

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MARIA AUDIRENE DE SOUZA CORDEIRO

**“A canoa da cura ninguém nunca rema só”:**  
o *se ingerar* e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM)



MANAUS-AMAZONAS  
2017

MARIA AUDIRENE DE SOUZA CORDEIRO

**“A canoa da cura ninguém nunca rema só”**  
o *se ingerar* e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM)

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social da Universidade Federal  
do Amazonas, como requisito para obtenção do  
título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora:  
Profa. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo

MANAUS-AMAZONAS  
2017

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C794" Cordeiro, Maria Audirene de Souza  
"A canoa da cura ninguém nunca rema só" : o se ingerar e os processos de adoecer e curar em Parintins (AM) / Maria Audirene de Souza Cordeiro. 2017  
282 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Deise Lucy Oliveira Montardo  
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

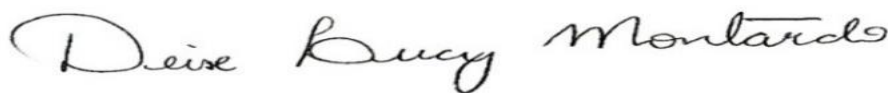
1. Antropologia. 2. Cosmologia. 3. Cura. 4. Baixo Amazonas. I. Montardo, Deise Lucy Oliveira II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

MARIA AUDIRENE DE SOUZA CORDEIRO

**“A canoa da cura ninguém nunca rema só”**  
o *se ingerar* e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM)

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo – Presidenta  
Universidade Federal do Amazonas/UFAM



Profa. Dra. Márcia Regina Calderipe Farias Rufino – Membro Titular Interno  
Universidade Federal do Amazonas/UFAM



Profa. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno – Membro Titular Interno  
Universidade Federal do Amazonas/UFAM



Profa. Dra. Raquel Paiva Dias Scopel – Membro Titular Externo  
Instituto Leônidas e Maria Deane/ILMD/Fundação Oswaldo Cruz/Manaus



Profa. Dra. Elsje Maria Lagrou – Membro Titular Externo  
Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

Aprovada em: 29 de abril de 2017

Local de defesa: Miniauditório da Reitoria da Universidade Federal do Amazonas

Ao Carangueijinho da Beira do Mar e a todos *os bichos do fundo* que por entre lógicas em fluxo desafiam a Lógica.

Aos(as) 256 agentes em práticas não biomédicas de cura da zona urbana de Parintins (AM). A re-existência deles(as) tornou possível as reflexões construídas ao longo da pesquisa e materializadas, parcialmente, neste texto.

Aos meus filhos e filha, ao meu *companheiro*, a minha mãe, ao meu pai e aos meus irmãos.

*Devo tanto que a linguagem do reconhecimento não seria suficiente*  
(DERRIDA, 2011, p. 12)

A produção de uma tese é um ato de coragem. O(a) pesquisador(a) não a constrói sozinho(a), mas sozinho(a) deve assumir a responsabilidade por se apropriar do mundo do outro e ousar interpretá-lo. Quero assumir total responsabilidade pela ‘tradução’ da realidade produzida por mim neste texto-tese.

Não sei se a construção da pesquisa, a busca pelo objeto, a percepção do problema, a elaboração da hipótese, a escolha e aplicação dos métodos de desvelamento dos dados foi tão árdua quanto a elaboração do agradecimento. Momento de fazer memória aos que muito deram e pouco receberam em contrapartida, mesmo sendo deles(as) a maior parte dos conhecimentos aqui socializados.

O título de doutora em Antropologia Social - ônus resultante da empreitada – é mais fardo que bênção. E parte do fardo é admitir “que a linguagem do reconhecimento não seria suficiente” para retribuir a todas e a todos que me ajudaram a produzir esta pequena contribuição para o desvelamento da cosmo-filosofia dos povos das águas e das florestas da Amazônia brasileira.

Os primeiros e mais generosos agradecimentos são aos agentes e às agentes em práticas não biomédicas de cura da zona urbana de Parintins (AM). Um acordo prévio me impede de citar o nome desses(as) 256 agentes e dos(as) incontáveis interlocutores(as) anônimos(as) que me ajudaram a produzir este estudo. Muito obrigada por partilharem a rotina doméstica de vocês comigo, por segredarem retalhos tão preciosos e, silenciosamente, guardados da vida de *quem sabe curar*, por me desvelarem o cenário da *cidade do fundo* e me apresentarem os ilustres habitantes do lugar, *os bichos do fundo*, com quem partilham os processos de adoecer e de curar na *cidade de cima*. A re-existência de vocês será sempre um exemplo.

A minha avó materna, Maria Bento de Souza, parteira, retirante nordestina, agradeço por partear minha mãe e me permitir chegar ao mundo, cercada de zelo e amor, no conforto da casa de meus pais, na Gleba Mulata, no interior de Monte Alegre (PA). A minha avó paterna Maria Cícera Nogueira Cordeiro, também retirante nordestina, sou grata por me ensinar a crer e a respeitar o mundo *daqueles que podem mais do que nós*. Aos dois avôs, Manuel Bento de Souza e Salustiano Nogueira Cordeiro, ambos retirantes nordestinos, obrigada por escolher a região Norte da Amazônia brasileira para recomeçar a viver.

Aos meus pais, Raimunda de Souza Cordeiro e Geraldo Nogueira Cordeiro, toda a minha gratidão por se recusarem a deixar *de ser cabocos do mato* e por me ensinarem o valor da disciplina, da honestidade, da probidade e da perseverança. Com ele e com ela, aprendi que a pessoa deve procurar morar sempre perto da mata e do rio: “a mata dá tudo que a gente necessita pra viver e o rio leva a gente aonde a gente precisa chegar”.

Ao meu *companheiro*, Emerson Nascimento dos Santos, o meu muito obrigada pelo diálogo franco, pelo silêncio cúmplice e por ser meu porto seguro, apesar de todas as ausências físicas e não-físicas. Quando tudo parecia confuso, sem sentido ou razão, ele sempre dizia “calma, falta pouco”!

Ao meus filhos, Jorge Manoel e Christian André e a minha filha, Sarah Maria, devo agradecimentos especiais. A Sarah, pela leitura cuidadosa das transcrições das narrativas e da primeira versão da tese; ao Jorge, pela poesia certa nas horas negras do caminho; e ao André, pela

generosidade em me ouvir nos momentos que antecederam à qualificação. E claro, serei sempre grata pela imensa felicidade e orgulho de ser mãe deles e dela, ‘nas horas vagas’.

Aos meus irmãos José Almir, Manoel Djalma, Rinaldo, Everaldo e Geraldo sou grata por me ajudarem a me construir como mulher. Sem os constantes embates para conquistar meu lugar num cenário masculino, talvez não tivesse me empoderado e rompido o ‘tradicional’ destino das mulheres da família, encontrar um bom marido e ter filhos.

A minha prima Olgaíde Souza de Lima, ao seu esposo Manuel Gadelha de Lima e à prima do coração, Maria Lúcia, agradeço por me acolherem diversas vezes e me ajudarem a entender o sentido dos laços familiares na construção do nosso estar no mundo.

A minha irmã e irmão de luta e de fé, Maria Eliane de Oliveira Albarado e Edilson Albarado, sou profundamente grata pelas tão maravilhosas partilhas intelectuais, emocionais, éticas, culinárias, e reivindicatórias. Sem nossos diálogos amazônicos, em constante *ingeramento*, eu não teria caminhado tão segura e serena.

Ao meu tão especial amigo, Jeferson da Cruz, um paranaense que se encantou pelo Norte e aqui tem feito morada, sou muitíssimo grata pelas profundas reflexões e incontáveis risadas durante minhas hospedagens em todas as casas dele em Manaus. Entre as idas e vindas de raposa e de príncipe, nós fomos nos ingerando e enredando no nosso mundo o Adeilson, que nos deu a grata surpresa de algoritmos em devir. Como gratidão, desejo a vocês, um caminho cheio de cores, de olores, de macrófitas, de rosáceas e de gametas rizomáticos.

A professora Doutora, Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro, amiga-irmã, que me seduziu para a antropologia, devo vários ‘obrigadas’ por tudo. Nesse tudo cabe mesmo tudo: por me instigar a abandonar minha zona de conforto e pela serenidade em partilhar a mesma solitária e angustiosa busca pelo objeto de pesquisa, pelo problema da tese e pela escrita etnográfica. Tortuosos caminhos nos separaram e nos uniram. Só nós sabemos de nós. Um xeiro de luz em teu caminho. “É nós, das barrancas para o mundo, mana!”.

Aos/Às colegas e acadêmicos(as) do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da UFAM, respeitosamente, agradeço por me permitirem o afastamento das atividades acadêmicas e pelo apoio sempre estimulante.

As/aos minhas/meus coleguinhas do PPGAS, como carinhosamente me refiro aos colegas da turma de 2013 do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, devo mais que gratidão, pois com elas e eles partilhei sorrisos e lágrimas. Sem a paciência e a generosidade de todas e de todos, a linguista jamais teria *se ingerado* em antropóloga. Em especial, agradeço a May Annielly, a Deyse Rubim, a Rossana Passegi e a Socorro Batalha - três ‘filhas-amigas-irmãs’ que sempre me carregaram no colo. A May Annielly, representante do povo Ticuna, e a Deyse Rubim, representante do povo Kokama, sou humildemente agradecida pelas lições de respeito e altivez ‘gritadas’ silenciosamente em resposta aos burburinhos de egos dos(as) muitos(as) brancos(as) que tentaram tutelá-las. A Socorro minha eterna gratidão pela presença sempre silenciosa e precisa. Ela foi responsável pela impressão da versão final da tese.

Aos meus professores e às minhas professoras do PPGAS-UFAM, por ordem de inserção em minha vida de doutoranda, Carlos Dias/PPGAS-UFAM (Teoria Antropológica I/2013.1), Tereza Almeida/PPGAS-UFAM (Prática de Pesquisa/2013.1 e Antropologia do Poder/2013.2), Deise Lucy/PPGAS-UFAM (Arte e Xamanismo/2013.1), Priscila Faulhaber /PPGAS-UFAM/Museu Nacional (Teorias do Clima/2013.1), Márnio Cunha/PPGAS-UFSC

(Etnologia/2013.1), Sérgio Ivan/PPGAS-UFAM (Teoria Antropológica II/2013.2), Nicolas Guigou/PPGAS-Universidade de La República (Religião e Crença/2013.1), Sidney Silva/PPGAS-UFAM (A cidade e o fenômeno urbano/2013.2), Raquel Wiggers/ PPGAS-UFAM (Populações tradicionais e comunidades rurais/2013.2), Ana Carla Bruno/PPGAS-UFAM/INPA, Antônio Pacheco Frantomé/PPGAS-UFAM e Maria Helena Ortolan/PPGAS-UFAM (Teoria Antropológica III/2013.2); e João Pacheco de Oliveira/PPGAS-UFAM/Museu Nacional (Relações Interétnicas/2015.2), meu profundo agradecimento pela dedicação e pela paciência para me apresentar as diferentes faces da Antropologia e, sobretudo, pela disponibilidade em ajudar a construir um Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no estado do Amazonas onde, para muitos(as), só há informantes-nativos.

Aos(Às) colegas, professores(as) e técnicos(as) administrativos(as) do PPGAS da UFSC, obrigada pelo abraço acolhedor, pelo acesso às discussões nos grupos de pesquisa, pela riquíssima biblioteca, pelo açaí mesmo *com leite em pó*, e pela instigante troca de saberes e sabores. Aos professores Hélio Silva/PPGAS-UFSC/UFRJ, Carmen Rial/ PPGAS-UFSC, Esther Jean Langdon/ PPGAS-UFSC sou grata por terem compartilhado comigo teorias e experiências antropológicas durante um semestre mais que instigador. Entre o Norte e o Sul, há mais antropologias do que suspeitamos nós.

Às professoras Sônia Waigner Maluf e Ana Carla Bruno pelas importantes contribuições durante a banca de qualificação. Um misto de alívio e contentamento me inebriaram os sentidos quando ambas concordaram “temos uma tese” e indicaram ajustes pontuais ainda necessários. O fardo ficou bem mais leve.

Ao professor Doutor José Camilo de Souza (UEA/Parintins), quero manifestar meu muito obrigada não só pela impagável contribuição sobre a história de Parintins, pela orientação fundamental na escolha dos mapas, mas, e principalmente, por partilhar dessas cartografias dos saberes amazônicos que também nós, homens e mulheres das matas e dos rios, ousamos transformar em objeto de pesquisa.

Ao jornalista e culturólogo, Fred Góes, pelos intensos diálogos cosmológicos, pela indicação das ilustrações e pelas doces memórias do saber parintinense, minha gratidão. Sem o corpo imagético dos entre-lugares pelos quais nossos pensamentos caminharam durante a releitura dos dados, não seria possível acessar os saberes lá criptografados.

Ao artista de alegoria do boi bumbá Garantido, membro da Comissão de Arte, tatuador, desenhista e ilustrador, Emerson Brasil, pelo tempo disponibilizado para ler e traduzir em imagens alguns dos trechos da tese, humildemente, agradeço pela dedicação. O convite mediado por Fred Góes foi aceito durante uma noite de música, de narrativas amazônicas, raptos, curas, sonhos e devires cosmológicos. Como todo parintinense nativo, ele confessou ser tomado por diferentes forças quando está criando e dando vida a imagens cujo sentido é mais ‘do outro lado que deste’. Muito obrigada por aceitar o desafio e tornar esta tese mais imagética.

Humildemente, agradeço, pelo esforço despendido, às muitas anônimas servidoras e anônimos servidores da UFAM e da UFSC que contribuíram para realização deste trabalho, viabilizando o encaminhamento de documentos, organizando a programação das disciplinas, buscando recursos para assegurar o intercâmbio de professores para ministrar aulas e/ou participar de bancas, e garantir a aquisição de livros para biblioteca. E também um muito obrigada



especialíssimo aos colegas não-servidores pela limpeza do ‘T.A. PPGAS’ e por tornar nossa estada naquele espaço de trabalho e estudo sempre prazerosa.

Agradeço à FAPEAM pela bolsa, sem ela o caminho para chegar aqui teria sido ainda mais penoso. Registro, no entanto, meu profundo desagravo ao então Governador do Estado do Amazonas, José Melo, pelo desmantelamento da Secretaria de Ciência e Tecnologia do Estado e pelos tão sofridos atrasos no pagamento das bolsas. Sem apoio à Ciência, continuaremos a gerar e a eleger governantes sem a sensibilidade necessária para ver a Ciência além dos tubos de ensaio. Registro também meu agradecimento ao governo do Partido dos Trabalhadores que permitiu inúmeras conquistas ao povo menos favorecido do Norte e Nordeste do Brasil. Dentre tantas, a implantação de cinco unidades acadêmicas da UFAM no interior do estado do Amazonas e a implementação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no estado. E manifesto meu profundo repúdio ao governo golpista do PMDB que usurpou a Presidência da República do Brasil em conluio com forças espúrias, e não mais ocultas, enquanto eu produzia este trabalho.

Agradeço também ao Instituto Brasil Plural, pelo compromisso com os saberes desempoderados do Brasil e, mais especificamente, pelo apoio financeiro para transcrição de 156, das 256 narrativas que compõem o corpus do Mapeamento do Especialistas em Práticas Populares de Cura da Zona Urbana de Parintins (AM), resultado do primeiro campo, e base fundamental para o desdobramento dos demais campos da tese.

Aos membros dos Grupos de Pesquisa do PPGAS – NEAI e Maraka, onde expus os primeiros resultados da tese, quero agradecer pelas contribuições, pelos questionamentos instigantes e por me encorajarem a seguir em frente. O encontro rendeu muitas reflexões. Vida longa aos grupos de pesquisa do PPGAS/UFAM.

A todas as autoras e autores citadas(os) nas referências bibliográficas, muito especialmente a Fátima Guedes, primeira pesquisadora parintinense a registrar as práticas não biomédicas de cura em Parintins, e àquelas e aqueles que as normas não me permitiram fazer jus, sou muitíssimamente grata pelas valiosas pegadas por meio das quais pude ir trilhando os diversos caminhos da teoria e, assim, conseguir alinhar e alicerçar os passos desta pesquisa. Sem os que vieram antes, como adubar a terra para frutificação de mais vida?

E, em fim, *Miguilhim olhou. Nem não podia acreditar! Tudo era uma claridade, tudo novo e lindo e diferente, as coisas, as árvores, as caras das pessoas. Via os grãos de areia, a pele da terra, as pedrinhas menores, as formiguinhas passeando no chão de uma distância. E tonteava. Aqui, ali, meu Deus, tanta coisa, tudo... O senhor tinha retirado dele os óculos, e Miguilhim ainda apontava, falava, contava tudo como era, como tinha visto* (GUIMARÃES ROSA. *Manuelzão e Miguilim*. “Campo Geral”). Muito obrigada pelos óculos, professora, Deise Lucy Oliveira Montardo. Sem seu compromisso com a Antropologia, nada disso seria possível.

*Tudo o que eu amei estava aqui  
Do chão batido à cuia de açaí  
Por isso não cantei Copacabana  
Ainda que ela fosse tão bacana  
No brilho dos postais que eu recebi*

*Tudo que eu amei estava aqui  
Da mão de milho ao pé de miriti  
E assim não falei da Torre Eiffel  
Dos perfumes de Chanel  
Nem do céu azul do Tennessee*

*Desculpe, meu irmão, meu canto agreste  
Nutrido do jambu que não quisestes  
Manchado de tijuco e de capim  
Perdoa por favor meu pobre verso  
Um tosco tronco submerso  
No rio sem nome que se vai de mim  
(Tronco Submerso/ Ruy Barata e Paulo Barata)*

## RESUMO

A tese socializa os resultados da pesquisa etnográfica sobre as práticas não biomédicas de cura na zona urbana de Parintins (AM), desenvolvida de 2014 a 2016. O contato com esse universo permitiu o acesso a um conjunto diversificado de saberes sobre os processos de adoecer e curar do/no Baixo Amazonas. O diálogo entre a filosofia ameríndia e o pensamento filosófico dos “pós-modernos” permitiu o desvelamento de várias categorias nativas. Dentre elas, o *se ingerar* emergiu como um importante dispositivo na construção dos corpos, na instituição de acordos diplomáticos e de regras cosmopolíticas que asseguram a sociabilidade, a coabitação e a coexistência entre *os/as gentes de cima* e *os bichos do fundo*. Os(as) *curadores(as) sacaca* são os(as) escolhidos(as) pelos *bichos* para frequentar a *escola da cura* localizada *no fundo*. O processo de aprendizagem, ou *ser amansado(a)*, capacita o(a) *curador(a) sacaca* a *se ingerar* e a capturar a potência (habilidades e capacidades) de seres animados e não animados para diagnosticar e tratar graves processos de adoecimento. O *ingeramento*, nesse sentido, é compreendido como dispositivo que captura do outro ou do meio em torno de si potencialidades; não como dispositivo apenas de transformação, mas de geração/propulsão de potencialidades; agenciador de devir e vetor de apreensão de afecções e afetamentos. Logo, dinamizador de alteridades ontológicas em fluxo. Neste estudo, o *ingeramento* é analisado como um dispositivo cosmo-ontológico, imanente ao modo de vida do povos do Baixo Amazonas, capaz de assegurar a complexificação das atualizações das diferentes culturas indígenas, e não indígenas, instituindo cosmo-logias e ontologias em fluxo, por meio de desterritorializações, reterritorializações e devires.

**Palavras-Chave:** Antropologia. Cosmologia. Cura. Baixo Amazonas

## ABSTRACT

The thesis socializes the results of the ethnographic research on the non biomedical healing practices in the urban area of Parintins (AM), developed from 2014 to 2016. Contact with this universe allowed the access to a diversified group of knowledges about the ways of becoming ill and healing from a meeting of cosmologies from/at the Lower Amazon Region. The dialogue between the amerindian philosophy and the “postmodern” philosophical thinking allowed the unveiling of several native categories. Among them, the *se ingerar* emerged as an important device in the bodies constitution, in the institution of diplomatic agreements and in the cosmopolitics rules that assure the sociability, the cohabitation and the coexistence between *os/as gentes de cima* and *os bichos do fundo*. The healers *sacaca* are the chosen ones for the *bichos* to attende the cure school located in the *fundo*. The learning process, or *ser amansado(a)* qualifies *sacaca se ingerar* and achieve the potenciality (abilities and capacities) of animate beings and non-animate beings to diagnose and treat serious disease processes. The *ingeramento*, therefore, is understood as the way to achieve the potentialities from the other or the middle around; not only as a transformation device, but as a power generation / propulsion of potentialities; the becoming agent and conductor of affections apprehension and affection. Thus, encouragement of ontological alterities in flow. In this study, the *ingeramento*, is analyzed as a device cosmos-ontological immanent to the way of life of the people from Lower Amazon region, capable to assure the complexity of the modernizations of the different indigenous and not indigenous cultures, instituting cosmologies and ontologies in flow, by means desterritorializations, reterritorializations and becomings

**Key words:** Anthropology. Cosmology. Cure. Lower Amazon Region.

## RESUMÉ

La thèse socialise les résultats de la recherche ethnographique sur les pratiques de guérison non-biomédicales dans la zone urbaine de Parintins (AM), développé de 2014 à 2016. Le contact avec cet univers a permis l'accès à un ensemble diversifié de connaissances sur les façons de tomber malade et de guérir résultant d'une réunion des cosmologies du/dans Basse Amazonie. Le dialogue entre la philosophie amérindienne et de la pensée philosophique de les «postmodernes» a permis le dévoilement de plusieurs catégories indigènes. Parmi eux, *se ingerar* a émergé comme un dispositif important dans la construction des corps, la mise en place d'accords diplomatiques et règles de cosmopolitique qui assurent la sociabilité, la cohabitation et la coexistence entre *os/as gentes de cima* et *os bichos do fundo*. Les curateurs Sacaca sont choisis par les *bichos* pour aller à l'école de guérison située au *fundo*. Le processus d'apprentissage, ou *ser amansado*, permet au Sacaca de *se ingerar* et de capturer la puissance (compétences et aptitudes) des êtres animés et non animés pour diagnostiquer et traiter les processus de maladies graves. Le *ingeramento*, dans ce sens, il est entendu en tant que dispositif qui capte des potentialités de l'autre et de l'environnement autour de lui; non seulement comme un dispositif de transformation, mais de génération/propulsion des potentialités; souteneur de devenir et vecteur saisie des conditions et affections. Donc, force motrice des altérités ontologique en flux. Dans cette étude, le *ingeramento* est analysée comme un dispositif cosmo-ontologique, immanente au mode de vie des gens de la Basse Amazonie, capable de garantir la complexité des mises à jour des différentes cultures indigènes et non indigènes, instituant cosmologies et ontologies en flux, par déterritorialisations, reterritorialisations et devenirs.

**Mots-clés:** Anthropologie. Cosmologie. Guérison. Basse Amazonie.

## **Lista de tabelas**

Tabela 1 - Quantidade de negros escravizados em Parintins de 1848 a 1881.....	26
Tabela 2 - Moradores(as) da área urbana e número de agentes por bairro.....	53
Tabela 3 - Denominação religiosa dos(as) agentes em práticas não biomédicas de cura.....	90

## Lista de figuras

Figura 01 - <i>Ingeramento</i> de mundos.....	01
Figura 02 - Localização do município de Parintins (AM) no território brasileiro.....	37
Figura 03 - Mapa com os limites territoriais de Parintins (AM).....	38
Figura 04 - Mapa da distribuição dos bairros de Parintins (AM).....	40
Figura 05 - Mapa da área de ocupações primevas.....	41
Figura 06 - Mapa da área de ocupações primevas e intermediárias.....	42
Figura 07 - Mapa da área de ocupações primevas, intermediárias e recentes.....	43
Figura 08 - Distribuição dos bairros na área urbana desde a década de 1960.....	44
Figura 09 - Rotas migratórias e configuração do cenário da cura em Parintins (AM)....	85
Figura 10 - Agentes e a multiplicidade de práticas não biomédicas de cura.....	89
Figura 11 - Sessão de cura protagonizada por um <i>sacaca</i> e os <i>bichos do fundo</i> .....	134
Figura 12 - Ritual de cura das roupas e do corpo de Neymar.....	155
Figura 13 - Os <i>cuidados</i> com o umbigo, o <i>olho do corpo</i> .....	185
Figura 14 - A <i>cidade do fundo</i> .....	224
Figura 15 - Um <i>ataque dos bichos do fundo</i> .....	234
Figura 16 - A mecatrônica que dá vida a um <i>bicho do fundo</i> .....	256
Figura 17 - O <i>ingeramento</i> no Boi de Arena.....	257
Figura 18 - O Ritual Tandaka executado pelo pajé do Boi Caprichoso.....	259

## Lista de siglas e abreviaturas

ABANE – Associação Brasileira de Antropologia do Norte-Nordeste  
AM – Estado do Amazonas  
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior  
CELC – Centro Espírita de Linha Cruzada  
COC/FIOCRUZ – Casa de Oswaldo Cruz da Fundação Oswaldo Cruz  
COHABAM – Conjunto Habitacional do Estado do Amazonas  
FAPEAM – Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas  
FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
ICSEZ/UFAM – Instituto de Ciências Sociais Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas em Parintins  
ILES-ULBRA – Instituto Luterano de Ensino Superior da Universidade Luterana do Brasil  
INPA – Instituto de Pesquisa da Amazônia  
MEPRAPOPIN – Mapeamento dos Especialistas em Práticas Populares de Cura de Parintins  
NEAI – Núcleo de Estudos de Antropologia Indígena  
PA – Estado do Pará  
PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro  
PPGAS/UFAM – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas  
PPGAS/UFSC – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina  
PROCAD – Programa de Cooperação Acadêmica  
PT – Partido dos Trabalhadores  
REA – ABANE/2015 - Reunião Equatorial de Antropologia e Reunião da Associação Brasileira de Antropologia do Norte-Nordeste de 2015  
REA – Reunião Equatorial de Antropologia  
SC – Estado de Santa Catarina  
SEDEMA/PIN/AM – Secretaria Municipal de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente de Parintins, Estado do Amazonas  
SHAM – Sistema Habitacional do Estado do Amazonas  
T.A./PPGAS/UFAM – Território Antropológico do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas  
TO – Estado do Tocantins  
CESP/UEA – Centro de Estudos Superiores da Universidade Estadual do Amazonas  
UFPA – Universidade Federal do Pará  
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro



## SUMÁRIO

Lista de tabelas .....	32
Lista de figuras .....	33
Lista de siglas e abreviaturas.....	34
ENTRE O ANTES E O DEPOIS – AJUSTANDO A ROTA.....	19
CAPÍTULO I – OS CAMPOS E (DES)CAMINHOS DA TESE .....	31
1 Caindo no buraco de Alice .....	31
1.1 Pela cidade: eu uma nativa etnógrafa ou uma etnógrafa nativa .....	33
1.1.2 Em busca de uma rota .....	36
1.2 O primeiro campo: um <i>survey</i> .....	46
1.2.1 Estratégias de acesso aos(às) agentes da cura .....	49
1.2.1.1 Entrevista: a conversa como recurso .....	51
1.3 O segundo campo: <i>intermezzo</i> , um campo, longe do campo .....	55
1.4 O terceiro campo: um campo nos dados do campo.....	57
1.5 O quarto campo: ouvindo outros(as) interlocutores(as).....	59
1.6 Apresentando as caixas de ferramentas.....	61
1.6.1 Por uma episteme nativa .....	63
1.6.2 Trocando de lentes: o olhar do de fora.....	70
CAPÍTULO II - O CENÁRIO DAS PRÁTICAS NÃO BIOMÉDICAS DE CURA EM PARINTINS (AM): RECOLHENDO ARTEFATOS.....	76
2 A constituição do cenário das práticas não biomédicas de cura .....	77
2.1 Rotas migratórias e a construção da cura no cenário urbano .....	80
2.2 Os(as) agentes em práticas não biomédicas de cura .....	88
2.2.1 O(a) <i>rezador</i> ou <i>rezadeira</i> e o(a) <i>benzedor</i> ou <i>benzedeira</i> .....	93
2.2.1.1 A <i>arte de costurar carne rasgada</i> ou <i>rasgadura</i> .....	100
2.2.2 O(a) <i>pegador(a)/consertador(a)/puxador(a) de desmentidura</i> .....	104
2.2.2.1 A <i>puxadora/puxadeira/ pegadora de barriga</i> .....	108
2.2.3 O(a) <i>fazedor(a)/conhecedor(a) de remédio caseiro</i> .....	109
2.2.4 O(a) <i>curador(a)/curadeira, curandeiro(a)</i> .....	113
2.2.4.1 O medo da demanda .....	125
2.3 A categorização das doenças no cenário da cura não biomédica em Parintins (AM).....	126
2.3.1 Duas redes de cura entre a coexistência e a re-existência .....	136
2.3.2 O(a) <i>curador(a) sacaca</i> e o <i>ingeramento</i> da <i>força</i> da cura .....	143

CAPÍTULO III – PRÁTICAS PARA CONSTRUÇÃO DE CORPOS SAUDÁVEIS: CONTROLE DA RELAÇÃO ENTRE GENTES DE CIMA E BICHOS DO FUNDO .....	148
3 Olhar mais de perto para contar de certo: o retorno ao campo .....	149
3.1 A vida na casa de Gegê .....	150
3.1.1 Ritos de limpeza, proteção e cura.....	152
3.1.2 A relação de afinidade entre os/as gentes e os <i>bichos do fundo</i> .....	158
3.1.3 As práticas para construir, proteger e fechar o corpo.....	163
3.1.4 Os Banhos de proteção .....	168
3.1.5 Os <i>resguardos</i> de corpo e de boca .....	170
3.2 O campo por entre outros olhares .....	175
3.3 A construção de novos corpos.....	193
3.3.1 O <i>ingeramento</i> na construção da alteridade ontológica e nos processos de prevenção	208
CAPITULO IV - O <i>INGERAMENTO</i> COMO DISPOSITIVO COSMO-ONTOLÓGICO ..	214
4 <i>Ingerando</i> corpo e pessoa.....	215
4.1 O <i>ingeramento</i> por entre lógicas imanentes .....	218
4.1.1 Coabitação e coexistência entre <i>gente</i> e <i>bicho</i> : uma ética cosmopolítica.....	227
4.2 O <i>se ingerar</i> como dispositivo de acesso a territorialidades outras .....	239
4.3 O <i>se ingerar</i> como re-existência ontológica .....	246
4.4 Para além da tese .....	254
Conclusão ou considerações intersticiais .....	261
Referências bibliográficas .....	268
Anexo .....	281

## ENTRE O ANTES E O DEPOIS – AJUSTANDO A ROTA

*O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida. Esta qualquer coisa, segundo Nietzsche, é a unidade do pensamento e da vida. Unidade complexa: um passo para a vida, um passo para o pensamento. Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida **ativa** o pensamento e o pensamento, por seu lado, **afirma** a vida. (DELEUZE, 2007, p. 18, grifos no original).*

Esta tese desvela, a partir de uma etnografia sobre as práticas não biomédicas<sup>1</sup> de cura na zona urbana de Parintins, a categoria *se ingerar*<sup>2</sup> como dispositivo cosmo-ontológico do Baixo Amazonas.

Esse desvelamento é compreendido na mesma chave de ‘tradução’<sup>3</sup>. Paulo Henriques Britto, um dos mais respeitados tradutores do Brasil, lembra que “a prática tradutória está associada a uma postura teórica, ainda que implícita e inconsciente, de modo que a reflexão teórica tem o efeito de tornar o tradutor mais cômico do que antes, o que só pode fazer bem para a qualidade do seu trabalho”<sup>4</sup>. Priscila Faulhaber (2008, p. 04), esclarece que “a tarefa da tradução nunca é completa, uma vez que se leve em conta que toda cultura tem particularidades intraduzíveis, cuja singularidade deve ser reconhecida, salvaguardando-se o direito à diferença em uma postura de pluralismo cultural”. Viveiros de Castro (2011, p. 10), por sua vez, problematiza ressaltando que “traduzir é se situar no espaço do equívoco e residir lá. Não é

---

<sup>1</sup> O termo é usado neste trabalho no sentido clastreano de deslocamento da privação para a oposição (CLASTRES, [1974] 2003).

<sup>2</sup> Há o registro de alternância apenas fonética entre ‘en’ e ‘in’ na variedade linguística adotada na região do Baixo Amazonas. Como os dois prefixos assumem sentidos diferentes na Língua Portuguesa (in-:privação, negação ou movimento para dentro; e en-: posição interior, movimento para dentro) poderia ter optado pelo uso de engerar, como o fez Wawzyniak ([2003] 2012), porque o sentido registrado não indica a aceção de *ingerar* como negação, tal qual o uso do in- pode indicar. Todavia, os(as) interlocutores(as) da pesquisa usam o *ingerar* e assim é grafado pelos compositores locais nas toadas de boi das décadas de 1980 e 1990 nas quais o termo é citado. Os termos e/ou expressões identificados como de uso local serão grafados em itálico ao longo da tese, bem como os termos de outros idiomas.

<sup>3</sup> Ao longo do texto, usarei ‘ ’ para indicar o uso de um termo marcado – palavras que geralmente denotam determinado campo teórico –; o uso da palavra ou expressão em sentido conotativo; e as “ ” para indicar as citações diretas.

<sup>4</sup> Trecho capturado de uma entrevista que Paulo Henriques Britto concedeu a Mauri Furlan e Walter Carlos Costa. A entrevista na íntegra foi publicada nos Cadernos de Tradução do Núcleo de Tradução da UFSC (nº 2, 1996) e está disponível em <http://www.escriitoriodolivre.com.br/oficios/paulo.html>

desfazer o equívoco (pois isso seria pressupor que, em primeiro lugar, ele nunca existiu) mas precisamente o oposto é verdade. Traduzir é enfatizar o equívoco<sup>5</sup>.

Este texto, portanto, ao propor a “tradução” do *se ingerar* ou *ingeramento* como dispositivo em imanência de um sistema cosmológico e ontológico do Baixo Amazonas, busca dar “visibilidade a particularidades intraduzíveis”, a partir de determinada chave teórica que repousa por entre “os sentidos do traduzido”, e, paradoxalmente, admite que ‘o outro’ está lá, intraduzível na sua inteireza, a provocar não só novas “equivocações”, mas novos afetamentos em nós.

O afetamento é, aqui, duplamente compreendido: à luz do ‘ser afetado’, erigido antropologicamente por Favret-Saada (1990); e de ‘afecção’, filosoficamente, desenvolvido por Spinoza (1957). O ‘ser afetado’, postulado pela antropóloga, consiste na constatação de não se poder fazer pesquisa antropológica sem que o(a) pesquisador(a) problematize o estar nesse lugar de observação, e sem que esteja sempre atento(a) sobre como esse lugar limita o olhar, o sentir e o analisar o campo. É imprescindível que o(a) antropólogo(a) saiba ‘o quê’ do campo lhe afetou e como esse afetamento lhe permitiu ‘o ver’ e ‘o não ver’. Cada afetamento, portanto, implica uma perspectiva e, conseqüentemente, deixa o pesquisador cego a outras. Para Spinoza (1957), nada acontece no corpo de que a mente não construa uma imagem ou uma ideia. A partir desse princípio, quanto mais enriquecedoras forem as afecções, as experiências mentais, mais rica e complexa será reflexão sobre o estar no mundo. Como o corpo não produz pensamentos na mente, nem a mente constrói as ações corporais: ela percebe e traduz o que o corpo experiencia para si mesma.

Assim, as afecções podem ser entendidas como os afetos da mente, os sentimentos e as ideias da mente, cuja origem me parece não ser consciente e/ou não pode ser mapeada precisamente pela pessoa atingida; já o afetamento é a consciência dessas modificações e do ponto de origem delas. Essa percepção clara do ponto de impacto faz com que a pessoa se reconheça diferente do que era antes do afetamento e possa se definir “um ser afetado” por aquele momento/experiência especificamente.

Trago essas considerações à lume para explicar que esta tese é o resultado de afecções e afetamentos Não há nada nela construído no campo da neutralidade. A escolha do tema, o

---

<sup>5</sup> To translate is to situate oneself in the space of the equivocation and to dwell there. It’s not to unmake the equivocation (since this would be to suppose it never existed in the first place) but precisely the opposite is true. To translate is to emphasize the equivocation. [...] To translate is presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality – the essential similarity – between what Other and We are saying. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 10).

*locus* da pesquisa, a opção teórico-metodológico por um diálogo simétrico entre a Antropologia Social, a Filosofia nativa e a Filosofia não nativa, como bases epistêmica e metodológica, não foram aleatórias. Foram resultantes de afetamentos - impactos conscientes - e de afecções - impactos inconscientes - proporcionados pelo curso rotineiro de minhas relações e vivências como nativa do Baixo Amazonas, mas, e sobretudo, pela interação interlocutiva e perlocutiva construída com os(as) interlocutores(as), com os tempos e contratempos da observação participante, durante a pesquisa de campo.

O contato com o cenário das práticas não biomédicas de cura em Parintins (AM) me impôs profundas reinvenções. Precisei me reinventar como pesquisadora, sair da zona de conforto que estudos em outras áreas representavam e viver uma experiência antropológica, a qual, por sua vez, também exigiu minha reinvenção como nativa. Antes, tinha certeza de minha identidade branca, nos últimos anos de estudo, passei a ‘me ver’ cada vez menos branca, mais indígena, mais negra, mais amazônica; e, agora, menos dicotômica, mais múltipla. E também cada dia menos linguista e mais etnógrafa. Sem esses afetamentos e afecções, não teria conseguido acessar os sentidos que emergiam do campo e essa tese não seria possível. Desconfio que nenhuma tese seja construída sem que o(a) pesquisador(a) sofra profundas modelagens.

Todavia, as equivocções resultantes dos afetamentos e afecções desse ‘estar lá’ não foram tão reveladoras quanto o saber ‘estar ali’, ou seja, ser consciente de como minha presença no mundo dos outros gerou afecções e afetamentos entre os(as) interlocutores(as). E sobretudo, como esse ‘estar ali’ me permitiu apenas um ponto de vista, dentre as multiplicidades de outros pontos de vistas possíveis. A sensibilidade para caminhar entre ser afetado, sofrer e provocar afecções e afetamentos foi o desafio maior para o fazer etnográfico, pois não só ‘o estar lá’, mas saber ‘como estar lá’, que lugar ocupar neste ‘lá’, e como essa escolha, anteriormente afetada, por uma ou várias teorias, implicaria na interpretação desse mundo do outro, mas também meu.

Para tanto, o lugar da enunciação, a enunciadora e a maquinaria de sentido usados para possibilitar esse interstício - entre aquilo que é, aquilo que se vê e aquilo que se consegue traduzir ou textualizar<sup>6</sup> - precisa também ser desvelado para que os(as) leitores(as) possam vislumbrar a ótica de percepção por meio da qual aquela realidade foi traduzida. E assim

---

<sup>6</sup> Termo derivado de textualização “processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm marcado como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação discursiva ou performativa imediata” (CLIFFORD, 1998, p. 39).

compreender como e porque eu vi o que vi. A escolha do vocabulário de antemão já indicam o lugar de onde falo – o interstício entre duas cosmologias - e a maquinaria implementada para esse dizer - as categorias ameríndias do Baixo Amazonas e as categorias filosóficas propostas pelos chamados ‘pós-modernos’. Todavia, quem eu sou como enunciativa para assumir ‘esse lugar enunciativo, o modo’ de dizer o que digo e porque assim o digo, não é possível perscrutar de pronto.

Primeiro é preciso desfazer o caminhar do caminho para saber como eu, me construí enunciativa desse dizer, caminhei por ali, pelos interstícios epistemológicos, e porque escolhi esse caminho – o das práticas não biomédicas de cura da zona urbana do município de Parintins (AM) – para caminhar.

Filha de retirantes nordestinos, nasci na Colônia Mulata, uma das muitas pequenas vilas localizadas no interior de Monte Alegre (PA) que *receberam* os retirantes nordestinos que fugiam da grande seca de 1915. Mas, uma parte significativa da minha história foi construída em Santarém (PA) para onde meus pais migraram, em 1972, a fim de assegurar *um futuro melhor* para mim e meus cinco irmãos<sup>7</sup>. Dos seis filhos, apenas os três menores conseguiram *chegar à Faculdade*. Optei pelo curso de Letras, o quinto por Pedagogia e o sexto, por Jornalismo.

Depois de *formada*, busquei novas qualificações em Belém e São Paulo (1994 - 1996). Durante três anos (1995 a 1998), atuei como professora substituta da Universidade Federal do Pará/UFPA e, pude circular pelo estado, lecionando nos Campus Avançados, distribuídos pelo interior do Pará. Foi uma das primeiras experiências impactantes sobre as múltiplas faces da região amazônica, pois (re)conheci uma Amazônia igual e, ao mesmo tempo, bem diferente daquela onde eu residia.

De 1997 a 2005, trabalhei no Instituto de Ensino Superior da Universidade Luterana do Brasil/ULBRA, em Santarém (PA). Por meio dessa Instituição, conheci Palmas, no Tocantins, e Manaus, no Amazonas. Outras territorialidades amazônicas, iguais e diferentes, se descortinaram. Isso me deslumbrava. Já estudava Linguística – ciência que conheci e pela qual me apaixonei no curso de Letras. Tornei-me Especialista e Mestre em Linguística Textual, pela

---

<sup>7</sup> Vivi a partir dos dois anos de idade uma vida de fluxos. Inicialmente, moramos em Santarém (PA), nossa cidade sede, onde meu pai ingressou como peão na construção civil, atividade na qual, aos poucos, galgou o status de mestre de obras. De 1974 a 1986, moramos em diferentes cidades e estados da região Norte. Eu e meus cinco irmãos estudamos em diversas escolas e circulamos entre o Pará, o Amapá e o Amazonas de acordo com a oferta de trabalho para ele nas grandes obras desenvolvimentistas. Em 1985, aos 55 anos, o desgastante trabalho na construção civil causou-lhe uma hérnia na coluna lombar. Em 1986, um erro cirúrgico provocou a perda do movimento parcial das pernas o que o impossibilitou de andar e, conseqüentemente, de trabalhar.

UFPA, em 1998 e 2006, respectivamente. Realizei diversos estudos sobre os *falares* do Norte. Mas foi na construção argumentativa do texto escrito que desenvolvi meu trabalho mais importante na área<sup>8</sup>. Todavia, como costumamos falar na região o *rio puxou pra outro lado*.

Em 2007, depois de 35 anos morando em Santarém (PA), aprovada em concurso para professora da Universidade Federal do Amazonas/UFAM, passei a morar em Parintins (AM). Como a universidade mantém Unidades Acadêmicas em 05 cidades do interior do Amazonas (Coari, Benjamin Constant, Humaitá, Itacoatiara e Parintins) tive a oportunidade de conhecer outras tantas territorialidades amazônicas. Desta feita, aprendi que nas ‘amazônias’ do estado do Amazonas havia ainda muito da presença de povos indígenas. Na estreita convivência com o povo de Parintins (AM), reconheci muitos dos costumes e hábitos, os quais somente agora reconheço como indígenas, comuns da minha infância, porém não mais possível de serem visibilizados, pelo menos por mim naquela época, na vida cotidiana das cidades paraenses onde morei.

Atuando como linguista num Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia, aos poucos, fui sendo levada pelos colegas de Ciências Sociais e Educação a ingressar em projetos de extensão realizados em comunidade ribeirinhas próximas a Parintins (AM). A experiência me proporcionou um *dejavú*. Os(as) moradores(as) ainda conservavam muito dos modos de vida das comunidades do interior de Santarém (PA) onde eu e meus irmãos passávamos férias escolares, sobretudo, recorrer a *pessoas com dom de curar* a fim de diagnosticar e tratar diversos problemas físicos e não físicos. Isso aguçou minha curiosidade e me indicou um bom tema de pesquisa. A ideia tomou corpo e me fez buscar um diálogo mais profundo com a Antropologia Social.

O interstício entre o olhar da Linguística e da Antropologia se deu ainda durante a elaboração do projeto desta pesquisa, justamente, quando da escolha do vocabulário para me referir aos(as) interlocutores(as) do estudo. Parecia ‘dado’ para mim que o povo de Parintins era composto por *caboclos(as) ribeirinhos(as)*, mas, uma rápida leitura de textos antropológicos sobre questões de identidade na Amazônia me descortinou a problemática por trás de apenas algumas das várias categorias, cunhadas ou desveladas, ao longo dos anos, para tentar dar conta da realidade social que envolve os modos de vida de moradores(as) indígenas, descendentes de

---

<sup>8</sup>Os resultados da pesquisa podem ser acessados no artigo disponível em <http://www.revistas.usp.br/linhadagua/article/download/37323/40043>.

indígenas, descendentes de africanos; e também dos(as) que se autodenominam: caboclos(as), ribeirinhos(as), afroindígenas<sup>9</sup> e quilombolas.

Termos por meio dos quais é possível acompanhar o movimento politicamente tênue, sinuoso e, muitas vezes, contraditório, pelos quais atravessam determinadas identidades culturais e entender conveniências históricas a visibilizá-las ou silenciá-las. Portanto, entre apagamentos e evidências as culturas amazônicas vão revelando suas múltiplas identidades. (SARRAF PACHECO, 2011, p. 15).

Esta, com certeza, foi uma das primeiras questões antropológicas da tese: que categoria, dentre tantas, eleger para identificar os(as) interlocutores(as) da pesquisa? Qual das múltiplas identidades era assumida por eles(as)?

Como uma linguista do texto, não me escapam as intenções discursivas que repousam por trás de discursos erigidos sobre a região e de como eles impõem essas leituras, ainda primárias, em alguns antropólogos. Por mais que se note um exercício constante para não repetir os descaminhos dos primeiros estudos antropológicos, há ainda muito forte entre os herdeiros dos ‘pais fundadores da Antropologia’ uma necessidade de classificar, catalogar, etiquetar e/ou tomar os povos da região como representantes de uma cultura às vias de desaparecer. Ou ainda, tratar as questões de identidade, dicotomicamente, com fronteiras rígidas e bem marcadas.

Porém, no caldeirão étnico amazônico, atualmente, uma questão têm emergido com muita força. Os habitantes de algumas comunidades do Baixo Amazonas se veem num impasse: se autodefinir como indígenas, quilombolas ou não-indígenas ou não quilombolas (VAZ FILHO, 2010; IORIS, 2014). A conjunção ‘ou’ dicotomiza, e a urgência em escolher um dos lados, optar por ‘uma’ das identidades, pode instaurar a segregação numa relação que, ao longo dos anos, parece ter sido pautada mais pela continuidade que pela descontinuidade, pois, “se habitamos na Amazônia, somos alinhavados em nossas cosmologias cotidianas pelos conhecimentos do mundo indígena e africano em profundas interconexões” (SARRAF PACHECO, 2012, p. 199). Assim sendo, acredito que a relação entre afros e indígenas no *locus* da pesquisa “é não apenas uma relação de proximidade entre dois mundos paralelos”, mas “uma fusão ou intersecção entre esses dois mundos” (MELLO, 2003, p. 96). Todavia, reconheço que essa constatação carece de pesquisas mais específicas sobre o fenômeno. Isso porque, por mais

---

<sup>9</sup>Quanto ao uso do termo, ver Mello (2003), Prandi (2004), Laveleye (2008), Sarraf Pacheco (2009, 2010, 2011, 2012) e Goldman (2014, 2015). As observações de campo me levam a acreditar que o termo pode ser traduzido como indicador de “uma ‘técnica de reaproveitamento ou de reatualização por bricolage” (MELLO, 2003, p. 102) das experiências históricas vividas de diferentes maneiras pelos membros do grupo como afros e como indígenas.



que os inúmeros encontros e interações culturais tenham sido silenciados, todo(a) nativo(a) quer se reconheça como branco, índio, negro, quer assuma uma identidade europeia, judia, árabe, americana, amazônida, cabocla, ribeirinha, ou qualquer outro adjetivo, para marcar o lugar social de onde fala, faz remissão a zonas de contato.

Os registros, especificamente, sobre a ocupação de Parintins (AM) - espaço geográfico empírico desta pesquisa - dão conta dessas interconexões, mas ratificam a presença marcadamente indígena no local, antes da invasão dos colonizadores europeus, da forte presença da igreja católica e da chegada de negros escravizados.

Neves (2006) e Prous (2007), ao negar as premissas de que a região amazônica tenha sido em algum momento da história um ‘vazio demográfico’ e cujas condições climáticas e geográficas fossem impróprias para afixação de culturas humanas, registram a ilha Tupinambarana, onde hoje é a cidade de Parintins (AM), como um local que acolheu densos povoamentos.

Cristóbal de Acuña, jesuíta espanhol, em seu “Nuevo Descubrimiento Del Gran Río de Las Amazonas” ([1641] 1994), além de detalhes preciosos sobre a viagem de Pedro Teixeira ao rio Amazonas, refere-se à ilha de Tupinambarana como povoamento Tupinambá, esclarecendo que esses indígenas eram oriundos de Pernambuco, de onde implementaram fuga dos portugueses, que haviam subjugado 84 aldeias na região. A rota da escapada teria sido via nordeste, Amazônia meridional e Bolívia, com retorno pelo rio Madeira, até fixação na ilha, onde encontraram os Aratu, Apocuitara, Yara, Godui e Curiató (FERNANDES, 1989).

De acordo com Bittencourt ([1924] 2001), os Sapupé e Maués também residiram no lugar onde hoje é a cidade de Parintins, um pólo do Baixo Amazonas. Os Maués seriam os atuais Sateré-Mawé, também identificados como Andirá ou Maraguá, habitantes da região Tapajós-Madeira (UGGÉ, 1994). Cerqua (1980), por sua vez, sugere que a chegada dos Tupinambá, em movimento migratório, a partir de 1600, gerou ocupação no Baixo Amazonas (limite territorial do Amazonas com o Pará), criando submissão ao domínio dos que habitavam a região.

Dentre os Tupi que fixaram residência no Baixo Amazonas, havia os Parintintin (CERQUA, 1980) povo que deu origem à denominação da grande Serra – antigo limite topográfico entre o Pará e o Amazonas – cujo nome também foi usado para designar o município de Parintins. Segundo relatos, esses indígenas foram aldeados pelos jesuítas na Serra, mas rebelaram-se contra a catequização, queimando as poucas casas, destruindo as igrejas e, por fim, fugindo para o alto Madeira (SOUZA, 1873).

Quanto à presença de coletivos africanos escravizados, um dos poucos registros a que tive acesso, indicam que, a partir dos primeiros anos do século XIX, Parintins abrigou negros em seu território. De acordo com a presidência do Pará de 1849 a 1852, a cidade possuía de 1848 a 1884, um contingente de 1.152 negros escravizados, conforme mostra a tabela abaixo.

Tabela 1 - Quantidade de negros escravizados em Parintins de 1848 a 1881

Ano	Quantidade
<b>1848</b>	<b>77</b>
<b>1859</b>	<b>172</b>
<b>1861</b>	<b>263</b>
<b>1869</b>	<b>149</b>
<b>1873</b>	<b>80</b>
<b>1877</b>	<b>117</b>
<b>1881</b>	<b>143</b>
<b>1884</b>	<b>131</b>
<b>Total</b>	<b>1.152</b>

Fonte: Bittencourt ([1924] 2001)

Além dessa ancestralidade primariamente indígena, mas também negra, quem nasceu, mora, pesquisou ou pesquisa no Baixo Amazonas pode constatar que a ‘raiz’ de muitos habitantes da região, é também *de fora*, tal qual a minha, pois sou filha de retirantes nordestinos; e concluir que é ‘por dentro’, nos entre-nós dos caminhos e descaminhos da região, que nós nos construímos ‘nativos’.

A interação cosmológica *dos que estão com os que chegam* nos torna singulares e múltiplos. Situação que tem desafiado antropólogos nos últimos anos e suscitado constantes equivocções quando da tentativa de nos categorizar, nos classificar, nos etiquetar como peças de coleção de um museu: ora nos rotulam de “rancheiros pobres frequentemente puros da raça indígena” (NIMUENDAJÚ, [1824] 2004), ora ocupantes de uma posição intermediária entre os “índios modernos” e os “camponeses pauperizados” (WAGLEY e HARRIS, 1955, p. 431); ora como protótipos do “campesinato indígena” em contraste com as “sociedades tribais” (PARKER, 1985), ora como caboclos, afroindígenas e/ou quilombolas.

Essa realidade de certo modo desafia a discussão antropológica sobre a tradicional tentativa de determinar um grande divisor tipológico entre índios e caboclos e começar a “testar o mesmo tipo de questões propostas pela antropologia desenvolvida entre ‘sociedades tribais’, para daí então, na outra ponta, eventualmente constatar a existência de notáveis descontinuidades” (MAHALEM DE LIMA, 2015, p. 126) ou continuidades. Talvez assim, seja

possível ratificar a ideia de que no terreno sociocultural do Baixo Amazonas não há dois grupos em contínua oposição. Pois, na região, muitos são os sujeitos, assim como diversos são os interesses. Se assim o é, e em virtude das cosmologias com as quais operavam, esses sujeitos precisaram construir alianças provisórias e/ou duradoras. O resultado foi a multiplicidade de referências identitárias cujas fronteiras étnicas, se é que existem, parecem borradas, por isso, seguindo Mello (2003), acredito que essa questão “não é algo da ordem da identidade nem mesmo do pertencimento, mas da ordem do devir, do que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi” (MELLO, 2003, p. 95).

Assim, devido à complexidade dessa problemática que não é tema deste estudo, e a fim de dar conta da questão antropológico-linguística da tese de categorizar os parceiros e as parceiras de pesquisa, optei por não denominá-los(as), mas, inicialmente, focar as práticas de diagnóstico e de cura por eles(as) aplicadas na zona urbana de Parintins (AM).

Por conta disso, explicito que se os(as) moradores(as)

não deixaram desaparecer expressões cosmo-lógicas que remetem às filosofias ameríndias, talvez não seja porque, a princípio, o “perspectivismo ameríndio” se reporta a operações universais do espírito humano, ou porque a “cultura indígena” é parte da “cultura rural amazônica”; mas pelo fato de que as “cosmologias caboclas” se apresentam como atualizações das “cosmologias indígenas”. Dizê-lo é destacar que as semelhanças talvez sejam a evidência de que os “universos indígenas” dispõem de mecanismos para se complexificarem ao longo do tempo, incorporando pessoas, palavras e coisas “vindas de fora”. Não se trata, neste sentido, de falar em culturas (parciais ou totais), mas sim em dinâmicas civilizatórias. (MAHALEM DE LIMA, 2015, p. 352).

Logo, os processos de adoecer e curar, os cuidados na/para construção de corpos saudáveis e a relação ambivalente com os *bichos*<sup>10</sup> do fundo, registrados na área empírica da pesquisa, me permitem inferir que a cosmologia que sustenta essas práticas é resultante não de

---

<sup>10</sup> Essa categoria *bicho* é diferente do registro de Wawzyniak (2010) na região do Tapajós onde é usada para denominar qualquer ser estranho ou potencialmente perigoso, abrangendo, “além dos encantados, as agências modernizadoras e seus técnicos, os quais, sob diferentes ‘formaturas’, aparecem repentinamente na vida cotidiana, individual ou coletiva”. Em Parintins (AM), é usada para se referir aos habitantes da cidade do fundo, ou cidade encantada, localizada no fundo de rios, igarapés, paranás e lagos da região do Baixo Amazonas. Esses seres, chamados de *bichos do fundo*, são tidos como ambivalentes, pois assim como podem ajudar os(as) moradores(as) podem *atacá-los*, causando-lhe problemas de saúde, prejuízos financeiros ou os tornando *panema*, ou seja, sem sorte na pesca e/ou na caça. Além dos trabalhos de Wawzyniak, Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro, Lúcia Hussak van Velthem e Aristóteles Barcelos Neto enfatizam a inclusão dos *Bichos*, entidades sobrenaturais e artefatos, em contextos específicos, no âmbito das redes de relações sociais.

uma das atualizações das cosmologias indígenas, mas a manifestação da potência em imanência de um dispositivo cosmo-ontológico o *ingeramento*. Esse dispositivo é um mecanismo de complexificação que não ‘incorpora’, mas ingera pessoas, palavras e coisas, situações, contatos, de fora e de dentro. Portanto, permite a captura, a transformação e a geração de sistemas cosmológicos na região.

Nesse sentido, e pensando o conceito de força no plural, como propõe Nietzsche<sup>11</sup>, que define uma força pelo complexo de relações que ela mantém com outras forças, sendo conseqüentemente dessa interação entre diferentes forças que os mais variados corpos (fenômenos, objetos) são produzidos, proponho que o *ingeramento* seja pensado, ao mesmo tempo, como objeto e força, ou seja como “a expressão ou produto de um determinado conjunto de forças em um dado momento” (MANGUEIRA e BONFIM, 2014, p. 622). Portanto, como um dispositivo imanente do sistema cosmológico e ontológico do Baixo Amazonas.

Por conta disso, esta tese pretende “passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e focalizar momentos ou processos produzidos na articulação de diferenças culturais” (BHABHA, 1998, p.190) entre os povos ameríndios. E, sobretudo, desvelar como o *se ingerar*, ao se sustentar em epistemologias que não separam o homem da natureza e da dimensão cósmica, é também um dispositivo de re-existência contra as lógicas cartesianas e iluministas europeias que, ao longo dos anos, têm desrespeitado e desqualificado o aparato teórico-metodológico das cosmologias ameríndias, denominando-o como primitivo, meramente simbólico, e não filosófico.

A fim de demonstrar o percurso que me permitiu construir essa tese, e consciente de que “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros, e incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (BENJAMIN, 1994, p. 201), organizei este texto em quatro capítulos.

No Capítulo I, discorro como o problema e a hipótese central da tese foram sendo enredados pela teia da pesquisa etnográfica realizada em quatro tempos. Cada um ‘desses tempos’ fez esse problema assumir diferentes faces as quais me fizeram construir diversos caminhos metodológicos até que, a seu tempo, os caminhos e (des)caminhos, antes caleidoscópicos, foram me permitindo olhar, ouvir e construir ‘uma’ das traduções possíveis dos processos de adoecer e curar na zona urbana de Parintins (AM), socializada mais didaticamente nos capítulos seguintes.

---

<sup>11</sup> Conforme analisa e é citado por Deleuze (2007, p. 106).

Início o Capítulo II desvelando as rotas migratórias que permitiram a configuração de uma rede invisibilizada de cura na cidade, para, logo em seguida, identificar a diversidade de práticas, de agentes, de diagnóstico, de ritos e de terapêuticas de cura que constituem essa rede. Além de descortinar o cenário urbano da cura não biomédica, nesse capítulo, apresento a categoria nativa *amansar* registrada como fundamental no processo de construção do(a) *curador(a) sacaca*, e as categorias nativas *doença pra curador* e *doença pra médico* que balizam o acesso às duas redes de cura, uma biomédica e outra não biomédica, identificadas na cidade. No final do capítulo, sugiro que o caráter rizomático das práticas não biomédicas de cura disponibilizadas na rede não biomédica lhes permitiu construir agenciamentos e *ingeramentos* por meio dos quais resistiram/re-existiram aos dispositivos biopolíticos que tentaram/tentam freiá-las, contê-las e capturá-las. Além disso, explico o processo de construção do(a) *curador(a) sacaca* e interpreto o *ingeramento* como potência em imanência da cosmologia local.

No Capítulo III, socializo os dados resultantes de uma etnografia realizada sobre os quarenta dias de *resguardo* de sete mulheres num dos bairros da cidade de Parintins (AM). A experiência determinou uma redefinição na configuração teórica e metodológica da pesquisa, pois revelou os diferentes ritos e processos empregados para assegurar a construção de corpos saudáveis. Dentre eles, descrevo os *banhos* e as diferentes terapêuticas de *fechamento* do corpo da mãe e do filho, bem como as diversas estratégias engendradas pelos locais para proteger a mulher parida, e os(as) filho(as) das invertidas *dos bichos do fundo*, bem como a importância dos *resguardos* de corpo e de boca impostos aos pais do(a) recém-nascido(a) e as consequências do não-cumprimento desses *resguardos* para cada um desses membros da família. No final do capítulo, analiso o caráter imanente do *ingeramento* nesse processo de construção de corpos, como dispositivo de controle da alteridade ontológica.

E, por fim, no Capítulo IV, desvelo o modo de vida dos *bichos* na *cidade do fundo*, o *ingeramento* como dispositivo de acesso às entre-lógicas das territorialidades em imanência; descrevo as regras de coabitação e coexistência entre *bicho* e *gente* como etiqueta da diplomacia cosmopolítica, esclarecendo porque a quebra dessas regras diplomáticas pode resultar em diversas modalidades de *ataques*; e, por fim, explico porque o *se ingerar* ou *ingeramento* pode ser considerado como um dispositivo cosmo-ontológico.

Na conclusão, reordeno o processo de construção da comprovação da tese, a fim de demonstrar as contribuições deste trabalho para a compreensão do sistema cosmo-ontológico que sustenta os processos de adoecer e curar na zona urbana da cidade de Parintins (AM) e para

o desvelamento do potencial produtivo de se considerar o *se ingerar* como uma categoria importante para compreensão do pensamento filosófico ameríndio do Baixo Amazonas.

*O mistério – isto é, a “inacessibilidade absoluta” – não é senão a expressão da “outridade”, desse Outro que se apresenta como algo por definição alheio ou estranho a nós. O Outro é algo que não é como nós, um ser que é também um não ser. E a primeira coisa que sua presença desperta é a estupefação.* (OCTAVIO PAZ, 1982, p. 156).

## CAPÍTULO I – OS CAMPOS E (DES)CAMINHOS DA TESE

*O ser humano contemporâneo é fundamentalmente um ser desterritorializado. Seus territórios, existências originais – corpo, espaço doméstico, clã, culto – não estão mais plantados em solo estável, mas integram-se – desde agora – em um mundo de representações precárias e em constante movimento. (GUATTARI, 1992, p. 09).*

Esta tese não é o resultado de um caminho metodológico linear. Tanto a metodologia quanto a escolha epistemológica foram aos poucos sendo impostas pela experiência etnográfica vivenciada em quatro diferentes campos. Neste capítulo, explico como cada etapa desse processo foi sendo concretizada, os diferentes itinerários e os caminhos e (des)caminhos que essas rotas me permitiram percorrer, a fim de perscrutar o objeto de pesquisa, construir a hipótese central da tese e definir a abordagem teórica que me possibilitou a comprovação dessa hipótese.

Inicialmente, discorro sobre a percepção gradiente do objeto. Para tanto, valho-me da metafórica ‘queda no buraco’, descrita na obra Alice no País das Maravilhas, de Lewis Carroll. Tal como a garota me vi sendo conduzida por um ‘mundo outro’, dentro do mundo supostamente ‘já dado’ que, aos poucos, me problematizava o estar entre esses mundos.

Depois de descrever as duas Parintins (AM) que se descortinaram durante a construção da pesquisa, passo a demonstrar a experiência etnográfica vivida em cada um dos quatro campos e como cada uma dessas experiências impactou o desenvolvimento da pesquisa.

### **1 Caindo no buraco de Alice**

O convívio ‘mais de perto’ com os modos de vida de outros(as) nativos(as) amazônidas, a leitura de diversas etnografias sobre os povos da região e as profundas reflexões que esses encontros me proporcionaram alteraram minha percepção de nativa. Deleuze e Guattari, no quarto volume dos Mil Platôs (1995c), afirmam que pequenos curtos-circuitos provocam brechas de compreensão na realidade ‘dada’ e, por meio dessas brechas, ou avarias, é possível promover pequenas revoluções as quais podem alterar os sentidos do ‘dado’ e proporcionar outras perspectivas não ‘dadas’ da realidade.

No meu caso, ‘a brecha’ foi constatação de que, mesmo com acesso ao aparelhamento governamental de saúde pública, biomédicos(as) nativos(as), enfermeiros(as) nativos(as) e pessoas, com formação acadêmica superior, recorriam a práticas não biomédicas de cura para

diagnosticar e tratar processos de adoecimento na zona urbana de Parintins (AM), tal como as pessoas ‘sem formação acadêmica’ ou ‘de baixo poder aquisitivo’.

Esse curto-circuito provocou algumas inquietações sobre o ‘já dado’. Biomédicos(as), enfermeiros(as) e pessoas ‘ditas esclarecidas’, com razoável poder aquisitivo, recorrendo a práticas não biomédicas? Que sintomas os faziam recorrer aos conhecedores(as) dessas práticas? Que doenças podiam ser curadas por eles(as)? O que fazia tais práticas permanecerem disponíveis se os aparelhos formais do estado aos longo dos anos sempre as desqualificaram? O que assegurava o caráter resiliente delas?

Essas questões nortearam o projeto de doutorado aprovado na seleção 2012, com ingresso em 2013, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas/PPGAS/UFAM, cujo objetivo era produzir uma etnografia sobre as práticas populares de cura da zona urbana de Parintins (AM).

O ano de 2013 foi dedicado ao cumprimento dos trâmites acadêmicos e marcado por intensas discussões sobre teorias antropológicas. Fui a campo pela primeira vez no primeiro semestre de 2014. Foi quando se deu a grande ‘queda no buraco de Alice’ ou o acesso ao outro mundo - paralelo ao mundo em que vivia desde 2007, em Parintins (AM).

Quando o campo se fez campo, não apenas vislumbrei a realidade por outra perspectiva, caí pela fresta da ‘avaria’ num lugar de estranhamento. Outro-território, outra cidade dentro da cidade e os outros-múltiplos modos de ser amazônida. Comecei a desconfiar que a multiplicidade do campo exigiria de mim um olhar por ‘entre teorias’ para conseguir interpretar o universo das práticas não biomédicas de cura registrado na cidade.

Mas o que ainda precisava ser dito sobre as práticas não biomédicas de cura nas cidades brasileiras? Por que se precisaria de outro vocabulário teórico se o já existente dava conta desse campo de estudo inaugurado no Brasil na década de 1980<sup>12</sup>? Uma questão pertinente. Porém, usei assumir um pouco a postura do gato de Carrol: será que havia realmente estudos no país sobre essas práticas ou, na verdade, a tradição acadêmica enfocava ‘a pessoa’ que as aplicava? Ou, mais especificamente, as *benzedeiras*, *rezadeiras* ou *curadores* e *curadoras*<sup>13</sup>? Ou ainda os espaços religiosos onde tais práticas eram/são ministradas?

---

<sup>12</sup> Refiro-me à tradição investigativa iniciada no Brasil na década de 1980, quando diversos estudos sobre saúde e doença de populações urbanas foram desenvolvidos no país (OLIVEIRA, 1983a, 1983b; NEVES e SEIBLITZ, 1984; LOYOLLA, 1984, 1987; DUARTE, 1986).

<sup>13</sup> A análise inicial dos dados possibilitou a comparação com resultado de outras pesquisas sobre as práticas ditas populares de cura no Brasil, e constatei que os primeiros estudos, ao focar apenas a atividade de cura das benzedeiras ou rezadeiras (QUEIROZ, 1980; LOYOLA, 1984; OLIVEIRA, 1983a; GOMES e PEREIRA, 1989), acabaram invisibilizando a diversidade de modalidades que constitui o universo dessas práticas. Da década de



Alguns estudos realizados, à guisa de mapeamento de pesquisas na área de Antropologia da Saúde no Brasil, permitem a inferência de uma resposta afirmativa a essas questões (CANESQUI, 1994; LANGDON et al., 2012). Todavia, foram os dados do campo e as diferentes experiências antropológicas que me convenceram definitivamente a respeito do desafio que a pesquisa me apresentava. Era preciso ajustar melhor as lentes, apurar adequadamente o ouvido e tentar ver e ouvir o que as práticas não biomédicas de cura na zona urbana de Parintins estavam realmente desvelando. Para tanto, precisei ‘levar a sério’ a reciprocidade de perspectivas.

Ali, por ‘brechas’ nesse suposto ‘já dito’ sobre as práticas não biomédicas de cura na cidade, pude entender que apenas o olhar e vocabulário antropológicos não dariam conta de contar o que vi, como vi e porque vi. Os dados etnográficos sinalizaram que não havia saída, mas caminhos, perspectivas e multiplicidade de pontos de vista.

### **1.1 Pela cidade: eu uma nativa etnógrafa ou uma etnógrafa nativa**

Tal como Alice, minha aventura começou com uma corrida atrás de um personagem instigante, no meu caso, de personagens. Precisava localizar e identificar as pessoas que aplicavam práticas não biomédicas para diagnosticar e curar processos de adoecimento. Para isso, era preciso conhecer a cidade, e, como nos ensina Walter Benjamin, precisei me perder nela para começar a (re)conhecê-la.

Enquanto percorria as muitas ruas esburacadas e me incomodava com as condições sanitárias de alguns bairros, me sentia como uma Alice às avessas. Desde que me mudei para Parintins sempre morei no centro, onde ruas pavimentadas, iluminadas, com coleta constante do lixo e casas em alvenaria vendem uma imagem de cidade bem cuidada, aprazível e acolhedora.

À medida que a estrada escolhida se distanciava dessa face bem maquiada da cidade, fui sendo levada para um mundo-outro, dentro do meu mundo, mas bem diferente dele. As ruas não pavimentadas, sem iluminação pública ou coleta de lixo e casas montadas de restos de outras construções cujas ‘paredes’ eram faixas plásticas de publicidade ‘vencida’ me mostravam a face não muito acolhedora da Parintins que existe *pra lá da ponte* – expressão usada para se referir a parte mais empobrecida da cidade, resultante de ocupações populares.

---

1980 até os dias atuais, uma leitura exploratória dos trabalhos produzidos, salvo raras exceções, indicam o estabelecimento dessa “doxa antropológica” (SIGAUD, 2007, p. 129).

Fui aos poucos me inserindo no novo espaço e encontrando os modos de transitar pela estrada escolhida. De imediato, pensei que seria reconhecida como uma nativa, mas não foi bem assim. Era uma estrangeira. Os olhares curiosos e um certo distanciamento me indicavam meu lugar no campo. Eu não era do ‘pedaço’ (MAGNANI, 1998), ou seja, não demonstrava conhecer “os símbolos, normas e vivências [que] permitem reconhecer as pessoas diferenciando-as, o que termina por atribuir-lhes uma identidade que pouco tem a ver com a produzida pela interpretação da sociedade mais ampla e suas instituições” (p. 116-117).

Alguns interlocutores e algumas interlocutoras me confessaram que minha presença despertava curiosidade. Todos tentavam adivinhar o que eu estava fazendo *andando pra lá e pra cá* pelo bairro. Para uns, eu era a *mulher que conversava com quem sabia curar*, para outros a *mulher que tava cadastrando as famílias carentes*, ou seja, *fiscal do bolsa família*. Mas, para a maioria, eu era a nova ‘agente de saúde’. O vestuário adotado para caminhar pelas ruas, bem parecido com os usados por essas profissionais, facilitou consideravelmente meu acesso às casas. Após a conversa inicial, a confusão era desfeita. A curiosidade só era sanada depois de alguém *espalhar* que eu era uma estudante ‘fazendo trabalho de aula’.

Não foi fácil dividir o pouco espaço, as condições de vida na casa de Gegê que me acolheu em seu lar e não fugir para o aconchego da minha família que estava ali, *depois da ponte*, a menos de 20 minutos de caminhada. Além desse aspecto, digamos doméstico, é preciso registrar o impacto que o encontro com a cosmologia do outro (pacientes, agentes e *bichos do fundo*) provocou no meu conjunto de crenças. Crença usada conforme o sentido proposto por Latour (2004), ou seja, como “[...] mistura necessária de confiança e desconfiança com que temos necessidade de considerar todas as coisas que não podemos ver diretamente” (MEIRA, 2016, p. 112).

Inicialmente, ouvia e registrava os relatos sem que nada do que me diziam saísse do campo do simbólico; do mágico, do não real. Mas, aos poucos, fui sendo levada a desconfiar que algo escapava a esses colchetes bem marcados da eurológica. Inúmeras vezes, durante o *survey*, essa eurológica me pregava peças, como o dia em que, depois de bater palmas em frente a uma das casas da rua do bairro Djard Vieira, uma garotinha surgiu da janela a dizer: “hei, mãe, a mulher que tu disse que vinha tá aqui” ou quando me aproximei da casa de um dos *curadores* mais idosos e ele, da janela de onde olhava para rua, falou: “entre, *eles* me avisaram que a senhora vinha”. Por fim, conforme explico no Capítulo IV, um olhar mais múltiplo, a partir do contato com lógicas em fluxo, foi *me ingerando* potencialidades ou outros modos de ver e de sentir.

Não posso deixar de registrar os impactos-outros desse meu caminhar por entre territórios-outros, tais como o desconforto de sentir que *algo me acompanhava* desde o encontro com um *bicho do fundo*. Conforme explicitarei mais adiante no capítulo IV, esse ser me desafiou a revelar não só a conversa que manteve comigo, mas tudo que ‘me contariam’ durante a pesquisa. Ao me despedir, prometi que me esforçaria para fazer um bom trabalho, mas tocando em meu ombro e, olhando nos meus olhos, ele disse: “você, não! Nós...”.

Esse *olhar sobre mim*, a sensação de uma estranha companhia e muitas noites insones são fatos que não posso me furtar de registrar ainda que isso possa significar um certo ‘mal estar acadêmico’, tal como referendado nos trabalhos de Goldman (2006) e Fravet-Saada (1990). Mas, como citado alhures, foi por entre afecções e afetamentos que os caminhos desta tese foram sendo percorridos. Daí, a opção por socializar esses imponderáveis da experiência etnográfica.

Parintins (AM), ainda que não seja uma ilha deserta, apresenta o sentido místico e mítico da ilha deserta (DELEUZE, 2004) e pode ser enquadrada na percepção deleuziana de fonte de um mistério, lugar propício para os mitos ou para uma origem que nunca cessa. “Toda ilha nega algo. Terra que nega água, que a define na sua repulsa. A ilha é, pois, símbolo de destruição e reconstrução, afastamento e proximidade” (SILVA, 2010, p. 98).

Daí, fascinar há muito os homens, que criam ilhas como exercício de utopia, protesto e subversão, pois, como bem nos alerta Oswald de Andrade (1972, p. 195) “no fundo de cada Utopia não há somente um sonho, há também um protesto (...) ao contrário da ideologia que procura manter a ordem estabelecida, toda Utopia se torna subversiva, pois é o anseio de romper com a ordem vigente”.

Distante das forças coercitivas e quase sempre arbitrárias e tentaculares do continente, o ilhéu encontra refúgio nos desígnios de construção de um mundo outro, sem panóptico à espreita. Um islamento proteção. As imposições e regras que regem os ilhéus-refugiados são quase sempre re-significadas a partir deste estado demiúrgico que emana de se estar na ilha, num entre-lugar, erigido entre-espacos, espacos-outros.

Como bem nos revelam as ilhas afortunadas assinaladas por Hesíodo, a Atlântida, ilha de uma civilização perfeita, vítima de seus vícios, como apregoa Platão; Rodhes, doada a Helius por Zeus quando da divisão do mundo; Cipango, local onde o ouro brotava incessantemente; a Utopia, ilha de Tomas Morus, reino insular ideal de sociedade; a ilha de Robison Crusoé, por meio da qual Daniel Defoe constrói o mito da solidão, da reconstrução do homem em meio à natureza inóspita; a ilha de Páscoa, com seus mil moais, sobre os quais pairam incontáveis

mitos; a ilha mitológica de Darwin onde foram gravadas matrizes da ancestralidade das espécies e de sua renovação. Ainda que a maioria desses exemplos se reportem a construções literárias, exercícios imaginativos, cada um, a seu modo, nos remete a pensar a ilha como espaço de utopia subversiva, de transgressão da lógica coercitiva e de propulsora de mistérios.

Logo, o fato de o espaço empírico da pesquisa ser uma ilha não deixou de despertar em mim a percepção de se tratar de um lugar de transgressão utópica, cujo isolamento e proteção proporcionou o exercício de lógicas em fluxo e a construção de diferentes estratégias de re-existência para além do continente, conforme será possível constatar ao longo do texto.

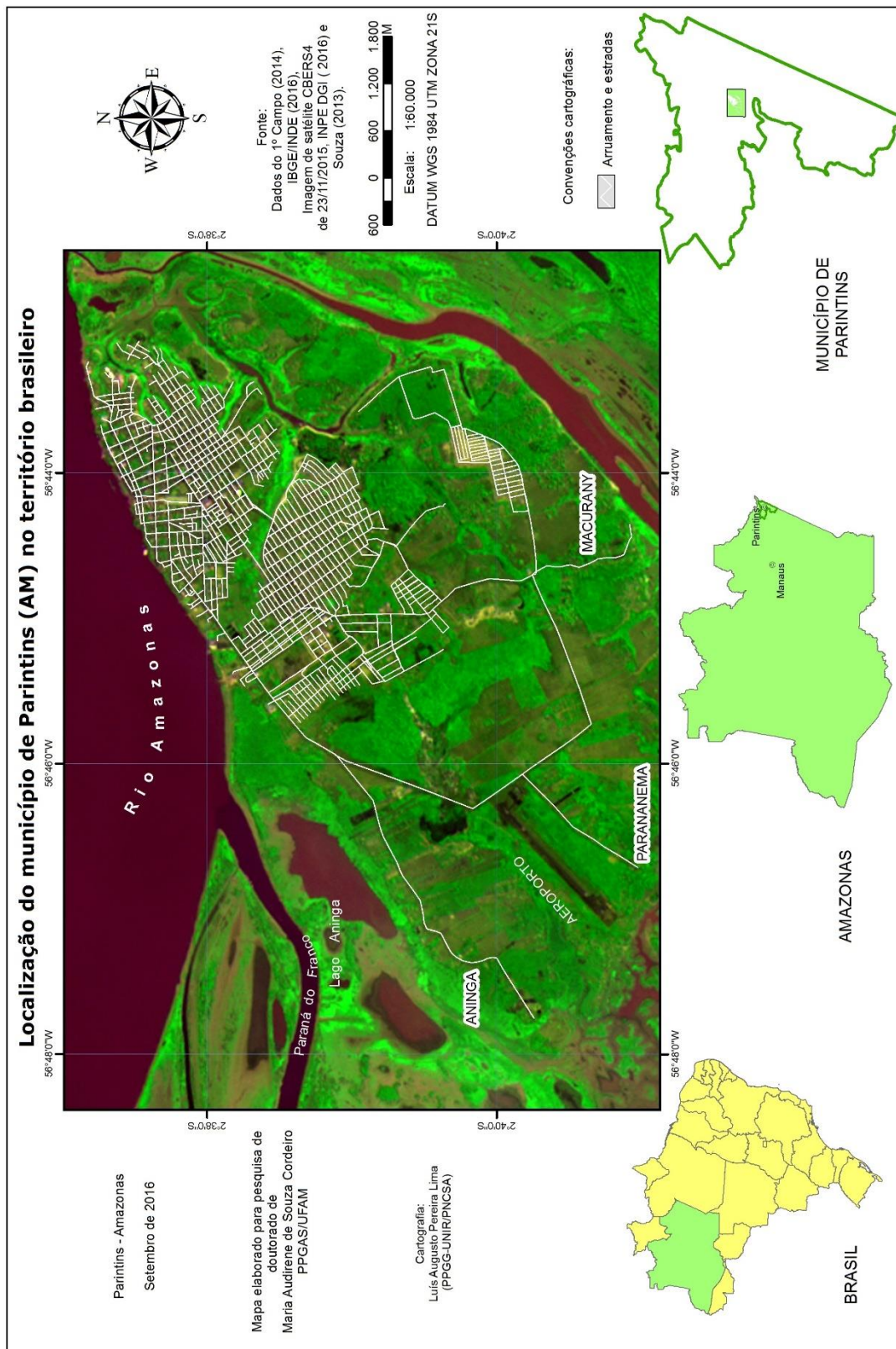
### **1.1.2 Em busca de uma rota**

A cidade de Parintins localiza-se na margem direita do rio Amazonas, e, o município faz fronteira com o Estado do Pará, no Baixo Amazonas.

O município está localizado no estado do Amazonas, na Mesorregião do Centro Amazonense, que engloba 31 municípios do estado distribuídos em seis microrregiões, sendo que a microrregião à qual o município pertence é a microrregião homônima, a mais ocidental do Amazonas e que reúne sete municípios: Parintins, Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Maués, Nhamundá, São Sebastião do Uatumã e Urucará. Parintins está distante 369 km a leste da capital do estado, Manaus.

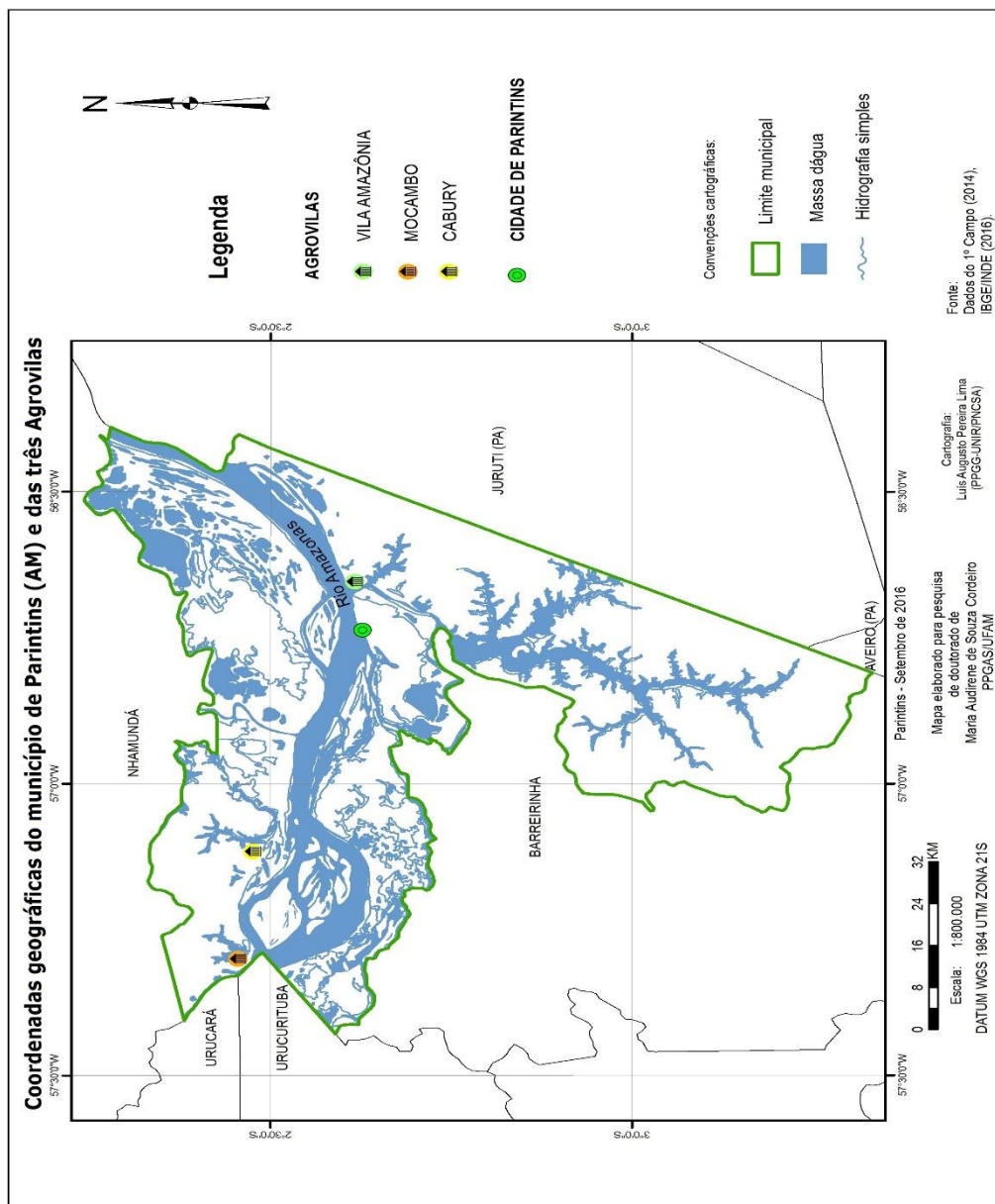
A área territorial total do município é de 5.952,333 km<sup>2</sup>, o que corresponde a 0,3789% da área do Amazonas, 0,1545% da Região Norte e 0,0701% do Brasil. Os municípios limítrofes são Nhamundá ao norte; Barreirinha ao sul, Urucurituba ao leste e à oeste, os municípios de Terra Santa e Juruti, no estado do Pará.

Figura 02 – Localização do município de Parintins (AM) no território brasileiro



O limite territorial entre Parintins e Nhamundá (AM) se inicia na margem esquerda do rio subindo este rio até a Barreira do Paurá. A Serra de Parintins é usada para delimitar o fim dos limites territoriais deste município com Juruti (PA). Para delimitar os limites territoriais entre Parintins e Barreirinha (AM), usa-se o divisor de águas dos rios Andirá-Uaicupará, Paraná do Ramos juntamente com a linha geodésica que limita os estados do Amazonas e Pará. Já os limites territoriais com Urucurituba (AM) é iniciado no lago Arapapá, no Paraná de Urucurituba. Com o estado do Pará, o limite tem início na boca do igarapé do Valério, na margem direita do rio Amazonas. Atualmente, o município possui três Agrovilas: Mocambo, Cabury e Vila Amazônia.

Figura 03 – Mapa com coordenadas e limites geográficos de Parintins (AM)



Infelizmente, não há estudos arqueológicos e/ou antropológicos consistentes especificamente sobre a história das primeiras nações indígenas que habitaram o local<sup>14</sup>.

A área ocupada por indígenas foi invadida em 1749, quando, descendo o rio Amazonas, o explorador José Gonçalves da Fonseca notou a ilha. A fundação da localidade só foi realizada em 1796, por José Pedro Cordovil, que ganhou a terra de presente da D. Maria I. Tupinambarana, como era denominada pelos primeiros padres, foi aceita e elevada à missão religiosa, em 1803, pelo capitão–mor do Pará, o Conde dos Arcos, que incumbiu sua direção ao frei José das Chagas, recebendo a denominação de Vila Nova da Rainha. Desta data a 30 de outubro de 1880, passou de Vila a município.

De acordo com De Souza (2013), nas três primeiras décadas do século XX, a cidade experienciou diferentes ciclos extrativistas. O do pescado: “o pirarucu era o produto de maior exportação durante os anos de 1917 a 1922” (2013, p. 36); o da pecuária, em 1921: “o total de rebanho de Parintins era de 16 mil cabeças” (2013, p. 38); o do cacau: de 1923 a 1924, há “o registro de 101 proprietários de cacauais, totalizando 97 mil pés de cacau” (2013, p. 37); o do pau rosa: “em 1930, inicia a produção do óleo essencial do pau rosa dessa espécie vegetal (2013, p. 38); o da juta, a partir de 1939: “as características geomorfológicas do município de Parintins se revelaram favoráveis ao cultivo da juta, que dominou a economia local por 50 anos” (2013, p. 41).

Desde a década de 1960, o município vive um lento processo de urbanização que se intensificou na década de 1980, com a visibilidade nacional e internacional do festival folclórico<sup>15</sup> realizado pelos locais.

A área urbana, durante o período da pesquisa, foi dividida, por mim, em área de ocupações primevas, onde se concentravam os primeiros bairros; área de ocupações intermediárias, onde se localizavam os bairros que surgiram a partir de 1960; e área de ocupações recentes, nela estão os bairros que passaram a compor o cenário urbano da cidade a partir de 1990.

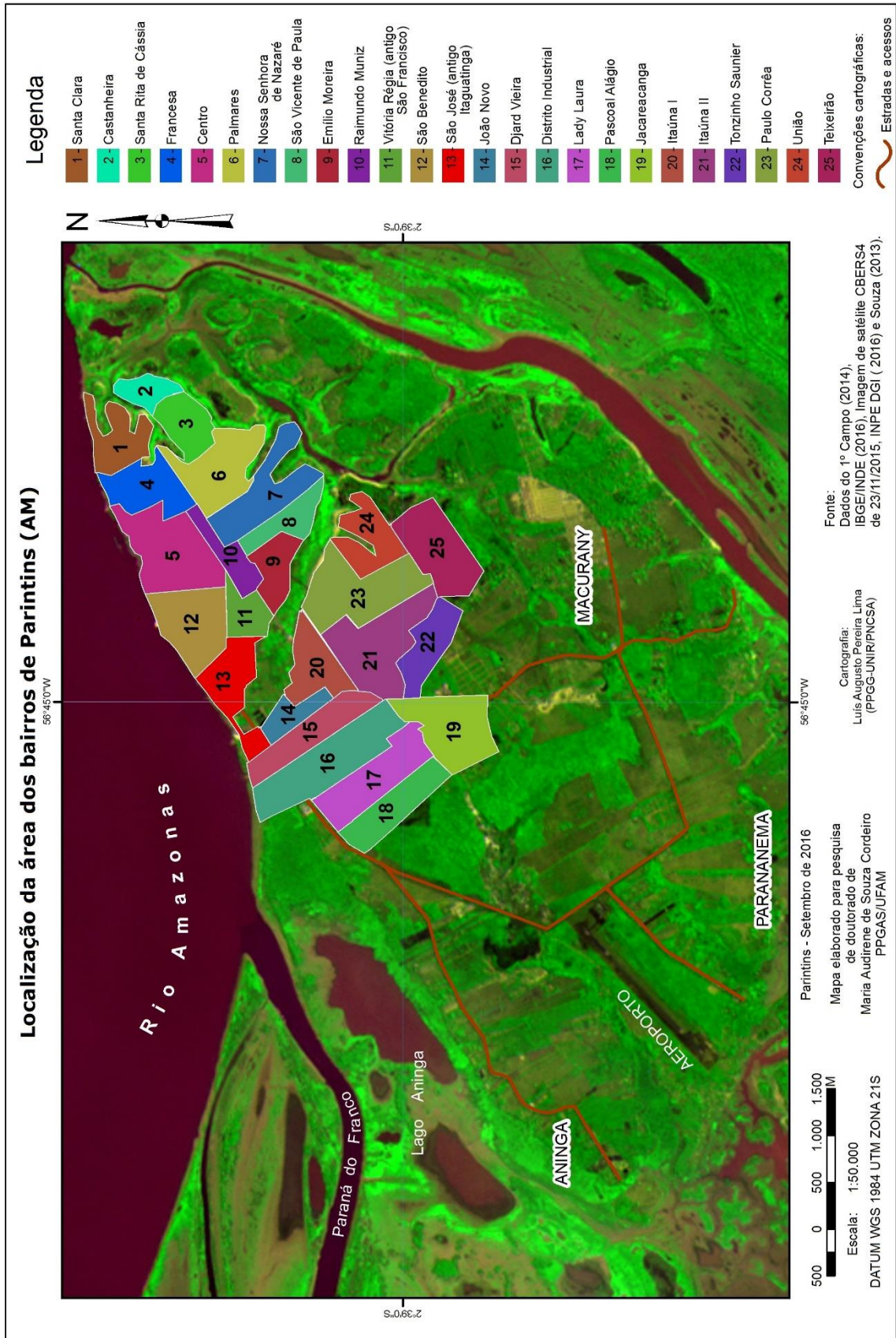
O mapa a seguir permite a visualização e distribuição de todos os bairros que compõem a área urbana do município na Ilha Tupinambarana, onde a sede do município está localizada.

---

<sup>14</sup> Algumas referências foram garimpadas em Acuña ([1641] 1994), Souza (1873), Bittencourt ([1924] 2001), Fernandes (1989), Cerqua (1980), Carneiro da Cunha (1992).

<sup>15</sup> Ver estudos sobre a Cultura do Boi Bumbá de Parintins em Cavalcanti (1998; 2000), Carvalho (1999), Azevedo (2000), Braga (2001), Santos (2001) e Silva (2001).

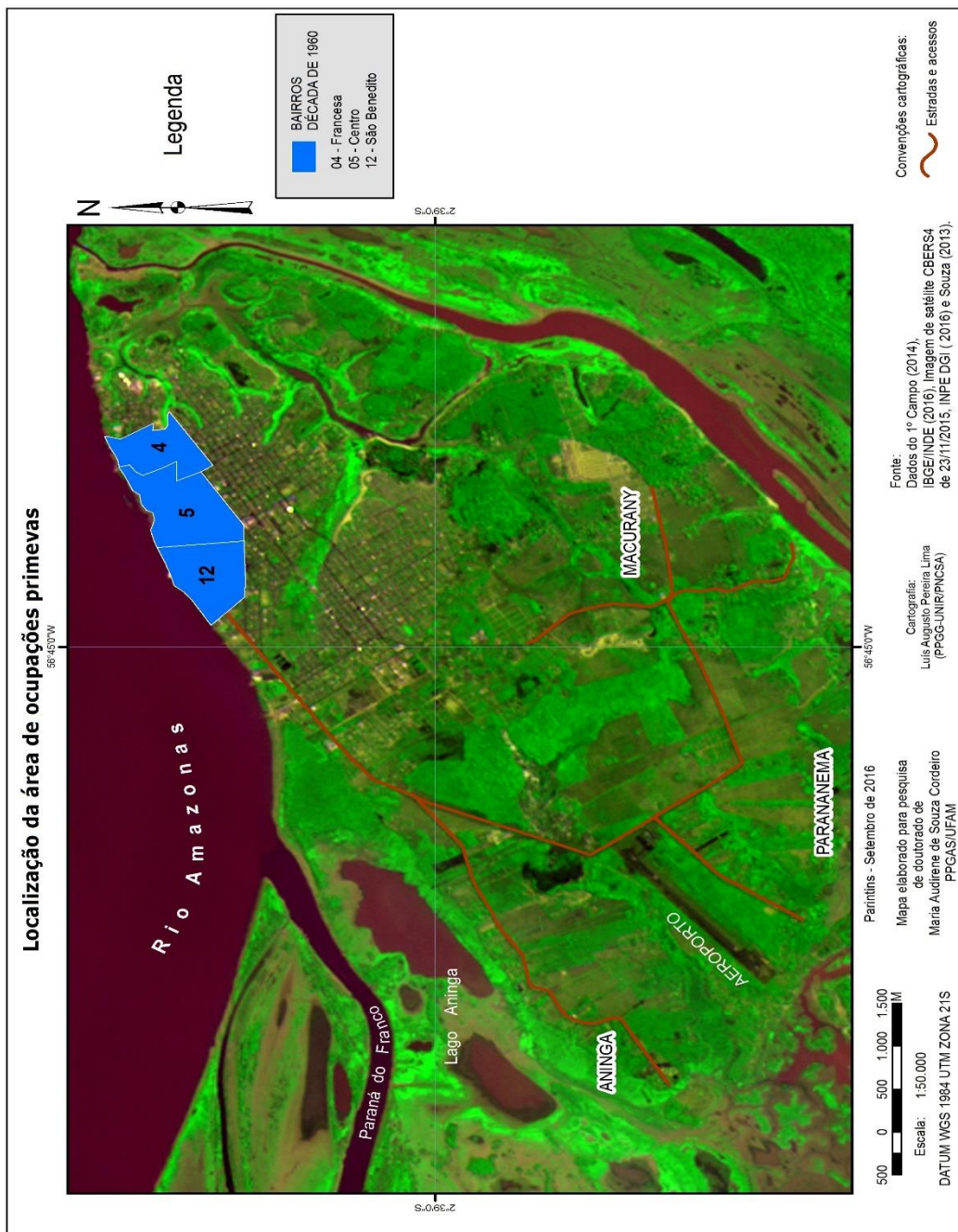
Figura 04 – Mapa da distribuição dos bairros de Parintins (AM)





O espaço urbano de Parintins que denominei de área de ocupações primevas<sup>16</sup> é onde estão localizados os três primeiros bairros de Parintins: Centro (05)<sup>17</sup>, Francesa (04), e São Benedito (12) (SOUZA, 2013). Ali, moravam 14 mil e 216 pessoas, segundo o Censo de 2010 (IBGE, 2010).

Figura 05 – Mapa da área de ocupações primevas

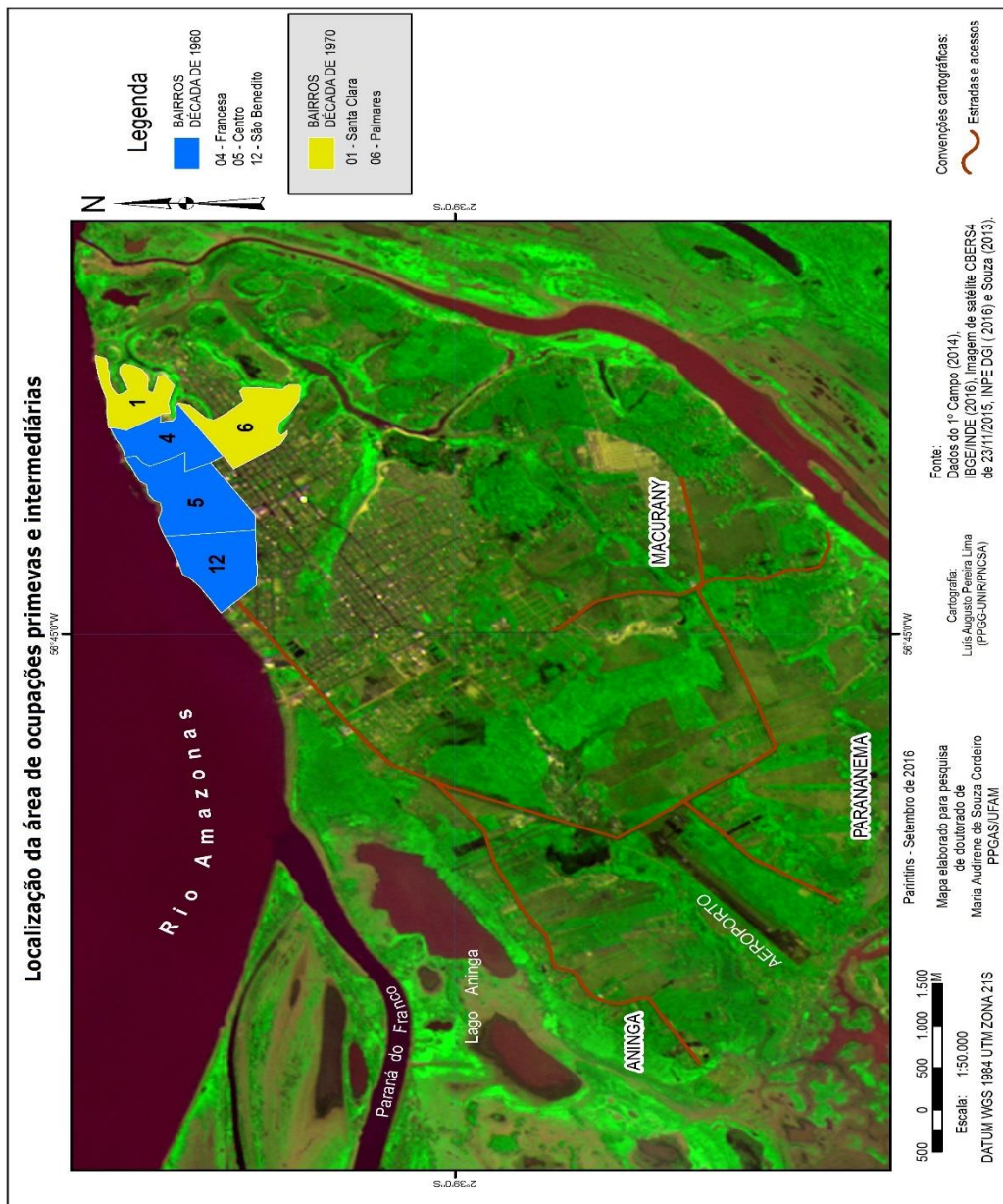


<sup>16</sup> Foi nesta área onde o Capitão Cordovil, em 1796, fixou os alicerces de sua casa grande e senzala.

<sup>17</sup> A numeração entre parênteses indica a localização do bairro na legenda e, respectivamente, no corpo do mapa.

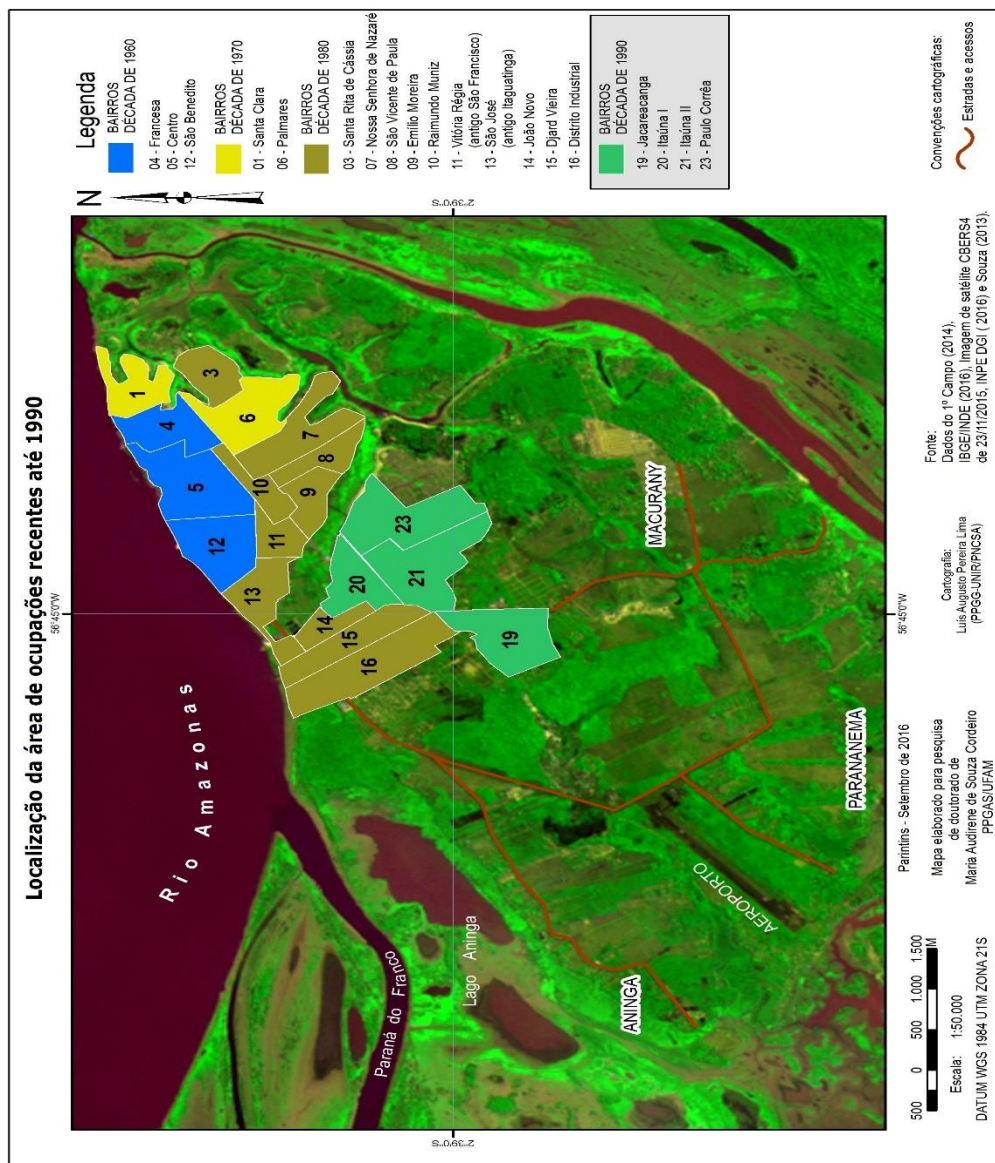
A área que abriga os bairros Emílio Moreira (09), N. Sra. de Nazaré (07), São Vicente de Paula (08), São José (13), Raimundo Muniz (Conj.Macurany) (10), Santa Rita (03), Castanheira (02), Palmares (06), Vitória Régia (Conj. da SHAM) (11), denominei de área de ocupações intermediárias, por se tratar de bairros que margeiam a área mais antiga da cidade. Moravam nessa região mais de 21 mil pessoas de acordo com dados do Censo de 2010, que não considerou na contagem o bairro de São Francisco; mas, já indica a absorção do bairro do Itaguatinga pelo São José (IBGE, 2010). Essa área faz parte da ilha principal onde teve início processo de construção de Parintins como cidade.

Figura 06 – Mapa da área de ocupações primevas e intermediárias



A grande área de ocupações recentes, maior porção de terras contínuas da ilha, é composta por 12 bairros: Itaúna I (20), Itaúna II (21), Paulo Correa (23), Tonzinho Saunier (22), Jacareacanga (19), Djard Vieira (15), João Novo<sup>18</sup>(14), Lady Laura (17), Distrito Industrial (18), Pascoal Alágio (19), União (24) e Teixeirão (25) onde moravam mais de 30 mil pessoas, segundo dados do Censo de 2010, que não considerou na contagem os(as) moradores(as) dos bairros Lady Laura, Pascoal Alágio, União, Tonzinho Saunier e Teixeirão. Essas ocupações e/ou loteamentos ainda não eram consideradas como bairros.

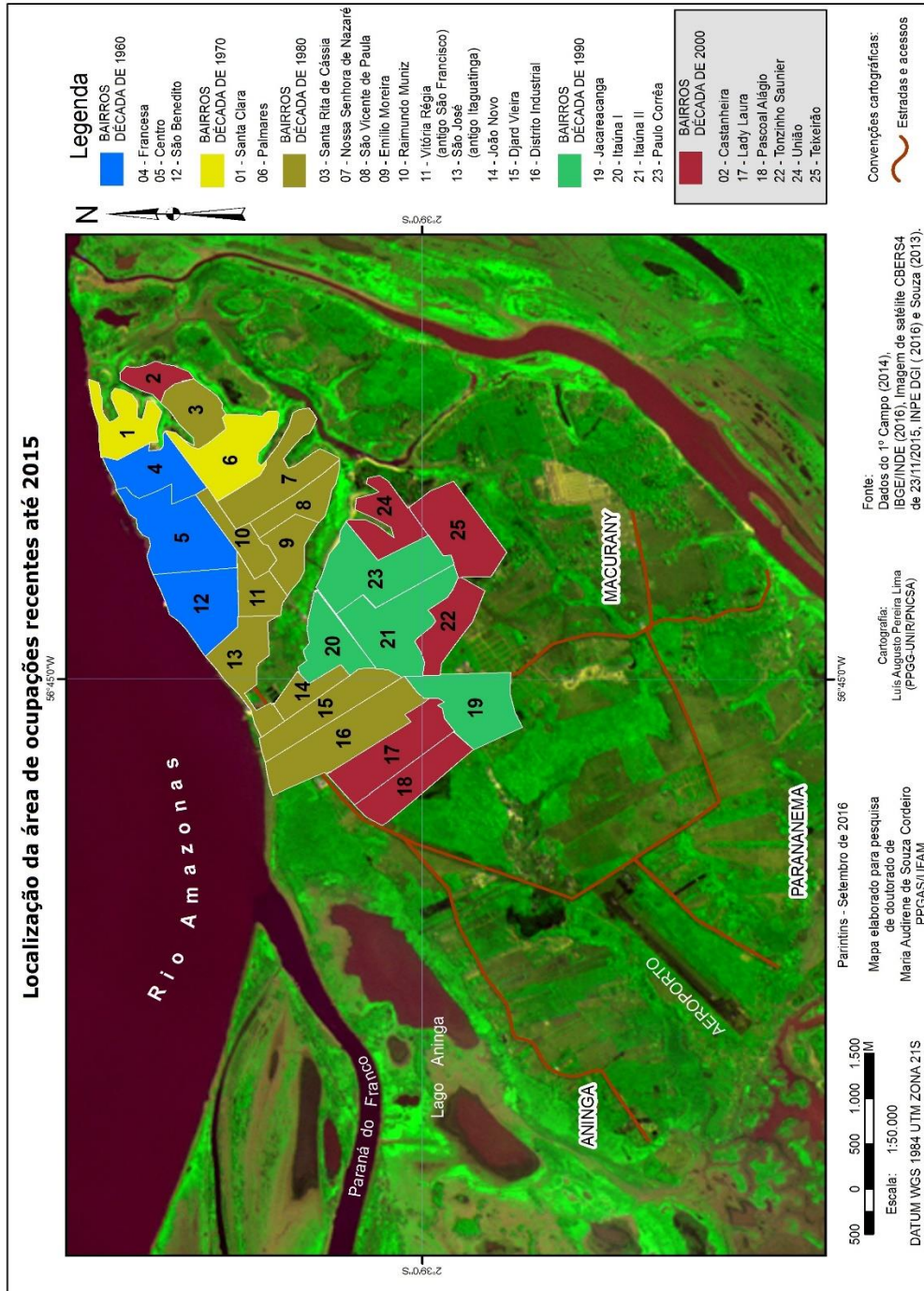
Figura 07 – Mapa da área de ocupações Primevas, Intermediárias e Recentes



<sup>18</sup> O bairro João Novo surgiu na década de 1980 como um conjunto habitacional construído pelo Ipasea (Instituto de Previdência e Assistência do Servidores do Estado do Amazonas).

Opotei por iniciar o trabalho pelos bairros conquistados, nas décadas de 1990 (Itaúna I, II, Paulo Correa, União), por meio de ocupações de áreas ociosas<sup>19</sup> pelo povo sem moradia.

Figura 08 – Distribuição dos bairros na área urbana desde a década de 1960



<sup>19</sup> Essas grandes extensões de terra eram utilizadas para pastagem de rebanhos bovinos. Até meados da década de 1980, a cidade deteve o título de maior produtora de carne vermelha do estado. Com a morte dos grandes fazendeiros, o surgimento de novas frentes de produção de carne bovina, e a grande visibilidade do festival folclórico, a atividade foi sofrendo um desaquecimento. Desde 2005, o município não produz o suficiente para atender à demanda local que é suprida por municípios paraenses próximos, como Santarém, Juruti, Oriximiná e Óbidos.

As primeiras ocupações, naquela década, deram origem aos bairros Itaúna I, Itaúna II, e Paulo Correa (nº 20, 21 e 23, respectivamente no mapa). Para termos uma ideia da dimensão dos latifúndios na Amazônia, uma área de terra que pertencia ao pecuarista paraense Paulo Correa, hoje, comporta três bairros, onde moravam cerca de 35 mil pessoas (IBGE, 2010). Essas ocupações ‘forçaram’ os latifundiários locais a lotearem e venderem suas grandes áreas de terra. O que determinou o surgimento de novos bairros: Emilio Moreira, Lady Laura, Tonzinho Saunier, Djard Vieira e Jacareacanga (nº 09,15, 17, 19 e 22, respectivamente no mapa).

Em 2012, ocorreu a última ocupação que deu origem ao bairro da União (nº 24 no mapa). E esse fato fez surgir dois novos empreendimentos imobiliários: os loteamentos do Pascoal Alágio (nº 18 no mapa) e do Teixeira (nº 25 no mapa) que deram origem aos dois mais novos bairros de Parintins.

Essas áreas, com exceção do loteamento Emílio Moreira, estavam localizadas numa segunda ilha separada da ilha principal pelo *passagem* que comunica a lagoa do Macurany com rio Amazonas (SOUZA, 2013). A anexação dos novos bairros à ilha<sup>20</sup> principal foi assegurada pela instalação de duas novas pontes: a ponte Gabião, em 1994, na avenida Paraíba, que permitiu a ligação entre os bairros Itaúna I e Djard Vieira, e a ponte Amazonino Mendes, em 2003, ligando o bairro Emílio Moreira ao bairro Paulo Correa.

Essas duas pontes facilitaram ainda mais o fluxo de pessoas entre as duas ilhas que antes só contava com ponte da Fabril - a primeira ponte construída pelo prefeito Gentil Belém, que liga a ilha principal à ilha onde está localizado o aeroporto da cidade – e que, atualmente, é conhecida como a ponte do Garantido, porque fica próxima à cidade Garantido – local do curral e dos galpões da Agremiação Folclórica Boi-Bumbá Garantido.

O crescimento da cidade e as novas exigências ambientais fizeram com que a prefeitura loteasse e vendesse, ainda na década de 1980, a última reserva das terras públicas municipais para criar o Distrito Industrial (nº 16 no mapa), bairro que abriga pequenas movelarias e, mais recentemente, uma fábrica de blocos de cimento para construção civil, onde também foi instalado o lixão da cidade – área conjunta ao terreno do Centro de Estudos Superiores de Parintins da Universidade do Estado do Amazonas/CESP-UEA.

Esse panorama urbano da cidade foi sendo descoberto à medida em que fui encontrando os(as) primeiros(as) agentes e registrando as práticas não biomédicas de cura por

---

<sup>20</sup> É comum os moradores usarem o termo Ilha para se referir às porções de terra que ficam separadas durante as cheias devido ao fato do rio Amazonas tornar-se “anastomosado” - “marcado por inúmeras ramificações e, posteriores, reencontros de seu curso, separando ilhas assimétricas de barras arenosas e formando inúmeros canais” (SUGUIO, 1990, p. 22). Durante a seca, há acesso por via terrestre entre essas porções de terra.

eles/elas aplicadas para diagnosticar e tratar os processos de adoecimento na zona urbana de Parintins (AM). O contato com esses(as) interlocutores(as) permitiu meu acesso à rede não biomédica de cura que opera na cidade e me forneceu as primeiras dicas para construção dos passos metodológicos norteadores dos quatro campos da pesquisa etnográfica, realizada de fevereiro de 2014 a julho de 2015.

Essas quatro experiências etnográficas me permitiram um “estranhamento crítico” (VELHO, 2003, p. 18) e me proporcionaram experienciar a função essencial da pesquisa: “fazer pensar” (BACHELARD, 2000, p. 13).

## **1.2 O primeiro campo: um *survey***

O primeiro campo foi planejado em formato de *survey*. Era preciso saber se ainda atuavam e quem eram os(as) agentes populares de cura da zona urbana da cidade, registrados por Araújo (2008) e Trindade (2011). Esse período durou aproximadamente seis meses. O planejamento e a preparação da atividade ocorreram de 18/12/2013 a 26/01/2014. A fase de coleta de dados para o *survey* foi iniciada efetivamente em 19/02/2014, e encerrada em 08/07/2014.

Durante essa temporada, percorri os 25 bairros<sup>21</sup> que compunham o cenário urbano da cidade. O bairro escolhido para início das atividades foi o da União - último bairro originado de uma ocupação e localizado na periferia da cidade ou *pra lá da ponte*, expressão pejorativa usada como traço de distinção entre os(as) moradores(as) das ocupações e os(as) demais moradores(as). Como não dispunha de um mapa do lugar, o primeiro passo foi percorrer as ruas que se configuravam como fronteira ou margem de delimitação entre este e outros bairros. A estratégia foi começar pela última rua e a partir dela montar um mapa do logradouro. É preciso esclarecer que o bairro não constava no rol dos benefícios de localização do ‘Google’.

No dia 19/02/2014, ao visitar o campo pela primeira vez, chovia. As ruas estavam sendo paulatinamente engolidas pela erosão. A dificuldade de locomoção quase me faz desistir. A chuva engrossou e procurei abrigo embaixo de uma árvore em frente a uma das inúmeras

---

<sup>21</sup> No período de início da pesquisa, a cidade discutia a revisão do Plano Diretor aprovado em 2006. Após a consolidação do processo, alguns desses bairros desapareceram, foram incorporados ou mudaram de nome, mas decidi manter a cartografia vivida, ou seja, a referência cartográfica dos(as) moradores(as) e respeitar a designação de ruas e bairros indicada pelos(as) interlocutores(as). (cf. Plano Diretor do Município de Parintins (AM), disponível em <http://www.portalconscienciapolitica.com.br/products/plano-diretor-do-municipio-de-parintins-am/>).

casas fechadas. Um simpático casal da casa da frente me deu guarida. Depois das devidas apresentações e agradecimentos, expliquei-lhes o motivo de estar por aquelas bandas.

O seu Garcia de Freitas<sup>22</sup>, dono da casa, me esclareceu que estávamos na rua 10, mas apesar de ser aquela a última rua do bairro, havia 16 ao todo, distribuídas na parte do bairro “que dava pra frente do Lago. Essa bagunça é coisa de invasão”, ponderou, o ex-agricultor, cuja profissão atual é de soldador, pai de 06 filhos. A esposa dele, dona Luzia Santos, dona de casa, fez questão de afirmar que o terreno deles não pertencia ao bairro da União, mas ao loteamento Teixeirão, e que eles haviam comprado o imóvel por R\$ 3 mil (três mil reais) e pago parcelado, *com muito sacrifício*. Ao fazer essa observação, ela me sinalizava um traço de “distinção” (BOURDIEU, [1979], 2007) do casal: eles eram ‘diferentes’ dos demais vizinhos, não eram ‘invasores’.

Além de um mapa do bairro, do abrigo e de um café quentinho aquele casal me forneceu duas informações importantes: como encontrar os(as) especialistas em práticas populares<sup>23</sup> de cura; e que a maioria dos(as) moradores(as) dos quatro bairros vizinhos (União, Paulo Correa, Itaúna I e Itaúna II), eram *do interior*<sup>24</sup>, como ele e ela.

De acordo com a narrativa do casal, esse fluxo migratório sempre existiu, mas se intensificou na década de 1980 quando, segundo eles, comunidades inteiras migraram para a sede do município. Esse processo migratório, geralmente, tem início com a vinda de um dos filhos para estudar na cidade, depois vem os outros e, por fim, os pais. Esses, já muitos velhos e sozinhos, sem força para manter a pequena propriedade produzindo, são obrigados a vender as terras e fixar residência definitivamente nas periferias da cidade, junto aos filhos e netos. Mas outros fatores, conforme explicitarei no Capítulo II deste trabalho, também contribuíram para esse deslocamento.

Seguindo o mapa e reconhecendo as informações topográficas de seu Garcia, tive a impressão de peregrinar por um bairro ribeirinho<sup>25</sup>. A causa dessa sensação? O ‘modus

---

<sup>22</sup> Esse não é o nome de batismo dele. Ele e os(as) demais interlocutores(as) citados(as) no texto receberam outros nomes, conforme indicado no Termo de Consentimento Livre Esclarecido.

<sup>23</sup> Conforme esclarecimentos posteriores, esse termo no decorrer da pesquisa foi substituído.

<sup>24</sup> Apesar de alguns pesquisadores se referirem a essas populações como habitantes da zona rural, a expressão *zona rural* ou “vim/sou da zona rural” não surgiu em nenhuma das narrativas. Deduzi não se tratar de um designativo nativo, por isso preferi usar os termos usados pelos(as) interlocutores(as) para se referir ao local de nascimento ou para marcar oposição cidade-interior. Registre também a expressão *sou do sítio* como indicador de origem, mas a expressão foi usada por apenas três agentes de cura. Eles(as), muitas vezes, preferem se utilizar do nome do principal rio a banhar sua habitação para marcar o local de origem “sou do Paraná do Limão ou do rio Andirá”.

<sup>25</sup> Este termo, ao longo do trabalho, é usado para designar o morador nativo de “comunidades ribeirinhas tradicionais” as quais para Miller (1977) “são as pequenas cidades localizadas ao longo do rio, não muito próximas aos centros mais desenvolvidos, ainda não alcançadas pela malha rodoviária, e ignoradas pelos projetos desenvolvimentistas aplicados à região” (p. 285).

ribeirinho'<sup>26</sup> de viver retratado ali. Redes de pesca penduradas nas meias-paredes de algumas casas de assoalho alto, um cheiro de peixe assado rescendendo no ar, motores de *rabeta* (canoa motorizada usada para breves deslocamentos que aos poucos está substituindo a canoa a remo) 'estacionados' num pequeno quintal onde havia duas ou três casas, cobertas de palha, com apenas a parede da frente de madeira e as demais ainda por terminar, abrigando três ou quatro famílias do mesmo núcleo familiar.

Esse cenário ataçava minha memória de nativa. Alguns sinais diacríticos destoavam: a dimensão do terreiro<sup>27</sup>, a presença da cerca, as casas serem muito *amontoadas* – uma bem ao lado da outra – e a quase ausência de árvores; mas o lago estava logo ali, dobrando a esquina, minimizando o impacto de viver na cidade, como me falou um dos moradores: “mesmo longe do interior, gosto de morar na Ilha, principalmente aqui na invasão, porque pra todo lado que me viro vejo água”.

Além do cenário, o estilo de vida da maioria dos(as) moradores(as) lembrava realmente o dia a dia de comunidades ribeirinhas da Amazônia brasileira. O peixe e a farinha como base da alimentação<sup>28</sup>. O *beiju de tapioca* no café da manhã e da tarde. O deitar-se preguiçosamente na rede após o almoço. Os rádios sintonizados na frequência AM. O sentar-se no quintal para a roda de conversa e catação coletiva de piolho nas crianças as quais pela manhã ou no final do dia corriam livres pelas ruas. Volta e meia eu as via brincando nas águas do lago do Macurany que banha o lado Sul do bairro. Ao cair da tarde, mulheres e crianças competiam animadamente nos campinhos de futebol improvisados na lateral das ruas. Já *à boca da noite*, pelo menos três vezes, cheguei a presenciar um grupo de homens, com uma toalha nos ombros e o sabão ou sabonete em uma das mãos, caminhando displicentemente em direção *à bera* para tomar o último banho do dia. Quando acometidos de males físicos e espirituais, prevalecia também o 'modus ribeirinho' de buscar ajudar: recorrer aos (*as*) *rezadores(as)*, *benzedores*, *benzedeiras e/ou curadores(as)*.

---

<sup>26</sup> Cunhei essa expressão a partir da leitura dos trabalhos realizados sobre os habitantes das margens dos rios amazônicos dos estados do Pará e Amazonas. Apesar de consultar vários estudos, ative-me aos que registraram, em diferentes períodos, a cultura ribeirinha, a saber: Wagley ([1955] 1988), Galvão (1955), Miller (1977), Souza (1996; 2006), Murrieta (1998, 2001), Murrieta et. al. (2008), Oliveira (2003), Wawzyniak (2003; 2004; 2008; 2010), Lima (2004), Loureiro (2005; 2009), Trindade Jr. (2008), Trindade (2007), Noda (2007), Batista (2011), Pereira (2014).

<sup>27</sup> Segundo me informou o Sr. Alexandre, vice-presidente da Associação de Moradores do bairro, na época da pesquisa, os terrenos maiores mediam 07 metros de frente por 25 de fundo e os menores 04 metros de frente por 15 de fundo.

<sup>28</sup> Eu pude constatar que em cada rua, com cerca de 23 casas, em pelo menos 12 delas havia uma placa de “Vende-se farinha”, e no mínimo em 03 delas a plaquinha dizia: “Vende-se peixe”.



No bairro, identifiquei 37 pessoas atuando nesse campo, em diferentes ‘especialidades’: *puxadores(as) de desmentidura*<sup>29</sup>, *parteiras*<sup>30</sup>, *costuradores(as) de carne rasgada*<sup>31</sup>, *benzedeiros e benzedadeiras*<sup>32</sup>, *erveiros(as)*<sup>33</sup>, *curadores(as)* e *curadeiras*<sup>34</sup> e *filho(a)s de santo*<sup>35</sup> os quais tratavam das doenças físicas e espirituais.

Geralmente, eu chegava para iniciar as atividades entre 07 e 08 horas<sup>36</sup>. O bairro ainda dormia. As casas com janelas e portas cerradas sinalizam isso. Mas, aos poucos, descobri que, na verdade, aquele silêncio indicava que os mais velhos haviam saído para *aventurar o almoço* na ilha principal – onde a maioria dos(as) moradores(as) encontrava trabalho. Alguns/Algumas tinham ocupação fixa: diaristas, empregadas domésticas, peixeiros, tricicleiros, estivadores, serventes de pedreiro, pedreiros e outras atividades denominadas pelos(as) economistas de subempregos ou empregos informais. Entre 08 e 09 horas, o bairro já estava fervilhando: muitas crianças nas ruas, e um entre-e-sai de mototáxi indicava o início de mais um dia.

### 1.2.1 Estratégias de acesso aos(às) agentes da cura

Como o bairro da União foi meu batismo de fogo, o estar ‘lá’ me ajudou a desenvolver diferentes estratégias e habilidades de como chegar até os(as) agentes. Ao longo dos dias, algumas se mostraram mais eficazes em relação às outras.

A primeira me foi repassada por dona Luíza, a esposa do seu Garcia de Freitas. Ela me confessou que a maioria das pessoas que lidam com *essas coisas* não *se entregam* (se revelam) assim. “É melhor a senhora perguntar se alguém da rua puxa ou pega desmentidura do que se é *curador* ou *curandeira*, porque aqui *curandeira* é macumbeira. É coisa do diabo, entendeu?”.

---

<sup>29</sup> Conforme explicito no Capítulo II, de acordo com a exegese local, a desmentidura, pode ser traduzida como uma torção muscular ou um deslocamento ósseo.

<sup>30</sup> Mulheres idosas que ainda conservam a arte de ajudar outras mulheres a parir.

<sup>31</sup> A *carne rasgada* é citada como consequência de uma forte contração muscular que provoca a sensação de ardor no local afetado e pode causar febre. O tratamento é a *costura da carne rasgada* cuja arte de cura descrevo no Capítulo II.

<sup>32</sup> Membros da comunidade reconhecidos(as) como conhecedores(as) de rezas, de orações *de poder* para curar ou diagnosticar diferentes doenças. Muitos(as) se tornam famosos por conhecer muitos remédios caseiros, produzidos com cascas, folhas, galhos, raiz de árvores e com partes de animais, de aves, de répteis e/ou de peixes.

<sup>33</sup> São os(as) conhecedores(as) de árvores, ervas, raízes, batatas, e unguentos para tratamento de diversas doenças. Muitos produzem os chamados remédios caseiros ou remédios do mato.

<sup>34</sup> Homens e mulheres que nasceram com *o dom de curar* qualquer tipo de doença e que para isso recebem o auxílio de seres de outros planos, conforme melhor explicarei no Capítulo II.

<sup>35</sup> Iniciados nos preceitos do Candomblé ou da Umbanda que atuam como agentes de cura na cidade.

<sup>36</sup> Durante 60 dias, praticamente, morei no bairro. Iniciava as atividades às 07 horas e parava às 21 horas, nem sempre era possível almoçar, pois como a maioria dos(as) moradores(as) trabalhava na ilha principal, a única oportunidade de ‘pegá-los’ em casa era na hora do almoço e após o jantar. Todavia nunca fiquei sem comer, durante as visitas pude por diversas vezes compartilhar deliciosas refeições na casa dos(as) agentes ou de seus agregados.

Resolvi começar minha busca pela rua 10, um dos limites finais do bairro da União: depois da rua só havia o terreno do *velho Teixeira*, antigo pecuarista, e proprietário de uma grande extensão de terra que separava o bairro das margens do lago do Macurany<sup>37</sup>. A fim de conseguir encontrar o maior número de agentes possível no bairro, percorri esta e as demais ruas, num movimento em forma de ‘S’ contínuo: começava no fim de uma rua, percorria toda sua extensão, e, dobrava a esquina para pegar o início da outra, e assim sucessivamente.

A chave de acesso ao mundo das práticas de cura: “perguntar se na rua tinha alguém que puxava desmentidura”, fornecida por Luíza, funcionou. Seguindo a dica, consegui localizar, identificar e entrevistar um número significativo de agentes, os(as) quais foram, posteriormente, devidamente registrados(as) no Mapeamento dos Especialistas em Práticas Populares de Cura de Parintins(AM)/MEPRAPOPIN, resultado desse primeiro campo.

Outra estratégia também produtiva foi perguntar a grupos de meninos, que brincavam na rua, se eles conheciam algum(a) *puxador(a) de desmentidura ou benzedor/benzedeira de criança*. Depois de me fazerem prometer não revelar qual deles me havia fornecido a informação, um *apontava* em direção à casa do(a) *puxador(a)* ou me conduzia disfarçadamente até bem próximo ao local. Essa, com certeza, se mostrou uma estratégia bastante eficaz, pois nesses lugares a criança vive se machucando ou adoecendo e as mães sempre as levam a um *puxador, puxadora, benzedor ou benzedeira*, quase nunca ao posto de saúde<sup>38</sup>.

Algumas vezes não dispunha desses colaboradores tão eficazes e precisava bater de porta em porta, perguntando ao(à) morador(a) se por ali havia *puxador(a) ou benzedor/benzedeira*. Nem sempre a resposta era positiva. Mas, apesar de muitas vezes, a pessoa afirmar não saber informar com precisão sobre quem desenvolvia essa atividade por perto da residência, afirmava já ter *ouvido falar* de uma mulher ou de um homem no ‘bairro tal’ muita boa ou muito bom *nessas coisas*. Eu anotava cuidadosamente a dica no caderno de campo. Essa tática contribuiu para eu montar um invejável banco de dados com informação sobre os(as) agentes de cura de quase todos os bairros da cidade.

---

<sup>37</sup> Seis meses depois da visita ao bairro, o proprietário já havia loteado e vendido toda a área. Desde então, o local passou a ser denominado de bairro Teixeira.

<sup>38</sup> Os postos de saúde próximos ao bairro eram Mãe Palmira (bairro Paulo Correa), Dr. Aldrin (Itaúna I), Galliani (Itaúna II) e Tia Leó (Djard Vireira). Durante a primeira fase da pesquisa, em 2014, esses postos dispunham de todos os medicamentos da farmácia básica, de um clínico geral e de um(a) pediatra para atender aos(as) moradores(as) das 08 às 12 horas e das 14 às 18 horas, de segunda à sexta. O posto ‘Tia Leó’ prestava também atendimento no turno da noite, das 18 às 21 horas. Todavia, durante o meu retorno, em 2015, constatei uma significativa diferença na estrutura de atendimento: falta de medicamentos da farmácia básica e ausência de pediatra. Para atender a todos os casos e monitorar os Programas de Atenção à Família, dois clínicos gerais, ambos do Programa Mais Médicos, se revezavam.

A estratégia de escolher, aleatoriamente, uma casa da rua e arriscar bater à porta também revelou gratas surpresas. Às vezes, ao ouvir minha pergunta, a pessoa que atendia ao meu chamado, sussurrava, como quem é pega em flagrante delito: “quem me indicou pra senhora?” E, eu, respondia: “não posso revelar minha fonte, mas a sua fama corre longe”. Fisgada(o) pela vaidade, perguntava: “longe, onde?” E aí começávamos a conversar. Nessas ocasiões, sempre perguntava se ela ou ele conhecia outros(as) com o mesmo dom. Raríssimas vezes foi-me indicado por um(a) deles(as) o nome de outro ou de outra especialista. A resposta era quase sempre mais ou menos igual a qual um deles me deu: “prefiro não lhe dizer, é que esse povo diz que entende, mas num entende, e aí, muita gente passa pela mão deles, mas vem aqui para poder ficar bom”. Todavia, pelo menos três vezes, quando eu estava me despedindo, já na saída da casa, me foi revelado, em tom de confissão, o nome de outro(a) especialista e o local onde atendia. Houve, ainda, os fatos interessantes que só tempos depois se mostraram relevantes como alguns afirmarem terem sido avisados(as) por seus guias ou bichos do fundo que eu iria visitá-los(as)<sup>39</sup>.

Nos primeiros dias de pesquisa, estranhava o fato de esses(as) moradores(as) me deixarem adentrar em seus quintais e/ou casas sem exigirem qualquer identificação. Somente dias depois, percebi que a confiança advinha da minha opção de vestuário.

Na tentativa de *me misturar*, conforme citei alhures, decidi usar roupas confortáveis, práticas e alguns acessórios básicos: calça ‘tipo legue’, camiseta de algodão, em cor clara, sandálias havaianas, uma sacola de tecido, bege, pendurada a tiracolo, e uma sombrinha. Coincidentemente, esse era o traje padrão das agentes de saúde que atuavam nos bairros. Desde então, o modelito e os acessórios se tornaram também meu guarda-roupa de campo.

### **1.2.1.1 Entrevista: a conversa como recurso**

De acordo com o objetivo da pesquisa, durante a fase de planejamento, organizei um roteiro com 19 questões<sup>40</sup> para nortear a entrevista com o(a)s agentes. Confesso que, apesar de

---

<sup>39</sup> Confesso que, inicialmente, eu não acreditava nisso, mas depois, já no terceiro campo, passei a aceitar que talvez algo/alguém os/as tivesse realmente informado antecipadamente sobre minha ida à casa deles/as.

<sup>40</sup> Ficha de informações básicas sobre especialistas: nome completo; data de nascimento; onde nasceu; especialidade; Quando começou a atender (como aprendeu o ofício); breve histórico de sua trajetória de vida; como faz o diagnóstico; principais técnicas/instrumentos utilizados; quando adoece a quem recorre; quando alguém da família adoece a quem recorre; mantém contato com outro(a)s agentes; já ensinou (aprendeu) algo para(de) outro(a) agente; algum aprendiz já demonstrou interesse (está ensinando alguém); já sentiu algum tipo dificuldades para atuar; qual a religião; descrição da moradia; descrição do local onde atende; quantos moram na residência; fonte de renda da especialista e (ofício dos(as) demais moradores(as)). Tratava-se de um roteiro para assegurar que informações importantes para identificação dos/das agentes fossem registradas, mas quase sempre os dados surgiram naturalmente durante a conversa entre a mim e o(a) interlocutor(a).

ter lido e relido as recomendações, indicações, dicas e teorizações bourdianas (BOURDIEU, 2007), não consegui gravar as entrevistas com as quatro primeiras agentes com quem mantive contato. Senti-me insegura, sem saber como pedir a elas autorização para gravar nossa conversa. Optei por ir fazendo anotações no caderno de campo. Mas, depois da quarta entrevista, talvez por me sentir mais segura, eu resolvi arriscar, e, pedi a dona Ana, para gravar nossa conversa; ela permitiu. O gravador, deixado displicentemente em cima da mesa, enquanto o papo rolava, não pareceu incomodar, pelo contrário. Ela não disfarçava estar se sentindo importante por ser entrevistada.

Vale ressaltar que, antes de gravar a entrevista, cumpria o ritual de apresentação, explicando quem eu era, e qual o objetivo de minha pesquisa. Logo em seguida, procurava demonstrar a importância das práticas não biomédicas de cura e a necessidade de registrá-las. Durante esse primeiro momento, também explicava ‘o fazer antropológico’, a metodologia da pesquisa e o fato de a nossa conversa não ser divulgada na rádio, na televisão ou em jornais impressos, lia o Termo de Consentimento Livre Esclarecido, ressaltando não poder usar qualquer trecho da gravação para outros fins se não os científicos. Ratificava a possibilidade de ele/ela se recusar a responder qualquer uma das perguntas, se a achasse comprometedor ou lhe causasse qualquer tipo de embaraço e, por fim, garantia a não divulgação do nome próprio dele/dela<sup>41</sup>, apenas as iniciais, o endereço completo, o local e data de nascimento, a escolaridade, a profissão e a denominação religiosa.

Ao final do dia de atividades, as entrevistas eram identificadas com o nome e o endereço do(a) agente e, depois salvas no computador, em pastas criadas para cada bairro, por ordem de datação. Posteriormente, essas narrativas<sup>42</sup> orais<sup>43</sup> foram digitadas e impressas, com o apoio do Instituto Brasil Plural, e passaram a compor um banco de dados que, após a defesa da Tese, poderá ser disponibilizado para futuras pesquisas<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> O cuidado em não revelar o nome completo não era para preservar a identidade, mas para evitar que outros(as) agentes de cura pudessem, de posse do nome completo dele(a), fazer ou mandar fazer *judiaria* (termo usado por muitos deles para se referir a feitiço) para prejudicá-lo(a) ou até matá-lo(a). Neste texto, em respeito a este acordo prévio, criei pseudônimos para todos(as) os(as) interlocutores(as).

<sup>42</sup> Uso o termo ‘narrativa, ao longo do texto, na mesma perspectiva proposta por Langdon (2001, p. 247) “para referir-me à tradição oral como uma categoria que inclui mitos, lendas e contos fantásticos, como estes são definidos tradicionalmente pela antropologia (BASCUM, 1984), além de relatos individuais ou pessoais”.

<sup>43</sup> Logo após cada entrevista, que realizei pessoalmente, tomei notas “sobre o momento e a situação de realização das mesmas”, pois “a situação de interação [é] inseparável da própria entrevista” (SILVEIRA, 2007, p. 118-121), a fim de tentar ‘fixar’ o que Silveira (2007, p. 117) denomina de “registros outros” ou os fatores pragmáticos da enunciação (que não o registro da voz): “os olhares, os sorrisos, as mãos que se movimentam, as expectativas e desconfortos, o travo na voz, o leve nervosismo [...]”.

<sup>44</sup> Nesse banco de dados serão disponibilizadas informações que não comprometam o sigilo da identidade desses(as) interlocutores(as), conforme acordado no Termo de Consentimento Livre Esclarecido.

Utilizando as mesmas estratégias, percorri e vivi intensamente a rotina dos outros 25 bairros da cidade de Parintins (AM). Se pudesse narraria as impressões suscitadas por cada um desses lugares. Mas, como isso não é possível, decidi descrever mais detalhadamente minha estada no bairro da União, porque ele funcionou como um projeto piloto para que eu pudesse encontrar uma metodologia de trabalho capaz de dar conta de minha empreitada.

Nos demais bairros, também registrei, em maior ou menor proporção, o ‘modus ribeirinho’ de viver, principalmente, o comportamento de recorrer *os(as) curadores(as), benzedores, benzedadeiras, costuradores(as) de carne rasgada e/ou (a)pegador(a) de desmentidura, parteira, puxador(a) ou colocador(a) da mãe do corpo no lugar*<sup>45</sup>, dentre outros “especialistas”, conforme demonstrado no quadro abaixo, organizado a partir dos dados do MEPRAPOPIN.

Tabela 2 – Moradores(as) da área urbana e número de agentes por bairro

<b>Moradores(as) da área urbana de Parintins (AM) e número de agentes por bairro</b>				
<b>Ord.</b>	<b>Bairro</b>	<b>Década de surgimento</b>	<b>Moradore(as)</b>	<b>Quantidade de agentes</b>
01	Centro	1960	5.283	13
02	São Benedito	1960	4.128	12
03	Francesa	1960	2.971	01
04	Palmares	1970	6.683	32
05	Santa Clara	1970	1.934	06
06	Nossa Sra. de Nazaré	1980	3.308	03
07	Itaguatinga* (fundido ao São José)	1970		11
07	São José	1980	3.048	08
08	Santa Rita	1980	2.120	10
09	Djard Vieira	1980	1.880	11
10	São Vicente de Paula	1980	1.676	07
11	Vitória-Régia (Conj. Sham)	1980	1.649	01
12	Emílio Moreira (João Ribeiro)	1980	1.119	03
13	Raimundo Muniz (Conj. Macurany)	1980	981	01
14	João Novo	1980	929	01
15	São Francisco* (Vitória Régia)	1980	--	07
16	Tonzinho Saunier*	1980	--	01
17	Distrito Industrial (não há morador)	1980	00	00
18	Paulo Corrêa	1990	13.666	42
19	Itaúna II	1990	7.785	19
20	Itaúna I	1990	5.574	20
21	Jacareacanga	1990	282	01

<sup>45</sup> Consiste em realizar manobras que melhorem a posição do feto na barriga da mãe, ajudem na formação perfeita do corpo humano e assegurem uma gravidez saudável e confortável para mãe e para o bebê. Geralmente, essa prática é aplicada por uma parteira ou benzedeira.

22	Castanheira	2000	487	01
23	Lady Laura	2000	02	01
24	Pascoal Alágio*	2000	--	07
25	União*	2000	--	37

---

**Moradores(as): 68.595    Agentes: 256**

---

Fontes: Dado populacional (IBGE, 2010); surgimento dos bairros (DE SOUZA, 2013)

\*Mesmo não constando na relação de bairros de Parintins no Censo de 2010 (IBGE, 2010), foram considerados na pesquisa.

Logo após percorrer toda área da pesquisa, iniciei a análise do material, elaborei o MEPRAPOPIN e percebi que reunira um quantidade de material cujo uso não podia ser previsto ou seja “um campo de informação ao qual [tem sido] possível retornar, do ponto de vista intelectual, para fazer novas perguntas sobre desenvolvimentos posteriores” (STRATHERN, 2014, p. 353-354).

Naquele momento, denominei de ‘especialistas em práticas populares de cura’ homens e mulheres legitimado(a)s pelo grupo social como referência de cura dos males do corpo ou do espírito, padecimentos e suas enfermidades, através de rezas, magia e rituais, indicando ou não *remédios caseiros* aos(às) ‘pacientes’, que entram ou não em transe e/ou recorrem aos *encantados*, *bichos do fundo* e/ou a outras entidades características de religiões afroindígenas. Além disso, constatei a existência de uma rede invisibilizada de práticas ‘não oficiais’ de cura e os indícios de influência das religiões de matriz afroindígenas na constituição do repertório de cura dos ‘especialistas’.

Esses dados me levaram a considerar as práticas ‘populares’ de cura registradas em Parintins(AM) como uma das manifestações do xamanismo contemporâneo. Por conta disso, minha orientadora sugeriu meu deslocamento, via Procad<sup>46</sup>, para UFSC, a fim de receber orientações da profa. Esther Jean Langdon, renomada autoridade em xamanismo. E, enquanto estava lá, experienciei meu segundo campo.

---

<sup>46</sup> Programa Nacional de Cooperação Acadêmica financiado pela CAPS. O intercâmbio foi possível graças ao Programa de Cooperação Ação Novas Fronteiras - Edital Procad-NF N° 21/2009, intitulado “A Antropologia contemporânea em diálogo com os grupos estudados: repensando o conceito de Cultura no Nordeste, na Amazônia e no Sul do Brasil”; desenvolvido entre a Universidade Federal de Santa Catarina; Universidade de Rio Grande do Norte e Universidade Federal do Amazonas.

### 1.3 O segundo campo: *intermezzo*, um campo, longe do campo

Durante o segundo semestre letivo de 2014, permaneci em Florianópolis (SC). Além de aprofundar meus conhecimentos sobre xamanismo e observação etnográfica, dialoguei com diferentes grupos de pesquisa e realizei uma pesquisa etnográfica sobre as práticas de cura em um Centro Espírita de Linha Cruzada. Como resultado da experiência, elaborei o artigo “Aqui, somos todos doentes tratando de outros doentes: coexistência e complementaridade nos processos de cura em Casa Espírita de Linha Cruzada”, aceito na REA ABANE 2015.

Dois meses depois de estar lá, entre uma leitura e outra dos muitos textos das disciplinas em curso, comecei a rever o material coletado. Pude, então, refletir sobre a exaustiva coleta de informações, a quantidade e a diversidade de dados com os quais havia me deparado, e a rápida, mas rica vivência com o cenário da cura em Parintins (AM). Sem me dar conta disso, naquele outubro de 2014, começara a fazer o que viria a ser o terceiro campo: um campo nos dados de campo - essa modalidade de pesquisa continua até o momento da escrita deste texto.

Paralelo a essa atividade, busquei as teses e dissertações defendidas na UFSC e na UFRGS sobre as práticas de cura registradas nas zonas urbanas das cidades daquela região. O cruzamento das informações desses trabalhos, com os dados sobre a cura em Parintins (AM) e as observações no Centro Espírita, foi fundamental para me ‘fazer repensar’ os rumos da pesquisa. Um misto de saudade e necessidade fremente de fazer uma experiência mais profunda com os ‘especialistas’ os quais começaram a mudar de categoria, e já se mostravam como ‘*curadores populares*’, me agoniava a alma. Contive a ansiedade me dedicando às atividades de observação no Centro Espírita de Linha Cruzada/CELC.

Essa experiência no CELC me colocou em contato com a realidade dos outros do Sul. O termo ‘outros’ é usado para denominar aqueles que não são vivos ou viventes, neste plano terreno. Esses outros da região Sul recebiam no CELC diferentes nomes: espíritos, entidades, guias, seres não-visíveis, benfeitores. Depois de dois meses de observação participante, consegui autorização para entrevistar esses outros que *baixavam* na CELC para consultar as pessoas acometidas por males físicos e não físicos. Eles me revelaram detalhes muito importantes sobre o ‘outro plano’. Isso me permitiu comparar essas informações com as coletadas sobre ‘os outros’ do meu campo em Parintins (AM), os quais denomino de outros do Norte. Em Parintins (AM), esses outros recebem também diferentes nomes: entidades, espíritos, guias, *bichos do fundo*, *encantados*, e *visagens*.

Os outros do Sul, com os quais conversei na CELC, são espíritos bem feitos, são espíritos desencarnados que vivem em uma plataforma, não visível aos encarnados, em cima

do estado de Santa Catarina. Já os outros do Norte, mais precisamente de Parintins (AM), podem ser divididos em dois grupos: ‘os outros’, também chamados de *gente do alto* e *os bichos do fundo*, como os(as) moradores(as) da Ilha se referem a eles. Os outros ou *gente do alto* se assemelham aos outros do Sul, são espíritos que já habitaram este plano e se manifestam, via incorporação, em médiuns. Já os outros *gente-bicho* ou *bicho-gente*, de acordo com os relatos, nunca habitaram o plano terreno como *gente*. Vivem no fundo de rios, lagos, paranás e igarapés numa *cidade encantada* denominada de *cidade do fundo* ou *encante*. Podem se manifestar, via incorporação, ou não, podem *se ingerar* assumir diferentes formas, até de gente, e andar na *cidade de cima*, como se referem à Parintins (AM). Dessa *cidade do fundo* esses seres *gente-bicho* ou *bicho-gente* emergem para interagir com os(as) moradores(as) na *cidade de cima*, nem sempre se valem do corpo físico de alguém da *cidade de cima* para esse fim, conforme descrito nos Capítulos II, III e IV.

Assim sendo, no cenário amazônico, *os/as gente do alto* são pessoas que já viveram entre os encarnados e evoluíram espiritualmente a ponto de alcançar o status de entidade da Umbanda e/ou Candomblé, enquanto os outros de baixo são *gente-bicho* ou *bicho-gente*: carangueijos, botos, cobras, urubus, iaras e arraia. As pessoas por meio das quais esses *bichos do fundo* vêm para curar não são aparelhos ou médiuns, mas *curadores e curadeiras/curadoras sacacas*.

Esse cruzamento de informações, a análise dos dados, a audição mais cuidadosa das entrevistas e o gostoso prazer de reler os cadernos de campo, temporal e geograficamente, distante do campo, me abriram a mente para esses e outros aspectos da pesquisa. Vivia um dos “momentos etnográficos”, pois “começava a juntar o que era entendido à necessidade de entender” (STRATHERN, 2014, p. 350). Assim, ‘voltar pra campo’ e fazer novas observações, comprovar certas hipóteses, era quase uma questão de sanidade mental. Mas, antes, era preciso finalizar os compromissos assumidos no Sul.

Somente em 14 de dezembro de 2014 regressei para Parintins (AM). Retornei sem a preocupação de constatar se as práticas de cura estudadas eram ou não a manifestação de uma das muitas facetas do xamanismo contemporâneo. A dúvida foi sanada? Não, mas essa questão foi sendo substituída por outra: essas práticas estavam dizendo outra coisa. “É como se estivesse no limiar do conhecimento” (STRATHERN, 2014, p. 355). Eu precisava chegar mais perto para ouvir melhor.



#### 1.4 O terceiro campo: um campo nos dados do campo

No mês de fevereiro de 2015, comecei a rever todo o material coletado no primeiro campo. Pois, ainda em Florianópolis(SC), suspeitava ter cometido um grave erro: rotular/etiquetar os(as) agentes como ‘especialistas’ em práticas populares de cura. A constatação não surgiu por acaso, depois de analisar 54 narrativas, a confirmação da falha estava ali, bem no início, da entrevista com seu Mundico.

[Desde quando o senhor benze?]<sup>47</sup>. Eu num benzo... eu curo, não sou rezadô, nem benzedô, sou curadô...esse negócio de rezadô, segundo meu avô, é coisa de padre...quando eles chegaro aqui nós era curadô, mas disseram pra mudá, porque curadô era coisa de índio atrasado e preto mentiroso. Era melhor usá as reza da igreja, o terço que tinha mais podê que tudo, mas meu avô, escondido, foi ensinando que nós era mermo era curadô, porque a gente cura a dô. Curadô CURA a dô, não REZA em cima da dô. Então, sou curadô porque tiro, curo a dô que tá judiando da pessoa (Seu Mundico, em 14/05/2014, *curador* desde os 13 anos. Ele estava com 89 anos quando o entrevistei).

Esse terceiro campo, o campo nos dados do campo, além de me relevar essa preciosa informação, me fez repensar a necessidade de usar um único termo para me referir aos/às interlocutores(as). Deveria nominalizá-los(as) como especialistas, *curadores(as)*, agentes da cura? Decidi rever todo o material e tentar localizar nas entrevistas o trecho no qual eles se autodefinissem; explicassem como iniciaram a trajetória de cura; quais as práticas dominavam; como os diagnósticos eram feitos e como se referiam às doenças? Ouvir com mais calma essas vozes e buscar o “entendimento do entendimento” (GEERTZ, 2012, p. 11) foi crucial para a pesquisa, pois, até então, eu ainda não sabia “toda a série de fatores relevantes na análise final, nem de fato, toda a série de análises relevantes para a compreensão do material” (STRATHERN, 2014, p. 349).

O trabalho, sem pressa, iniciado em outubro de 2014 e, parcialmente, encerrado em março de 2015 (parcialmente porque, enquanto escrevo a versão final da tese, ainda revisito o material do *survey*) me permitiu tomar algumas decisões metodológicas e me revelou um leque significativo de novas possibilidades de leitura do campo.

---

<sup>47</sup> Ao longo do texto, usarei os [ ] para indicar as perguntas que fiz ao(à) interlocutor(a) e os ( ) para inserir explicações adicionais ou para “traduzir” alguns termos da variedade linguística falada por eles(as). Procurei respeitar as marcas, como afirmam Deleuze e Guattari (2003), desse “português minoritário”, com ritmos, locuções, expressões, construções e narrativas muito singulares. Todavia, reconheço que muitas se perdem em grande parte quando transcritas.

Dentre as questões metodológicas, ressalvo a decisão de não usar um único termo para abarcar a multiplicidade de práticas e as diversas categorias registradas no cenário da cura urbana de Parintins (AM). Todavia, a necessidade de utilizar um designativo para me referir aos senhores e senhoras da cura locais, no percurso textual, me levou a optar pelo nominativo *agentes da cura* em substituição ao termo especialistas. O termo *agente* foi suscitado pela leitura de “Art and Agency”, de Gell (1998), para quem *o agente* faz os eventos acontecerem. Como no cenário pesquisado, a manifestação da cura é operada por um conjunto variado de *gente* e *bicho* que assume o protagonismo de um número diversificado de práticas de cura, acredito ser adequado denominá-las de *agentes da cura*.

Assim como, depois de inúmeras discussões com colegas, professores(as) e releitura dos dados, optei por retirar o termo ‘populares’ até então usado para tentar diferenciar as práticas de cura dos(as) agentes biomédicos(as) das aplicadas pelos(as) não biomédicos(as). Expressões qualificativas tais como populares, não institucionalizadas, não oficiais, não médicas, não científicas, tendem a desqualificar, desempoderar e/ou deslegitimar essas práticas, que são tão legítimas quanto qualquer outra prática de cura. Em alguns trechos da tese, os quais se reportam ao início da pesquisa, mantive a expressão, até para indicar como o amadurecimento teórico foi me indicando novos olhares sobre essas práticas. Todavia, nos trechos a partir dos quais essa decisão já fora sedimentada, passei a usar apenas práticas de cura; e, para marcar a diferença entre as duas práticas, valho-me dos termos biomédicas e não biomédicas. Estes termos cunhados no sentido clastreano, pois uso o negativo como indicador de oposição, re-existência, e não de falta (CLASTRES, [1974] 2003).

Além disso, a revisita aos dados também revelou que a maioria dos(as) agentes da cura eram migrantes. A partir da história de vida de cada um(a) deles(a), pude perceber que o estar em fluxo, comportamento típico do povo ribeirinho da região, marcante para o processo de urbanização da cidade, no início do século XX, foi também determinante para a configuração do cenário da cura na cidade. Tal constatação desvelou as rotas migratórias da cura às quais me mostraram, por sua vez, como se dá o processo de construção de um(a) *curador(a)*, e me permitiram vislumbrar as trocas “cosmopolíticas”<sup>48</sup> (STENGERS, 2007) imprescindíveis para composição do repertório de cura *dos rezadores, rezadeiras, costuradores(as) de carne*

---

<sup>48</sup> O conceito foi usado na percepção proposta por Stengers (2007), ou seja, “O cosmos aqui deve então ser distinguido de qualquer cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal qual pode pensá-lo uma tradição particular. O cosmos tal qual figura nesse termo, cosmopolítica, designa o desconhecido constituído por esses mundos múltiplos, divergentes” (p. 49).

*rasgada, parteiras, puxadores(as), colocadoras da mãe do corpo no lugar* e de tantos(as) outros(as) agentes.

Além dessas e outras inúmeras descobertas, o campo nos dados do campo me fez perceber o óbvio: eu já ouvira os(as) agentes da cura, mas não as pessoas que recorriam a eles(as). Precisava conviver com esses(as) pacientes, observá-los(as) e ouvi-los(as) ‘mais de perto’.

### **1.5 O quarto campo: ouvindo outros(as) interlocutores(as)**

Como ainda não havia compartilhado o dia a dia das pessoas sobre as quais estava pesquisando, decidi fazê-lo. A questão era como? Geralmente, os usuários dessas rotas não ‘oficiais’ de cura preferem não revelar esse comportamento.

Escolhi o bairro da União para fazer essa observação, por dois motivos: ser um bairro recém-criado (a ocupação data de 2007) e comportar o maior contingente de ribeirinhos(as) recém-migrados(as) para a cidade. Inicialmente, pretendia observar com mais atenção, dentre outros aspectos da vida no bairro, como os(as) moradores(as) procediam quando estavam doentes e/ou quando um membro da família adoecia. Eles(as) recorriam tão somente a *rezadores(as), curadores(as), biomédicos(as)*? ou percorriam outros caminhos em busca da saúde?

O cenário registrado em março de 2014 não mudara muito. A vida dos(as) moradores(as), em abril de 2015, continuava marcadamente ribeirinha, como registrado durante o *survey*.

Não imaginava ser tão difícil encontrar um local para morar. Ao percorrer as ruas em busca de casas ou quartos com placas de aluguel, dei-me conta de uma observação registrada no meu caderno enquanto fazia o *survey*: as moradias das pessoas às quais visitei, geralmente, abrigavam muitos membros, ou diferentes gerações, da mesma família na mesma casa, às vezes, num único cômodo.

Depois de cinco dias de busca e de ouvir várias justificativas para não me *arrumar um canto pra ficar*, bati à porta de dona Genuína, Gegê *para os íntimos*. Uma longa explicação acerca dos motivos da visita e a oferta em dinheiro, para ajudar na renda doméstica, convenceram-na a me permitir passar uns dias “na humilde morada<sup>49</sup> da família”.

---

<sup>49</sup> A casa de dois cômodos estava lotada: três jovens (idade entre 14 e 18 anos), uma delas, a de 18, grávida e o *pai do filho dela* (como me apresentaram o Júnior, rapaz de 17 anos), a proprietária do imóvel, o atual *companheiro* (quem só vi duas vezes, ele *parava mais no interior* de onde a família migrara há 06 anos), dois sobrinhos (um de 14 e outro de 16, ambos *do interior*, estudando na cidade), dona Esmeraldina, mãe de dona Gegê, de 88 anos.

Dona Gegê era uma das 37 agentes de práticas não biomédicas de cura do bairro. Ela atuava como *pegadora de desmentidura e de barriga*<sup>50</sup>, fazia partos e sabia preparar *remédio caseiro* para várias doenças. Eu a conheci durante o primeiro campo e nos *tornamos amigas*. Como ela me falou, ao me acolher, *ter amiga branca da capital*<sup>51</sup> é sempre bom. Inicialmente, pensei ser chamada de *branca*, porque o tom da minha pele é bem mais claro, se comparado ao dela e dos parentes, mas *ser branco(a)* é indicador de status socioeconômico superior entre os(as) moradores(as) de Parintins (AM).

Infelizmente, só foi possível conviver 20 dias (03 a 23/04/2014) com Gegê e a família dela. Precisei ir à Manaus, a fim de participar da última disciplina obrigatória ofertada pelo PPGAS/UFAM, apresentar aos colegas os resultados preliminares da pesquisa e algumas reflexões teóricas sobre o campo. Ao retornar, perdi a vaga na casa de Gegê: duas primas, muito doentes, estavam *se tratando* na cidade, e não tinham onde morar. Insisti, mas ela me explicou que as duas não ficariam à vontade com uma estranha na casa.

Apesar do pouco tempo, a experiência com a família de Gegê foi tão intensa e reveladora que me fez redesenhar a pesquisa no bairro. Durante os primeiros dias na casa deles, a filha mais velha de Gegê teve o primeiro filho. Os cuidados com o enxoval e outros ritos de cura e proteção do corpo da mulher parida e do recém-nascido me fizeram ver além do que fora ‘buscar ali’. Como “a imersão fornece o que muitas vezes não foi procurado: justamente a facilidade, e, portanto, um método para encontrar o que não foi procurado” (STRATHERN, 2014, p. 346), passei a observar os cuidados com a mulher parida, com o(a) recém-nascido(a) e com pai da criança de outras seis famílias. O resultado foi o registro dos processos de construção dos corpos dos membros da família nuclear, e a presença imanente *dos bichos do fundo* nessa importante fase da vida familiar local, conforme descrevo no Capítulo III.

Ao contrário do primeiro campo, preferi só usar o gravador em ocasiões muito precisas, e optei por registrar, no caderno de campo, as conversas que mantive com sete famílias com as quais convivi mais de perto e me levaram a novas descobertas sobre como a não atenção aos *cuidados* com o corpo, o não cumprimento dos rituais de cura e *fechamento* do corpo da mulher parida, da criança, não respeito aos *resguardos de corpo e de boca* da mãe e do pai da

---

Éramos 10 até a primeira semana. Depois do nascimento do ‘Neymar’, o ‘duplex’ passou a acomodar 11 pessoas. No capítulo II, esses personagens e a vida na casa de Gegê são ‘pintados’ mais detalhadamente.

<sup>50</sup> Categorias descritas no Capítulo II deste texto.

<sup>51</sup> Desde nosso primeiro encontro, quando me apresentei como pesquisadora, ela deduziu que eu era da capital. Como preferia não revelar ser moradora da Ilha, deixei ela e a família continuarem me vendo como uma estrangeira, alguém de fora que nada entendia dessas *coisas do interior*. Isso me ajudou a convencê-la a me hospedar. “Olha, tu pode ficar aqui por casa, tá precisada, num tem onde morar aqui, não vai reparar na pobreza”.

criança podem afetar a vida adulta dos membros da família e prejudicar a relação diplomática dessas pessoas com *os bichos do fundo*.

Realizei esta etapa da pesquisa, de 24/03/2015 a 20/07/2015. Chegava ao campo geralmente às 06 horas e só retornava para casa depois das 23 horas, durante a semana, quando o bairro começava adormecer. Aos finais de semana, a maioria dos(as) moradores(as) quase não dormia: muitas festas em casa, na rua ou na casa dos amigos embalavam a alegria de viver *na invasão*, como pejorativamente os(as) moradores(as) *da cidade* chamavam o bairro. Durante pelo menos quatro finais de semana, circulei até o amanhecer junto com os(as) amigos(as) que fiz por lá.

Esse longo percurso indica como aos poucos eu fui afetando e sendo afetada pelo campo e, conseqüentemente, como desse processo emergiu o problema da pesquisa e os caminhos metodológicos mais tranquilos para delimitá-lo e analisá-lo. Optei por demonstrar ainda no Capítulo I que esse caminhar não foi linear, nem sem tropeços, e que a busca pelo dado empírico implicou na redefinição de rota, no abandono de determinados percursos e no reconhecimento de vários equívocos.

Essas constantes definições e redefinições redundaram em profundas reflexões não necessariamente apenas no campo do trabalho, mas, e, sobretudo, na minha (des)(re)construção enquanto etnógrafa e nativa.

## **1.6 Apresentando as caixas de ferramentas**

Alguns colegas durante a apresentação dos resultados parciais da pesquisa na Disciplina Seminários Temáticos, em abril de 2015, me perguntaram se a base teórica da tese já estava pronta. Foi quando me dei conta de que havia passado os últimos meses ‘fazendo campo’ sem me preocupar com esse ‘detalhe’. Lembro de me sentir desorientada, desesperada e de me questionar que teoria daria conta de ‘explicar’ os dois capítulos de trabalho de campo devidamente organizados.

Naquele momento já vislumbrava a possibilidade de me valer de algumas contribuições de Deleuze e Foucault, mas nada muito claro. Todavia, relendo os dados, e organizando o material para qualificação, aos poucos, percebi que a teoria sempre esteve lá. Os dados apenas a revelaram. Foi quando comecei a ver os dados coletados, até então, como artefatos arqueológicos e cheguei à conclusão de que um pequeno fragmento pode ter mais a dizer do que o(a) pesquisador(a), está preparado(a) para ouvir. Daí, então me dei conta de que,

tal como uma arqueóloga, precisava escolher a caixa de ‘ferramentas’ adequadas para escavar, evidenciar, selecionar, organizar e decifrar o que já estava dito.

Os(as) arqueólogos(as) costumam denominar de artefatos os objetos, ou partes deles, que contam sobre a sociedade que os produziram. Esses artefatos são muitas vezes pedaços minúsculos de cerâmica, terracota, barro, papel, couro, madeira e/ou metal. E exigem um trabalho minucioso de pesquisa para a definição do qual ‘todo’ dantes ele fora parte integrante. Muitas vezes o(a) pesquisador(a) dedica anos para determinar a época, a cultura e os povos que produziram e ou utilizaram o objeto do qual só resta um pequeno fragmento. Isso porque os(as) estudiosos(as) “compreendem que um objeto pode tanto ser um item específico quanto conter o mundo em si; ele condensa ou miniaturiza um contexto mais amplo” (STRATHERN, 2014, p. 495).

Todo artefato, grande ou pequeno, é na verdade um enunciado, o dizer de um já dito. Para decifrar os sentidos que ele encerra, é preciso reconstruir o texto e os fatores pragmáticos que tornaram esse ‘já dito’ possível, a fim de “comunicar todo o regime, de transmitir algo do contexto como um todo – a sociedade a cultura – ao qual os artefatos pertencem” (STRATHERN, 2014, p. 494).

A reconstrução desse já dito, disperso em diferentes fragmentos, implica permitir a leitura de um texto, cujo código pode ter sofrido os efeitos do tempo, mas cuja descoberta possibilita saber desse ‘já dito’. A pesquisa - ainda que no início não tivesse essa pretensão - acabou se construindo como um trabalho arqueológico, pois, depois de um longo percurso, constatei que os processos de adoecer e curar registrados no primeiro trabalho de campo eram também ‘artefatos’ discursivos ou enunciados dispersos de ‘um já dito’.

E, tal como um arqueólogo diante de um fragmento, iniciei uma ‘escavação’ em busca das demais partes do artefato as quais poderiam me fornecer as chaves para leitura daquele ‘já dito’ que ainda ecoava e ecoa, assim como os mapas conceituais por meios dos quais poderia tentar traduzi-lo. E foi assim que vi, aos poucos, sendo desvelada a categoria nativa *se ingerar* a qual me forneceu a identificação não só do sistema cosmológico de cura que sustenta/va os processos de adoecer e curar na zona urbana de Parintins, mas, sobretudo, a compreensão do *ingeramento* como dispositivo-potência em imanência da cosmo-ontologia do Baixo Amazonas.

Para dar conta dessa hipótese decidi recorrer à filosofia ameríndia por considerá-la um aparato tão legítimo cientificamente quanto a filosofia europeia, positivo-cartesiana, que, ao longo dos séculos, tem tentado deslegitimar outros modos de produzir conhecimento científico.

### 1.6.1 Por uma episteme nativa

Para Boaventura de Sousa Santos (1997), o modelo de racionalidade que preside a ciência moderna, configurado a partir do século XVI e desenvolvido nos séculos seguintes, “nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 1997, p. 11).

Esse modelo baseia-se em duas distinções fundamentais “entre conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e pessoa humana, por outro” (SANTOS, 1997, p. 12). A essa última distinção, “primordial na revolução científica do século XVI”, sobrepõem-se outras nos séculos seguintes, como a oposição entre “natureza/cultura e a distinção ser humano/animal” (SANTOS, 1997, p. 23). Essas dicotomias são impensáveis na epistemologia ameríndia que se funda em outros critérios de inteligibilidade do real.

A cosmologia de muitas populações ameríndias reconhece a existência de essências espirituais inerentes à natureza as quais são determinantes para o modo como esses povos se relacionam com os elementos, animais, plantas e demais habitantes das múltiplas dimensões de convivência. “Se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre humanos e os animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 354). Isso sugere inferir a existência de uma continuidade (e não uma dicotomia) entre humanos e não-humanos ou entre natureza e cultura, baseada na pressuposição de que alguns seres naturais são sociais uma vez que manifestam atributos humanos e características sociais, tal como registra Descola (1992).

Essa qualidade do pensamento ameríndio está relacionada à visão de mundo “comum a muitos povos do continente” segundo a qual “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos”] (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 347). Cada um vendo ao outro a partir de um ponto de vista, ou melhor, de uma perspectiva, conforme explicita Viveiros de Castro (2002a).

Há entre os(as) moradores(as) das cidades do Baixo e Médio Amazonas a crença nos *encantados*. Seres com poderes sobrenaturais com os quais essas populações mantêm uma relação de ambivalência. Assim como *eles* podem curar diversos processos de adoecimento também podem causar males contra os quais a *medicina dos brancos* não tem remédio. Muitos(as) moradores(as) de comunidades e cidades distribuídas ao longo do rio Amazonas asseguram que os *encantados* moram na *cidade do fundo* ou *encante* cuja localização exata não

podem determinar, mas asseveram que há, em diferentes pontos da topografia amazônica, portais de acesso a esse cosmo.

Em Parintins, esses seres recebem o nome de *bichos do fundo* e vivem na *cidade do fundo*, um local *encantado*<sup>52</sup>. Esses *bichos*, assim como podem gerar processos de adoecimento e morte nos(as)/dos(as) moradores(as) de cima, podem também ajudar a curar doenças e os(as) livrar da morte. Tudo irá depender da gravidade da desobediência às *regras de diplomacia* que regem a convivência entre *os/as gente de cima* e *os bichos do fundo* e de como o corpo dessas/desses *gente* foi *cuidado* durante os primeiros quarentas dias de vida.

Esses *seres* podem *se ingerar* em qualquer ser vivo, e até em elementos não animados, perceptíveis ou não pelos olhos das pessoas, para visitar a *cidade de cima* – Parintins – onde passam despercebidos. Assim como convidar ou *roubar alguém de cima* para ‘visitá-los’ na *cidade do fundo*. As narrativas *dos(as) curadores(as)* locais indicam que eles *são seres da fauna local*, mas *vivem na cidade deles* tal como os(as) moradores(as) da cidade de Parintins: andam de triciclo, tocam diferentes instrumentos musicais, cozinham tubérculos e peixes, passeiam nas ruas e praças bem iluminadas e limpas do lugar, ou seja, adotam os mesmos hábitos e modos de vida *do povo que mora em cima da ilha*. Além disso, são eles que ensinam *os saberes de cura aos(às) curadores(as) sacacas* e indicam *as regras diplomáticas* que regem a relação entre *eles e os/as gente de cima*. Cabe aos(às) *curadores(as)* a função de diagnosticar os processos de adoecimento, quando causados pela quebra dessas regras, por não cumprimento dos *ritos de cura e de construção dos corpos dos(as) recém nascidos(as)* ou ainda por atos de *judiaria* ou *aborrecimento*, categorias nativas para denominar doenças resultantes de *ataques* de feitiçaria (Capítulos II e III).

A princípio, entendi o *se ingerar* como transformação, segundo propõe Wawzyniak (2003; 2004), mas, no decorrer da pesquisa, fui percebendo que em Parintins há diferentes acepções para o uso dessa categoria.

Um dos mais recorrentes é para indicar a capacidade de um corpo se valer de outro corpo para realizar determinada ação. Por exemplo, para ter acesso à *cidade do fundo*, sem a companhia de um dos moradores do lugar, *os/as gentes de cima* precisam *se ingerar* em um dos *bichos do fundo*. Sem *se ingerar* num dos corpos deles, um/uma *gente de cima* com o *corpo de gente* não consegue chegar até a cidade. Por outro lado, como *os bichos do fundo* dominam o

---

<sup>52</sup> Essa crença também é compartilhada por habitantes de outras cidades e comunidades da região do Baixo e Médio Amazonas, como registram os trabalhos de Nimuendajú (1949), Veríssimo (1970), Figueiredo (1976, 1979, 1994), Menéndez (1981, 1992), Parker (1985), Nugent (1993, 2004), Slater (1994), Maués (1995, 1977, 2005, 2008), Wawzyniak (2008, 2012), Ioris (2011) e Mahalem de Lima (2015).



*ingeramento*, podem visitar a cidade de cima *ingerados em gente* ou em qualquer coisa (fumaça, água, árvore) para ir ter com *os/as gente da cidade de cima* (Capítulo III e IV), e até mesmo, sem *se ingerar*, ou seja, podem passear pela cidade como *bichos*, sem que ninguém consiga vê-los.

Alguns/algumas *curadores(as)* afirmam que *os bichos do fundo* podem pegar partes de diferentes ‘coisas’ e “se montar horrível para meter medo nas gente: pegá corpo de cobra, pé de curupira, cabeça de boi e casco de cavalo...essa medonheza em tamanho desconforme mata qualquer um de susto” (Capítulo II). A partir dessa afirmativa, é possível inferir que esses seres têm grande habilidade transformacional. É comum na região, a indicação da existência de seres antropomorfos colossais e cujo aparecimento é relacionado a algum comportamento desrespeitoso do homem em relação à natureza.

O *se ingerar* também denota capturar de *outro ser* parte da *potência de poder*, ou assumir deste ser um comportamento de poder, como registrei durante uma sessão de cura, quando o corpo do(a) *curador(a)* sofreu alterações: *ficou todo liso*, não assumiu a postura ereta, *se arrastou pelo chão*, quase não falou, *ficou todo se torcendo*, igual a uma cobra. Ele precisou *se ingerar* numa cobra para conseguir sugar a *judiaria*. Outros personagens participaram do ritual, mas foi *ingerado* em cobra que o curador realizou a etapa mais ‘difícil’ da cura.

*Se ingerar* significa ainda assumir a forma de algo que não pode ser visto *pelos/as gente*. Uma das referências mais comuns a essa habilidade de *ataque* invisível é a *olhada ou flechada de bicho* que consiste numa forma de *ataque dos bichos do fundo* ao corpo da pessoa, cuja manifestação só é sentida, quando é sentida, tempos depois (Capítulo III). E cujo petardo só é visto por um(a) *curador(a) sacaca*. Geralmente, o corpo indica as consequências do *ataque*. Para conseguir um diagnóstico preciso, a vítima deve recorrer ao/à *curador(a) sacaca*.

E, por fim, *se ingerar* significa assumir o status de potência, tal como afirma um dos *curadores* “curadô não morre, vai morar na cidade do fundo e *se ingerar* em força”.

Na cosmologia local, o *sacaca*, como citado antes, não é entendido como um *ser vivente*. É, na verdade, a manifestação de um *bicho do fundo* ou de um *antigo pajé*, que denomino de pajé in-potência ou em imanência, porque pode assumir diferentes formas, seja de *gente*, de *bicho*, de planta ou de nenhuma forma física que possa ser captada pela visão das pessoas. Esses *antigos seres* - detentores de conhecimentos dos múltiplos mundos e imanentes ao sistema cosmológico do Baixo Amazonas (Capítulo IV) - são a chave de acesso à potência da cura, da doença, da morte e da vida na Ilha Tupinambarana.

*Eles* podem escolher uma pessoa – o(a) *curador(a) sacaca* para *andar na companhia* e transferir parte dessa potência de poder para ele(a). Para isso, inicialmente, é preciso *amansá-la*. Esse processo de *amansamento* consiste primeiramente na relação de amizade que esse *bicho* vai construindo paulatinamente com esse(a) futuro(a) *curador(a)*. As narrativas indicam que eles podem *aparecer como um indiozinho*, como um bichinho de estimação, ou ainda em sonho para não assustar o(a) escolhido(a) (Capítulo II).

Esses *primeiros encontros* acontecem quando essa pessoa é ainda muito criança. Após estabelecerem uma relação de confiança, *os bichos* convidam o(a) candidato(a) a *curador(a)* para conhecer onde fica *a morada deles*. Depois dessa primeira visita, o(a) *escolhido* passa a frequentar *a escola do fundo* – onde aprende como diagnosticar e curar várias doenças, a reconhecer o valor medicinal de plantas, ervas, cascas, e/ou partes de animais, aves, peixes e répteis, assim como o modo de preparar e aplicar *os remédios ditos do mato*. Com o passar dos anos, há a estabilização dessa relação (Capítulo II e IV).

Dependendo do nível de preparação, esse(a) *curador(a)* poderá *emprestar o corpo para o bicho do fundo* atuar nas sessões de cura, ou *se ingerar* em um *deles* para buscar nas dimensões mais inexpugnáveis a cura contra uma doença e até mesmo conseguir libertar a *sombra* do(a) doente. É recorrente haver *o roubo da sombra*, uma das formas de *ataque* mais fortes *dos bichos do fundo* contra os locais em retaliação à quebra de um das *regras de diplomacia* que regem a relação entre as/os gente e os bichos (Capítulo IV).

Durante o processo de aprendizado, o/a escolhido(a) realiza a primeira cura, e passa a ser reconhecido(a) como *curador(a)*. Somente depois de comprovada a eficácia dele(a) na arte de diagnosticar e curar, recebe o título de *curador(a) sacaca*. Como é possível constatar, diferentemente, dos filhos de santo da Umbanda e do Candomblé, esses senhores e senhoras da cura ‘não tiveram um santo assentado na cabeça’ numa casa ou terreiro. Eles(as) não pertencem a uma instituição formal. A *arte de curar* lhes é ensinada pelos *professores do fundo* que os(as) escolhem, pelo que pude constatar, em virtude de haver na família alguém com quem esses *bichos* já mantiveram ou ainda mantém essa relação de reciprocidade. Dentre os(as) diferentes agentes em práticas de cura, *o(a) curador(a) sacaca* é o(a) único(a) capaz de realizar a cura de doenças muito complicadas ou as doenças denominadas de *judiarias*, como demonstro no Capítulo II.

A maioria dos(as) agentes em práticas não biomédicas de cura com quem conversei manifestaram sentir uma *força* estranha durante as atividades de cura, mas somente os(as) *curadores(as)* considerados *sacacas* revelaram ser essa *força* um *bicho do fundo* ou um *velho*

*pajé*. Durante a narrativa de como se tornaram *curadores(as)*, ele(as) relataram que essa *presença* se manifestou para eles(as) quando ainda muito pequenos(as), esclarecendo que o *sacaca*, como alguns(as) se referem ao *bichos do fundo*, se *amostrara* para eles(as), inicialmente, *ingerado em gente* (velho índio ou indiozinho), e, depois, na forma original de uma cobra, gavião, boto e de outros seres da fauna amazônica (Capítulo II e IV).

Todavia, registrei também que o sinal da presença do *verdadeiro sacaca* é manifestado quando *a pessoa ainda está na barriga da mãe*. Nesse caso, o choro intrauterino - testemunhado por várias membros da comunidade - indica que aquela criança será *curador* ou *curadora sacaca*. Depois desse episódio que ocorre entre o sétimo e o oitavo mês de gestação, “é só esperá eles virem busca a pessoa pra ensiná”. Esse *vir buscar* tem como suporte de transporte o *ingeramento*, pois, como indicado alhures, para vir à *cidade de cima*, esses seres precisam *se ingerar*.

Quando *ingerados(as)*, os(as) *curadores(as)* e os *bichos do fundo* podem penetrar em diferentes dimensões, principalmente, no fundo dos rios, lagos e igarapés; ou nas profundezas da terra e buscar a cura para um(a) paciente. Para isso, o corpo do(a) *curador assume a forma*, ou *captura a potência* (capacidades e habilidades), de jacaré, porco do mato, gavião, urubu, cobra, beija-flor, carangueijo, sapo e uma dezena de outros seres da fauna. Em se tratando dos *bichos*, além desses e outros seres, podem assumir até a não forma: o vento, a fumaça do *tauari* (por meio dos quais ataca/atinge/fere as vítimas) e a *olhada/flechada*. A *olhada* ou *flechada* consiste num tipo de ataque leve e se dá quando um *bicho do fundo* se sente atraído por *um/uma gente de cima*, geralmente, crianças e jovens. Depois de *olhada*, a vítima começa a definhar, sentir forte sonolência e, se não for tratada, pode morrer, mas esse desfecho trágico, nesses casos, é muito raro; o *ataque* me reportado como mortal foi o *roubo da sombra*. No Capítulo IV, apresento duas narrativas nas quais um local descreve como o filho fora vítima de uma *flechada*; e o outro, como teve a própria *sombra roubada* por um *bicho*.

O *ingeramento* é interpretado por mim como um *dispositivo* que pode ser usado tanto pelos(as) *curadores(as)* quanto pelos *bichos do fundo*, conforme explicito no Capítulo IV, para viajar de um cosmo a outro. Mas, também, como dispositivo de captura de habilidades e potencialidades que assegura a *força* do(a) *curador(a)* e também é determinante na construção de alteridade ontológica, consoante demonstrado no Capítulo III.

Conforme analiso mais detidamente no Capítulo IV, as categorias *corpo* e *pessoa* emergem como fundamentais para compreensão do *ingeramento* como dispositivo cosmo-ontológico. Na cosmologia local, o *corpo físico* é o resultado de diferentes processos de

construção. O primeiro deles tem início quando a *cunhantãe-mulher* ou a *mulher-mãe* ‘descobre’ que está grávida. Uma série de interdições alimentares *os resguardos de boca* devem ser respeitados pela mãe. A ingestão de determinados alimentos poderá causar deformações e/ou provocar no corpo do feto *certas fraquezas* ou predisposições para o acometimento de algumas doenças. Ainda nas primeiras *desconfianças* (ter se *deitado* com um homem, sem *se cuidar* e *não ficar naqueles dias*), muitas das interlocutoras da pesquisa procuram uma *puxadeira ou pegadora de barriga* - geralmente, uma parteira experiente, conhecida da família, com quem se construiu *um compromisso de cura* - para ela *sentir a barriga delas*. Se confirmado *que tá de barriga*, o rito comum é procurar um posto de saúde, fazer o teste e começar o pré-natal a fim de assegurar a *ajuda do governo*. Paralelamente aos cuidados biomédicos, é comum as mulheres se submeterem aos cuidados de *pegadoras de barriga, benzedoras/benzedores e/ou curadoras*, conforme consta nos Capítulos I e II). Cabe às *pegadoras de barriga colocar a criança no lugar* e *ajudar a ir formando ela direitinho na barriga da mãe* (Capítulo III).

Ainda antes do nascimento, alguns ritos são realizados para *curar* as roupas do(a) recém-nascido(a), a fim de que as peças possam servir de *escudos de proteção* do corpo contra ataques *dos bichos do fundo*. Durante os quarenta dias de *resguardo*, uma série de restrições – *resguardos de corpo e de boca* – e diversos ritos são realizados visando à construção de um corpo saudável, forte e não suscetível a várias doenças e/ou *ataques e flechadas dos bichos do fundo*.

Esse conjunto de interdições e práticas de construção do corpo que marcam os quarenta dias de pós-parto é analisado como ritos de passagem que visam exclusivamente à constituição de corpos saudáveis. Se esses ritos não forem cumpridos, o corpo será o lugar onde a doença se manifestará. Isso porque a doença pode ser fisicamente sentida no corpo, onde é possível a percepção da consequência que é o *estar doente*, mas ela não está necessariamente no corpo, pode estar na banca de um(a) *curador/curadeira* ou nas mãos de um *bicho do fundo*.

Pelo que foi possível observar, além do corpo material (físico), há um corpo imaterial: *a sombra*. Durante a fase do *resguardo*, ocorre a construção dessas duas dimensões da criança que *vai virar adulto*. Os *cuidados com as roupas*, a proteção da casa e dos corpos da mãe e da criança são etapas fundamentais para assegurar não, tão somente, um corpo material saudável, mas, principalmente, o local onde a parte imaterial, *a sombra* estará protegida contra os *ataques dos bichos do fundo* que se sentem impelidos a roubá-la, “sem a sombra o corpo da gente morre, e pronto”, como asseverou um dos interlocutores.

Não foi possível um aprofundamento maior sobre o elemento alma que eles também evocam como parte da composição do corpo. Ela parece não despertar o interesse *dos bichos do fundo* aos quais apenas a *sombra* interessa. Deus e os santos são concebidos como protetores contra “as coisas da vida, nas coisas do fundo esses num se mete não”. Quanto ao que acontece após a morte, os(as) *curadores(as)* afirmam que não morrem de todo, apenas desaparecem para ir viver na *cidade do fundo* onde poderão *se ingerar em força*. Os outros *que não têm dom* vão para o céu ou para o inferno.

O adoecer, geralmente, é relacionado à ausência de cuidados dos pais durante a gravidez e/ou nos primeiros quarenta dias de vida (Capítulo III) e/ou resultado de um *ataque* de um *bicho do fundo* ou de uma *judiaria*. “Um corpo mar gerado, mar formado é um corpo doente, sim senhora”, assevera uma das muitas *pegadoras de barriga* com quem conversei. O sentir-se doente significa está sem condições de trabalhar ou de realizar as atividades rotineiras comuns à faixa etária, ao gênero e à condição econômica e social da pessoa. Segundo a exegese nativa, essa causa primeira de *se sentir* ou *estar doente* pode ser uma *doença de causa conhecida* ou uma *doença de causa não conhecida*.

As *doenças de causa conhecida* são aquelas cuja causa é identificada pelo doente ou por alguém que convive com ele(a); mas, *as doenças de causa não conhecida* ou *pra curador* são as que os *benzedeiros* e/ou *benzedeiras* suspeitam de ser *judiaria* ou *aborrecimento*, e das quais apenas um(a) *curador(a)*, *curadeira sacaca* pode *tratar* (Capítulo II). A *judiaria* e o *aborrecimento* são como os locais denominam os atos de feitiçaria, também muito presentes durante os campos que realizei. Todavia, nem toda manifestação de adoecimento é atribuída a um *ataque* de *judiaria*/feitiço, pois o problema pode estar relacionado a diversos fatores, conforme explícito nos Capítulos II e III.

A análise conjunta dessas ordens de realidades e os diferentes campos realizados, reforçam a tese de uma complementaridade em síntese dessas categorias sentidas e vividas pelos(as) moradores(as) de Parintins (AM). A *cidade de cima* e a *cidade do fundo* são cosmos interligados porque compartilham uma mesma ‘experiência’ sensível: todos estão vivos, partilham os mesmos ‘territórios’ de moradia, caça e pesca e os modos de vida indicam atividades comuns cujas regras de convivência me permitem inferir os princípios de uma ‘ética de coabitação e coexistência’ (Capítulo IV). Transitando entre a *cidade do fundo* e a *cidade de cima*, os *bichos do fundo se ingeram* nos/nas *gentes de cima*, em outro bicho, planta ou em algo inanimado para ajudar *os/as gente de cima* ou, ao contrário, atacá-los e/ou puni-los; a passagem

de um estado para outro é realizada graças à capacidade desses *bichos* de dominar diferentes técnicas de *ingeramento*, transformação e até de camuflagem.

Essa relação ‘cosmopolítica’ entre *os/as gentes de cima* e *os bichos do fundo* foi a chave para compreender o *ingeramento* como potência cosmo-ontológica do Baixo Amazonas. Todavia, para corroborar essa tese, foi imprescindível ir além do olhar do ‘de dentro’, o que me exigiu diferentes exercícios epistemológicos (Capítulo IV).

### **1.6.2 Trocando de lentes: o olhar do de fora**

Os óculos epistemológicos foram sendo escolhidos à medida que os dados do campo foram me exigindo sair da área de conforto onde as práticas não biomédicas de cura estavam circunscritas e me levaram à construção de algumas constatações: o caráter múltiplo e não propenso a delimitações ou controle; a constituição dessas práticas como resultado de trocas dialógicas, portanto enunciações discursivas; o território cultural de organização e manifestação em permanente atualização, o caráter de resiliência delas, e a relação de imanência *dos bichos do fundo* nos processos de adoecer e curar dos(as) moradores(as) da cidade de Parintins(AM).

Esse caráter múltiplo e não propenso a delimitações ou a controle me faz inferir que a resiliência das práticas não biomédicas de cura registradas em Parintins (AM) é resultante do caráter rizomático delas. Pois, tal como o rizoma deleuziano, elas não são uma forma fechada, não mantêm ligação definitiva e têm um agenciamento que é “este crescimento das dimensões, numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões (DELEUZE e GUATTARI, 1995), como explicito no Capítulo II.

Da mesma forma que o rizoma não se deixa conduzir ao uno, as práticas não biomédicas de cura parecem fugir à unidade. Por isso, assim como o pensamento rizomático se move e se abre, explode em todas as direções, a trajetória dessas práticas apresenta essa mesma característica. Antecipando-se talvez, de maneira mais eficaz, ao surgimento de novas perspectivas sobre a concepção de doença e de cura (Capítulo II).

Como um mapa que se espalha em todas as direções, essas práticas se abrem e se fecham, constroem-se e se desconstroem. Como um rizoma, crescem onde há espaço, florescem onde encontram possibilidades, criam seu ambiente. Logo, estão em permanente territorialização, desterritorialização e reterritorialização (DELEUZE e GUATTARI, 1995).

Apesar da tentativa de controle e uniformização, elas assumem diferentes espaços de territorialidade e podem ser compreendidas como práticas discursivas que resultam do embate entre dois campos de enunciação: um do “biopoder” e outro do “governo de si” (FOUCAULT,

1977; 1982). Assim sendo, agentes e pacientes são percebidos como *sujeito-curador e/ou sujeito-paciente*, portanto, como alguém que assume um lugar enunciativo (FOUCAULT, 1979). Um lugar construído pelas forças enunciativas que compuseram “um lugar para ele” ao longo da história. Ele é o sujeito de um “dizer situado”, mas num jogo de forças que não o assujeita plenamente, pois de onde o *sujeito-curador* fala emerge o protagonismo em promover *ingerimentos e/ou fluxos de agenciamentos* capazes de não assujeitá-lo. Isso porque, a despeito do poder disciplinar e do biopoder, as práticas não biomédicas de cura em Parintins (AM) continuam construindo territórios de eficácia, com o empoderamento de suas ações, via exegese da sua posição num território cultural mais amplo (Capítulo III).

A voz de cada um dos 256 agentes de cura, a trajetória de vida, a chegada à Parintins e as diferentes trocas entre práticas e saberes que os(as) ajudaram a se constituírem “*benzedor, curador, costurador de carne rasgada, pegador de desmentidura e de barriga, entendedor de remédio do mato, agasalhador da mãe do corpo, rezador de espinha, erisipela, quebranto*”, revelou como a cidade *se ingerou e foi sendo ingerada* em um espaço privilegiado para trocas dialógicas e simbólicas, portanto, cosmológicas, sobre os processos de adoecer e curar (Capítulo II).

Esse encontro entre saberes ancestrais desterritorializados e reterritorializados redundou num extensa e diversificada rede de cura. Nessa territorialidade cultural construída, registrei que os processos de adoecimento, bem como os procedimentos de obtenção da cura, estão geralmente inseridos na relação quase sempre ambivalente entre os(as) moradores(as) da *cidade de cima* e os *bichos do fundo* - moradores da *cidade do fundo*, os quais podem causar a doença e, conseqüentemente, ajudar na obtenção da cura dos pacientes (Capítulos II e III). Os rituais de cura e de proteção, apresentados ao longo do trabalho, demonstram a indiscutível capacidade de “agência” dos(as) *curadores(as)* nas relações que mantêm com esses seres (Capítulos II e III).

Para Ortner (2007), a agência é uma particularidade dos grupos humanos, e não pode ser tomado como um conceito individualista, pois “os atores sociais não são livres, mas estão sempre articulando suas ações e intenções frente as estruturas sociais no seu entorno”. Assim sendo, ainda que os(as) *curadores(as)*, *bichos* e pacientes vivam dentro de redes de relações sociais têm em maior ou menor grau *agência*. Esse ‘grau’ pode ser percebido a partir da intencionalidade das ações deles e das complexas relações de poder e solidariedade em que estão envolvidos.

Essa concepção por meio da qual entendo o caráter de agência do(a) *curador* (a), dos pacientes, *dos bichos do fundo*, e, principalmente, a compreensão dos processos de adoecimento e de cura a partir de um “território cultural” comum advém de conceber cultura numa chave mais contemporânea, isto, é “de que a variação global e empírica na cultura é contínua, não se dividindo claramente em todos separáveis e integrados” (BARTH, 1994, p. 22). Isso porque, como assevera Cohn (2001, p. 37), “a percepção das dinâmicas sociais e culturais exige que se atente não apenas às tradições, como também à inovação”.

Essas mudanças se desdobram no tempo e no espaço não nos permitindo mapear o ponto exato da transformação. Daí, porque, num estudo como este, a observação sincrônica, não desvinculada de uma perspectiva diacrônica, permite entender a inovação não como perda, mas como elemento indicador da “variação global e empírica da cultura”, perceptível mais concretamente a partir do desvelamento da cosmologia local onde as práticas não biomédicas de cura são erigidas.

A diversidade dessas práticas e a capacidade de conexões entre diferentes modalidades de cura e de cosmologias registradas na cidade de Parintins (AM), sem que seja possível mapear a origem, os modos de contato e as “configurações por meio das quais as trocas e interconexões acontecem”, me possibilitaram perceber “o partilhamento de um constructo cultural holístico composto por um conjunto de representações e saberes que orientam os indivíduos, moral e existencialmente, na sua interação com a natureza” (ARHEM, 1996, p. 43).

Diversos estudos realizados na macrorregião da pesquisa evidenciam a existência do compartilhamento de um construto holístico comum (GALVÃO (1955); MAUÉS (1977, 1995 e 2008); FIGUEIREDO (1976, 1979, 1994); MOTTA-MAUÉS (1989); LIMA AYRES (1999); NUGENT (1993); CRAVALHO (1993, 1998); LOUREIRO (1995); VAZ FILHO (1996); CARVALHO (1998); MURRIETA (1998, 2001); BOYER (1999); HARRIS (2000, 2006); e MAUÉS e VILLACORTA (2001).

Do mesmo modo, pesquisas etnográficas, desenvolvidas especificamente na macrorregião deste estudo, a região do Baixo Amazonas, também registram o partilhamento dessa mesma cosmo-ontologia, sobretudo no que diz respeito a interdições alimentares durante a gravidez e o pós-parto, à recorrência a *curadores(as)* e/ou *pajés* a fim de diagnosticar e tratar diversas doenças, à crença na existência dos *donos dos lugares* e verdadeiro pavor em desagradar a esses seres, assim como na capacidade desses seres *se ingerar* em diversos seres e outros elementos da natureza quando desejam sair da cidade encantada onde moram para ajudar ou prejudicar os(as) moradores(as) de comunidades e/ou cidades localizadas nas



margens dos rios da região do Baixo Amazonas (SCHWEICKARDT (2002); SCHWEICKARDT e GENTIL (2004); FRANÇA (2002); WAWZYNIAK (2003, 2004, 2008, 2010); TRINDADE (2007); QUINTAS (2007); SILVA (2007); CAVALCANTE (2008); ARAÚJO (2008); TRINDADE (2011) e MURRIETA (1998, 2001, 2008).

Essa constatação empírica e dados registrados em Parintins (AM) me fazem propor que esse sistema cosmológico em imanência na macro e microrregião da pesquisa é partilhado também pelos membros da zona urbana de Parintins. Tal sistema em imanência articula, dialeticamente, o ator social (agentes, práticas não biomédicas de cura e pacientes) e a estrutura social (sistema cosmológico), através de princípios de ação e de reflexão que, conseqüentemente, determinam os modos de percepção e de entendimento dos processos de adoecimento e de cura.

Para Nietzsche ([1888], 2012. p. 13), “só há um mundo, que não é nem somente sensível nem somente inteligível, o mundo do além nem o das aparências; imersos nesse único mundo, imanente, sem transcendência, conhecemos as coisas em perspectiva”. Portanto, não estamos apartados do que conhecemos, não apreendemos o mundo a partir de um outro lugar, imaterial, inteligível, puramente racional.

Se assim o é, o sistema cosmo-ontológico em que tais práticas estão inseridas não pode ser apenas atualizado; ele não existe “objetivamente”, senão se repetiria incessantemente, não se trata de uma “realidade concebida”, mas de uma “realidade vivida”, (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2012). Pois, “o indivíduo em sociedade, num jogo interminável de gestos simbólicos, constrói a estrutura piramidal chamada civilização. Nessa estrutura, muito poucos tijolos tocam o chão” (SAPIR e MANDELBAUM, 1949).

Acredito que os dados etnográficos registrados na zona urbana de Parintins são indícios concretos do *ingeramento* como potência em imanência para geração de sistemas cosmológicos, e não a objetificação de um sistema que se ressignifica, ou se atualiza. O *ingeramento* é força e objeto, ou força e sentido. Na teoria nietzschiana, há a correlação entre força e sentido (objeto): forças apresentam uma pluralidade de sentidos, mas o sentido, por sua vez, implica o conceito de valor, que resulta da capacidade de avaliação. Para Deleuze, toda avaliação é uma interpretação. Sendo assim,

Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime. Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma

sintomatologia, uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico. (DELEUZE, 1976, p. 03).

O diálogo entre a filosofia dos “pós-modernos”, a filosofia ameríndia e os dados etnográficos, melhor especificado a *posteriori*, parece indicar que a compreensão dos processos de adoecer e cura na zona urbana de Parintins reside na identificação da força/dispositivo que se apropria da cosmologia e da ontologia ameríndia, que delas se apodera ou nelas se exprime. Acredito que o *ingeramento* pode ser essa força, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual em imanência.

A filosofia da imanência, proposta por Gilles Deleuze, pensa a articulação interna de termos em relação sem remissão a um termo fora dessa articulação que portaria o sentido da relação: o sentido é dado pela própria relação” (CARVALHO, 2011, p. 175). O que me permite pensar o sistema cosmológico local como objeto e o *ingeramento* como força, ou seja, “articulação intrínseca do múltiplo por si mesmo que produzirá sentido sem que haja referência a um termo exterior a esta articulação como tal” (CARVALHO, 2011, p. 175) (Capítulo IV).

Isso porque, em Parintins, cada *curador(a)* apreende a gramática da cura do sistema cosmológico em curso, mas promove nessa gramática pequenas modificações que resultam de trocas cosmopolíticas com pacientes e com *os bichos do fundo* os quais, sincronicamente, interagem para construção desse(a) *curador(a)* e da prática por ele(a) engendrada.

Essas variações na operacionalização da gramática, sempre rizomáticas, a-temporais, das quais o sujeito-*curador* não é a fonte de seu dizer (BAKHTIN, 1995) estão relacionadas à capacidade criativa, à potência do(a) *curador(a)*, às demandas do tempo, do espaço e do(a) paciente. Apesar de constantes, essas pequenas modificações mantêm certa unidade, na diversidade, e essa unidade pode ser explicada porque há o compartilhamento de um sistema cosmológico comum operando e sendo operado, por meio do *ingeramento*.

Vale ressaltar que não estou sustentando a ideia da existência de um único sistema operando, mas a vivência de uma potência comum para geração de novos sistemas. Essa potência é o *ingeramento* - dispositivo imanente capaz de ‘mapear’ as necessidades do tempo e do lugar e fazer surgir novas cosmologias.

Portanto, esta tese não é sobre as pessoas que aplicam as práticas não biomédicas de cura em Parintins (AM), nem sobre as práticas aplicadas por elas, mas sobre a potência de curar e adoecer numa cidade-ilha localizada às margens do rio Amazonas, na região do Baixo Amazonas. Uma potência dialogicamente construída (Capítulo II), antropologicamente traduzida nos processos de adoecer e curar (Capítulo III) e cosmologicamente imanente ao

pensamento ameríndio nativo (Capítulo IV). O dispositivo de propulsão dessa potência é o *ingeramento*, como pretendo comprovar ao longo deste texto.

*Pense em quantos anos foram necessários para chegarmos a este ano  
quantas cidades para chegarmos a esta cidade  
e quantas mães, todas mortas, até tua mãe  
quantas línguas até que a língua fosse esta  
e quantos verões até precisamente este verão  
este em que nos encontramos neste sítio  
exato  
à beira de um mar rigorosamente igual  
a única coisa que não muda porque muda sempre  
quantas tardes e praias vazias foram necessárias para chegarmos ao vazio  
desta praia nesta tarde  
quantas palavras até esta palavra, esta  
(MARQUES, 2015)*

## CAPÍTULO II - O CENÁRIO DAS PRÁTICAS NÃO BIOMÉDICAS DE CURA EM PARINTINS (AM): RECOLHENDO ARTEFATOS

*Rompeu-se o silêncio da boca fechada  
a luz apagada bem longe brilhou  
É preciso pé firme no chão dessa estrada  
É preciso avivar o que o tempo apagou.*  
("Canto Nativo", Celdo Braga e Raimundo Angulo)

Neste capítulo, exponho como o cenário das práticas não biomédicas de cura na cidade de Parintins (AM) foi, aos poucos, sendo desvelado. O objetivo principal é demonstrar como a configuração atual dessas práticas na cidade é o resultado de diversos e intensos diálogos entre senhores e senhoras da cura de diferentes espaços da região do Baixo Amazonas. Esse encontro, provavelmente, favoreceu o uso de diferentes processos terapêuticos e assegurou a manutenção de uma rede invisibilizada de cura que atua na cidade, por meio de diversos "fluxos" (DELEUZE e GUATTARI, 1995), numa "relação de coexistência e complementaridade" (MALUF, 1996), com a rede visibilizada do Sistema Único de Saúde.

No decorrer do capítulo, explico ainda como os(as) *curadores*(a) locais podem não só *se ingerar* em diferentes seres para entrar e sair de diferentes cosmos, como também capturar potencialidades e habilidades dos seres e objetos desses cosmos. Para tanto, esclareço como *os bichos do fundo* atuam junto a esses/essas agentes da cura para capacitá-los(as) a diagnosticar, a tratar e a curar doenças físicas e não físicas na zona urbana da cidade.

Inseridos e partícipes em um cenário de diferentes "cosmologias" (ARHEM, 1996)<sup>53</sup>, esses(as) agentes não biomédicos(as) da cura constroem e partilham conhecimentos com *bichos do fundo* numa concepção de mundo em que esses seres possuem as mesmas faculdades, os mesmos comportamentos e códigos morais atribuídos aos(às) moradores(as) de Parintins (DESCOLA, 1992, 1997), e, junto com estes, formam uma comunidade ordenada conforme os mesmos princípios (ARHEM, 1993; DESCOLA, 1992), ou, como afirma Latour (2001), um coletivo no interior do qual ocorre um "intercâmbio de propriedade" (...) (p. 222). Entre os ribeirinhos parintinenses, da mesma forma que com os tapajônicos esse 'intercâmbio' é possível por meio do "se engerar" (WAWZYNIAC, 2010) e/ou *ingeramento*.

---

<sup>53</sup> Para Arhem (1996 apud WAWZYNIAC, 2010), cosmologia pode ser entendida como "um construto cultural holístico formado por um conjunto de representações e saberes os quais orientam os indivíduos, moral e existencialmente, na sua interação com a natureza" (p. 41).

É por meio do *ingeramento* que *os bichos e os/as agentes* podem acessar o mundo uns dos outros e somente pela chave da imanência<sup>54</sup> é possível compreender como a relação entre *os bichos do fundo e os/as gentes de cima* interfere diretamente nos processos de adoecer e curar registrados nesta pesquisa. Isso porque tanto os(as) ribeirinhos(as) migrantes que ajudaram a construir uma rede urbana da cura não biomédica na cidade quanto os(as) ribeirinhos(as) nativo(as) da Ilha buscam compreender e dar sentido ao mundo em que vivem e aos fenômenos que os atingem (GEERTZ, 1989) a partir do espaço cosmológico que partilham.

A fim de melhor explicitar os diferentes fluxos que permitiram/permitem a essa rede de cura atuar, via multiplicidade de ações e de configurações, inicialmente, neste capítulo revelo, por meio de uma história de memória, as rotas migratórias de cura e a contribuição delas para configuração do espaço urbano da cura na cidade. Em seguida, apresento os(as) diferentes agentes que atuam neste cenário e os ritos realizados para diagnosticar e tratar os processos de adoecimento. Por fim, desvelo a concepção de doença que parece nortear o cenário da cura em Parintins (AM) e interpreto o *ingeramento*, inicialmente, como um dispositivo cosmológico para, no Capítulo III, desvelá-lo como dispositivo ontológico; e no Capítulo IV, como dispositivo cosmo-ontológico.

## **2 A constituição do cenário das práticas não biomédicas de cura**

Os dados resultantes do Mapeamento dos Especialistas em Práticas Populares de Cura da Zona Urbana do Município de Parintins(AM)/MEPRAPOPIN<sup>55</sup> revelaram que dos(as) 256 agentes registrados(as) apenas 22 deles(as) nasceram e se construíram como agentes de cura na zona urbana do município.

Isso significa que o cenário da cura encontrado na cidade é o resultado do que denominei de diáspora ribeirinha. A expressão me parece adequada porque, além de traduzir com muita propriedade semântica os diferentes ciclos e fluxos migratórios de grupos familiares, oriundos de diversas cidades e comunidades do Baixo Amazonas, com destino à Parintins

---

<sup>54</sup> A fim de melhor explicitar o uso desse termo ao longo do trabalho, esclareço que o conceito é aqui utilizado na perspectiva da filosofia da imanência proposta por Deleuze (1995). Trata-se de uma filosofia que pensa a articulação interna de termos em relação sem remissão a um termo fora dessa articulação que portaria o sentido da relação: o sentido é dado pela própria relação” (CARVALHO, 2011, p. 175). Em outras palavras, é a articulação intrínseca do múltiplo por si mesmo que produzirá sentido sem que haja referência a um termo exterior a esta articulação como tal. Logo, “a imanência absoluta é nela mesma: ela não está em alguma coisa, dentro de alguma coisa, ela não depende de um objeto, nem pertence a um sujeito” (DELEUZE, 1995, p. 5).

<sup>55</sup> O trabalho recebeu apoio financeiro do Instituto Brasil Plural para transcrição de 150 das 256 entrevistas dos agentes em práticas de cura registrados no mapeamento.

(AM), permite indicar como esse deslocamento foi traumático, em muitos casos, determinado pelo avanço da pecuária extensiva e, conseqüentemente, pela falta de políticas públicas para assegurar a sobrevivência dessas pessoas em seus locais de pertencimento, conforme explicitarei nas próximas seções deste capítulo.

O primeiro registro histórico da existência do município de Parintins (AM) chega até ao século XX de forma controversa como todas as referências construídas sobre a região amazônica (REIS, 1931; BITTENCOURT, [1924] 2001; SAUNIER, 2003; CERQUA, 1980; DE SOUZA, 2013). Todavia, a fim de evitar imputar valor de verdade sobre essa ou aquela versão, priorizei registrar uma história da cidade, sincronicamente situada, a partir dos relatos orais dos(as) agentes não biomédicos(as) da cura locais.

Assim sendo, neste trabalho, a história da cidade tem início a partir de 1931, quando a família de dona Generosa, a *curadora* mais velha registrada no MEPRAPOPIN, aporta em Parintins (AM) *de vez*. A família migrou do Panauaru, comunidade próxima à cidade de Nhamundá (AM)<sup>56</sup>, movida pelo *dinheiro grande* que iria correr na Ilha com a vinda dos japoneses<sup>57</sup>. Dona Generosa tinha então onze anos e desde os seis já sabia seu destino: iria ser *curadora*<sup>58</sup>. Ela diz lembrar “como se fosse hoje” dos preparativos para a viagem e da chegada à cidade.

Naquele tempo a curuminzada não se atrevia a abelhudá conversa de adulto. Mas eu e meus seis irmão imagináva o que vinha por ali. Meu pai negociô a roça e nossa parage com um dos nossos tio, por parte de mãe. A mãe arrumô nossos pano de bunda (poucos pertences), e começô a avisá a parentada que a gente ía tentá a vida em Parintins. Só nuns três domingo depois, na volta da igreja, meu pai avisô pra gente que a gente íamos vivê na cidade. Lembro da nossa animação. Na passage do regatão, mais ou menos uma semana depois, colocamo o pouco que a gente tínhamos a bordo e partimo pra cidade. Minha mãe aguentava o choro, e sei que o papai também se fazia de duro. Demorô uns dois dia pra chegada...desembarcamos no porto...num era como é hoje... a gente pisava n'água... fumo pra casa do meu padrinho, ali na rua do meio, e

---

<sup>56</sup> Cidade localizada à margem esquerda do rio Amazonas e a 39 km, em linha reta, de Parintins.

<sup>57</sup> De acordo com Schor e Marinho (2013, p. 235), “em 1930, o então ministro da Agricultura do Japão, Dr. Uetsuka, cria o Instituto Amazônia, e recebe permissão do Governo Federal para fundar em Parintins o Instituto de Estudos Agrícolas para Imigração Japonesa, localizado onde hoje é a Vila Amazônia, zona rural do município próximo à cidade. O Instituto tinha como objetivo desenvolver a cultura da juta na região, mas devido ao fato de a fibra não ser nativa, com sementes vindas da Índia, as primeiras experiências tiveram resultado negativo. Mas nos anos de 1934 e 1935 o colono e técnico agrícola Ryota Oyama conseguiu, por meio de uma série de testes, produzir sementes de juta adaptadas à região e semelhantes às indianas. A partir daí o cultivo da juta ganhou interesse não somente dos colonos japoneses, mas também dos ribeirinhos e se tornaria a principal atividade econômica no rio Amazonas nesse período”. Numa outra perspectiva sobre a colonização Japonesa em Vila Amazônia, sugiro os trabalhos de Souza (2011).

<sup>58</sup> Na cosmologia local, um dos sinais de que a pessoa será *curador(a)* é o choro intrauterino. Dona Generosa me confessou que chorara no ventre da mãe, daí porque desde os seis anos já sabia que seria *curadora*.

por lá ficamo uma par de dias...foi assim que vim pra cá...moramo na Francesa, depois viemo pra cá (próximo ao Cemitério). Era tuuudo mato(...) (Dona Generosa, 93 anos, *curadora*, em 17/03/2014).

De lá até os dias atuais, a cidade tem sido um dos principais destinos de muitas famílias que, a exemplo da de dona Generosa, migraram e ainda migram de pequenas comunidades ou cidades, localizadas às margens dos rios da bacia hidrográfica da região do Médio e Baixo Amazonas, rumo a outras cidade mais prósperas, também na mesma bacia, em busca de dias melhores<sup>59</sup>. A maioria dos(as) agentes de cura atuando em Parintins (AM), durante o período da pesquisa, faz parte do contingente de ‘migrantes regionais’ os quais chegaram à cidade entre 1931 e 1970.

De acordo com os relatos dos(as) agentes de cura mais antigos(as), a família da maioria deles(as) se deslocou para a Ilha almejando ganhar dinheiro com o desenvolvimento urbano provocado pelo plantio e comercialização da juta, cultura desenvolvida na região pelos Koutakuseis - migrantes orientais<sup>60</sup> os quais se instalaram na Vila Amazônia<sup>61</sup>, a partir de 1930 (PAIVA e CANEJO, 2008). Outro grupo de agentes relembra que o deslocamento foi causado pela grande cheia de 1975 a qual obrigou comunidades inteiras, cujas terras foram tomadas pelas águas, a se deslocar para a cidade. A memória de outros reporta a fuga para a Ilha a fim de evitar *problemas maiores* causados pelo avanço da pecuária na região<sup>62</sup>. Por fim, pude mapear, dentre as várias narrativas, um grupo ainda maior de migrantes que chega à Ilha em busca de melhores condições de vida, a partir de 1980. A cidade oferecia uma infraestrutura mais atrativa, como a oferta de ensino superior tanto por instituições públicas estaduais e federais quanto por instituições privadas regionais e nacionais (SCHOR e MARINHO, 2013). Assim, Parintins que desde o período da colonização já despontava como um centro atrativo permanece como a opção mais viável *pra melhorar de vida* para moradores(as) de comunidades

---

<sup>59</sup> Desde o início do século XX, há registros na região amazônica de intensos e constantes fluxos migratórios de pequenas localidades para cidades mais prósperas (TRINDADE Jr. et. al, 2008).

<sup>60</sup> Sete turmas de koutakuseis, 249 jovens, foram enviadas ao Brasil, em um período de sete anos. A perspectiva era de que a colônia da Vila Amazônia abrigasse dez mil famílias. O cultivo da juta prosperou e se esparramou pelas várzeas do rio Amazonas e de seus tributários de águas brancas, tornando conhecida a Vila Amazônia, valorizando a imigração japonesa pela produção dessa fibra vegetal a qual deu sustentação econômica à região durante décadas (SOUZA, 2011).

<sup>61</sup> Comunidade Agrícola fundada pelos japoneses na década de 1939 e distante 5,6 Km em linha reta de Parintins (AM).

<sup>62</sup> De acordo com as narrativas, desde o final de 1950 começa uma briga entre os criadores de *gado sem cerca* e os pequenos produtores de culturas de subsistência, espalhados pelas áreas de várzea e terra firme próximas ao município de Parintins (AM). Essa cultura atraía, para o município, trabalhadores da pecuária de cidades paraenses próximas: Oriximiná, Santarém, Óbidos, Juruti, Faro e Terra Santa.

e de outras cidades amazonenses e paraenses do Médio e Baixo Amazonas, distantes das duas maiores capitais da região, Manaus e Belém.

Além disso, uma das inúmeras peculiaridades do município de Parintins (AM) é o aspecto hidrográfico que possibilita o deslocamento fluvial em várias direções. No lado Oeste, início do espaço territorial, o rio Amazonas que banha a cidade torna-se anastomosado. Por conta disso, durante a cheia, a paisagem deixa de ser uniforme, com terras contínuas, para tornar-se pontilhada pelas ilhas: do Arco, das Onças, Guaribas e do Arquinho. Na margem direita, surgem os Paranás: do Urucurituba, do Limão e do Ramos e os rios Uaicurapá e Mamuru, e os lagos do Tracajá, Máximo e Zé Açú, tributadores do Paraná do Ramos. No entorno da cidade, registram-se ainda os lagos do Macurany, Parananema e Aninga. No lado Leste do município e, ainda na margem esquerda do rio Amazonas, encontram-se os lagos do Jauari, do Miriti, do Mato Grosso; o Paraná de Parintins (AM); o Laguinho e o Lago da Valéria (SOUZA, 2006).

Destaco essa peculiaridade hidrográfica por dois motivos principais: demonstrar como diferentes caminhos de água permitem constantes chegadas e partidas ao município e indicar como a proximidade dos rios, paranás e lagos propicia a relação entre os/as *gente de cima* e os *bichos do fundo*.

## **2.1 Rotas migratórias e a construção da cura no cenário urbano**

A vinda dos(as) agentes de cura para a cidade, como citado, coincide com os chamados ciclos econômicos os quais foram decisivos para a construção de diversos aspectos da vida urbana em Parintins (AM), dentre eles, a multiplicidade de práticas não biomédicas de cura registradas. A comparação da trajetória de vida desses(as) agentes aos trabalhos realizados sobre o processo de urbanização de Parintins (AM) por Souza (1996, 2006, 2013), Shor e Marinho (2013) e De Souza (2013) possibilitou a identificação de três importantes fluxos migratórios.

Um grupo de agentes de cura, cuja primeira referência, determinada pelo recorte desta pesquisa, é a narrativa de dona Generosa, citada alhures, chega à Parintins (AM) entre 1931 e 1936, oriundos principalmente das comunidades mais próximas como o Andirá, município de Barreirinha – Médio Amazonas e de cidades paraenses vizinhas, como Juruti e Santarém.

Sem o dinheiro que desapareceu com a crise da borracha, e seduzidos pela modernização da cidade, muitas famílias migraram para Parintins. A ilha, graças aos



investimentos propiciados pelo desenvolvimento da economia da Juta<sup>63</sup>, vivia uma fase áurea que perdurou até a segunda metade da década de 1970, quando o Brasil mergulha numa crise inflacionária (SOUZA, 2013).

Os(as) primeiros(as) agentes de cura a chegarem, registrados pelo MEPRAPOPIN, fixam residência na área de ocupações primevas, hoje, bairros do centro da cidade, morando em casa própria, adquirida com o dinheiro da venda das localidades *no interior*; ou *de favor* na casa de parentes, compadres amigos e/ou conhecidos, em um dos três primeiros bairros: Centro, São Benedito e Francesa. Apenas, dois deles, há 10 anos, passaram a residir na casa dos filhos em outros bairros da cidade.

Os(as) agentes de cura que referem ter chegado, entre 1960 e final de 1970, ajudaram a identificar o segundo fluxo migratório, demarcado por dois fatores. No final de 1950 e início de 1970, começa no município a luta desigual entre o produtor de várzea/terra firme e o criador de gado *sem cerca*. O rebanho invadia e destruía as plantações, obrigando os agricultores a vender as terras de várzea e de terra-firme, como narrado por seu Mundico, um *pegador de desmentidura*, ao me explicar porque a família decidiu morar na cidade.

meu pai, por diversas vez, via todo o trabalho dele pisado pelo gado. Vinha na cidade, procurava polícia, as... as autoridades, né? mas, como, como sempre o dinheiro falava mais alto, nunca ajudaro ele. Nunca mermo! Aí, aí, pra não matá ou morrê, vendeu. NÃO, ele DEU, melho dizendo, a nossa colocação pros pecuarista. Foi quando vimo pra cá, pro Parmares (Palmares). [O senhor lembra do ano?] Não, mas aqui tinha só barraquinho de palha. A gente morava no último caminho, o resto era só mato. Esta casa [em alvenaria] já é a quinta, paresque (parece), mas a primeira do meu pai, era de palha. (Seu Mundico, *pegador de desmentidura*, 86 anos, em 16/06/2014).

Aliado a esse fator desagregador, a *grande cheia de 75* obriga as populações das áreas alagadas a migrar para Parintins (AM). Esse grande contingente de pessoas fora abrigado em barracas do exército, distribuídas ao longo da *pista do aeroporto* (hoje perímetro do curral do Caprichoso ao Bumbódromo). Mesmo depois da vazão das águas, muitos desses(as) migrantes permaneceram ocupando a pista de aviação. A solução foi o prefeito Benedito de Jesus Azedo desapropriar uma grande extensão de terra do latifundiário/pecuarista Elias Assayag. Lá, foram construídas várias casas de palha. Como todas foram dispostas perfiladas, nos lotes demarcados,

---

<sup>63</sup> Em 1937, foi colhida a primeira tonelada de juta da Vila Amazônia (NODA, 2007).

o local ganhou o apelido de *Cohabam de palha*<sup>64</sup> onde foram instalados os primeiros ‘sem-teto’ da cidade. A criação do novo bairro foi marcada pela instalação de uma *placa-outdoor* no início do logradouro onde se podia ler: Bairro do Palmares.

Nesse período, o povo passou a ser dividido entre os(as) moradores(as) de *pra lá da placa* e moradores(as) de *pra cá da placa* (SOUZA, 1996, 2013). Ser um *pra lá da placa* era um “estigma” (GOFFMAN, 1988). Segundo diversos relatos, havia até uma expressão de cunho bem depreciativo para se referir a esses retirantes: “Tu é leso, ou mora pra lá da placa?”. Hoje, o enunciado foi incorporado às inúmeras e criativas expressões jocosas do falar parintinense e continua sendo usado para estigmatizar pessoas e lugares<sup>65</sup>.

A cidade vivia uma segunda era de prosperidade impulsionada pela pecuária. Isso atraiu migrantes de outras cidades do Baixo Amazonas. Nesse período, de acordo com as narrativas, chegaram à Parintins (AM) os(as) agentes de cura das cidades amazonenses de Nhamundá, Maués e Barreirinha, e dos seguintes municípios paraenses: Faro, Terra Santa, Óbidos, Oriximiná, Santarém e Alenquer. Eles(as) ocuparam as áreas denominadas de ocupações intermediárias, onde estão localizados os bairros do Palmares, Santa Clara, Nossa Senhora de Nazaré, São Vicente e Santa Rita. Nesses espaços foram registrados 58 agentes de cura. Desses(as), apenas 14 não residem nessa área desde a chegada à cidade.

As migrações de populações ribeirinhas também se intensificam e começa o esvaziamento *do interior*. O número de habitantes na área urbana que até a década de 1970 era de 16 mil 747 habitantes chega a 29 mil 504, em 1980. O registro dos(as) moradores(as) do interior foi de 21 mil 877 habitantes. “Pela primeira vez na história de Parintins (AM) a população urbana supera a rural” (DE SOUZA, 2013, p. 62). Novos bairros surgem: São José, Itaguatinga, São Francisco, Emílio Moreira, João Novo e Djard Vieira. Isso significou a presença cada vez maior de migrantes ribeirinhos do rio Amazonas e dos demais afluentes no dia a dia da cidade.

Essa fase de desenvolvimento econômico entra em declínio nos primeiros 10 anos de 1980. A queda na produção de carne vermelha, leite e queijo e “a transformação da brincadeira

---

<sup>64</sup> Expressão usada, segundo um dos interlocutores, para depreciar o pessoal *do interior*: “na cidade, naquela época, tavam levantando, em alvenaria, o primeiro conjunto habitacional da antiga COHAB, o Cohabam. Como as casas de palha do povo do interior foram construídas tudo enfileiradinha, uma na ilharga da outra, o pessoal chamava a gente de morador do cohabam de palha” (Seu Dedé, *puxador de desmentindura*, relatando a chegada da família em Parintins, entrevista realizada em 13/05/2014).

<sup>65</sup> Durante a pesquisa, registrei o novo ‘modus de tratamento’ para determinar a separação geográfico-social entre os parintinenses *os pra lá da ponte* - estigma que marca os(as) novos(as) ribeirinhos(as) que migraram para a cidade e passaram a ocupar os bairros que surgiram nas últimas décadas do século XX.

de boi em produto de consumo da indústria cultural” (SILVA, 2015) foram determinantes para os destinos de Parintins (AM). As narrativas sobre a trajetória dos(as) agentes em práticas não biomédicas de cura me fez indicar esse período como identificador do terceiro fluxo migratório, por meio do qual 64 deles(as) fixaram residência na Ilha.

Sem o emprego nas fazendas, e sem a terra para produzir ou morar, esses(as) ribeirinhos(as) migraram para a cidade. Alguns se tornaram tricicleiros<sup>66</sup>, e/ou entraram no mercado informal, e outra parcela significativa foi absorvida, como mão de obra não especializada, pela construção civil que começou a gerar empregos. As mulheres passaram a trabalhar como lavadeiras, empregadas domésticas e/ou gari.

O Festival Folclórico ultrapassou as fronteiras regionais e começou a atrair cada vez mais espectadores. A demanda por moradia, pousadas e hotéis incentivou a especulação imobiliária e o maior latifúndio urbano local foi ‘ocupado’, em 1990. A área pertencia ao pecuarista/latifundiário paraense, Paulo Correa. Após uma forte luta popular, o local foi desapropriado e, de acordo com o censo de 2010, abrigava mais de 35 mil moradores(as), distribuídos(as) em três bairros: Itaúna I e Itaúna II (primeira ocupação) e Paulo Correa (segunda ocupação).

Em 2007, aconteceu a terceira ocupação da história do município, mais um latifúndio ‘caiu’ para criação de um bairro, o da União. O movimento parece ter sido incentivado pela *indústria de ocupação da capital*, como consta nos jornais da época. Mas, dentre o grupo que coordenou a ação, havia também nativos, como me explicou seu Sebastião, 68 anos, pescador, *benzedor de quebranto*.

Eu num era um dos cabeça. Morava com meu sogro e três cunhado. Tudo com família já. Tava tudo amontoado, mas ninguém podia pagá aluguel. Quando soubemo da fofoca, vinhemo participá. Os cabeça não ero daqui, mas tinha muita gente querendo um lugá pra morá. Dos primeiro, um deles a senhora deve conhecê, é o presidente da câmara, o Everaldo, ele era um dos cabeça. Mas dos primeiro ficaro só os que tinham necessidade, os outros vendero os lote e voltaro pra Manaus. Mas quem era daqui ficô. Esses meus vizinho nenhum invadiu já comprô de outros, mas são dos interiô daqui de perto (seu Sebastião, 68 anos, pescador, *benzedor de quebranto*, em 06/05/2014).

---

<sup>66</sup> Condutores de um veículo, resultado da criatividade parintinense, cuja parte de trás é de uma bicicleta comum. Na frente, duas rodas sustentam uma minicarroceria dianteira. Alguns têm cobertura, sistema de som e banco com estofamento. Tornaram-se uma atração turística, e no dia a dia funcionam como transporte para pequena quantidade de mercadoria.

Segundo o vice-presidente da Associação de Moradores do bairro da União, em 2014, não havia como calcular a quantidade de famílias morando no bairro, mas no início foram *tirados* três mil lotes.

Desde a ocupação do Paulo Correa, os poucos latifundiários restantes, temendo a ocupação de suas terras, resolvem loteá-las e vendê-las. Novos bairros surgem nas áreas de ocupações recentes: Jacaréacanga (1990), Tonzinho Saunier (2010), Castanheira (2010), Lady Laura (2010) e Pascoal Alággio (2013).

Portanto, é possível afirmar que o cenário da cura registrado na zona urbana de Parintins (AM) recebeu a importante contribuição desses migrantes oriundos de diversas comunidades e cidades do Médio e Baixo Amazonas trazendo no embalo da rede<sup>67</sup>, além da vontade de melhorar de vida, diferentes cosmologias. Sobre o chão da Ilha, esses(as) novos(as) moradores(as) aprendem e ensinam diferentes modos de vida. E é possível deduzir que o domínio de diferentes práticas não biomédicas de cura pode ter funcionado como preciosa moeda de troca, escudo de proteção ou poderosa arma de ataque.

A princípio deduzi que a escolha do local de fixação da residência deles(as) seguia a lógica imobiliária da oferta e da procura. Uma análise mais demorada das entrevistas informais nas quais o(a)s agentes não biomédicos(as) de cura narraram as trajetória de vida revelou outra 'lógica'. A 'escolha' de onde morar parecia estar aparentemente relacionada à rede do lugar de origem. Os migrantes tendiam a se estabelecer nos bairros onde as redes de parentesco e compadrio procuraram 'manter' os costumes da região de procedência. Essa busca por um espaço perto dos conterrâneos impactaria a configuração da diversidade de práticas registradas na cidade. Essa constatação foi sendo construída aos poucos.

A partir da narrativa de chegada, foi possível identificar as três redes migratórias que, de acordo com o período e o local de fixação, ajudaram a redefinir o espaço urbano da cidade em três áreas: áreas de ocupações primevas cuja memória dos/das agentes indica ser a área central da cidade ocupada por eles entre 1930 e 1950, provavelmente; áreas de ocupações intermediárias, identificadas como os bairros mais distantes do centro, surgidos na expansão urbana da cidade, entre os anos de 1970 e 1980; e áreas de ocupações recentes povoadas a partir de 1987 e que deslocam os limites urbanos para o Sudoeste da Ilha.

Atualmente, os(as) agentes mais antigo(a)s da área de ocupação primeva são descendentes dos migrantes que fixaram residência na Ilha nas décadas de 1931 a 1950. Na área

---

<sup>67</sup> Como as viagens eram/são longas entre um ponto e outro, é comum o uso de redes para dormir. Elas são suspensas, e presas por cordas, de uma lateral a outra, nas embarcações.

de ocupações intermediárias, a maioria dos agentes de cura mais antigos(as) até nasceram na Ilha, mas não desenvolveram seu ofício no município; os(as) que nasceram e se criaram no local são descendentes da terceira geração dos migrantes da área primeva ou são filhos(as) dos migrantes que chegaram à cidade nas décadas de 1970 e 1980 cujo componente maior é de ribeirinhos(as) das comunidades mais próximas.

O cruzamento dos dados me permitiu descobrir que dos(as) 256 agentes de práticas não biomédicas de cura – atuando na cidade durante o *survey* – apenas 45 deles(as) nasceram em Parintins (AM), e, desse total, apenas 22 nasceram, foram criados(as) e se desenvolveram como agentes não biomédicos(as) de cura na zona urbana do município. Os(as) outros(as) 23 nasceram, mas foram criados(as) e desenvolveram as práticas não biomédicas de cura em comunidades ribeirinhas localizadas no entorno do município e/ou no entorno de outros municípios amazonenses e paraenses vizinhos.

Figura 9 - Rotas migratórias e configuração do cenário da cura não biomédica em Parintins

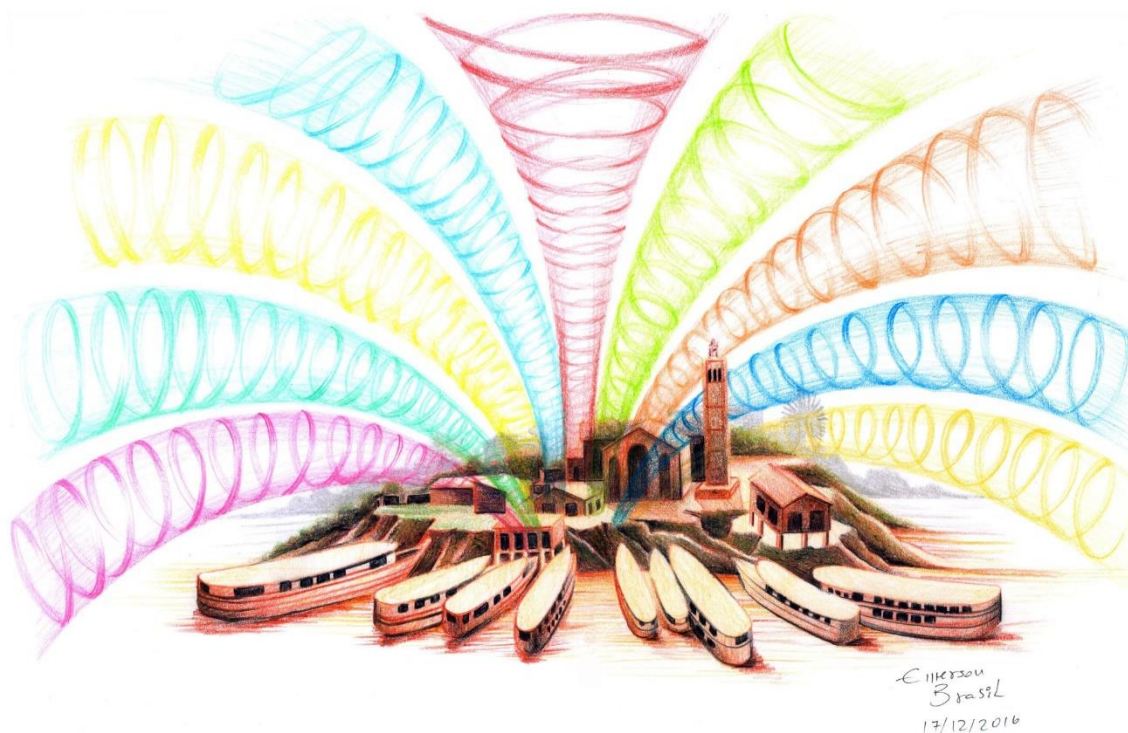


Ilustração: Emerson Brasil

Nos três bairros mais antigos de Parintins (AM): Centro, Francesa e São Benedito (DE SOUZA, 2013), localizados na área de ocupações primevas, residem os(as) agentes em práticas não biomédicas de cura mais velhos(as). Consegui registrar, 16 deles(as) ainda em atividade.

Desses(as), apenas 03 nasceram e desenvolveram a capacidade de cura na zona urbana da cidade, recebendo ensinamentos iniciáticos de familiares. O instrumental de cura limita-se ao domínio de manobras para *puxar desmentidura, colocar a mãe do corpo no lugar e/ou benzer contra quebranto*, ou seja, eles dominam práticas não biomédicas de cura que podem ser aprendidas e cuja aplicação não depende diretamente do auxílio de entidades espirituais.

Já os(as) 13 que nasceram na cidade, mas cuja capacidade de cura surgiu e se desenvolveu nas comunidades ribeirinhas, não se trata de uma habilidade que pode ser aprendida, mas um *dom* que se manifestou a partir de uma doença grave ou depois de *ter recebido um bicho do fundo*. Os(as) outros(as) 11 agentes não biomédicos(as) de cura dessa área de ocupação migraram da região do Andirá, município de Barreirinha, e o *dom* de curar lhes fora concedido por algum *bicho do fundo*.

Assim sendo, dos(as) 16 agentes não biomédicos(as) de cura, moradores(as) da área, 13 viveram a experiência de receber *os bichos do fundo* e, por isso, se intitulam *curadores(as) sacaca* e são capazes de manejar instrumentos visíveis e invisíveis para assegurar a cura de qualquer tipo de doença física ou espiritual, e inclusive *se ingerar* num desses *bichos* para ajudar as pessoas, mas explicaram não poder *se ingerar*<sup>68</sup> para ir à *cidade do fundo*, local que visitam por meio do sonho. Todos alegaram a impossibilidade de ensinar essas práticas, por se tratar de um presente de Deus.

Na área de ocupações intermediárias, há 111 *curadores(as)* distribuídos(as) em 13 bairros. A faixa etária desses(as) agentes de cura varia entre 50 e 60 anos. Somente 14 deles(as), os(as) mais jovens, nasceram e desenvolveram as habilidades de cura na zona urbana da cidade e dominam mais de três práticas.

Os(as) demais 97 agentes não biomédicos(as) constituíram-se como senhores e senhoras da cura em comunidades ribeirinhas e/ou em cidades do Baixo Amazonas, dentre elas, Santarém, Faro, Oriximiná, Juruti, Alenquer e Óbidos. O repertório de cura deles(as) é bem mais amplo, inclui a indicação de remédio da biomedicina<sup>69</sup>, a realização de rituais de cura os

---

<sup>68</sup> Essa aparente contradição de *poder se ingerar e não poder se ingerar* é melhor analisada no Capítulo IV, quando explico que o *se ingerar* apresenta diferentes acepções na cosmologia local.

<sup>69</sup> O termo é entendido neste trabalho como proposto por Langdon (1995) “A biomedicina é relativizada, vista como um modelo médico entre vários outros modelos, seja este dos chineses, hindu, ou índios. O enfoque principal da biomedicina, em seu ‘sensu strito’, é a biologia humana, a fisiologia ou a patofisiologia, onde a doença é vista como um processo biológico universal. As novas discussões em antropologia questionam a dicotomia cartesiana

quais são protagonizados tanto por *bichos do fundo* quanto por entidades de diferentes linhas da Umbanda. A maioria das curas é realizada pelas entidades. Os(as) agentes cujo atendimento é realizado sem estarem incorporados alegam sentir a presença desses *amigos*. Apenas 16 deles(as) mantêm uma *banca* ou um espaço destinado ao atendimento dos pacientes; os(as) demais atendem em qualquer lugar, mas preferem um local reservado para não despertar a curiosidade das pessoas. Com exceção de 04 deles(as), todos(as) foram iniciados(as) por outros(as) *curadores(as)* e passaram por um longo processo de aprendizagem tanto das práticas biomédicas de cura quanto do controle dos espíritos *do fundo* e das sete linhas da umbanda. Antes de se “submeterem a sua missão”, como afirmam, eram muito judiados(as): *caíam* em qualquer lugar e viviam doentes.

O cenário da cura na área de ocupações recentes, onde se localizam 07 bairros, apresenta alguns aspectos singulares. Nessa área, localizei o maior número de agentes: 129. Como nas demais áreas, o número deles(as) que nasceram e desenvolveram as capacidades de cura na zona urbana de Parintins (AM) é bem menor, apenas 09 deles(as) podem ser enquadrados(as) nessa categoria. Dos(as) 120 agentes que moram e atendem nos bairros da área, apenas 14 migraram de outras cidades, os(as) outros(as) nasceram e foram criados(as) nas comunidades ribeirinhas distribuídas ao longo dos rios, paranás e lagos da região.

Quanto às modalidades que constituem o repertório de cura deles(as), há uma grande incidência de práticas não biomédicas que não dependem das capacidades mediúnicas dos(as) agentes, tais como: *tirar espinha da garganta, puxar desmentidura, colocar a mãe do corpo no lugar, fazer parto, curar umbigo de criança, puxar barriga grávida, preparar remédio para várias doenças, costurar rasgadura, puxar espinhela caída e rezar para quebranto em criança.*

Segundo esses(as) agentes, para o diagnóstico e o tratamento desses problemas, eles(as) usam técnicas e/ou conhecimentos aprendidos com os pais, avós, tio(s), tia(s), compadres, comadres vizinho(a)s ou viajantes. Todavia, há, mesmo em número bem reduzido, os que recebem a ajuda dos *bichos do fundo* e entidades da umbanda para realizar as sessões de cura.

Há no Jacaréacanga, bairro mais afastado do centro da cidade, e localizado na área de ocupações recentes, dois terreiros de Umbanda: um dedicado a São Sebastião e outro a São Jorge. A filha de santo, responsável pela Casa de São Sebastião, nasceu em uma comunidade

---

presente no modelo biomédico e concebem saúde e doença como *processos psicobiológicos* e *sócioculturais*. Nesta abordagem a doença não é visto como um processo puramente biológico/corporal, mas como o resultado do contexto cultural e a experiência subjetiva de aflição” (p. 1).

ribeirinha distante 12 horas de barco de Parintins (AM). Quando seu *dom* se manifestou, a mãe a levou para uma *curandeira* da região, mas, como seus guias eram *muito fortes*, ela a encaminhou para o único Babalorixá da cidade: pai Adelino. Sob a orientação dele, recebeu toda a formação de uma filha de santo da Umbanda, e há mais de 20 anos *trabalha para ajudá* aos que a ela recorrem. Já o filho de Santo que dirige o segundo terreiro Mãe Iemanjá foi iniciado na Umbanda e as primeiras manifestações por ele experimentadas foram de entidades dessa religião. Esses espaços são bastante frequentados durante o ano inteiro. As sessões acontecem às segundas, quartas e sextas-feiras. Participei de pelo menos três sessões em cada um dos terreiros.

Depois do primeiro contato com o cenário da cura na cidade, optei por me deter na observação das práticas não biomédicas de cura não institucionalizadas, ou seja, não ligadas diretamente a uma instituição formal, religião ou movimento religioso.

Assim sendo, o foco de atenção da pesquisa foram as práticas mobilizadas por agentes não biomédicos(as) de cura para diagnosticar, tratar e/ou curar os(as) pacientes que os(as) acionam na zona urbana da cidade de Parintins (AM).

## **2.2 Os(as) agentes em práticas não biomédicas de cura**

Uma das primeiras dificuldades, quando me deparei com a quantidade de pessoas atuando no cenário local de cura e a multiplicidade de práticas por elas aplicadas, foi buscar uma classificação para “categorizar” essas pessoas e os processos de diagnosticar e curar.

Como denominá-los(as): *benzedeiros(as)/benzedeiras/ rezadores/rezadeiras; curandeiro(a)s/curadeira; costuradore(a)s de carne rasgada/rasgadura; puxadores(as)/consertadores(as)/pegadores(as) de desmentidura; conhecedores de ervas, cascas, galhos de plantas e/ou de banhas, unguentos, pomadas feitos de desses produtos ou de partes da carne, do corpo, e dos locais de nascimentos e morte de animais para o preparado de remédios; encomendadores de alma; macumbeiros(as), filhos(as) de santos; sacaca; parteira; banqueira?*

Cada um(a) deles(as) se constituía um universo a descortinar; e as práticas um desafio para compreender o *modus operandi*. Fiquei bastante tempo diante da quantidade de material coletado sem saber como proceder e o que fazer com a diversidade de informações registrada, mas, aos poucos, os caminhos do entendimento foram se (re)configurando.



Figura 10 - Os(as) agentes e a multiplicidade de práticas não biomédicas de cura em Parintins



Ilustração: Emerson Brasil

A fim de não contribuir para manutenção de definições, interpretações ou doxas antropológicas e, conseqüentemente, constituição de um “inconsciente cultural” (BOURDIEU, 1983) sobre esses(as) agentes e as práticas deles(as) em Parintins (AM), decidi respeitar e registrar como essas pessoas se “autodefiniam” (ALMEIDA, 2004) e definiam as modalidades de cura aplicadas.

Quando interpelados(as) sobre como eu poderia denominá-los(as), a partir da prática de cura exercida, esses(as) agentes demonstravam ter exata noção da posição ocupada no cenário da cura local.

Dentre as diferentes designações registradas no MEPRAPOPIN, há os que se autodenominaram de *benzedor ou benzeadeira, rezador ou rezadeira, alguém que tem o dom de curar*. Essas diferentes denominações estão relacionados à religião a qual esses(as) agentes dizem professar. A designação de *benzedor, benzeadeira e rezador e rezadeira* é geralmente utilizada pelos(as) agentes católicos os quais assim se autodefinem, porque sabem uma ou várias rezas para ajudar *as pessoas necessitadas* sem precisar *se ingerar* ou *receber* um espírito ou entidade. Apesar de confessarem quase sempre sentir ‘uma presença’, quando estão benzendo, reiteravam rapidamente ter certeza de se tratar do divino espírito santo ou de uma inspiração divina cuja identidade não saberiam precisar, mas ratificam a certeza de não ser *uma coisa* do mal.

Os(As) que se autodefiniram como *alguém que tem o dom de curar* me explicaram que *antes de aceitar Jesus* eram *benzedores, benzeadeiras, e rezadores(as)*, mas depois de *se entregarem à crença* se transformaram num nova pessoa. De tal forma, passaram a orar em vez de rezar ou benze. Perguntei a dona Joana, 78 anos, Adventista do 7º Dia, a diferença entre orar, rezar e benzer. Ela explicou: “*rezá e benzê é quando se usa o nome dos santos católicos para ajudá a curá a pessoa, e orá é pedí a presença do espírito santo. Não rezo, nem benzo mais pra curá quebranto, agora oro e alcanço a cura dos pequeno que chegam até mim*”.

Dentre os(as) 256 agentes não biomédicos(as) de cura entrevistados(as), 217 revelaram ser católicos (as), como podemos ver na tabela 03 abaixo, a qual demonstra o dado numérico resultante da soma da resposta objetiva dada pelos(as) entrevistados(as) quando perguntados(as) sobre qual era a religião dele ou dela.

Tabela 03 - Denominação religiosa do(a)s agentes não biomédicos(as) de cura

<b>Denominação religiosa:</b>	<b>Quantidade</b>
<b>Católica</b>	217

<b>Evangélicos de várias denominações</b>	24
<b>Umbanda</b>	10
<b>Candomblé</b>	01
<b>Não tem religião</b>	04
<b>Total da amostra: 256</b>	

Fonte: Mapeamento dos Especialistas em Práticas Populares de Cura de Parintins (AM)

Na verdade, esse dado sobre a maioria de praticantes da religião católica mascara ou esconde a realidade subjetiva somente percebida por mim durante a segunda etapa do campo, quando passei a morar na casa de uma das agentes de cura. Nesse período, pude constatar que eles(as) dizem ser católicos, mas, na verdade, vivem múltiplas formas de religiosidade. Esse modo *sui generis* de vida religiosa se aproxima da “pajelança cabocla” (MAUÉS, 1995).

O cenário da cura em Parintins (AM) é composto por um conjunto de crenças e práticas às quais interagem, em graus variáveis, elementos da religiosidade indígena, afro-brasileira e católica. Essa constatação me leva a afirmar que esses(as) agentes dizem ser católicos<sup>70</sup>. A mesma assertiva vale para os que professam outras religiões, como os neopentecostais. Estes, como aqueles, rezam ou oram em múltiplas cartilhas de fé.

Durante a primeira fase do campo, em de abril de 2014, um acontecimento movimentou a cidade de Parintins (AM), mais precisamente o bairro da União. Ele ilustra bem essa metáfora das múltiplas cartilhas de fé.

Duas jovens *crentes* (evangélicas) e um jovem católico, frequentadores da mesma sala de aula, sem motivo aparente, começaram a quebrar os móveis do local e a machucar alunos e o professor. Depois do ataque de fúria, caíram catatônicos. Tomei conhecimento do fato pelo noticiário local, mas não dei muita atenção.

No outro dia, a rua 12 do bairro da União onde morava seu Nelson, *benzedor* do bairro, com quem marcara uma conversa, estava em polvorosa. Lá moravam as duas *jovens crentes* protagonistas do episódio. Em frente à residência delas, um pequeno grupo de pessoas tentava

<sup>70</sup> Harris (2006, p. 98) realizou pesquisa entre moradores das várzeas em áreas rurais próximas a Santarém (Pará), e considera que, para seus interlocutores de pesquisa, ser católico não significa apenas uma autodesignação religiosa, mas uma forma de marcar seu estar no mundo: “(...) um dos atos mais comuns de auto-atribuição das pessoas da várzea é afirmar ‘somos católicos’. Elas não estão oferecendo uma identificação religiosa precisa, mas uma declaração de ser no mundo, sua presença total como seres humanos. Também estão invocando seu deleite em relação a diversos tipos de peixe, alimentos e bebidas (não obstante o complexo sistema de tabus); seu uso de xamãs e ervas medicinais, suas histórias de encontros com encantados, visagens e espíritos malignos; as acusações de feitiçaria; e a misericórdia, que eles pedem aos patrões, aos santos e a Deus pela sua condição; o desejo de serem abençoados na sua humildade e pobreza. (...) ‘Somos católicos’, então, é um termo genérico e inclusivo, e quase uma negação (talvez indiferença) de identidade e diferença”. Nessa perspectiva, mas talvez numa outra dimensão da cosmologia do Baixo Amazonas, essa constatação possa ser considerada em relação às diferentes cartilhas da fé que registrei em Parintins (AM).

entender as palavras, os gritos e os cantos proferidos por diferentes vozes que ecoavam de dentro da casa. Procurava me juntar aos curiosos, quando uma das filhas de seu Nelson me falou: “Papai me deixou vigiando sua chegada. Ele tá aí dentro na luta pelas meninas”. Então, rapidamente, me narrou o acontecido, enfatizando o fato de o pai se juntar “a um monte de pastor para tentar afastar o demônio do corpo das meninas”. Perguntei se podia entrar. Ela me pediu para esperar, explicou quem eu era para mãe das jovens e, em poucos minutos, minha entrada foi permitida.

A cena no interior da pequena sala era surreal para mim. Duas jovens curvadas sobre o próprio corpo, com mãos e pés torcidos, ambas sujas de lama, proferiam sons ininteligíveis, enquanto em torno delas, seis pastores gritavam versículos bíblicos, exortando o inimigo a deixar o corpo das duas e seu Nelson rezava baixinho o terço católico. À janela, estava um rapaz, irmão delas; e à porta do cômodo, a mãe e alguns parentes das meninas olhavam a cena. Todos contemplavam o drama aparentemente consternados e demonstravam não acreditar no que viam.

Permaneci lá por cerca de três horas. Havia marcado com outro *rezador* e precisei sair. Retornei no outro dia, pela manhã. A mãe me recebeu e explicou que nada daquilo que eu vira adiantou. Aquela agonia que havia começado no dia anterior durou até aproximadamente às duas horas. As *coisas* só foram resolvidas quando chegou um *curador sacaca*, compadre de seu Nelson.

Ele entrô, olhô demorado pra situação das minhas filha...pediu pra todos saírem, ficá só eu e o pai delas. Me pediu pra fechá a janela e o pai, a porta. Tirô umas folhas de mato da sacola e acendeu o tauari. Minutos depois, cantô um canto bonito, dizendo que era do fundo e que tinha vindo pra resolvê. As duas ficaram mansa, mas continuaro enrolada igual bicho. Ele chegô perto da menó, que tem 12 anos, defumô todo o corpo dela, falando umas palavras que não entendi...ela foi se arriando e deitando no chão... depois fez o mermo com a de 14... cantô e dançô rodiando elas por mais de uma hora. Depois de um certo tempo, virô pra mim e disse pra fazê tudo que elas me pedisse pra fazê, quando acordasse... que ele já ia simbora... que quem tava brabo já ficô manso. Deu três pulinhos e aí que percebi que aquele que tava lá não tinha sido o curadô, mas um bicho do fundo que veio ajudá minhas filha. Perguntei quanto custava, ele me pediu o dinheiro pra passagem e um pôco de rancho para levá pros filho. Tomô café, merendô, se despediu e foi pra casa do seu Nelson. Ele pediu pra eu limpá com água benta o corpo delas, trocá as roupa, queimá no quintal e agasalhá elas na cama que tudo ficaria bem. Assim eu fiz. Elas tão aí dentro, com vergonha, mas bem, graças a Deus... (Dona Ana, empregada doméstica, em 24/04/2014).

Em conversa com seu Nelson, ele explicou que as duas e mais o colega comeram, beberam e rasgaram uns pedaços de papel os quais compunham um ‘despacho’ para o Tranca-Rua, um dos Exus cultuado pela Umbanda. Segundo lhe foi revelado pelo compadre, a entidade ficou muito enraivada e queria acabar com a vida das duas. Mas com a interferência de *quem pode mais nesse mundo*, o compadre pode ajudar. Ao acordar, ainda meio perturbadas, as meninas pediram a mãe para comprar certas bebidas e alguns tipos de comida, e ao pai para devolver tudo no local de onde haviam tirado. Feito isso, tudo ficaria bem. Em tom de confissão, seu Nelson desabafou: “O pai das duas é pastor e vive me perturbando por causa da *benção*. Agora, provei pra ele que a força de tuuuudo aqueles pastor não foi nada diante do poder de um curador sacaca, como meu compadre. Se não fosse os companheiros do fundo que acompanham ele, elas já tinham partido dessa pra melhor”. Ao longo da conversa, ele ainda me explicou ser o *dom* dele diferente daquele controlado pelo compadre: “eu só trato de coisa pequena, não arrebo (recebo) os companheiro como ele, meu pai num me preparô quando a força veio”.

O acontecimento<sup>71</sup> ilustra como os(as) moradores(as) da cidade convivem com múltiplas formas de prática religiosa. A seguinte afirmativa, comum entre eles, é também elucidativa: “Na hora do aperreio, a gente apela pra tudo”.

### **2.2.1 O(a) rezador ou rezadeira e o(a) benzedor ou benzedeira**

De acordo com as narrativas, esses(as) agentes não biomédicos(as) da cura são quase sempre pessoas que recebem um *dom* cuja *força* surgiu cedo e não foram preparados(as) como deveriam. Dentre os motivos alegados, dois apareceram com maior frequência: a não aceitação da família que mandou *amarrar/cortar a força*<sup>72</sup>, e o *roubo da força* por outro(a) *curador(a)*.

O universo dessa modalidade abrange o domínio de uma série de rezas ou de apenas uma delas para diagnosticar, tratar e, se for de merecimento da pessoa, curá-la. A busca por esse(a) agente se dá quando a pessoa adulta ou jovem *sente-se doente, sem forças, esmurecida, aborrecida e fraca*. Em se tratando de criança *de braço*, a família faz o diagnóstico inicial:

---

<sup>71</sup> Em nenhum momento houve referência ao outro participante do ato de ‘desrespeito’, o rapaz católico. Perguntei sobre ele, mas ninguém soube me dizer se algo ‘fora do normal’ acontecera com ele. Durante a fase de escrita da tese, retornei à casa das meninas. Elas estavam para a escola, mas a mãe me explicou que nada de mal ocorreu com elas, e confidenciou que ninguém fala sobre o assunto para não atrair mais coisas ruins. A família continua evangélica.

<sup>72</sup> Como não dominam essa *força*, não se sentem seguros para efetuar tratamentos mais fortes. Mas há, dentre eles(as), os(as) que estão sendo preparados(as) pelos guias ou por um(a) *curador/curadeira* mais experiente, com o intuito de passarem a atuar como *curador/curadora/curadeira*.

percebe as condições das fezes *se aguada e verde, se só aguada, se normal*; ou ainda *se não quer pegar o peito, se chora sem parar, se parece assustado, se tem febre ou não*. Enfim, são muitos os sinais de doença nos *curumins muito verdinhos* os quais diferem dos sinais de doença dos *já mais maduros*, bem como dos(as) adultos(as). Mas, a certeza do diagnóstico, tanto para o adulto, quanto para a criança, é proferida pelo(a) *rezador/rezadeira, benzedor/benzedeira*.

Ao chegar ao *benzedor ou benzedeira, rezador ou rezadeira*, o(a) paciente busca a confirmação do diagnóstico inicial e o tratamento. Uma das habilidades mais importantes esperadas pelo(a) paciente é que esses(as) agentes saibam precisar, por exemplo, se a doença é *pra médico* ou *pra curador*. E se for *pra curador*, por quais dos males ele(a) está vitimada(o): *desmentidura, carne rasgada, espinha ou osso preso na garganta* (ou se o problema é resultado do ferimento provocado pela espinha ou pelo osso), *ataque da mãe do corpo, quebranto* (o tipo *de quebranto: se de sol, de cansaço, de fome, de mal olhada*), *judiaria* (termo usado para se referir aos *ataques* de feitiçaria causadores de males físicos/não físicos), *aborrecimento* (termo usado para se referir a *ataques* de feitiçaria causadores de descontrole/desentendimento emocional ou financeiro), *flechada de bicho do fundo* (*ataque* leve de ser do *fundo*, como forma de sanção ou por se encantar pela pessoa vitimada) ou *roubo de sombra* (*ataque* forte desferido por um ser do *fundo* como forma de sanção ou por se *encantar* pela pessoa vitimada), ou ainda um simples *mau olhado* (termo usado para designar a inveja)?

Dependendo da situação (idade do paciente, grau de evolução da doença e forma como a adquiriu) e da capacidade dele(a), o(a) *benzedor ou benzedeira, rezador ou rezadeira* afirma *se agarante* ou não *se agarante* de fazer o *serviço*. Se não *se garantir*, despacha (explica que não pode ajudar) a pessoa. Se *se garantir*, tem início o rito da *benzição*.

O início do rito da cura é marcado por uma longa conversa (entre *benzedor ou benzedeira, rezador ou rezadeira*) com o paciente, ou a mãe ou ainda o membro da família que acompanha o(a) doente. O diálogo é pautado por perguntas precisas, sincronização de gestos, olhares, expressões faciais, movimentos, toques, modalizações vocais, sussurros, pausas longas e breves.

Diagnóstico fechado, a segunda etapa da *benzição* é a busca (a passos lentos e olhos ligeiros pelo próprio quintal ou pelo local escolhido para a sessão) por ramo(s) ou folha(s) verde(s), ambos recém colhidos; água benta para aspergir sobre o(a) paciente; galhos secos ou folhas de ervas secas para defumar o local e/ou o corpo do paciente; terço católico, ou nenhum elemento concreto (muitas vezes presenciei *benzições* de cura, sem quaisquer dos recursos citados). Usando todo o corpo, numa sincronicidade, indelével, mas precisa, entrecortando cada

gesto, movimento, com sussurros inaudíveis, ou recorrendo ao corpo do(a) paciente para realizar manobras ou apenas tocando-o por apalpadelas rápidas, *o benzedor ou a benzedeira, rezador ou rezadeira* aciona a “potência<sup>73</sup> da cura”. Geralmente, esse rito dura pouco mais de cinco minutos e, dependendo do caso, há a repetição da reza em outro(os) dias da semana.

Somente depois de muito tempo de observação, esses indicadores textuais verbais e não verbais deixaram de ‘ser iguais’, ‘repetitivos’, ‘monótonos’, ‘sem sentido’, ‘imprecisos’ para mim e se mostraram compósitos de um repertório de cura tão variado e único que o nível de dificuldade e de complexidade para descrevê-lo pode ser comparado ao de se tentar executar duas vezes de maneira absolutamente idêntica a mesma peça musical.

Há, dentre esses(as) *rezadores/rezadeiras*, alguns que se especializaram em curar especificamente determinadas doenças, como os(as) *rezadores/rezadeiras de quebranto, de espinha, de erisipela e costuradores de carne rasgada ou rasgadura*.

Dentre as diferentes modalidades de práticas não biomédicas de cura, o *quebranto* é talvez uma das doenças mais descritas pela literatura sobre o tema. Em Parintins (AM), depois da *arte de pegar desmentidura*, essa é a modalidade cuja prática é dominada e aplicada pela maioria dos *benzedores/rezadores; das benzedeiras/rezadeiras*, e de *alguém que sabe orar pra curar e curadores/curadoras/curadeiras*.

De acordo com os(as) agentes de cura, há muitos tipos de *quebranto*: *de sol* ou *de olho quente, de fome, de vento, de olho ruim, de bicho do fundo, de comida mal feita*. Influenciada pela literatura, pensei que o *quebranto* vitimasse apenas recém-nascidos(as) e crianças. Mas, para os(as) moradores(as) da cidade, homens e mulheres adultos, animais domésticos e até plantas podem “pegar determinados tipos de quebranto”<sup>74</sup>.

O *quebrando de sol, de olho quente e de comida que faz mal*, comumente, acomete apenas recém-nascidos(as) e crianças. Os causadores do *quebranto de sol* ou *de olho quente* são geralmente adultos que começam a agradar esses/essas pequenos(as) imediatamente depois de ficarem expostos ao sol escaldante da região. O *quebranto de comida* pode resultar de a mãe

---

<sup>73</sup> Potência entendida como “ato, ativa, e em ato”, na perspectiva proposta por Deleuze (2002, p. 103). Para o autor, corpo é o espaço da potência, por aquilo que ele pode em ato. Portanto, a potência é variável e efetua-se nos encontros, nos cortes que eles precipitam e que fazem o corpo transitar de um grau a outro. Assim sendo, não possuímos uma potência, uma vez que ela não se restringe a uma posse pessoal ou a um estado fixo. É nos encontros que podemos acionar a potência em gradiente que emana dos corpos. O(a) agente da cura precisa acionar a potência em imanência do sistema cosmológico e transmiti-la ao paciente que, por sua vez, sente no corpo o efeito da cura.

<sup>74</sup> Durante a pesquisa era comum esses(as) agentes alegarem que uma pessoa de *olho ruim* pode *secar pimenteira*, ou matar determinadas plantas.

comer comida *reimoso*<sup>75</sup> e depois amamentar a *criança de braço* ou por não cozinhar adequadamente os alimentos servidos a eles/elas. Os sintomas são: falta de apetite, diarreia, forte sonolência, *pescoçinho caído*, *olho fundo e não querer pegar o peito*. O tratamento consiste em fazer a *benção* da vítima.

O *quebranto de vento* pode ser causado quando a criança, em qualquer idade, logo ao acordar, recebe *um sopro de vento da rua*. Ela pega uma *friagem* e fica com nariz escorrendo, não tem diarreia, mas a *moleira*<sup>76</sup> fica funda, e a cabeça muito quente. O tratamento, além da *benção*, inclui banhos para a tirar a constipação da cabeça feito com plantas cheirosas como alecrim (*Rosmarinus officinalis*) e oriza (*Pogostemon heyneanus Benth.*), aplicados depois de *quebrar a frieza da água* (colocar a água numa bacia, rasgar as folhas e deixar no sol da manhã, das 06 às 09 horas, depois desse horário banhar o(a) doente).

Já a descrição do *quebranto de olho ruim* se assemelha ao *olho gordo*, ambos designativos para se referir à inveja, nem sempre porque a pessoa quer causar mal. Conforme me explicou dona Dadá, uma das *benzedeiras* mais idosas com quem conversei, a pessoa, às vezes, *se agrada de uma criança* (admira a beleza dela) e, sem saber, passa o *quebranto*. Esse tipo, geralmente, causa apenas sonolência na criança ou falta de vontade de brincar, mas, dependendo do *olho da pessoa*, pode provocar diarreia, vômitos, febre e perda de apetite. “Quando benzo esse quebranto, na segunda rezada da primeira vez, fico logo abrindo a boca desconforme (bocejando muito), aí, já sei”. O tratamento, nesse caso, é a *benção*. Mas se a falta de vontade *pra tudo* acomete um adulto, acrescentou, “às vezes, só um *curador* dá jeito”.

O adulto ou criança, com *quebranto*, causado por *olhada* ou *flechada de bicho*, ao ser diagnosticado pelo(a) *benzedor/benzedeira*, na maioria das vezes, é encaminhado para um(a) *curador(a)*. Há casos em que o *ataque* não se limitou apenas à *olhada* ou *flechada*, foi mais forte. O *bicho do fundo roubou a sombra* da vítima.

Quando o bicho só olhô ou flechô de leve, qualqué rezadô sacaca, como euzinha, dá um jeito, mas tem que tê muita força e corage pra travá a batalha,

---

<sup>75</sup> Para maior aprofundamento sobre a categoria reimoso ou reimoso, recomendamos os trabalhos de Murrieta (2008) e de Silva (2007).

<sup>76</sup> Todo(a) recém-nascido(a) apresenta na chamada calota craniana – no alto da cabeça – duas aberturas: a fontanela anterior e a posterior, também conhecidas como moleira. Suas funções principais são facilitar a passagem do bebê, na hora do parto, e permitir, junto com as suturas (pequenas linhas de separação entre os ossos da cabeça), o crescimento adequado do cérebro. Mais tarde, a própria natureza tratará de fechá-la. A fontanela anterior, moleira para os locais, é maior e a que mais demora a fechar. Mede cerca de dois dedos de largura e seu fechamento ocorre em torno do 9º ao 15º mês de vida. Uma de suas características é a pulsação, originada pela proximidade de vasos arteriais. A outra fontanela, menor, costuma estar fechada até o 2º mês de vida. Explicação do pediatra Paulo Fontella Filho. Disponível em <http://dicasdepediatria.blogspot.com.br/2005/10/cuidados-com-moleira.html>



num é fácil, nem sei se ainda me atrevo, né? Mas com folhas fede<sup>77</sup>, tauari (cigarro, tipo charuto, usado em diversas práticas de cura, geralmente produzido pelo(a) rezador(a) ou *curador(a)* a gente dá conta. Mas... agora se fô rôbo de sombra, num a garanto dá conta não...nem toco na criatura, mando em frente...não é pra mim. (Dona Dadá, *rezadora*, 82 anos, em 02/04/2014).

Registrei a primeira informação sobre *o roubo da sombra* durante o *survey*. Estava entrevistando seu Ronaldo, *curador* de 52 anos, quando um casal e uma senhora entraram desesperados quintal a dentro, com uma criança desacordada nos braços. Ele, depois de atendê-los, me pediu para voltar outra hora, mas insisti em ficar.

O casal permaneceu com o *curador*, mas a avó ficou lá fora comigo. Depois de servir-lhe um copo com água, para acalmá-la, perguntei o que havia acontecido. Ela, então, me explicou.

Os pais da menina de 08 anos, neta dela, foram pescar pela manhã em frente à cidade de Parintins (AM). Antes do meio dia, com alguns pescados, resolveram voltar para casa. A filha do casal, depois de brincar muito, adormecera nos braços da mãe. Para eles, até então, tudo estava dentro da normalidade. A criança continuou dormindo o resto do dia. Já passava das 20 horas, quando preocupados, resolveram acordá-la, mas constataram que ela continuava em sono profundo. Por mais que tentassem despertá-la, ela não reagia. Incentivados pela avó materna, levaram-na ao Pronto Socorro. O médico de plantão a internou e pediu que lhe aplicassem um soro. Às 09 horas do outro dia, como a menina permanecia desacordada e o médico indicara remoção para a capital, a avó decidiu retirar a criança à força do local e levá-la para o *curador*.

Nossa conversa foi interrompida pelo casal que saiu do local de cura, chorando muito, acompanhado por seu Ronaldo. Ele me pediu que voltasse outra hora. Dessa vez, não insisti para ficar. No outro dia, ele me fez o seguinte relato:

Depois que a senhora saiu, eu expliquei o seguinte pra avó: a sereia levô a sombra da menina... se engraçô dela...tá lá com ela. Lá, lá no fundo. Eles levo a sombra da gente. Levo a sombra! [A sereia?] É ela levô. Isso aqui só tá o corpo dela, a sombra dela tá lá, com a sereia [O que o senhor fez?] Aí, eu agarrei e fui lá, na minha banca, né. E falei que eu trabalho com a sereia, né? E falei com ela (a Sereia) assim: – Olha, minha irmã, devolve o espírito dessa menina porque não te pertence. Deus é acima de tudo. Tu quer, mas num é pra ti. Deixa a meninazinha. Deixa ela. Deixa a sombra dela voltá pro corpo desta criança que a mãe tá triste, a avó tá triste. Não faz isso! Eu trabalho contigo,

---

<sup>77</sup> As folhas denominadas pelos(as) nativos(as) como fede são mucura-caá (*Petiveria alliacea* L.), cipó alho (*Marrubium vulgare* L.) e vindecaá-pajé (*Renealmia* sp.).

tu tem que me obedecê. Eu tô te pedindo de coração, porque tu é meu guia, meu guia, tu trabalha comigo, então volte essa sombra! Voltei os olho pra criança e nada. Daí, pensei, deixa eu rezá. Vô rezá de novo. Aí, eu rezei tudinho que, quando eu terminei de rezá, aí defumei ela. Aí, ela abriu os olhos. Aí, a mãe – “Graças a Deus, minha filha”. Eu fui lá na banca, bati a cabeça, né? E disse: Sereia, obrigada por ter ouvido a mim, né? Aí, eu disse, vô torná a rezá. Aí, rezei tudinho que, quando acabei de rezá, a menina sentô benzinho, ficô olhando. Aí, eu fui lá e disse: obrigado, por tuuudo vocês, meus guia, que ajudaro a trazê a sombra desta menina para o corpo dela, porque se a sombra ficasse [com a Sereia] ela ia morrê, ia morrê. Podia levá pro médico que num tinha jeito. (Seu Ronaldo, 68 anos, *curador*, em 05/07/2014).

Como ratifica a narrativa, a cura do *roubo da sombra* envolve questões do plano não terreno, por isso os *benzedores/rezadores; as benzedouras/rezadeiras de/prá espinha, de carne rasgada e de erisipela*, cujo domínio se restringe a apenas uma dessas artes, explicaram sua ação se limitar a benzer apenas o *quebranto*, deixando o *roubo da sombra* para os(as) *curadores(as)*.

A base da alimentação das populações ribeirinhas é o peixe com farinha. Essa cultura alimentar acompanha esses(as) moradores(as) mesmo depois que passam a viver nas pequenas cidades e/ou nos grandes centros urbanos da região Norte. Quando a pessoa se distrai, ao degustar, e *não catá direito* o peixe, pode engolir uma das muitas espinhas do pescado a qual pode ficar presa na garganta do comensal. Como no cardápio regional consta também a ingestão de *carne do mato* (carne de pato selvagem ou de outros animais da fauna local), há o risco de um fragmento de osso dessas aves e/ou dos animais *engatar* na garganta.

Logo que o fato acontece, é comum os comensais indicarem um ou vários procedimentos para aliviar o sofrimento da vítima: rodar o prato em que estiver comendo por três vezes sobre a cabeça, engolir uma boa quantidade de farinha, ou comer banana. Se tiver sorte, a espinha ou o fragmento do osso ‘descerá’ e o incômodo desaparecerá. Do contrário, em aproximadamente 08 horas, dependendo se o peixe é *reimoso*, ou não, e do tamanho do osso, o(a) paciente começa salivar em abundância, sentir dificuldade para engolir líquido e até para respirar.

Nesse estágio os(as) moradores(as) de Parintins (AM), geralmente, recorrem às *pessoas que sabem rezar/benzer espinha*. Durante o *survey*, identifiquei apenas cinco agentes que se autodefiniram como *rezadores/benedores de/prá espinha*.

[Como o senhor aprendeu a rezar pra espinha sair da garganta?] Olha, isso daí, aconteceu de um acidente... de um acidente que eu peguei. Eu engoli um pedaço de vidro, possivelmente de uma polegada. Esse vidro saiu aqui ó, bem

aqui assim (perto do pescoço na parte detrás). Aí, eu pedi a Deus que se houvesse um jeito de eu aprendê, me ensiná, nem que fosse por sonho que eu queria também fazê o bem pros outro. Olha foi foi foi foi ... aí, eu tive um sonho, eu aprendi um pedaço (da oração). Aí, com poucos tempos, eu tive outro sonho. Aí, um, um cidadão que benzia também ele faleceu. Aí, ele veio no meu sonho e disse: “olha, tu já sabe um pedaço o resto é esse aqui”. A gente reza e Deus tira, e a fé ajuda também (Seu Antônio, *rezador de espinha*, 69 anos, em 12/03/2014).

Conforme esse e outros relatos, *a arte de tirar espinha* parece não está relacionada à ajuda de um guia ou de uma entidade específica, como um *bicho do fundo*, ou um santo católico, por exemplo. Parece tratar-se da crença na eficácia do(a) *rezador/rezadeira* e na *força* de uma oração/reza, cujo teor deve ser mantido em segredo, proferida pelo *rezador/rezadeira*, durante a prática da cura.

A gente pede ajuda de Deus com as três palavras do pai, filho e do Espírito Santo, né? Aí, corta com uma tesôra, ou faca em cruz pra [Faz só o sinal ou corta mesmo?] sim, só o sinal na direção que a pessoa se queixa que tá a espinha. Aí, tudo ajuda, que Deus é tão bom que talvez nem seja isso, mas a fé. Aí, rezo a oração três vezes e aí a espinha sai [Como? Sobe ou desce?] ela desce, que no meio da oração tem “faz essa espinha subi ou descê, às vezes, eu peço pra subir outra pra descê, depende da intuição. [E qual é a oração?] Num, num posso dizê...seu eu dissé, ela não serve mais pra mim...só quando senti que vô morrê, vô escolhê alguém pra ensiná. (Seu Francisco, 76 anos, *rezador de espinha*, em 23/05/2014).

No cenário da cura local, há também a prática de *rezar ou benzer vermelha ou erisipela*. Os aplicadores dessa modalidade de cura costumam explicar que o mal é resultado de um *baque* (pancada forte) mau curado. Segundo eles, a doença é mais comum nas pernas, mais precisamente na canela, porque se trata de uma parte do corpo onde facilmente sofremos pancadas fortes. Devido à proximidade com o osso e a pouca quantidade de tecido no local para amortecer o impacto, a carne fica *trilhada* (muito machucada) e apodrece por dentro.

Esses agentes alertam que, ao sofrer qualquer impacto nessa parte do corpo, a pessoa deve procurar um(a) médico(a) ou um(a) *curador(a)* para tratar urgentemente o *baque*, caso contrário, ela pegará *vermelha*, *quentura* na carne. Quanto mais tempo a pessoa protelar para tratar, mais grave e mais difícil de curar se torna a doença, pois, com o tempo, aquela quentura faz rachar a pele e no local surge uma ferida que *vai comendo tudo onde ataca*.

De acordo com dona Raimunda, *benzedeira* há mais de 40 anos, há dois tipos de manifestação dessa doença:

Porque tem a irizipla que chamam, né, que é só vermelha. E tem a erisipela que a modo que (parece que) queima a pele da pessoa. Aí, são duas oração. A oração dela é mais forte, pra rezá, pra matá a erisipela, que chamam, né? que fica a modo (parece) negro, né? Teve uma senhora aqui. Que ela veio, ficô com a perna aqui assim (demonstra a altura do inchaço, cerca de quatro dedos) nem pisava. Aquilo fura um buracão aqui (aponta para a canela). Eu que cuidei dela. Ela pensava que eu não sabia, né? Aí, eu fui lá, com pena dela, porque ela disse: eu vou me aleijá...paresque (parece) ficá aleijada, vizinha, porque não posso mais estirá (estender) minha perna. Eu: “nunca! fica não!” Aí, eu vim aqui... aí, eu peguei uma folha de pião branco (*Jatropha curcas* L.) e fui...rezei, rezei, rezei e, aí, fui rezando em cima, fui rezando em cima. Aí; com dois dias, já ESTÁ. [Aí, quantas vezes tem que rezar?] até matá a doença, não é? A gente reza, aí vai ficando boa, a gente vai matando a doença, vai botando REMÉDIO, né, faz os remédio que tem que botá: amor crescida (*Portulaca pilosa* L.), com a... a gente põe com CACHAÇA, agarra tomates, tira aquele suco dele, mistura tudo, breia(cola) aqui...tem...tem aquele mão aberta (*Caladium* SD.) a gente passa com banha de galinha...tudo pra ir maTANDO aquela doença, é tudo remédio fresco para essas coisas aí...a da vermelha é mais fácil de benzê e curá logo, agora dessa PRETA que ela é mais forte, vizinha, e se a gente não cuida dela, ela fica no sangue da gente. (Dona Raimunda, *benzedora*, 79 anos, em 02/06/2014).

Diferentemente de dona Maria, outros *rezadores de erisipela*, como seu Marcos, rezador há 29 anos, usam um terçado ou faca para ir *cortando erisipela*. Enquanto realizam esse procedimento, afirmam ir fazendo a oração para ir *matando o mal*. Porém, todos(as) os(as) demais agentes aplicadores(as) dessa prática, esclareceram que, além da oração, para curar a doença, é preciso colocar os *remédios frios* em cima do local para *ir matando a quentura* (o calor).

### **2.2.1.1 A arte de costurar carne rasgada ou rasgadura**

A *arte de costurar carne rasgada e/ou rasgadura* está ligada tanto ao campo dos *benzedores/benzedoras/rezadores/rezadoras* quanto ao campo da modalidade dos(as) *pegadores(as)/puxadores(as) de desmentidura*. Isso porque a fama desse(a) agente de cura está relacionada não só ao sucesso da manobra de cura, mas à precisão do diagnóstico. Dentre as tais habilidades esperadas de um(a) *pegador(a) puraca* (termo usado para qualificar o(a) agente de cura como alguém dotado(a) de dom para curar), o desafio maior é determinar se, ao *pegar a desmentidura*, o(a) paciente também adquiriu uma *rasgadura*.

Das 21 modalidades de cura identificadas na zona urbana de Parintins (AM), essa foi a modalidade com a menor incidência de agentes. Dentre os(as) 256 agentes de cura, 212 dominam a habilidade de *pegar, puxar* ou *consertar desmentidura*, mas apenas 08 deles(as) sabem costurar *carne rasgada ou rasgadura*.

O que é uma *rasgadura* ou *estar com carne rasgada* no cenário da cura registrado na cidade?

Para responder a essa pergunta, recorro a explicação que me foi dada por dona Neném, 92 anos, quase surda. Ela não *costurava* quando a encontrei, porém a sabedoria de suas palavras merece registro, não só pela beleza poética da narrativa, mas pela propriedade e profunda autoridade de ofício. Abaixo, segue um longo trecho de uma das narrativas dela, por meio da qual, acredito ficar claro o rito de *curar carne rasgada*.

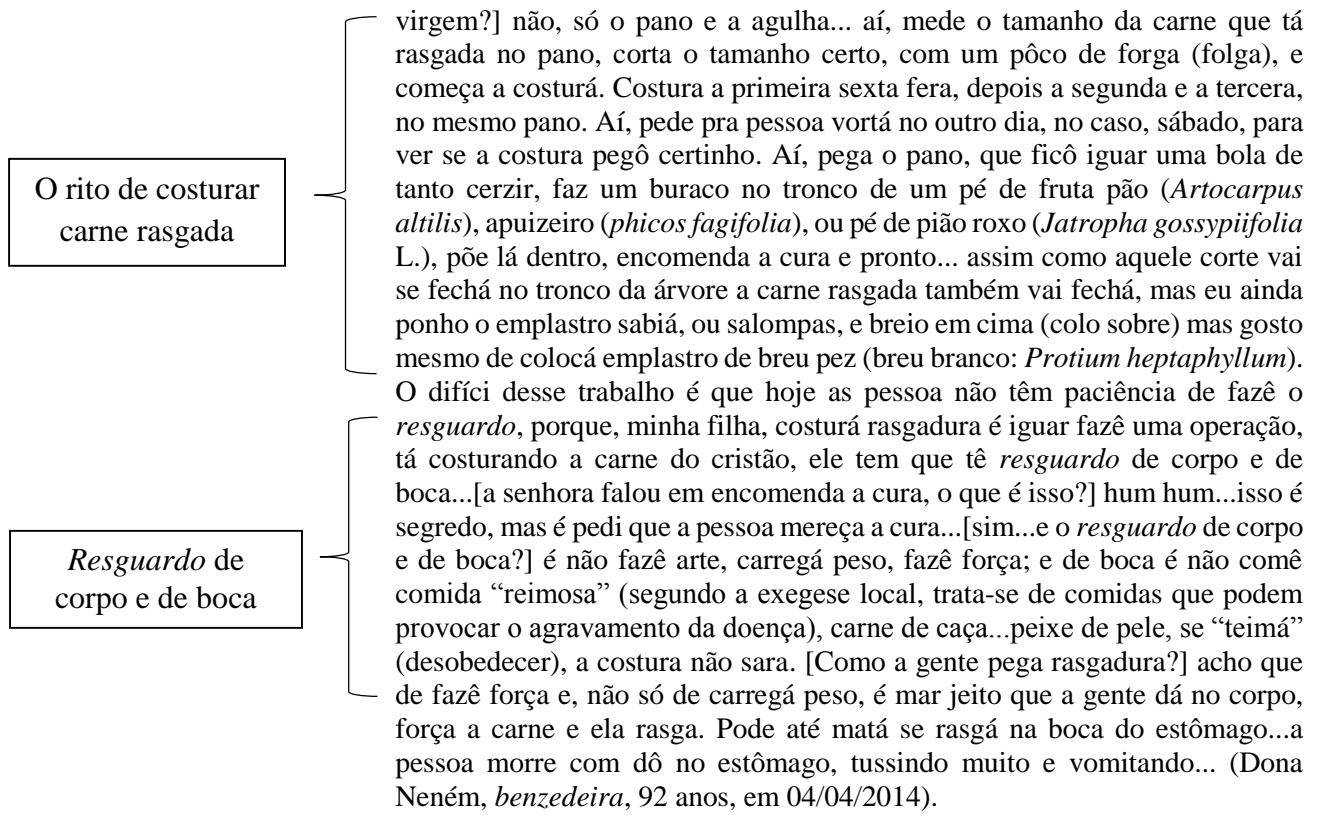
Minha filha, costurá carne rasgada é uma arte que risca se perder. Doença muito fina...primeiro, tem de compreender se é ou não rasgadura...nem tudo que dizem ser esse mal, é! Muita gente já veio aqui se queixando de carne rasgada ou que o puxador mandava aqui porque tar parte do corpo tinha rasgadura...eu aparpava e até achava graça (esboça um ar de... deboche?), pois uma rasgadura é uma rasgadura...dói disconforme (muitíssimo)... dá febre... dá íngua<sup>78</sup>.... arria (adoece) qualquer um...ah...e tem muitos tipos...dizem que é de carregá peso...mas... como já? se até bebê verdinho tem, né? [Meu, Deus! Mas me explique o que é?] fica difíci... não costuro mais, eles (se refere aos familiares com quem mora) não deixam... só no escuro, ainda faço [no escuro?] é, escondido deles (pensa estar falando baixinho, devido à surdez, e aponta para um dos filhos com quem mora. Ele apenas sorri). [Mas, então, a senhora ainda sabe, né?] olha... primeiro a pessoa começa a senti um esmurecimento (moleza)...uma fadiga à toa...vai ficando mufina (sem vontade) e junto disso chega o ardô, tipo pimenta, no lugá onde a doença tá atacando...se essa ardência for pra parte de cima do corpo, aparece a íngua no suvado (áxilas), aqui da gente; se na parte de baixo, a íngua vai aparecê na virilha. Junto com tudo isso febre forte, como lhe disse, a pessoa fica “arriada”... esses são sinais da carne rasgada e da espinhela caída que tem os mesmo sinar(sinal), a diferença é que não tem o ardô de pimenta no lugá onde tá rasgado... [o que é a espinhela caída? ]...ah, você num sabe? É quando esse ossinho daqui (Toca no meu estômago, entre a parte central, final, da caixa torácica) parece uma titelinha de galinha (Cartilagem que separa as duas partes do peito do frango). Esse é ôtro mar que pode atacá a gente...mas o remédio é simples, basta se pendurá três vezes, de manhã, bem cedo, num caibo da casa, de frente pro sol nascente, três sexta-feira, pronto, fica bom da espinhela! [E pra curar a carne rasgada?] tem de costurá...mas antes preciso vê se pegô frio e vento...se tivé frio, primero tiro o frito benzendo e passando andiroba (*Carapa guianensis Aubl*) morna, três dias seguido, [E se tiver vento?], aí, tenho que fazê a ventosa...pegá uma moeda, colocá um toco de vela em cima, acendê, colocá em cima do lugá, colocá um copo de boca pra baixo, fazê três dias também... daí, se tivé tudo bem, já dá pra costurá...mas antes tenho que fazê minhas reza e pedi proteção, porque quando a gente costura, tá mexendo com muita coisa e todo o mar pode passá pra gente, por isso que, como já tô assim, meio velha, eles não deixam mais eu atendê, porque já fico fraca, sabe? [Eu sei, e como faz a costura?] bem, quando eu atendia já deixava um pedaço de pano virge de qualquer cor, menos vermelho e preto, um tubo de linha branca e uma agulha virge [a linha tem que ser

Sintomatologia da carne rasgada

Sintomatologia e cura da espinhela caída

Terapêutica da carne rasgada

<sup>78</sup> As ínguas, chamadas cientificamente de Adenites, são gânglios linfáticos que aumentam de tamanho por causa de uma infecção e/ou inflamação.



A partir do meu encontro com a dona Neném, a terceira *costuradora de rasgadura* com quem conversei, foi possível nortear meu olhar para outra doença cuja referência ainda não havia surgido no campo, a *espinhela caída*, bem como me alertar acerca da importância de buscar mais informações sobre a possibilidade de a *carne rasgada* provocar a morte do paciente.

Os(as) demais *costuradores(as)* confirmaram essa informação e um deles, seu Rildo, fez a seguinte assertiva: “acho que essa tal de gastrite, gasotrite...essa doença do estômago que os médicos inventaram é na verdade rasgadura na boca do estômago que se pode pegá ainda bebezinho”. Conforme as observações realizadas no quarto campo, logo ao nascer, a *parteira* precisa ensinar a mãe de primeiro filho a respeito da *finura* (algo muito sensível) que é o umbigo do recém-nascido. A mãe da criança deve curá-lo para evitar o *mal de sete dias*, mas principalmente, colocar o *penso* na criança (enrolar uma faixa de pano em torno da barriga) para evitar que o *imbigo pule* (fique proeminente) se a criança chorar muito (procedimento melhor descrito nas sessões 3.1.5). Quando a mãe ou avó não toma esse cuidado, o umbigo da criança *rasga*, e, se não *costurar direitinho*, na fase adulta ele(a), provavelmente, sofrerá de problemas estomacais. Essa *rasgadura fica velha e não tem mais jeito*.

Durante o *survey*, essa informação não fez muito sentido, mas, no segundo momento da pesquisa, me permitiu deduzir que esse tipo de *rasgadura* podia ser o resultado de um longo processo de adoecimento iniciado durante a fase de *cuidados* com o umbigo do(a) recém-nascido(a).

A suposição de que esse descuido talvez fosse a causa da *rasgadura no estômago* surgiu durante os três meses de convivência com os(as) moradores(as) do bairro da União. Naquele período, pretendia observar o que para eles significava estar doente e como buscavam tratamento para esses males. Todavia, uma das filhas da dona da casa onde morei estava grávida e, durante o meu terceiro dia lá, pariu o primeiro filho. Os *cuidados* com a parida, com o recém-nascido e com o pai da criança mudaram meu foco de interesse. Desde então, passei a observar ‘se’ e ‘como’ os(as) migrantes ribeirinhos(as) residentes no bairro mantinham os *resguardos* e preservavam os costumes em relação a essa fase inicial do ciclo da vida.

Como resultado da experiência etnográfica no bairro, vários *insights* surgiram e me fizeram entender muito do ofício dos(as) agentes não biomédicas de cura locais com os quais estava conversando desde 2014. Dentre essas intuições, a de que os processos de adoecimento com os quais esses(as) *curadores(as)* lidavam poderiam ser explicados pela falta de *cuidados* das mães durante a gravidez; pela não observação dos *resguardos de boca e de corpo*; pelo desconhecimento dos procedimentos de *fechamento* do corpo da mulher grávida e da criança; pela desobediência dos *resguardos* por parte do pai da criança, assim como pela não realização dos banhos de cura ou de *preparação* do corpo da criança. Os resultados dessa experiência são tema do Capítulo III.

A informação de a *rasgadura de estômago* ser geralmente muito antiga e poder causar a morte da pessoa, como alertou dona Neném, me foi confirmada também por seu Rildo, um dos costuradores mais jovens com quem conversei. Durante o *survey*, constatei que quanto mais jovem o(a) agente de cura menor a capacidade de diagnosticar e tratar diferentes doenças. Mas seu Rildo, além de *costurar rasgadura*, informou *compreender de pegar desmentidura*, rezar para *tirar espinha da garganta*, para erisipela, para dor de dente, dor de ouvido, dor de cabeça, benzer para *quebrando* e para curar *mau olhado de gente* e saber *colocar a espinhela caída no lugar*.

Esse tipo de rasgadura [a do boca do estômago] não dou conta de tratá...é muito velha...pode tê várias causas até rasgadura de imbigio (umbigo) pode causá isso com o tempo. E, pra fazê um tratamento certo, eu preciso conhecê pelo menos parte das causa do mal com que tô lidando... até porque esse mal pode até matá a pessoa, mas nestes anos de prática nunca me apareceu

ninguém aqui com essa queixa. Dos que me apareceram inguiando (vomitando) e torsindo (tossindo) muito, vi que era espinhela caída, e não rasgadura de estômago, tratei e a pessoa ficou boazinha. (Seu Rildo, 43 anos, agente que domina várias práticas, em 27/04/2014).

A modalidade de cura cujo agente é o(a) *rezador, rezadeira e benzedor, benzedeira* é entendida no cenário da cura local como o resultado de um *dom*, que até pode ser aperfeiçoado com o tempo, mas não pode *ser de todo aprendido* por qualquer pessoa. Todos os(as) *rezadores, rezadeiras, benzedores ou benzedeiras*, e, até os que se autodefinem como *alguém que tem o dom de curar*, reportaram um acontecimento ou encontro sobrenatural a partir do qual o dom lhe fora dado ou revelado. Daí, tratar-se de um *dom herdado e não de um dom adquirido*.

Esse parece ser o diacrítico mais forte para diferenciar as práticas não biomédicas de cura com *benzimento* ou *benção* daquelas que parecem não precisar da mediação com o ‘sagrado’ para serem aplicadas. E também sustentar a lógica por traz da sentença ouvida por mim durante o campo: “quase todo benzedô, puxa ou pega desmentidura, mas nem todo puxadô ou pegadô, benze”.

Dona, agasalhá osso no lugá, a gente aprende...eu aprendi... sem querê. Sô mãe de 14 filho, criei tudo no Igarapé do Boto (comunidade próxima a Parintins (AM). De tanto eles se bateri e não ter por... por quem se valê. Às vez levava duas hora de remo pra levá pro pegadô endireitá, e como eu sempre ficava olhando a arte dele. Uma vez...uma vez essa com quem moro tinha sete anos e caiu do barranco. A dô foi tanta que ficô desacordada. Corri, sacudi ela, aí, ela tornô. O braço tava virado ao contrário. Fiquei desesperada. O Valdo (marido) tava pescando. Corri cum ela, peguei um azeite de andiroba (*Carapa guianensis Aubl*), lambuzei o local, me apeguei com nossa senhora, e ela gritando. Até se mijô (urinou), quando fui fui fui puxando e truco! Foi pro lugá. Daí, passei a consertá eles tudo, mas benzê, benzê é dom herdado, já a desmentidura é aprendido, a gente vai puxando e quanto mais puxa mais aprende, né? (Dona Leocádia, aposentada, *pegadora de desmentidura*, 79 anos, em 18/04/2014).

### **2.2.2 O(a) pegador(a)/consertador(a)/puxador(a) de desmentidura**

A *desmentidura* é um desconforto físico provocado por uma tensão muscular, um deslocamento de vértebra, torção articular, ou uma fratura óssea. O(A) paciente pode perceber imediatamente, após uma queda, um *baque*, ou um acidente de pequena e/ou de grande proporção, que uma parte da musculatura ou do esqueleto foi comprometida. A intensidade da dor, o aparecimento de um inchaço ou a percepção de um escurecimento, meio arroxeadado, no local onde sofreu o impacto, comprova a suspeita de que *está com uma desmentidura*. Vale



ressaltar que a pessoa pode *pegar uma desmentidura* sem causa aparente: um movimento brusco, involuntário ou *dormir de mal jeito* podem *desmentir a pessoa*.

Qualquer um desses sintomas é traduzido pelo(a) morador(a) da cidade de Parintins (AM) como uma *desmentidura*. Para ter certeza do diagnóstico, recorre ao(a) *pegador(a)*, *puxador(a)* ou *consertador(a) de desmentidura*.

*Os(as) puxadores(as), pegadores(as) e/ou consertadores(as) de desmentidura* são o maior contingente dentre os(as) agentes de cura locais: a prática é dominada por 83% dos(as) agentes de cura entrevistados(as). O uso de diferentes denominações não me pareceu inicialmente importante, mas a fala e a postura até agressiva de um deles, registrada no caderno de campo, e lida tempos depois, me pareceu uma demarcação de território político.

Olha aqui dona, puxá desmentidura QUARQUER um puxa, esfrega pra lá, esfrega pra cá com uma andiroba (*Carapa guianensis Aubl*) da boa, faz efeito, mas não é mérito do esfregadô, sim do azeite. Agora, eu sou PEGADOR de desmentidura: pego a dô, na curva da doença, e tiro ela de onde ela tivé, sem ou com o azeite, sebo, ou quarquer coisa que deslize melhor os dedo, e a pessoa fica curada. Por isso me considero, abaixo de Deus, pegadô de desmentidura, e não PUXADOR, QUE FAZ É PUXAR A DOR...quantos já chegaram aqui apiorado (em estado muito crítico), por causa destes curiosos, que chamo de esfregadô, e que se dizem entendê desta arte... QUE ISTO É UMA ARTE, um dom dado por Deus...e tem mais eu num conserto desmentidura, pois dor não se conserta se cura...ENTENDEU, BEM? OU NÃO? (Seu Deodato, 89 anos, *pegador de desmentidura*, em 02/03/2014).

Como define seu Deodato, o uso de diferentes termos, aparentemente sinônimos, para nominalizar os(as) agentes de cura e as práticas por eles(as) aplicadas em Parintins (AM), não pode ser entendido como mera questão de semântica: a diferença faz o sentido (SAUSSURE, 1975).

O Rito de *Pegar Desmentidura* tem início, o(a) *pegador(a)* perguntando como e quando o(a) paciente começou a *sentir a desmentidura*. Enquanto conversa, começa a dispersar sobre o local algum óleo, sebo ou produto que facilite o movimento do dedo sobre *a parte do corpo desmentida*. É muito comum ele(a) começar a narrar outras situações de cura e envolver o(a) paciente numa conversa animada. Quando percebe que a pessoa está mais relaxada, aplica uma manobra, mais forte, de tal forma que resolva o problema: distorça o nervo *torcido*, reposicione a vértebra ou recondicione a articulação. Esse procedimento é quase sempre seguido por um grito de dor emitido pelo(a) paciente. Quando consegue atingir o objetivo, o(a) *pegador(a)* costuma dizer: “pronto, tá no lugar”. Se a causa foi queda ou *baque* em decorrência

de pequenos ou grandes acidentes de moto ou motocicleta, muito comuns em Parintins (AM), ele(a) prescreve um anti-inflamatório (comprimidos de diclofenaco) para ser ingerido, e recomenda o uso concomitante de algum óleo, como de andiroba (*Carapa guianensis*) e copaíba (*Copaifera landesdorffii*), os sebos (sebo de carneiro ou de holanda), e as banhas de animais (galinha preta e cobra sucuri), repouso para não forçar o local afetado, e, se for preciso, solicita a volta do(a) paciente para continuação do tratamento. Nos demais casos, recomenda repouso e prescreve apenas o uso dos óleos, ou dos sebos ou das banhas para ser *esfregado* onde estava *desmentido*.

Uma das perguntas do roteiro, elaborado para guiar minha percepção durante a conversa com *os(as) pegadores(as)*, foi sobre qual a *desmentidura* mais difícil de curar. Duas partes do corpo foram citadas como desafios *pra colocar no lugar*: o joelho e o *apá*<sup>79</sup>. Selecionei, dentre várias explicações, trechos da conversa com um *pegador* e uma *pegadora* sobre o assunto:

A desmentidura de joelho se torna difícil pra mim porque dói “disconforme” (muitíssimo) e também porque tem aquela parte pequena igual um disquinho que escapole muito...a gente apalpa (aperta), parece que colocô no lugar, mas que nada! a desmentidura engana a gente e corre do lugar...a pessoa haja gritá, chorá ...e aquela situação vai agonizando a gente, né? Quando a pessoa aguenta (suporta a dor), consigo colocá (resolver o problema), quando ela é “por demais” (muito) mole, despacho (explica que não consegue resolver) e peço pra ir atrás do médico de osso (ortopedista). (Seu Antero, 66 anos, pescador, *puxador de desmentidura*, em 21/04/2014).

Além da de joelho, a pior de todas é *apá* da gente [Onde fica o *apá*?] aqui, nas costas (aperta o espaço entre a coluna vertebral e o encaixe do meu ombro). Isso é danado pra desmentir, qualquer mal jeito de ajuntá (suspender algo) uma coisa...ou alevantá peso...até de carregá curumim...espremê uma rede...pode desconjuntá (o mesmo que desmentir) essa parte. Aí, minha senhora, haja arte de puxadô pra endireitá...porque quando o *apá* sai do lugar ele sai rasgando a carne e aí complica porque, além de pegá a desmentidura, tem de costurá a carne e ...e eu até entendo de rasgadura, mas não de costura... [Quando vem alguém assim o que o senhora faz?] Mando procurá um costuradô. Antes minha mãe costurava, mas morreu...aí, não sei mais quem sabe. (Dona Cotinha, 77 anos, *pegadora de desmentidura*, em 30/05/2014).

---

<sup>79</sup> A escápula, espádua ou omoplata é um osso grande, par e chato, localizado na porção póstero-superior do tórax, a qual juntamente com a clavícula forma a cintura escapular ou espádua, permitindo a união de cada membro superior ao tronco. É classificado como osso plano (chato) e tem uma parte translúcida (fonte: [http://www.ombroecotovelo.net/smartphone/iphone/ombro\\_anatomia.html](http://www.ombroecotovelo.net/smartphone/iphone/ombro_anatomia.html)).

Por fim, dentre as habilidades do(a) *puxador(a)/pegador(a) de desmentidura*, espera-se que seja capaz de diferenciar as diferentes doenças a partir dos sintomas descritos pelo(a) doente ou por algum membro da família dele(a). A *espinhela caída*, por exemplo, parece ser uma doença difícil de ser diagnosticada, como explicou dona Neném. A doença localizar-se na fronteira entre as doenças curadas *com benção*, consideradas como dentro do domínio dos(as) agentes de *dom herdado*, e as doenças cuja cura pode ser alcançada *sem benção*, e, portando, ser aplicadas pelos(as) agentes de cura de *dom aprendido*.

Quando o(a) agente está inserido(a) no rol dos *de cura herdada*, a doença é mais facilmente diagnosticada e curada, como explica dona Sandra:

Tem muito enganadô e enganadora por aí, mas como eu e minha vó, que, já passô pro outro lado, que temo(temos) o dom dado por Deus, a gente só de olhá pra pessoa já sabemo do mal dela. [Entendi, mas a senhora entende de espinhela caída] e BEM...pra sabê se a criança ou pessoa está com a espinhela caída tem de rezá, às vez (às vezes) a pessoa vem aqui com vômito, sem consegui puxá folego(respira), dói o peito, tá cheia de tosse seca, até parece doença ruim, que dá aquele febrão...já bolô por mão de muito médico (foi consultada várias vezes), as vez até desacreditada (doença incurável), seca em vida, amarela. E depois, depois da, da segunda rezada sei que é espinhela caída. Mas outra pessoa se não soubé, acaba acabando de matá, tratando como *judiaria* ou até tísica [tísica? O que é tísica?] Doença feia nos pulmão (tuberculose). A espinhela é fácil de tratá, pendura a pessoa, três vezes. Ela tem que aguentá ficá pendurada pelos braços no caibo da porta e respirá fundo três vezes, depois vô... vô... puxando a titelinha do fim do peito (cartilagem). Daí, rezo, faço três dias seguido, depois disso, PRONTO! (Dona Sandra, 74 anos, *benzedeira*, em 04/03/2014).

De acordo com seu Rildo, há dois tipos de *espinhela caída*:

uma é esse ossinho mole que tem no vão do estômago, entre a arca das duas costela final, ele pode entortá pra dentro, devido a esforço físico ou queda de rede; e a outra espinhela fica no finalzinho da espinha (no cóccix: o ossinho acima do ânus) lá encostado com o, já desculpe a má palavra, o cagadô. Essa daí recolhe de queda de rede, de cavalo ou jogo de bola...e dá trabalho mais que a outra, porque que tem de enfiá o dedo pelo cagadô e puxá até ela volta pro lugar. A outra basta puxá, pendurá e rezá três vezes a pessoa que ela sara, mas tem que tê o *resguardo* de corpo: não fazê força durante sete dias, se não ela desmente de novo. [Quem lhe ensinou tudo isso?] meu pai, um grande curadô desta terra! (Seu Rildo, agente que domina várias práticas, em 27/04/2014).

### 2.2.2.1 A *puxadora/puxadeira/pegadora de barriga*

Nesse universo vasto e rico, identifiquei um grupo significativo de mulheres que ainda domina a *arte de compreender* e de *colocar a barriga no lugar*. No início do campo, imaginei ser o procedimento restrito a mulheres grávidas e não dei muita atenção por não compreender se tratar de uma prática de cura. Tudo porque no meu imaginário etnocêntrico *puxar barriga* era, tão e simplesmente, *colocar o feto* numa posição mais confortável. Todavia, o campo, aos poucos, foi me ensinando que *puxar barriga* não se restringia a um procedimento de cura exclusivo para grávidas; a expressão *puxar barriga* também se referia à *arte de colocar a mãe do corpo no lugar*.

A maioria das agentes que domina essa prática é ou foi parteira. Muitas aprenderam com as mulheres mais velhas da família, ou com os *guias* desde que nasceram. Não consegui registrar nenhuma delas cujos conhecimentos não tenham sido ‘higienizados’ pelo curso de *parteira curiosa*<sup>80</sup>, ofertado pelo governo federal nas décadas de 1940 a 1960.

A primeira vez que ouvi a expressão *colocar a mãe do corpo no lugar* foi no primeiro dia de campo. Lembro-me de dona Maria, que *partejou* (expressão usada por elas para se referir à ação de ajudar no parto ou atuar como parteira) durante 40 anos, me explicando:

A mãe do corpo é a saúde da pessoa. Ela é o nosso segundo coração. Pulsa aqui (pega minha mão e apalpa em torno do meu umbigo), tá sentindo? A da senhora tá no lugar, e firme! Mulher de saúde e vitalidade. Mas quem é atacada por ela, sofre disconforme (muito). Ela descontrola tudo na gente. Ela pode se descolá de onde deve pará, e começá a andá pelo corpo. Se ela chegá perto do coração, babau, a pessoa já era [morre?], morre, meeeeeermo! [E por que ela se descola?]. Tem muitas causas: porque a pessoa não se alimenta direito, ou tem muita preocupação, mas tudo isso só aparece porque a mulher não coloca ela no lugá depois que tem filho. Daí, por qualquer coisa, ela sai do lugá e tem que puxá até ela voltá pro lugá. (Dona Maria, 78 anos, *parteira, compreende de colocar mãe do corpo no lugar, pegadora de desmentidura e de barriga, e benzedora de quebranto de criança*, em 06/03/2014).

Essa explicação me levou a intuir que o *ataque da mãe do corpo* só vitimasse mulheres. Mas a doença pode acometer também os homens. De acordo com os relatos de agentes e pacientes, os sintomas, tanto nos homens, quanto nas mulheres são os mesmos: *sensação de*

---

<sup>80</sup> Durante muito tempo as mulheres locais que atuavam como parteiras eram denominadas pelos(as) biomédicos(as) como parteiras curiosas. O título de parteira curiosa lhes era atribuído depois de participarem do curso de parteira ministrado pelo Serviço Especial de Saúde Pública (Sesp). Para compreensão desse processo de ‘higienização’ dessa prática, sugiro a leitura do trabalho da pesquisadora Tânia de Almeida Silva, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), e do historiador Luiz Otávio Ferreira, da Casa de Oswaldo Cruz (COC/Fiocruz), publicado na revista **História, Ciências, Saúde – Manguinhos** da Fiocruz, v. 18, supl. 1, dez. 2011.

*agonia, falta de equilíbrio, escurecimento da vista, dificuldade para dormir e muita palpitação no coração.* Sem vontade de se alimentar, o(a) doente sente muita fraqueza e dificuldade para se locomover, guiar bicicleta e/ou motocicleta. Alguns alegam ser a sintomatologia parecida com a da pressão alta (hipertensão), a única diferença é a falta de apetite.

Quem sofre desse mal, ao sentir os primeiros sintomas, procura um(a) *curador(a), benzedor, benzedeira ou puxador(a)* que entenda do ofício. Nem todos(as) *os benzedores, as benzedeiras, curadores(as) e puxadores(as)* dominam a técnica de diagnosticar e curar/tratar a doença.

Pra colocá a mãe do corpo do lugar, a gente tem que primeiro achá ela. Depois é paciência e jeito, a gente logo que topa com ela, vem trazendo ela devagá. Eu prefiro puxá com manteiga do reino<sup>81</sup>, ela sente o cheiro e fica mais fácil. Depois de conseguir agasalhá ela aqui (indica o centro da barriga em cima do umbigo), fecho a mão assim (em forma de figa) e vou torcendo, devagá, igual como se apertasse um parafuso, vou apertando, porque ela é igual uma tripa enroladinha, a gente pega e vai torcendo, torcendo (fecha a mão me punho e imita o movimento de apertar parafuso) até a gente vê que ela tá ajeitadinha. Aí, passa a manteiga do reino com um pouco de pimenta do reino, e pronto! Recomendo repouso por uns sete dias, e caribé todo dia ao acordá (caldo feito com a farinha de mandioca, alho pimenta do reino e manteiga). Daí, demora bem pra ela saí de novo. (Dona Valda, *pegadora de barriga*, 57 anos, em 25/04/2014).

Dentre as causas apontadas por dona Maria, a falta de *cuidados* com o pós-parto é a principal origem do *ataque da mãe do corpo* nas mulheres. Conforme explicito no Capítulo III, *colocar a mãe do corpo no lugar e fechar as cadeiras da recém-parida* são procedimentos decisivos para assegurar a boa saúde da mulher ao longo da vida.

Quanto aos homens, a falta de *cuidado* com o umbigo, enquanto recém-nascido pode influenciar a saúde deles, quando adultos. Como já citado antes, se o umbigo não for bem *curado*, a pessoa pode sofrer futuramente de *rasgadura na boca do estômago* e também ser *atacado pela mãe do corpo*, conforme melhor esclareço na seção 3.1.

### **2.2.3 O(a) fazedor(a)/conhecedor(a) de remédio caseiro**

Em Parintins (AM), é difícil encontrar alguém que não manifeste determinado conhecimento sobre o poder curativo dessa ou daquela terapêutica de elementos da flora e da

---

<sup>81</sup> Acredito que o termo é usado para diferenciar ‘manteiga de margarina’. A marca de manteiga considerada mais pura e preferida pelos(as) agentes de cura para essa terapêutica é a ‘cabeça de touro’.

fauna locais ou mesmo da biomedicina. Para tanto, basta, numa roda de conversa, ou num encontro casual, alguém *se queixar* de estar sentindo uma determinada dor ou *agonia* (sensação inexplicável de mal-estar), para outro alguém *fazer a receita*, seja de medicamentos alopáticos ou de *remédios caseiros ou do mato*, seguida de relatos positivos, envolvendo membros da família ou amigo que *ficou bonzinho*, ou do uso de expressões enfáticas: *faz que é tiro e queda, na primeira dose tu já sente o efeito*. Dentre os medicamentos mais consumidos, registrei o uso, sem receita médica, de diclofenaco, torsi-lax, diprobeta (injetável), omeprazol, e, praticamente, todos os registrados como *de balcão* (sem receita médica), usados para aliviar desconforto estomacal, sintomas da gripe, ou da dengue, dores musculares, diarreias; e vários vermífugos.

Por outro lado, em relação à recomendação dos chamados *remédios caseiros ou do mato*, seria preciso um longo trabalho de campo para listar a diversidade de plantas, das quais são extraídos sumos (líquidos), azeites (óleos), ou preparados chás da casca, raiz, flores, folhas ou frutos; de animais e partes destes (ossos, pele, carne, órgãos, escamas, dentes, pelos, sangue, urina e fezes) usados para o preparo de unguentos, chás, pomadas, emplastos para curar diferentes doenças, promover a rápida cicatrização de feridas, cortes, purgar venenos, estancar hemorragias, afastar *bichos do fundo*, proteger crianças recém-nascidas ou pessoas já adultas, e uma grande diversidade de outros modos de aplicação como recurso terapêutico.

Apesar de ser comum a prática de receitar remédios *de médico* e *remédios do mato* entre os(as) moradores(as) da cidade, em se tratando de *remédios caseiros* há, dentre os(as) agentes de cura, aqueles(as) reconhecidos(as) como *conhecedores(as) de remédios caseiros ou de remédios de mato*. Esses(as) agentes se diferem dos(as) *curadores(as)*, *benzedores*, *benzedeiras*, *rezadores(as)* e *pegadores(as) de desmentidura*, pois não atuam diretamente na aplicação de práticas não biomédicas de cura. Durante o *survey*, consegui registrar 29 pessoas que produzem e comercializam esses ‘remédios’ na cidade. Não considerei nos dados as casas especializadas em produtos de Umbanda.

Dos(as) 29 agentes com quem conversei, 03 participaram de cursos de formação, registraram a atividade e fazem parte de uma rede institucionalizada pelo Governo do Estado do Amazonas. Duas vezes por ano, a rede promove o deslocamento desses(as) agentes para feiras regionais e nacionais cujo objetivo é divulgar os produtos *da floresta*. Os(as) demais 26 agentes atuam numa ‘semiclandestinidadade’: preparam artesanalmente os produtos, e os comercializam em casa ou em pequenas bancas, sem qualquer tipo de fiscalização ou ‘perseguição’.

Durante o campo, constatei que esse comércio, apesar de não regulado, acontece em diversos pontos da cidade. Em quase todos os bairros, há alguém que vende *plantas pra remédio* ou *garrafadas*, ou atende encomenda de *partes de bichos* para fazer remédio. Quando perguntava sobre o conhecimento ter sido resultante de um contato com *seres do outro mundo* ou *do fundo*, eles(as) me confessaram ter aprendido com os avós, pais e outros conhecidos e não ter nenhum tipo de ajuda: “assim, de outras coisas nunca senti nada não, fui aprendendo com tempo que tal planta era boa pra isso, que a banha de tal bicho curava aquilo e assim fui guardando essa sabedoria e hoje entendo muito desses remédios de mato”, explicou seu Jessé, que se autodefine como erveiro da Amazônia, e participa da rede de erveiros e conhecedores de plantas do Governo do Estado do Amazonas, desde 1993. Inicialmente, atuou como mateiro de pesquisadores do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazonas/INPA e da Universidade Federal do Amazonas/UFAM, depois resolveu comercializar os produtos da floresta. Atualmente, exporta sementes, raízes, óleos, cascas e folhas desidratadas de uma grande variedade de ervas da Amazônia para estados do Sul e Sudeste do Brasil.

Dona Maria Santa, não está nessa rede, e representa a outra face dos *conhecedores de remédio do mato*. Ela nasceu em 1949, no Zé Açú, comunidade próxima a Parintins (AM), mas mora na cidade desde 1976, foi uma das *prá lá da placa*. É reconhecida como uma das maiores entendedoras de *remédio caseiro* de um dos bairros da cidade. O quintal dela é uma verdadeira farmácia viva.

Durante nossa conversa, ela me confessou que gostaria de ser *curadeira*, mas em sonho lhe revelaram que *esse dom* não era para ela, pois se tratava de algo muito perigoso. Depois de certo tempo desse primeiro sonho, começou a sonhar com uma senhora pretinha, bem velhinha, a qual lhe explicou que Deus lhe havia reservado *um dom bem melhor*, o de conhecer remédio para curar as pessoas, sem o uso da magia.

Por muito tempo, essa negrinha veio em sonho lhe mostrar como fazer os chás, preparar as pomadas, e explicar a diferença entre uma planta e outra. Por não saber ler ou escrever, logo ao acordar, procurava no mato as plantas e tratava de fazer tudo como lhe fora recomendado. Esse contato com a ‘velhinha preta’ começou quando ela ainda tinha 14 anos e durou até ela engravidar do sexto filho, aos 27 anos de idade.

Na última vez que ela, ela é... é... veio, eu já sabia que era a última. Ela já tava me preparando pra ficá só, sempre me avisando: “óia, em breve, tu num vai mais sonhá comigo”. Mas eu num ACREDITAVA. Chorei muito... muita gente já me procurava e tinha medo de não sabê ajudá. Eu ACERTAVA os

remédio, por a modo (parece que), ela soprava pra mim. E... e... e... eu...eu...eu só ia fazendo aquilo que o ASSOPRO dizia. Aí, que... que...quando ela disse que num ia vim mais...fiquei... fiquei, assim, né, receosa de perdê o dom. Mas ela me colocô no colo igual uma criança, me embalô, me embalô, cantando igual mãe faz com filho e me disse que eu tava pronta (nesse momento dona Santa começou a chorar, me emocionei também, ela parecia ter voltado no tempo, ficou em silêncio, com olhar vago) e... e... e... aí, foi assim. NUM conte ISSO PRA NINGUÉM...vão pensá que sou DOIDA...é um segredo nosso [e se eu contar sem dizer que é a senhora?], nem meu marido sabe...num quero que ninguém me chame de doida ou de macumbeira, não! As pessoa se souberem vão pensá besteira, e, é, como lhe disse, não tenho o dom de curá, bem que eu queria, mas Deus me deu só a sabedoria de conhecê remédio...mas tá bom, né? [Me responda só uma coisa, ela vinha toda noite no sonho?] mas quando já, às vez ficava um ano sem aparecê, mas é como lhe digo, a modo (parece), que sentia ela por perto. MAS já tá BOM de HISTÓRIA. Vamo tomá um CAFÉ pra secá as lágrima? (Dona Santa, *conhecedora de remédio caseiro*, 65 anos, em 18/05/2014).

Essa narrativa revela informações importantíssimas, mas selecionei apenas três tópicos que considere esclarecedores para a discussão deste capítulo: a) o sonho como recurso de aprendizagem, b) a ingerência de um outro ser no processo de aprendizagem do(a) agente de cura, e c) e o medo da sanção social que o(a) agente sente. É fato recorrente em praticamente todas as narrativas sobre a *origem do dom de curar* a referência ao sonho como espaço onde lhes é ensinado por uma pessoa ou um *bicho do fundo* como fazer o diagnóstico, o tratamento e a cura de diversos processos de adoecimento.

O sonho é reportado como fundamental na construção do *curador sacaca*<sup>82</sup>. É quase sempre em sonho que *o bicho do fundo* se ‘corporifica’, ou no dizer local, *aparece mais à vontade* para conversar com o escolhido e, assim, ir, paulatinamente, *amansando* o(a) candidato(a), e tornando-o(a) apto a adquirir a *força da cura*. A presença de um ser *poderoso* ou mais *experiente* de *outro plano* no processo de iniciação e consolidação de um agente de cura é também muito recorrente, como demonstrado nos Capítulos III e IV. Além disso, merece registro o fato de esse ‘personagem’ ser sempre um índio, um *bicho do fundo*, uma velhinha ou um velhindo negro. Não identifiquei em nenhuma das narrativas a presença de *gente branca* (termo usado pelos locais para ‘marcar’ a diferença entre os não negros e não índios dos negros e índios). Por fim, o medo de ser identificado como *curador(a)*, *macumbeiro*, *macumbeira*, citado na narrativa, também emerge em todos os relatos. Ter um *dom* parece estar diretamente

---

<sup>82</sup> Apesar de ser um dado bastante evidenciado, reconheço não ter priorizado uma abordagem mais profunda do tema, mas registro a intenção de vir a realizar, como desdobramento desta pesquisa, um estudo sobre a importância do sonho na construção do *curador sacaca*.



relacionado *a coisas do mal* ou ser indicativo de *pessoa doida*. Daí, o forte receio de dona Santa de que ‘nosso segredo’ fosse revelado ao marido ou quaisquer outra pessoa.

Além do(a) *benzedor/benzedeira, benzedora, alguém que tem o dom de cura, do pegador/pegadora/puxador puxadeira, fazedor(a)/conhecedor (a) de remédio caseiro*, há no cenário da cura local, *o(a) curador/curadora/curadeira*.

#### **2.2.4 O(a) curador(a)/curadeira, curandeiro(a)**

Assim como *os(as) benzedores(as), benzedoras e rezadores/rezadeiras e alguém que tem o dom de curar, os(as) curadores/curadoras* assumem no cenário urbano da cura parintinense um papel de protagonista. Como *não andam sozinhos*, é a eles/elas a quem grande parte dos(as) mordadores(as) recorre ao perceber ou receber o diagnóstico de que estão acometidos de uma *doença pra curador*.

O(a) *curador/curadeira* é, portanto, quem aplica as práticas e sempre percebe claramente a presença de um ou de vários guias (*cabocos, e/ ou bichos do fundo*). Alguns/Algumas deles(as) fizeram questão de esclarecer que são diferentes dos *curandeiros/curandeiras* e dos *macumbeiros/ macumbeiras*<sup>83</sup>, pois enquanto só recebem ajuda dos guias *para fazer o bem* e curar, estes últimos só conseguem trabalhar *incorporado*, fazem, principalmente, ‘trabalho’ para o mal e não recebem *os bichos do fundo*.

O(a) *curador(a), curadeira, curandeiro(a)* são também chamados de *sacacas, puracas* ou *curacas*, por *não andarem sozinhos* ou por dominarem diferentes modalidades de cura. Para aplicar as práticas não biomédicas de cura ou fazer diagnósticos *mais pesados*, precisam receber ajuda dos *que sabem mais de que nós*, por isso “empresto meu corpo pra eles pra ajudar os necessitados”, afirma dona Martinha, *curadeira* há mais de 40 anos.

O termo *sacaca* é usado recorrentemente em Parintins (AM) para se referir a uma pessoa como *curador(a)* legítimo(a). Mas na verdade se trata de um vocábulo com variados sentidos, registrei os seguintes usos como mais frequentes: para se referir a pessoa que é *curador(a) de nascença*; definir uma pessoa que ainda no ventre da mãe chorou e por isso seria um(a) *curador(a)* legítimo; para se referir ao espírito de um índio ou de um *bicho do fundo* que

---

<sup>83</sup> O termo *macumbeiro/macumbeira* ganha sentido pejorativo neste cenário e sempre notei ser usado para se referir aos filhos (as) de santos assumidamente umbandistas. Como vimos na narrativa de dona Santa, há um forte temor de que os/as agentes não umbandistas sejam tomados como adeptos dessa religião, ainda marcada pelo estigma de seita do demônio.

*baixa* ou *se ingera* no corpo do(a) *curador(a)* para ajudar as pessoas que estão necessitadas ou como tenho traduzido uma potência para curar.

O enunciado “a canoa da cura a gente nunca rema só”, extraído da fala de seu Manuel, 78 anos, *curador* desde os 15, foi escolhido para compor o título da tese justamente por indicar que o poder de cura de um(a) *curador(a)* *sacaca* é resultado de um longo processo de aprendizado não só com outros(as) *curadores(as)* e pacientes, mas, e principalmente, com *os bichos do fundo*. Os dados indicam que no universo dos(as) *curadores(as)* há os *curadores sacacas*, os(as) que se destacam por demonstrar maior capacidade para curar *as doenças mais fortes*.

Dentre os 46 agentes que se autodefiniram como *curadores(as)*, na narrativa de 16 deles(as) identifiquei dois elementos recorrentes na trajetória de vida de todo(a) *curador(a)* *sacaca*: a *força* da cura vir de um *bicho do fundo* e a ida deles(as) na *cidade do fundo* ser determinante para o aprendizado do ofício. A manifestação desses *bichos* junto ao(à) candidato(a) a *curador(a)* pode acontecer de diferentes formas, mas eles *se amostram* sempre *ingerados*.

Seu Agenor narra que para ele o *bicho do fundo* se manifestou *ingerado numa arraia* e que ‘ela’ o conduziu ao universo da cura “meu ensinamento de curadô não foi ensinado por homem de cima do chão, foi deles, dos bichos do fundo, eles dão essa força que a gente tem de curar”. Ele nasceu na Comunidade de Itaboraí, distante pouco mais de 16 horas de barco de Parintins. A fama de *curador* já *corria de lago a lago*, quando os pais migraram para Parintins. Ele estava com 17 anos. O primeiro sinal de que tinha *o dom de sabê das coisa* lhe foi revelado inicialmente aos 12 anos. Todavia, ele reporta a primeira ida à *cidade do fundo* como o momento inicial de sua construção como *curador*.

Meu dom se mostrô desde cedo, nós morava ainda no Itaboraí, e a vida da gente era bem diferente. Nós pescava, caçava, meu pai plantava juta e arreparava gado pro seu Texera. Sempre tomava banho eu com mais meus irmão e primo num porto do tio Bêra, que ficava perto da nossa morada. Naquele dia eu já me sentia, a modo (de certa forma), esquisito. Uma murrinha (indisposição) quase me prendeu na rede. Mas pulei logo que papai bateu no punho da rede...tinha poco medo dele. Tudo aconteceu como todo dia. Na hora da brincadeira no porto do tio Bêra, meu corpo num pedia água. Fiquei sentado, meio palerma (atordoado) olhando pro rio, uma vontade de me apedrar (se jogar na água), mas também de ficá...o corpo ruim, ruim mermo. [O senhor tava sentindo febre?]. Na hora acho até que pensei que tava, mas depois tive certeza de já era o peso dos bicho no meu corô, mas eu era inda inocente. [no seu corô?] é, senhora, já se ingerando em mim...[como se ingerando?]. A senhora num sabe? Eles vêm se ingerando, pegando o corpo

da gente pra eles, pra ele virarem neles, se ingerá em cobra, boto, pois em baixo na *cidade do fundo* que tem uma cidade no fundo, eles vive tudo lá, tem casa, tem tudo [ah, é, é?]. A senhora num acredita, mas tem ôtra cidade debaixo daqui onde temo pisando. Uma cidade muito grande, maior que Manaus, digo porque desconfio que ela vem ingerando embaixo de tudo que tem aqui em cima. [mas como a gente não vê]. A gente vê sim, digo a gente que tem dom, que eles se agradaro e mostraro, eles num se agrado de qualquer um, de mim se agradaro, de minha tia por parte de mãe também. Só depois de eu vim da primeira ida pra lá que ela me disse que também já tinha ido lá. Na nossa família, só se agradaro, até onde seu sei, de mim e dela. [Bem, então, o seu dom quando o senhor sentiu, senão me perco?] Bem, é como tô lhe falando foi nesse dia no porto do tio Bêra. Lá senti eles em mim. Mas fiquei com medo, num caí na água. Eu, depois entendi, que era naquele dia, mas fugi. Só queria lhe dizer como senti eles, o dom, a primeira vez [quantos anos o senhor tinha?]. Nesse tempo, uns 12. Mas a primeira vez que fui, fui levado, num sei como. Tava pescando com meu irmão. E, segundo as palavras dele, que num alembro de nada, me apedrei (joguei) no lago. Só me alembro de uma luz muito clara aparecê na bera da canoa, e de fica admirando aquele brilho, pensando ser alguma coisa preciosa que tava reluzindo do fundo. De repente já me vi num portão grande, todo branco, igual de gelo, que dava pra vê pelo outro lado e de uma Arraia-gente me chamando pelo nome e me pedindo pra entrá, sem medo, que ela era minha amiga e ia me mostrá uma coisa muito linda. [Quanto anos nessa época?] Já era curumim entalado, uns 15 pra 16 anos. [E aí, a arraia falou?]. Ela me mostrou a *cidade do fundo*, tudo clarinha, com rua, taberna, tudo que tem aqui, a senhora me acredita? [acredito, mas me conte mais como é lá]. É tudo bom, muita coisa linda, mas o que mais me admiro era os bicho, tudo normal que nem a gente, andando, tudo arrumado, eles me olhavo e eu num tinha medo, eles pareciam já sabê de mim, e eu perguntava tudo, e daí fui na casa dele, do meu amigo Arraia, os banquinho ero essas cobrinha d'água, me sentei e senti até a gosminha fria dela [o senhor não teve medo?] Mas quando já! eu gosto muito de lá, tudo é bom, num tem maldade, num tem nada, e lá fui muita vez aprendê a curá, porque meu ensinamento de curadô não foi ensinado por homem de cima do chão, foi deles, *dos bichos do fundo*, eles dão essa força que a gente tem de curar, [como assim? eles dão essa força como?] Eles ensinam tudo pra gente. Depois de volta de lá já fui sabendo que sabia nome de doença, remédio e reza pra curá. Como eles sempre tão por aqui, com a gente, quando aparece a doença o remédio é dado por eles no sentido da gente. [Como assim, eles falam pro senhor?] senhora quer sabê demais até aqui posso e lhe falo, tá bom? [tá bom..] (Agenor, 67 anos, *curador* desde os 17 anos, 16/06/2014).

No caso de seu Raimundo, *curador* desde os 16 anos, filho da Costa da Águia<sup>84</sup> e morador há pouco mais de 30 anos do bairro São Benedito, o primeiro contato do *bicho* com ele foi quando ainda era criança. Ele narra que ‘esse ser’ veio *ingerado em indiozinho*: “Eu era muito gitinho, curumim sem calça inda. Um indiozinho - que mais tarde se mostrou ser meu guia, que brincava comigo desde que me entendi por gente (...)”.

---

<sup>84</sup> Pequena comunidade distante cerca de 12 horas de rabeta de Parintins (AM).

Dona Maria, 73 anos, *curadora* desde os 13 anos, migrante da região do Andirá<sup>85</sup>, e moradora do bairro Santa Rita, também explica que a capacidade de curar teve início depois do primeiro contato com um desses *bichos*: “Minha mãe conta que tava, a modo, (aparentemente) num delírio, falando com um Gavião, mas eu tava era lá no encante com ele que foi crescendo comigo, em sonho e me ensinando tudo que eu sei”.

Do mesmo modo conta seu Jorge, 79 anos, *curador* desde os 15 anos, migrante do Uaicurapá<sup>86</sup>, “E me alevantei da rede, meio modo palerma (desnordeado), e, de repente, a sala de casa era outra sala, muito linda e uma cobra muito grande me falando: é aqui que vou te ensiná a curá os outro”.

Com dona Sabá o encontro foi um pouco diferente,

Meu dom não é daqui, vem de muito longe, por isso sei benzê pra tudo que é doença, costuro rasgadura e sei onde tá rasgado [Como a senhora sabe?] Só de aparpar o lugar sei qual o mal que tá ali. Daí, vou fazendo o que sei, passo um azeite de andiroba e as mão vão fazendo o serviço, que quem tem dom não carece de muita coisa. [Além de pegar desmentidura a senhora também sente os bichos do fundo?] Sinto, não, eu vejo falo e sou filha de cura deles [Nossa que legal! Então a senhora já foi na cidade do fundo?] Eu já fui e vô diversas vezes, mas a primera foi em sonho. Era bem pequena, mas já sabia que seria *curadora*. Uma preguicinha que eu criava como filha morreu e, em sonho, ela me apareceu dizendo que era do encante, que tinha vindo na cidade de cima pra me amansar, e assim eu nunca que ia ficá com medo de tudo que precisava vê, pra podê ser uma grande sacaca. Essa bichinha foi quem me levô pra aquela cidade linda que tem aqui debaixo de Parintins e que pega tudo quanto é cidade daqui de perto. Esse encante é muito grande, e fica bem aqui embaixo. Bem, pelo menos, uma das entradas desse lugar é onde ali tem hoje a estalta (estátua) de uma índia e de índio bem grandão. A senhora sabe onde, né? [Confirmei com a cabeça] pois é, lá é uma entrada e onde tem cabeceira também tem entrada. [A senhora disse que ainda vai lá] vou sim, mas bem pouco, pois estô fraca, mas mesmo boa, só ia quando tinha trabalho grande. [Como é lá?]. Muito bonito, tudo é igual aqui, as rua, as casa, os bicho lá fazem como a gente, come, dorme, trabalha. Lá eles ensino nós que tem dom a ter mais dom, ensina benzê, os tipos de dor do corpo, como vai fazendo pra arrumá o que tá ruim [arrumá o que tá ruim?] sim, dá vida de saúde pros corpo das pessoa que adocece assim de doença pra curadô. [O que é doença pra curadô?] É essas doença que num tem remédio do mundo, que só se cura com remédio do fundo. De doença pra médico nós num sabe dá a definição. Ah, dexa eu te dizê que enquanto os companheiro do fundo pegavo meu corpo pra vim trabalhar aqui em cima, eu ia pra lá ficar aprendendo mais remédio, mais jeito de cura os ôtro, entendeu? [Pegavo seu corpo?] Olha, que sei que a senhora nunca vai que acreditá, mas a gente pode se ingera neles. Tomamo a forma deles. Nunca sinto assim, mas dizem que me viro em bicho quando a cura dá trabalho. [A senhora se transforma em bicho?]. Não, me ingero, eles

---

<sup>85</sup> Comunidade localizada no município de Barreirinha (AM), distante 05 horas de barco de Parintins (AM).

<sup>86</sup> Pequena comunidade ribeirinha, localizada a 18 horas de barco de Parintins.

vem ingerado em mim e fazem o serviço. Mas eles podem se ingerá no que quisé, eles são força, e pra eles num tem força que combata. Meu pai, dizem, se ingerava mermo, não como eu que não sinto. Ele se sentia ingerado e viajava por cima e por baixo, mas nunca que vi. Ele desapareceu na águas e nunca que acharo o corpo dele. [ele morreu afogado?] Não, minha filha, foi pro encanto, curadô num morre como gente, ele vai pra *cidade do fundo*, vira força lá no fundo. O meu pai se ingerô em força. (Tem gente aí - falou a filha com quem dona Sabá mora desde que o marido morreu). Manda entrá<sup>87</sup>... (Dona Sabá, *curadora* desde os 15 anos, quando a encontrei em maio de 2014, estava com 78 anos, mesmo cega, resultado de um ataque de feitiço, continuava trabalhando, mas faleceu em dezembro de 2014).

Alguns elementos ganham relevância nessas narrativas: os(as) *curadores(as)* afirmarem *sempre saber* que serão *curadores(as)*; o dom resultar do *encontro* com um *bicho* que o conduz no processo de aprendizagem; a existência de uma cidade localizada *no fundo* onde aprendem, na *escola de lá*, a conhecer as doenças, diferenciar as que são *pra curador* das que são *pra médico*, identificar os remédios para cada mal e a aplicar o tratamento para cada doença; a referência à *força* que vem para ajudá-los(as) a *fazer o serviço*, como me disse um deles “eu não curo, a força que vem através de mim é que faz o serviço”<sup>88</sup>; a capacidade deles(as) de *se ingerar em bicho* quando a cura dá trabalho, e dos *bichos* de *se ingerarem* no que quiserem, inclusive, se valendo ou não do corpo dos(as) *curadores(as)* para isso.

O uso do termo *amansar* reporta a possibilidade de esses *bichos* verem os/as *gente de cima da ilha* como ‘seres selvagens’ que precisam ser domesticados, ensinados, capacitados, para poderem acessar outras dimensões da realidade, ou pelo menos acessar àquela onde os *bichos do fundo* habitam. Assim sendo, o *amansar* parece emergir como uma estratégia de aproximação ou de predação dos *bichos do fundo* que “procuram capturar pessoas para transformá-las em parentes (...) dotá-lo[s] das disposições características da ‘espécie’ do captor e, assim, aparentá-lo[s] (FAUSTO, 2002, p. 14-15)”.

Logo, para poder receber a *força*/potência da cura, é preciso *ser amansado*. Tornar-se um parente. Isso implica, inicialmente, relaciona-se com um *bicho do fundo*, compreender as diferentes territorialidades, estudar na *escola de cura da cidade do fundo* e estar preparado para receber a *força* que vem deles. Somente depois de *manso*, ou seja, depois de superar o estado de ‘ser selvagem’, se libertar das grades corporais que limitam o acesso a territorialidades

---

<sup>87</sup> Nossa conversa foi interrompida, pela chegada de uma criança para ela benzer. Como na época desse encontro, ainda não havia atentado para todas as nuances da pesquisa, perdi uma grande oportunidade de saber mais sobre essa *força* que o *curador* tem de *se ingerar* depois de morto. Nenhum outro *curador* me falou sobre isso.

<sup>88</sup> Essa constatação aproxima a concepção de *curador sacaca* da concepção de pajé dos Waiãpi, os quais alegam “que pajé (i-paje) não é algo que se ‘é’, mas que se tem” (GALLOIS, 1996, p. 40).

outras, ir além da lógica eurocêntrica, o(a) *curador(a)* pode receber e controlar a *força*/potência da cura. Daí, porque esses(as) *curadores(as)* cujo ensinamento da cura se deu na *escola do fundo* serem chamados de *sacaca*. Eles(as) recebem o poder/*força*/potência de curar e fazem questão de ratificar “eu não curo, a força que vem através de mim é que faz o serviço”.

Após a fase de aprendizagem, ou *amansamento*, que não é possível precisar quanto tempo dura, o(a) *curador(a)* pode alcançar o máximo ‘em potência’: a capacidade de *se ingerar*. Nenhum dos(as) *curadores(as)* afirmou ser capaz de controlar a *força* e conseguir *se ingerar* de acordo com a própria vontade. Mas todos(as) ratificaram ter na família alguém que atingiu esse estágio: um(a) tio/tia, o pai e a(o)avó/avô.

Além disso, é consenso entre os(as) *curadores(as)* que os *bichos* podem *se ingerar* no que quiserem. A referência mais precisa sobre essa capacidade identifiquei na fala de dona Sabá “Mas eles podem se ingerar no que quiser, eles são força, e pra eles num tem força que combata. Meu pai, dizem, se ingerava mermo, não como eu, que não sinto. Ele se sentia ingerado e viajava por cima e por baixo, mas nunca que vi. Ele desapareceu nas águas e nunca que acharo o corpo dele. Curadô num morre, como gente, ele vai pra cidade do fundo, vira força lá no fundo. O meu pai se ingerô em força”.

Esses elementos não deixam dúvida de que a canoa da cura não é remada só e de que a potência da cura parece resultar da relação de reciprocidade entre os(as) *curadores(as)* e esses *bichos*. É a voz desses(as) agentes da cura que ratifica a existência e o poder desses seres, e é desses seres, por sua vez, que emana a *força* não só de curar, mas também de *se ingerar*, capacidades sem as quais os(as) *curadores(as)* *sacacas* perderiam a *força*.

Esses homens e mulheres, senhores e senhoras da cura, constroem diferentes espaços físicos e não físicos para exercer o ofício. Muitos me confienciaram tratar-se de uma obrigação: “não se faz isso por opção, mas por uma questão de saúde, tanto do corpo como da cabeça, se eu não trabalhá, adoço, sou punida, minhas coisas dão pra trás...é uma perseguição, misturada com dom”. Essa explicação, em tom de desabafo, me foi feita por dona Leotina, quando lhe perguntei se continuaria *curadora* se pudesse escolher não ser. A maioria dos(as) agentes de cura reportou a prática mais como um *fardo* que como uma graça.

A aceitação da família me pareceu um aspecto decisivo para diminuir o peso do ofício de curar. Quando todos da família compreendem e apoiam o *trabalho*, há o cuidado em construir ou organizar um local no espaço da casa para os atendimentos, e a disposição em ajudar no ofício. Caso contrário, o(a) *curador(a)* deve atuar distante da residência e, às vezes, até *escondido dos de casa*, porque um ou vários membros da família não aceitam o fato de ‘ter

um(a) *curador(a)*’ na família. Essa situação, geralmente, ocorre porque o marido/mulher do(a) *curador(a)* não aceita ou tem vergonha da atuação dele(a) ou ainda porque um dos familiares é *crente*. Mas registrei pelo menos dois casos em que o/a própria *curador(a)* preferiu separar bem a vida familiar dos compromissos assumidos com a chamada *obrigação*.

A percepção de haver em Parintins (AM) diferentes formas de exercitar o *fardo* ou graça de curar resultou de uma longa conversa com dona Socorro. Além de *curadora*, ela lavava *roupa pra fora* e mantinha uma venda de *churrasquinho de gato* em frente à residência para criar os quatro filhos, *um de cada pai*, como me falou.

[A senhora não vive só de curar?] Quem me dera! Sou uma “curadeira avulsa” [avulsa?] é, é num tô ligada a nenhuma seara, ou banca, não tenho compromisso de mantê vela acesa e essas coisas, e nem tenho condições pra isso. Mas se pudesse tinha minha casinha aí nos fundos só pra atendê, mas como vou fazê se tenho esse monte de boca pra sustentá, e ninguém pra me ajudá. Por isso sou avulsa, na hora que chega alguém atendo, se me chamam pra trata de alguém, vô...e num cobro, né? (Dona Socorro, *curadeira*, em 04/06/2014).

As condições de vida de dona Socorro não diferem dos(as) demais agentes de cura com quem conversei. A maioria tem outra ocupação, são aposentados(as), vivem de pequenos bicos, ou mantêm pequenas vendas. A condição de ser *curador/curadeira* foi citada como impedimento para estudar ou manter um emprego fixo: “eles [os seres que os acompanham] não deixam a gente estudá, nem pará num emprego...ataco a gente demais, até a gente largá o estudo e o trabalho”, palavras de Joaquim, um dos mais jovens *curadores*, com 21 anos. Ele cursou até o 6º ano do Ensino Fundamental. Durante a pesquisa, *estava se desenvolvendo* com a ajuda de uma tia *curadeira*.

A autodefinição como *curadeira avulsa* e as inúmeras outras narrativas sobre como esses *curadores* e essas *curadeiras* exerciam o ofício da cura me fez distribuir os(as) *curadores(as)* da zona urbana de Parintins (AM) em duas categorias: *os(as) curadores(as) com casa de cura e os curadores de banca*.

*Os(as) curadores(as) com casa de cura* atendem, em dias definidos, em locais construídos especificamente para isso, geralmente, no quintal da própria casa ou em local distante da residência. Esses locais são chamados por eles(as) por nomes variados: *Casa de Cura, Seara, Barracão pra atender, Consultório, Casa dos Santos, Terreiro*. Já os(as) *curadores(as) de banca* atendem em casa, em dias definidos, num local reservado apenas para

esse fim, onde montam um pequeno altar diante do qual realizam os atendimentos. Esses locais são chamados de *quartinho*, *banca de vidência*, *banca* ou *congá*.

Como os Ritos de Cura presenciados nas inúmeras sessões de cura registradas durante os dois períodos de vivência no campo são muito variados, preferi registrar em linhas gerais como acontece o atendimento em cada uma das categorias definidas a partir dos locais onde esses *curadores* e essas *curadeiras/curadoras* exercem o ofício. Para tanto, tomei como referência a atuação de um representante para cada uma das categorias erigidas.

*Os(as) curadores(as) e curadeiras com Casa de Cura*, em regra, atendem às segundas, quartas e sextas-feiras. Como a procura é muito grande, o local, ordinariamente, dispõem de bancos, como os de igreja, circundando a construção cuja arquitetura lembra os barracões de festas de santo da igreja católica: uma área coberta, sem paredes laterais, ampla, o diferencial é que, além das imagens de santos católicos, em todos os tamanhos, há também as imagens de entidades das sete linhas da umbanda, algumas velas de devoção acesas, e um espaço reservado, com apenas uma porta de acesso, sem janelas, cercado por paredes em madeira.

Nesse lugar, a *curadeira* ou o *curador* atende. No recinto, há uma mesa com muitas imagens de santo católicos e entidades da umbanda, um copo transparente de vidência, cartas de baralho, fitas em diversas cores, fotos e pedaços de papel, onde há nomes de pessoas escrito, embaixo dos pés das imagens, ou embaixo de pires com velas acesas; por vezes, também há conchas e estrelas do mar fossilizadas. É diante desse altar ou congá que a *curadeira* ou o *curador* recebe os(as) pacientes. É comum também haver outras imagens distribuídas por todo o espaço, circundando o(a) paciente e a *curadeira* ou o *curador*.

O atendimento é feito por ordem de chegada. A fila é organizada pelos próprios frequentadores. Durante a espera, ouvi muitas narrativas interessantes e impressionantes sobre as curas e outras ‘proezas’ realizadas pela *curadeira/curador*. Bem como sobre outras *curadeiras* e outros *curadores*, e aproveitava para inserir novos(as) interlocutores(as) à minha lista. Nem sempre me foi permitido acompanhar os atendimentos, mas os que pude presenciar aconteceram assim.

**Ritual de atendimento:** a expressão ‘o próximo’, pronunciada pela *curadeira*, depois da saída de alguém do reservado, era a senha de acesso ao espaço onde dona Antônia, *curadeira* há mais de 30 anos, esperava o(a) paciente. Ao me verem ali, ela explicava logo “é uma mulher de fora que tá me pesquisando. Fique tranquilo é de minha confiança”. “Sente, diga o que sente”. Acompanhei 16, dos 32 atendimentos realizados na primeira vez em que estive lá, uma



segunda-feira. Outros 10, dos 40, na segunda vez, na quarta feira; e apenas 04, dos 24, na última vez em que acompanhei *as consultas*, na sexta feira.

A maioria dos pacientes se queixava de problemas físicos: dores e feridas em diversas partes do corpo. E a *curadeira*, por sua vez, parecia ouvir os queixumes, aparentemente, distraída, enquanto arrumava uma imagem, girava uma vela, ou tocava na cabeça de outra imagem, e, às vezes, executava pequenos e repetidos toques, com a ponta dos dedos, causando diferentes efeitos sonoros, no copo de vidência. Depois de um bom tempo fazendo isso, explicava o diagnóstico e prescrevia o tratamento. Ao final do atendimento, o(a) paciente agradecia, reiterava o pedido de ajuda, quase sempre dizendo confiar na *força* dela, e asseverava: “se tudo dé certo, a senhora não vai se arrependê de me ajudá, pois vou sabê agradecê muito bem”.

Ao testemunhar os primeiros atendimentos, um misto de incredulidade e de revolta me fez criticar mentalmente o comportamento da *curadeira*, pois a explícita ‘desatenção’ por parte dela e a estranha mania ‘de ficar mexendo nas coisas em cima da mesa’ pareciam demonstrar distração e, até mesmo, desinteresse em relação à ‘via crucis’ narrada pelos(as) pacientes.

Mas, na segunda visita-observação, lá pelo quinto paciente, comecei a perceber que aqueles gestos poderiam estar relacionados ao diagnóstico e à prescrição da dona Antônia. A suspeita se confirmou quando notei que, nos casos de doença de pele, ela pegava na imagem de São Lázaro (Santo católico protetor dos leprosos); já nos casos de *judiaria*, ela dava um jeitinho no ‘cocar de Jurema’ ou se levantava para acender o cigarro na vela vermelha, afixada nas pedras de Tranca Rua.

Naquele mesmo dia gostaria de ter esclarecido a questão que me gerou um *insight* sobre a existência de um suposto diálogo entre a *curadeira* e outros seres, animados e não-animados, mas como havia muita gente, marquei de voltar ao final da sessão para conversar melhor com a *curadeira*. Porém, quando retornei, ela estava descansando e não podia me receber. Na sexta-feira, dona Antônia não atendeu ninguém. Ela estava em Manaus, *tratando* de um político importante de quem o filho dela fez questão de revelar o nome, mas me privo de fazê-lo neste trabalho. “A briga pras eleições já tá na rua e ela sempre ajuda ele, a senhora entende, né? Retorne segunda que ela lhe atende”, falou ele. Era maio de 2014, as eleições para governador, senador, e deputado aconteceriam no Brasil, em 05 de outubro, primeiro turno; e em 26 de novembro, segundo turno.

Não suportei a curiosidade e busquei uma resposta sobre minha suposição com outro *curador*, seu Ivanildo, com quem marcara de conversar no dia seguinte, um sábado. Ele se

recusou a me atender durante os dias de trabalho (segunda, quarta e sexta), explicando: “esses dias não fico em mim, tô entoadado, no baque dos guia”. Iniciei a conversa, perguntando sobre a vida dele, depois sobre a metodologia de trabalho adotada, só então, indaguei por que os *curadores*, enquanto atendiam, ficavam mexendo nos santos e arrumando os objetos em cima da banca.

A senhora tá querendo sabê demais. Olhe, cada curadô tem sua forma de falá com os guias, depende de quem é o chefe da mesa, dos guias que ele conta na falange ou na linha; se deve pra ele ou não: esses acertos são coisa deles, dos guias. [Não entendi]. A senhora entendeu sim, mas vou sê mais claro: digamos que a senhora qué o marido da sua vizinha. Vem aqui, conversa com uma Bomba Gira, que são várias, e se acerta com ela. Tudo caminha certo. Daí, uns tempos depois, a senhora volta cheia de pira pelo corpo (coceiras ou feridas) se reclamando pra mim. Enquanto a senhora se queixa, pego nas penas de meu pai de cabeça (enquanto fala passa a mão sobre o cocar verde de uma imagem de índio) e, aí, ele me revela tudo que aconteceu. Bom, daí, depende da sua situação. Aí, eu me pego com a Iemanjá (volta a cabeça para imagem da entidade), ela diz que não vai se metê. Aí, ou recorro a otro ou bato no copo da vidência, pedindo luz. É mais ou menos assim, mas pode sê que me digam pra não me metê, daí, eu respondo: “bom, minha filha, quem com ferro fere, com ferro será ferido. Reveja o que você fez e com quem você fez e tente resolvê”. Falo olhando dentro dos corno dela! Pra bom entendêdo meia palavra basta (...) (Seu Ivanildo, 48 anos, *curador*, em 17/05/2014).

Realmente, para mim, o relato foi revelador, dona Antônia e outros(as) *curadores(as)* os(as) quais observei atendendo não estavam distraidamente ouvindo e arrumando ‘as coisas’ em cima da mesa. Será que estavam dialogando com seus guias? Pedindo para um ou tentando convencer o outro a atender à criatura que ali rogava ajuda? De acordo com o esclarecimento de seu Ivanildo e com os registros de atendimentos no caderno de campo, havia entre o *curador/curadeira*, as imagens dos santos e demais objetos sobre a mesa de cura um diálogo entre seres animados e inanimados. “Não saber o que vai descobrir é, evidentemente, uma verdade da descoberta” (STRATHERN, 2014, p. 353). Essa citação me veio imediatamente à memória, pois, ali, juntando as peças de um quebra-cabeça, consegui fazer uma descoberta.

A relação dialógica, não neutra, entre o(a) *curador(a)* e a potência das ‘coisas e dos ‘objetos’ (INGOLD, 2010), mediadores da relação dele com a potência da entidade ou dos guias, para acionar a cura, poderia ser compreendida a partir da perspectiva de “coletivo” de Latour (1994), para quem o coletivo compreende e movimenta em sua composição “o céu, a terra, os corpos, os bens, o direito, os deuses, as almas, os ancestrais, as forças, os animais, as crenças, os seres fictícios” (p. 105).

Na situação específica de interação *curador(a)* - potência de cura - paciente, as ‘coisas’ não pareciam ser concebidas como “simples objetos neutros que contemplaríamos diante de nós” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 23). Aquelas imagens, fitas, velas, conchas, pires, penas, pedras e muitos outros objetos ali dispostos, como que apenas para enfeitar a mesa de atendimento, não eram tão somente objetos de decoração, pois “o mundo das coisas não está inerte e mudo, dependente da ação humana” (APPADURAI, 2008, p. 17). Esses objetos e coisas pareciam “corporificar capacidades” (STRATHERN, 2014, p. 362) ou *se ingerar* em capacidades.

Tudo ali parecia fazer parte de uma “micro-perequação: não deixar escapar nenhum ser, objeto ou aspecto, a fim de lhe assegurar um lugar no interior de uma classe”, como afirma Lévi-Strauss ([1962] 2012, p. 26), ao explicitar os requintes do ritual, os quais “podem parecer dispensáveis quanto examinados de fora e superficialmente, mas explicam-se pelo cuidado” para que cada coisa sagrada ocupe exatamente o seu lugar e possa contribuir para potencializar o ritual.

Sobre a banca do *curador/curadeira*, aquelas peças tinham agência e assumiam um importante papel em cada momento do atendimento processado no Ritual de Cura. Um Ritual para o qual o(a) *curador(a)* se prepara 24 ou 12 horas, se abstendo de relações sexuais, *guardando a boca* de determinados alimentos, tomando *banhos de descarrego*, de pedido de *força* e proteção. Nos dias de atendimento, o local já deve estar devidamente preparado para receber *o povo que pode ser visto*, os(as) paciente e a(o) *curadeira/curador*, e para receber *aqueles que não querem ser vistos os bichos do fundo/entidades/guias*. Pois, como me esclareceu seu Ivanildo: “os guias e os bichos do fundo não são invisíveis como a senhora disse, eles só não querem ser vistos por determinadas criaturas. Todos temos inimigos”.

Cada *curador* ou *curadeira* cuida do seu local de acordo com as indicações dos guias. Esses *cuidados*, geralmente, de responsabilidade dos ajudantes do(a) *curador(a)* (membros da família ou médiuns em desenvolvimento), incluem varrer o chão e limpá-lo com sal grosso, defumar com pimenta ou ervas perfumadas ou *fede* (termo usado no mesmo sentido de ‘federontas’) todo o ambiente; perfumar as *espadas*<sup>89</sup> e as imagens dos santos com lavandas/perfumes cujo aroma agrada cada guia; mergulhar esse ou aquele objeto ou imagem em substâncias específicas, como em bacias com sal, água de cachoeira, igarapé ou da chuva; em porções e tipos diferentes de sal ou areia. Tudo em dias e horários específicos. Isso, fora os

---

<sup>89</sup> Faixas de tecido com mais ou menos um metro e meio, em cetim ou seda, cada cor corresponde a um guia e são usadas por eles quando incorporados.

cuidados e obrigações os quais são privativamente de responsabilidade da *curadeira* e/ou do *curador*.

As sessões de trabalho de seu Ivanildo eram diferentes dos atendimentos de dona Antônia. Os *trabalhos* só ocorriam à noite. Durante o dia, ele fazia atendimentos pequenos, como *benzer quebranto*, *costurar rasgadura*, receber o *material para fazer os preparos* (banhos e outros remédios receitados pelos guias) ou os *despachos* (realização de oferendas a Exu como pagamento antecipado pela realização de ‘favores’). As sessões noturnas seguiam os ritos dos cultos da Umbanda: havia a abertura dos *trabalhos*, o toque dos tambores, a assistência dos *banqueiros* (médiums em desenvolvimento que auxiliam o seu Ivanildo durante as sessões de trabalho), e, a cada *ponto*, as entidades desciam, recebiam os paramentos, bebidas e cigarros, dançavam, cumprimentavam os presentes, faziam os *atendimentos* e *subiam*.

Um dos aspectos mais significativos dos(as) *curadores*, *curadoras*, *curandeiros(as)* que podem ser incluídos(as) na categoria de *curador(a)/curandeiro(a) de banca* é a perceptível dificuldade financeira que enfrentam. Diferente dos *curadores(as) de casa de cura*, as casas onde moram são geralmente de poucos cômodos, e há quase ausência de móveis - os que existem estão quebrados ou funcionam precariamente.

Geralmente, moram e atendem no mesmo local. São espaços repletos de objetos e roupas dispostos aleatoriamente pelos cômodos. O único espaço que demonstra certa ordenação é o local dos atendimentos: uma parte do quarto da dona da casa, separado por cortina de ‘TNT’, ou por uma colcha de cama de casal dos demais cômodos, quando eles existem. Lá, é montada uma mesa, quase sempre bem pequena, com algumas imagens, a maioria de santos da igreja católica, já bem castigadas pelo tempo. Há sempre uma vela (muitas vezes só acesa durante os atendimentos), um copo pequeno com água, ou uma cuia, também com água, mas pode ser com vinho ou cachaça. A variação entre um local e outro é quase mínima e sempre está relacionada à quantidade de velas e santos dispostos.

Esse tipo de *curador(a)* geralmente não recebe os guias. As atividades de cura se limitam a *benzer quebranto*, *mau olhado*, preparar banhos, jogar cartas, rezar *responso* (oração para recuperar objetos perdidos ou roubados), elaborar pequenos trabalhos de cura de *judiaria* e *aborrecimento*. Quando acontece de se serem *tomados* (manifestação de um guia), alguém da família deve buscar um(a) *curador(a)* da confiança da *banqueira* para ajudá-la(o). Todavia, neste universo há os que diferem desse perfil mais geral, como o seu Pedro, *curador* cuja sessão de cura descreverei na seção 2.3 deste texto.

Não consegui acompanhar nenhum atendimento, mas as observações registradas nos cadernos de campo do *survey* permitem supor se tratar de médiuns em franca perda dos poderes devido ao peso da idade, ou ainda de alguém em desenvolvimento, ou ainda alguém que prefere *não se mostrar*, montando um espaço para atendimento, a fim de evitar *o peso das demandas*, como é o caso de seu Pedro.

Ele me explicou que prefere fazer *coisa pequena* em casa, mas *trabalho grande* como o descrito na seção 2.3 deste capítulo, nunca faz em casa. Quando perguntei, porque não construía um lugar no quintal da casa para esse fim, ele me respondeu: “aí, me amostró e vou viver me protegendo do ataque dos outros, pois eles já sabem onde tá plantada minha força. Assim, trabalhando pesado fora de casa, me escondo, entendeu?”

#### 2.2.4.1 O medo da demanda

Consegui conversar com 04 *curadores* antigos não mais na ativa, porém realocados na cena da cura local pelos demais *curadores(as)*, como exemplo do *triste fim* reservado aos(às) *curadores(as) fortes*.

As narrativas sobre a trajetória dos(as) *curadores(as)* é marcada por um longo período de sucesso tragicamente interrompido pela *perda da força*, geralmente, causada pelo *ataque* de outros(as) *curadores(as)* locais, ou de outras localidades da região, mas precisamente de Faro – cidade do estado do Pará, reportada como ‘a terra da macumba’.

Vitimado por esses *ataques*, um desses *curadores*, seu Moreno, perdeu o movimento das pernas e dos braços, depois de comer um pedaço de pão *cheio de porcaria*, conforme me relatou dona Ângela, *companheira* dele: “Desde aquele dia, foi ficando sem forças, os guias vinham embaralhados, não acertava as vidência, e as pessoas foram deixando de procurar por ele. Uns meses depois, passou a reclamar de um entalo e foi assim. Em menos de um ano, ficô neste estado, jogado nessa rede”. Perguntei como sabiam ser a doença dele um caso de *judiaria*<sup>90</sup>, ela me explicou que durante a sessão de um *curador* amigo, o “Caranguejinho da Beira do Mar” *desceu* e revelou, chorando, como o *trabalho* fora feito. Segundo ela, não havia como desfazer a *demanda*, pois o objetivo não era matá-lo, mas deixá-lo inválido e sem poderes.

Outros dois *curadores*, uma senhora de 78 anos e um senhor de 86, citados como dentre os maiores da cidade em décadas passadas, estavam cegos e em cadeira de rodas quando os

---

<sup>90</sup> Pelo estado físico dele e comparado a outros casos vivenciados em minha própria família, deduzir ser um estado típico de quem sofreu um acidente vascular cerebral.

encontrei, mas ao retornar a campo, pela segunda vez, os familiares me informaram da morte de ambos: a dele em outubro e a dela em dezembro de 2014.

Dos quatro, somente uma agente ainda estava em condições de conversar, dona Graça, 78 anos, *curadora* desde os 16 anos, e há mais de oito anos fora da ativa. Ela foi uma das interlocutoras mais profícuas com a qual dialoguei, é dela o seguinte relato:

Curadô que não aguenta o baque da demanda, fica como eu...meia (sic) perturbada...perde as forças...a linha fica toda embaralhada é melhor pará. [O que é demanda?] pode sê a volta de um trabalho ou, no meu caso, a tentativa de curá alguém. Eu nunca trabalhei para o mal, mas fui tentá ajudá este filho aí (aponta para o filho caçula com quem mora). Consegui salvá ele, mas perdi...perdi as forças. Era trabalho “por demais” (muito) de pesado. Os meus ‘amigo do fundo’ me avisaro, mas amor de mãe é maior que o medo, né? a senhora tem filhos? [Respondi e a conversa tomou outro rumo](...) [mas voltando, como a linha do curador fica embaralhada?] quando a força vem a primeira vez, os bichos do fundo vem com toda a força e a gente não tá preparado. Aí, a família, vou fala de meu caso. Minha família, quando me atacaro, eu tinha 12 anos, já sabiam, me levaro pra dona Santa, *curadora* boa do Andirá. Ela me ajudô a arrumá as forças, conversô com os bichos que se *acompanheiraram* comigo, e isso é que é ajeitá a linha. Me ensinô como me cuidá e cuidá deles. Cada um deles vinha depois do otro, sem me forçá muito, até eu adomá a força, mas aí já tava com 16 anos e montei minha banca pra atendê. Até acontecê o ocorrido, desda batalha me senti mal. A linha se embaralhô e não consigo mais senti eles perto...perdi...perdi as força...só benzo quebranto e faço um o otro remédio, mas do meu juízo, sem eles pra me ajudá, que num vô menti, né? (Dona Graça, *curadora*, 78 anos, em 02/04/2014).

Essa narrativa, como as demais registradas neste trabalho, ratifica o entendimento de que a potência ou *força* da cura não pertence ao(à) *curador(a)*. Ele(a) pode acessá-la e manipulá-la, mas sempre sob a ingerência de um guia, ou um *bicho do fundo*. A perda dessa *companhia*, conseqüentemente, implica a perda de poder ou *força*.

### **2.3 A categorização das doenças no cenário da cura não biomédica em Parintins (AM)**

Para os(as) moradores(as) e agentes de práticas não biomédicas de cura de Parintins (AM), nem toda doença está especificamente no corpo. Somente por meio do rito da *benção*, *benzedeiros*, *benzedeiras* ou *rezadores/rezadeiras* conseguem determinar as doenças *assentadas no corpo*, consideradas *doenças pra médico*, e as doenças cuja causa pode estar *assentada* em outros *cantos*, denominadas de *doenças pra curador*.

De acordo com as narrativas, o corpo é o local de manifestação de diferentes doenças, ou, como dizem, “onde a doença tanto do corpo, como ‘da cabeça’<sup>91</sup> se mostra”. Assim sendo, a raiz dos processos de adoecimento pode estar na banca de um(a) *curador(a)* ou nas mãos de um dos *bichos do fundo* onde reside a causa real da doença, ou, como eles dizem, onde está *assentada a doença*. Essa percepção da doença pode ser entendida como uma realidade subjetiva onde o corpo, a percepção dele, e os significados se unem numa experiência única a qual vai além dos limites do corpo em si (LANGDON, 1995, p. 17).

No cenário da cura local, tal como registrado por Sônia Maluf, em seus estudos sobre a centralidade do corpo nas culturas da nova era,

o corpo é uma fonte fundamental de “diagnóstico” (corporal e espiritual). Ele é observado, decifrado, lido como um texto (...). Não há preocupação de diagnóstico definido a partir de uma nosologia previamente dada. É o fundo espiritual do malestar, do sofrimento e mesmo da doença que é procurado (MALUF, 2005, p. 154).

Assim sendo, e a partir da explicação dos(as) agentes sobre as manifestações do sofrimento no corpo, foi possível dividir a categoria nativa *doenças pra curador* em dois grandes grupos: o das doenças resultantes de *causas conhecidas* e o das de *causas não conhecidas*. As doenças de *causas conhecidas* são tratadas pelo(a)s que se autodefiniram como *conhecedores ou fazedores de remédios caseiros; benzedores/benzedeiras/rezadores/rezadeiras; costuradores(as) de carne rasgada; pegadores(as) de desmentidura; puxadoras de barriga e curadores(as) sacacas*; assim como pelos agentes da biomedicina. Já as doenças de *causas não conhecidas*, são as *judiarias* e os *aborrecimentos* que só podem ser inicialmente tratadas pelos(as) *curadores(as)*.

As *doenças de causas conhecidas*, cuja origem pode ser identificada, são as seguintes: *quebranto de sol, de fome, de olho quente, de cansaço; mau olhado de gente; olhada ou flechada de bicho do fundo (ataque leve); dor de dente e de cabeça; diarreia e vômito de comida que fez mal; água no ouvido; espinha ou fragmento de osso na garganta; erisipela da vermelha e da preta; dor nas costas ou nas cadeiras; rasgadura com vento, com frio ou sem vento e sem frio, no umbigo, ou em qualquer parte do corpo; espinhela caída no peito e no cóccix; desmentidura em qualquer parte do corpo; cobreiro; coceiras; cisco no olho; dor de ouvido; vento caído (constipação); espremedeira (doença que atinge recém nascido); constipação na*

---

<sup>91</sup> Ele costumam denominar “doenças de cabeça” as doenças definidas como mentais pela biomedicina.

cabeça e no intestino; *cadeira* aberta; *moleira* aberta; dor de garganta; dores nas *juntas* (articulações); *peito aberto*; *escorrimento* (corrimento vaginal com odor forte); tosse de *guariba* (tosse seca); asma; *derrame* (acidente vascular cerebral); dores no estômago; *vento incausado* (dificuldade para arrotar e/ou expelir gases); feridas abertas causadas por picada de insetos ou bichos peçonhentos (aranha, cobra e/ou arraia).

Para cada um desses males há diferentes processos de diagnóstico e cura. Como demonstrei na seção 2.2 deste texto, cada agente parece dominar diferentes performances tanto para diagnosticar como para tratar/curar essas doenças.

O tratamento mais recorrente, além dos ritos de *benção* e *puxação*, inclui o uso concomitante de *remédios caseiros*, nem sempre homeopáticos<sup>92</sup>, e remédios alopáticos. É muito comum, nesses casos, os pacientes e/ou parentes seguirem a prescrição de agentes das duas redes, pois “o remédio de farmácia que o médico passa fica mais forte com o remédio ensinado pelo(a) *benzedor/benzedeira*. Assim os dois ajudam a gente a ficar logo bom, né?” Explica seu Onofre, que tenta curar uma erisipela há mais de dois meses, enquanto dona Maria benze o local *atacado* pela doença, e reclama: “ele precisa fazer o *resguardo* de boca (evitar o consumo de alimentos *reimosos*) pra ficar curado”.

Inicialmente, encontrei dificuldade para entender as classificações nativas *doença de causa conhecida e não conhecida, pra curador e pra médico*. Na minha lógica, as *doenças de causas conhecidas* não poderiam ser identificadas como *pra curador* e *pra médico*, ao mesmo tempo. Era mais fácil definir que as *doenças pra médico* deveriam ser curadas pelos biomédicos e as *pra curador* apenas pelo(a) *curador(a)*. Mas, como o campo, muitas vezes, desafia e subverte a ‘nossa’ lógica. A categoria *doença pra curador*, de acordo com a exegese local, tanto pode indicar uma *doença de causa conhecida* quanto uma de *causa não conhecida*, pois o termo desconhecida, não é entendido na chave ‘sobrenatural’, mas na chave de causa identificável e causa não identificável. Assim sendo, o que eles denominam de não conhecida são os processos de adoecimento cuja a causa não pode ser identificada e, por conta disso, podem ser inseridas, na nossa lógica, como sobrenaturais. Daí, porque, nesses casos, somente um(a) *curador(a) sacaca* tem a capacidade de diagnosticá-las e curá-las.

Portanto, no cenário local, as *doenças de causas conhecidas* podem ser curadas tanto por um(a) dos(as) agentes não biomédicos(as) como por um(a) biomédico(a), pois, a causa

---

<sup>92</sup> Os remédios naturais ou homeopáticos, na percepção dos(as) agentes de cura locais, são diferentes dos remédios caseiros. Ele(as) os consideram muitos fracos em relação ao remédios preparados *in natura* pelos agentes da cidade, reconhecidos como conhecedores desta arte.



sendo identificada, por *um benzedor, benzeadeira* - primeiro elo da rede invisibilizada a ser acionado no itinerário terapêutico, ou por um médico - pode ser tratada e curada por um ou por outro ou pelos dois. Mas, a causa não sendo identificada, somente um(a) *curador(a)* pode conseguir diagnosticá-la e curá-la.

Já as *doenças de causas não conhecidas* ou *pra curador* são às que o(a) *benzedor/benzeadeira, rezador/rezadeira* diagnosticam como *estranhas, quentes, fede* ou aquelas que nenhum biomédico ou exame laboratorial/por imagem conseguiu identificar; são as *judiarias, aborrecimentos e as resultantes de ataques de bichos do fundo*.

Alguns/Algumas *benzedores/benzeadeiras* alegam fechar o diagnóstico *só de olhar pra pessoa*, outros(as) precisam iniciar o rito de *benção* para confirmar *que aquilo não é pra ele(a)*. Na maioria desses casos, o(a) paciente/ a vítima é encaminhado(a) para o *curador(a), curadeira*.

A *judiaria* é o resultado de um *ataque de feitiço*<sup>93</sup> e, de regra, se manifesta por meio de um dos males físicos citados como *doenças de causas conhecidas*. A *força da judiaria* parece depender da capacidade do *curandeiro, feiticheiro* ou *macumbeiro* de camuflar o *ataque*:

A ciência de descobri uma *judiaria* é pra poucos. Não é qualque um que descobre onde o curandero escondeu ela. [Como assim?] Ele pode escondê a *judiaria* por baixo de uma doença como uma inocente dô de dente. A vítima nem desconfia, acha que aquilo é é é um coisa besta. Trata da dô, tomando um remédio aqui, outro ali. A dô alivia, ele se acomoda. Daí, a uma par de dias (Tempos depois) aquilo começa a ferroá, a ferrá, as piulas já não dão vencimento (não aliviam a dor). Ele corre pro dentista que não vê nada no dente, nem buraco, passa outras medicação, a dô esmorece de novo, só pra pegá o besta (enganá-lo). Daí, cum poco (em pouco tempo) aperta de novo. Aperreado manda arrancá o dente bonzinho. Aí, a desgraça tá feita: aquilo nunca mais fecha, leva a piorá, a sangrá. Vai pra cá, pra lá (recorre a vários tratamentos da biomedicina), os médicos dizem que é câncer, e a pessoa morre. Se tivesse ido com um curadô, um bom, ele descobriria a *judiaria* escondida no dente e curava a pessoa. Foi assim com meu primo, por Deus! (Seu Joaquim, vendedor de verdura, 38 anos, em 17/06/2014).

Essa narrativa permite algumas inferências, dentre elas, a incapacidade da biomedicina para diagnosticar e tratar as *judiarias* e o fato de que são doenças de difícil diagnóstico até mesmo para os(as) *curadores(as)*. O desafio é localizar onde ela *está escondida*, pois, apesar

---

<sup>93</sup> Vale ressaltar que dos(as) 256 agentes populares de cura entrevistados(as), apenas quatro deles afirmaram não ter sofrido algum ataque de *judiaria* ou de *aborrecimento*, os(as) demais todos(as), não só admitiram, como narraram a manifestação do *ataque* e o processo terapêutico ao qual precisaram se submeter para obter a cura.

da manifestação da doença está corporificada na dor de dente, não é no dente que o(a) *curador(a)* poderá encontrá-la para identificar seus ‘afetos’ e assim conseguir combatê-la.

Somente um(a) *curador(a) sacaca ingerado* consegue penetrar nas diferentes dimensões do cosmo para obter a cura, conforme registrei numa sessão de cura de *judiaria* protagonizada por seu Pedro.

Quando o encontrei a primeira vez, ele fez questão de se apresentar como *curador sacaca, filho de mãe indígena Sateré-Mawé, neto de pajé*. Conversamos durante horas, e perguntei se poderia participar de uma das *sessões*. Ele esclareceu que faria um *trabalho de cura* num comerciante da cidade, mas seria na casa do paciente. Se esse concordasse, avisaria o dia, o local e a hora. Por celular, o paciente marcou um encontro comigo para me conhecer. Depois de lhe explicar os objetivos da pesquisa, me permitiu assistir ao *trabalho* marcado para o dia seguinte, uma quarta-feira, à noite.

Cheguei às 17 horas, uma hora antes do combinado, a fim acompanhar os preparativos. Fui recebida por uma das três filhas do casal. O local reservado para a sessão fora o quarto dos cônjuges. Os dois ainda estavam no comércio, mas, aproximadamente às 17 horas e 30 minutos chegaram. Eles me conduziram até o quarto e me explanaram sobre as recomendações do *curador*, seguidas à risca.

O local fora lavado, ao meio dia, com sal da costa (um tipo de sal vendido nas casas que comercializam produtos de Umbanda), pela esposa do paciente. Havia uma mesa em madeira, sem toalha, sobre ela: um maracá, ornado de penas em várias cores, um pedaço de mármore, onde uma vela acesa tremulava, uma cuia e cinco garrafas de cachaça, três pacotes de algodão branco, dois estojos de vela branca; aos pés da mesa: uma bacia de alumínio, vários galhos e folhas de mucura-caá (*Petiveria alliacea* L.), cipó alho (*Marrubium vulgare* L.) e vindecaá-pajé (*Renealmia* sp.) e uma caixa de papelão com pedaços de carvão, um pacote de pólvora, uma lata transformada em defumador e breu branco (*Protium heptaphillum*).

A cama do casal fora substituída por uma esteira e as lâmpadas foram todas retiradas. Ele evitou comer carne vermelha, ingerir bebida alcoólica e passou o dia tomando uma *beberagem* preparada pelo *curador*; e, por fim, iria seguir a última recomendação: *tomar o banho de limpeza*, preparado pela esposa. Conforme prescreveu o *curador*, na casa deveriam ficar apenas o casal, eu, o *curador* e a esposa dele.

Enquanto o paciente tomava banho, a esposa me narrou o mal que, segundo ela, estava *acabando com ele*. A *judiaria* feita para matá-lo fora encomendada por uma mulher que ele rejeitara. Ressentida, a pessoa procurou um *curador* de Faro e o *preparo* foi dado para ele beber

durante uma festa de aniversário. Um mês depois desse episódio, o comerciante passou a sofrer de fortes dores no estômago. Em duas semanas, perdera 06 kg, não conseguia ingerir quase nada e depois de “bolá e gastá o que a gente não tinha com médicos de Parintins (AM) e da capital, resolvi seguir o conselho de minha sogra e buscá outra forma de ajuda”, desabafou com a voz embargada. Ela fez questão de me mostrar os vários exames realizados e ratificar o diagnóstico de três médicos de Manaus: “de que o marido não tinha nada”.

O seu Pedro chegou com a esposa. Vieram a pé de casa. Mal me cumprimentou. Falou baixinho com a esposa do comerciante e seguiram os três para o local onde o trabalho seria realizado. Só pude entrar uns 20 minutos depois. Ela me pediu para me acomodar no chão e recomendou para não gravar, filmar ou tirar foto. O local estava iluminado apenas por várias velas espalhadas pelo chão, próximas às paredes laterais. O paciente ainda não estava lá, nem o *curador* nem a esposa.

Minutos depois, ele entrou, olhou demoradamente para mim, sentou no chão em frente à mesa, acendeu um *tauari*, e começou a cantar. A esposa dele entrou e sentou no chão à esquerda da mesa. Não me fora possível compreender o canto, mas parecia triste.

Depois levantou, curvado, como um velho, e falou: “vim só prepará esse lugá”. Circulou pelo cômodo, baforando a mesa, as portas e janelas, eu, as outras duas e pediu para o doente entrar, defumou todo o corpo dele. Pediu que tirasse toda a roupa e ficasse só de cuecas, deitasse na esteira, de peito pra baixo. Em seguida, pegou o maracá e, enquanto defumava o corpo dele, chacoalhava o objeto e proferia umas palavras, indecifráveis, quase inaudíveis. Pediu ao comerciante que virasse de peito pra cima e repetiu os mesmos gestos. Depois que deitasse de peito pra baixo, com a cabeça na direção da frente da banca, repetiu os movimentos. Por fim, com os pés do paciente virados para frente da banca. Os movimentos, rezas e sons foram executados também com o paciente em pé, e, por fim, sentado. Depois, solicitou *alguma coisa* para beber, deu três goles e borrifou o que seria o quarto gole sobre a cabeça do comerciante. Acendeu outro *tauari*, encheu o ambiente de fumaça perfumada e, ao entoar o canto que interpretei como triste, sentou em silêncio, curvando a cabeça.

Uma voz estridente proferida pela boca do *curador* indicou a chegada de outro ‘personagem’. Com gestos bruscos, apagou o *tauari*, pediu outro, acendeu, bafou em todos nós. Demonstrando impaciência, passou a narrar como foi feita a *judiaria* contra o comerciante, disse que iria ajudar, pediu a esposa do *curador* para banhar o corpo do homem com cachaça: “essa criatura tá tão imunda que num consigo chegá perto”. Cantou, dançou, sacudiu o maracá, bebeu várias cuias de cachaça.

Pegando os galhos e a bacia, uma garrafa de cachaça, um dos pacotes de algodão, o pacote de pólvora, sentou-se no chão, e, enquanto cantava, começou a rasgar as folhas dentro da vasilha, e a esvaziar o conteúdo da garrafa no recipiente. Usou a pólvora para circundar a bacia, acendeu e a fumaça encheu o quarto. Rasgou o algodão em pedaços grandes e mergulhou no líquido. Pediu ao paciente que deitasse de peito pra cima, e à esposa do *curador* que colocasse a caixa de papelão vazia, ao lado direito da banca. Devagar começou a passar os chumaços de algodão, embebidos com o líquido da bacia, por todo o corpo do comerciante.

A cada parte do corpo limpa, depositava os pedaços de algodão, com cara de nojo, dentro da caixa. Bebia um gole e cuspiam a cachaça da boca dentro da caixa. Isso durou um longo tempo. Depois de se certificar que o corpo estava limpo, cheirando demoradamente: as pernas, o tórax, os braços e a cabeça do paciente, e baforando com o *tauari*, cantou, bebeu, dançou, olhou demoradamente para o corpo deitado no chão, e disse: “vô, pro outro *companheiro* vim tirar a imundície daí”. Sentou de frente para a banca e continuou fumando até baixar a cabeça bruscamente como se cochilasse.

De repente, batendo fortemente com a mão direita no piso, e, deitando cuidadosamente no chão, chegou ‘alguém’. “Eu vim do fundo, onde ninguém vai, onde só tem lama e pitiú, por lá rastejo e pelo mundo também, sou a cobra surucucu, e vim curá esse meu filho, moradô da ribeira, não porque ele mereça, mas porque quem me trouxe é neto de um velho conhecido”<sup>94</sup>. O *curador* parecia se metamorfosear, se arrastava na direção do comerciante, como se fosse uma cobra. A esposa do *curador* derramou cachaça no chão e a ‘cobra’ com a ponta da língua sorvia o líquido. Pediu que cobrisse o local da dor com algodão ensopado de cachaça. “Tô, com pressa, não posso me demorá”, parecia silvar. Deslizava em torno do paciente, pediu que a esposa do *curador*, protegesse o corpo do comerciante fazendo, ao redor dele, um círculo com carvão, e colocasse a caixa de papelão ao lado dele.

Depois foi subindo devagar em cima dele, e começou a chupar o algodão, depositado sobre o estômago do comerciante. A cada sucção, cuspiam um líquido espesso na caixa. Repetiu o procedimento várias vezes. Pediu mais algodão, colocou no mesmo local, e, tremendo incontrolavelmente sugou mais forte, cuspiu o algodão no chão e disse para a esposa do *curador*: “tá feito, mostre pra aquela que num acredita (olhou na minha direção), depois embrulhe o algodão, agasalhe dentro da caixa, ponha no meio do quintal, e taque fogo”. Dentro do chumaço, em meio a uma substância viscosa, pude ver restos de semente, espinhos, espinhas de peixe e fios de cabelo ou pelo de animal, a pouca luz não permitia uma visão precisa.

---

<sup>94</sup> Acredito ter conseguido registrar fielmente as palavras do personagem.

O corpo do *curador*, a cobra, deslizou para a frente da mesa e, depois de algum minutos, o canto inicial anunciava o retorno daquele que fora o primeiro visitante. Quem chegava sentou, acendeu outro tauari, olhou demoradamente para mim e disse: “viu tudo? voltei para encerrá este trabalho, sô do fundo, senhora. Lá onde poucos foro. Vim só ajudá esse pobre, e já vô”. Virou-se para a esposa do *curador* e disse: “pegue o breu da caixa soque bem socado, prepare o defumadô pra mulher do doente limpá aqui. O resto jogue dentro da bacia de água, e diga pro índio novo que faça o que tem de fazer, sem preguiça”.

A sessão foi encerrada com o ‘retorno’ do *curador*. Ele levantou, pediu água e alegou estar meio tonto e precisar descansar. Pediu que chamassem um táxi enquanto tomava um banho. Ofereci carona, ele recusou, afirmando que, por estar muito *carregado*, iria contaminar meu carro. A mulher dele pegou o conteúdo da caixa, ateou fogo no meio do quintal, pediu um balde onde despejou a substância da bacia, despediu-se e pediu que o casal aparecesse na casa deles depois das 18 horas.

O *curador* permanecia em silêncio. Aproveitei o momento e perguntei se podia narrar a sessão no meu trabalho, ele olhou para mim e disse: “a senhora que sabe”. Os dois saíram no táxi e eu fiquei quase anestesiada. Passava das três horas. O trabalho começará em torno das 19 horas. Só consegui dormir, depois de registrar tudo que vi, ouvi e senti no caderno de campo<sup>95</sup>.

Ali, sem eu ainda perscrutar, me foi demonstrado como ocorrem os diferentes *ingeramentos* de *bichos do fundo* em *gente de cima*. O *curador* foi *se ingerando* em diferentes seres, manifestando as diversas manobras necessárias para o *ingeramento* de cada bicho, cuja alteridade era bem marcada, pela postura, movimento do corpo, tipo de canto, função na sessão de cura, somente durante a escrita da versão final da tese comecei a suspeitar que ali presenciara o que os locais denominam de *ingeramento* de um corpo em outro corpo. Para realizar o trabalho de cura, o *curador* precisou acionar diferentes *forças*. Cada personagem realizou uma etapa importante no processo de cura.

O primeiro deu início ao trabalho fazendo a limpeza e a preparação do local. O segundo, cuidando especificamente do paciente, preparou o corpo para que a *judiaria* fosse retirada. E, por fim, o terceiro, visivelmente *ingerado* em cobra, realizou a parte mais esperada da sessão de cura: sugou o mal alojado no estômado do comerciante. Esse conjunto de acontecimentos não deixa dúvidas de que o corpo do(a) curador(a) precisa estar preparado para

---

<sup>95</sup> Registro em caderno de campo, 23/04/2015.

a suportar o *ingeramento* dos *companheiros do fundo*, ou como eles(as) falam, “o corpo tem que dá conta de aguentar a força dos que vem de baixo, daqueles que vem para curar”.

O *aborrecimento* é diferente da *judiaria*. Ele não se manifesta fisicamente, e, aparentemente, está relacionado a problemas emocionais e/ou econômicos. “Sabe esse negócio de estresse que tão falando na televisão, isso é *aborrecimento* disfarçado de doença inocente”, ressalva seu Daniel, 78 anos, *curador* há mais de 50 anos.

Figura 11 – Sessão de cura de *judiaria* protagonizada por um *sacaca* e *os bichos do fundo*



Ilustração: Emerson Brasil

Conforme vários relatos, o *aborrecimento* é um *ataque* para deixar a pessoa descontrolada em relação à família, aos colegas de trabalho ou ao patrão, até causar a *derrota* completa dela. A vítima de *aborrecimento*, quase sempre, manifesta um comportamento agressivo, irritadiço, impaciente, começa a beber descontroladamente até provocar brigas e cometer agressões, como descrito na narrativa abaixo:

Meu cunhado ficou possuído. Era um rapaz tranquilo, não bebia nem fumava. Namorava esta minha vizinha daqui da frente. Mas levô um “par de chifre” (foi traído) e resolveu terminar tudo. A mãe dela pegô corda (ficou insatisfeita) e disse que ele iria pagá caro por ter feito a filha dela sofrê. Só sei que em pôco tempo, ele começou a bebê, a chegá tarde em casa, e a brigá “sem quê nem pra quê” (sem motivo) com a gente. Perdeu até o emprego na movelaria. A sorte nossa é que o tio do meu marido, padrinho dele de batismo, é curadô em Barreirinha. Um guia avisô pra ele. Ele veio batê aqui (veio rápido) e disse o que tava acontecendo. Tratô dele, taí, graças a Deus. Ele tá bem...mas ela, coitada, recebeu o que merecia, até, dizem que tá meio doida. [Por quê?], meu tio devolveu o *aborrecimento* pra ela [*Aborrecimento?*] é o *aborrecimento* que ela mandô fazê pro meu cunhado ficá perturbado da cabeça. (Dona Rejane, 29 anos, manicure, em 04/12/2014).

Essas doenças devem inicialmente ser tratadas pelos(as) *curadores(as)* e só depois pelos(as) agentes da biomedicina, para evitar que o quadro se torne irreversível. Um exemplo desses casos, segundo seu Daniel, 78 anos, *curador* há mais de 50 anos, são as pessoas que sofrem *ataque dos bichos do fundo* e ficam *meio abiloladas, meio loucas*. A família, em vez de procurar primeiro um(a) *curador(a)* para afastar o *bicho do fundo* que *se acompanheirou* com ele(a) ou *lhe roubou a sombra*, buscam ajuda biomédica. Desconhecedores da cosmologia local, os(as) agentes da biomedicina medicam esses ‘doentes’ com vários *comprimidos coloridos*.

Esse procedimento, segundo seu Daniel e outros(as) *curadores(as)* locais, agrava ainda mais o quadro, porque ‘esses remédios’, denominados pelos(as) moradores(as) de *tarja-preta*, são como *doces* para *os bichos do fundo*. Assim, em vez de esses seres se *desacompanheirarem* da vítima, ou *lhe devolverem a sombra*, ficam ainda mais perto dela para obter cada vez mais *docinhos*. Isso provoca um agravamento da doença a tal ponto que o quadro se torna irreversível.

Nesses casos, o procedimento recomendado pelos(as) *curadores(as)* é primeiro afastar o *bicho do fundo*, convencê-lo a se desligar da vítima. Somente depois desse processo consolidado é que se iniciaria a segunda etapa da cura, a qual consistiria na concomitância de terapêuticas das duas redes. Como a pessoa ficou durante muito tempo sob o domínio do *bicho do fundo* ou a *sombra* dela permaneceu por muito tempo *fora do corpo*, os remédios da

biomedicina ajudariam o corpo a ficar forte; e os banhos, chás, negociação com *o bicho do fundo* e defumações, por sua vez, auxiliariam a trazer a *sombra* de volta. O problema, em pouco tempo, estaria completamente resolvido.

### 2.3.1 Duas redes de cura entre a coexistência e a re-existência

Um olhar desatento não consegue à primeira vista perceber que os(as) agentes não-biomédicos(as) operacionalizam uma rede invisibilizada de cura na zona urbana do município de Parintins (AM) para diagnosticar e tratar os processos de adoecimento. Enquanto a rede do SUS é ativada para tratar *doenças pra médico*, a rede dos *curadores* e *curadoras* é acionada para o tratamento de *doenças pra curador*. Essas duas redes, apesar de aparentemente opostas, em virtude das concepções que as norteiam, são acionadas pelos(as) pacientes numa relação de “coexistência e complementaridade” (MALUF, 1996).

Para os(as) agentes da biomedicina<sup>96</sup>, as práticas por eles(as) adotadas são as únicas capazes de realmente diagnosticar e tratar todas as doenças que acometem o corpo dos(as) moradores(as) locais, porém para os(as) agentes em práticas não biomédicas de cura, em muitos casos, a ação dos procedimentos apenas da rede em que operam não é capaz de tratar e/ou curar determinados tipos de doença. Como demonstrado, a categorização de doença para esses(as) agentes é diferente da categorização de doença para os(as) agentes da biomedicina.

Consequentemente, os(as) agentes locais da biomedicina não admitem a adoção de quaisquer práticas dos agentes da rede ‘não oficial’ de cura no diagnóstico e/ou tratamento dos processos de adoecimento, porque elas não têm valor terapêutico comprovado cientificamente. Por outro lado, os(as) agentes não biomédicos(as) de cura não só admitem como recomendam que os(as) pacientes adotem paralelamente tanto os procedimentos de uma como de outra rede<sup>97</sup>. Isso porque, para esses agentes, há doenças que são *pra médico* e *pra curador*, e somente

---

<sup>96</sup> Na zona urbana de Parintins (AM), a rede dita oficial de cura é composta por clínicos gerais, oftalmologistas, ortopedistas, ginecologista/obstetra, mastologista, urologista, ortopedista, cirurgiões, enfermeiros, agentes de saúde, odontólogos, psicólogos, nutrólogos, fonoaudiólogos, farmacêuticos, bioquímicos, fisioterapeutas, radiologistas, assistentes sociais e terapeutas ocupacionais. Os(as) agentes dessa rede atuam diretamente nos dois hospitais públicos da cidade, em seis centros de saúde, três unidades básicas de saúde, quatro centros de diagnósticos e nos centros de atendimentos psicossocial.

<sup>97</sup> Os(as) moradores(as) do bairro da União, onde observei mais detidamente o comportamento das pessoas em relação aos processos de adoecimento, geralmente, compram os chamados *medicamentos de balcão*, a fim de tratar alguns desses males. Há uma grande incidência do uso de paracetamol, dorflex e dipirona para os casos de febre intermitente e dores musculares ou nas articulações; já para tentar combater diarreia e vômito, dependendo da idade do doente, eles recorrem a imosec, diasec, kaosec e plasil. Concomitantemente, também fazem uso de chás, unguentos e azeites extraídos de várias espécies vegetais locais. Todavia, se, no decorrer de três dias, esses procedimentos não surtirem o efeito desejado: o desaparecimento dos sintomas, é comum os familiares ou o



a ação conjunta de agentes das duas redes é capaz de curar o paciente. O caso citado anteriormente sobre a possibilidade de os remédios para controle de ‘surto’ de loucura serem percebidos como *docinhos saborosos pelos bichos do fundo*, os verdadeiros responsáveis pelo estado *abilolado* do paciente, é um exemplo disso.

Esse e outros dados observados me permitem afirmar que a promoção da relação de coexistência e complementaridade entre as duas redes em Parintins (AM) faz parte da capacidade de ‘agenciamento’ dos(as) agentes não biomédicos(as) e dos(as) pacientes que procuram resolver problemas, aprender como intervir no fluxo de eventos sociais ao seu entorno e monitorar continuamente suas próprias ações (GIDDENS, 1984).

Além disso, esses senhores e senhoras da cura e os(as) moradores(as) sinalizam para um conjunto de estratégias coletivas de resistência à biopolítica cuja ação pode ser percebida no fato de muitas pessoas negarem a existência dessa rede ‘não oficial de cura’ registrada pelo MEPRAPOPIN onde consta, além dos dados pessoais dos 256 agentes, o endereço e as modalidades de cura que aplicavam.

Interpreto a recorrência às práticas não biomédicas como uma estratégia de reexistência frente às estratégias biopolíticas de controle do corpo desveladas por Foucault (1977, 1979). Para Foucault (1979), a constituição do Estado moderno, com a emergência e o desenvolvimento dos novos modelos de produção capitalistas, possibilita a instauração de dois mecanismos de dominação e controle do estado sobre o indivíduo: o anátomo-político disciplinar e a biopolítica normativa. Esses procedimentos institucionais visam à formatação do indivíduo e da administração da população.

Esse controle exige conhecimento minucioso do comportamento individual, e, para Foucault (1977), ciências humanas como a Psicologia e a Biomedicina foram/são fundamentais nesse processo, pois sustentaram/sustentam o poder disciplinar, que é obtido também com a ajuda de ambas. Assim sendo, disciplinar pessoas é transformá-las em determinados tipos de sujeitos, no sentido de os induzir a agir em anuência a regras e princípios disciplinares, ideais de conduta os quais as ciências humanas e médicas deliberam como normais, naturais ou essencialmente humanos.

Se pudéssemos chamar de ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos

---

próprio paciente recorrerem à rede de agentes em práticas não biomédicas de cura, por entender que aquela doença é *pra curador*.

falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana. (FOUCAULT, [1976] 2001, p. 134).

Cabe, a biopolítica lidar, portanto, com os processos biológicos pertinentes ao homem-espécie, instituindo sobre esses uma espécie de regulamentação. A fim de melhor controlar esse corpo, é preciso não tão somente descrevê-lo e quantificá-lo (número de nascimentos e de mortes, de fecundidade, de morbidade, de longevidade, de migração, de criminalidade, etc.), mas, sobretudo, sistematizar tais descrições e quantidades, combinando-as, comparando-as e, sempre que possível, prevendo seu futuro por meio do passado. E há, aí, a produção de múltiplos saberes disciplinares: a Estatística, a Demografia e a Medicina Sanitária.

A partir da abordagem do poder como algo entrelaçado a formas de conhecimento e como produtor de sujeitos, Foucault (1979) compreendeu que, sob a égide do neo-liberalismo econômico do pós-guerra, o homem já era etiquetado em termos do ‘homo economicus’, isto é, como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas, mais do que como personalidade jurídico-política autônoma (FOUCAULT, 1979, p. 8). Assim sendo, o foco de atenção dele passou a ser as formas flexíveis e sutis de controle e governo das populações e dos indivíduos, tal como elas se exercem por meio das regras da economia do mercado mundializado, para além dos domínios limitados da soberania política tradicional: “É preciso governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (FOUCAULT, 1979, p. 25).

Mas, o próprio Foucault (1982), nos alerta para o fato de que não somos moldados passivamente por formas de poder, pois todo poder supõe margem de liberdade. O poder envolve sempre uma relação de luta: alguns procuram direcionar as atividades dos outros, que, por sua vez, resistem e se esforçam por contrariar tais determinações. Daí, porque os sistemas de poder só emergirem na medida em que a resistência é sobrepujada e os indivíduos se tornam submissos e previsíveis.

É a partir dessa perspectiva que proponho o entendimento das práticas não biomédicas de cura como modos de insurreição à biopolítica, e não como último recurso dos que nada têm ou um ‘gosto bárbaro’ típico dos ‘sem educação formal’. A constância dessas práticas, ao longo dos séculos, parece ratificar que “jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (FOUCAULT, 1979, p. 241).

A despeito de todo tipo de “violência simbólica” por não ter valor de mercado, ser de gosto bárbaro, as práticas não biomédicas de cura permaneceram tal como uma “estratégia precisa” nas bordas da estrutura, operando silenciosamente, como uma anti-estrutura (TURNER, [1967] 2005) que, em momentos determinados, se manifesta. Atualmente, a busca por tais práticas em suas diferentes formas é uma prova disso. Trata-se de um fenômeno que vem aumentando constantemente e que não se restringe às pequenas cidades do interior, apresentando-se, também, de maneira intensa nos grandes centros populacionais desde a década de 1980 (BOLTANSKI, 1984; LOYOLA, 1984 e 1987; MONTERO, 1985).

Tais terapêuticas, antes na obscuridade, nas bordas da estrutura, atuando com a margem ou limite que tende a ser modificar e se transformar constantemente por estar numa posição mais rizomática<sup>98</sup> (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 33) não são mais vistas como reminiscências do passado, ‘nem como coisa de quem não tem estudo ou recurso financeiro’, e vêm se difundindo paralelamente ao crescimento dos serviços de atendimento médico. Longe de serem práticas arcaicas com tendências a desaparecer na medida em que a terapêutica médica, mais moderna e ‘eficaz’, vai ocupando espaço, elas se apresentam como uma alternativa às práticas da biomedicina, à medicalização e a outras tantas imposições do mercado da indústria farmacêutica<sup>99</sup>. E assim se configuram como rotas de fuga, por meio das quais ocorre a “desterritorialização e a reterritorialização” (DELEUZE e GUATTARI, 1995) de práticas e modos de vida.

Para um número cada vez maior de biomédicos(as), tais práticas de cura têm se mostrado como uma importante aliada: “a cura por intermédio das alternativas populares oferece diversas vantagens a seus usuários, se comparadas à medicina ocidental moderna, tais como proximidade, afeto, informalidade, visões de mundo semelhantes, linguagem coloquial e envolvimento da família no tratamento” (HELMAN, 1994, p. 23).

---

<sup>98</sup> De acordo com o conceito botânico, rizoma é a extensão do caule que une sucessivos brotos. O termo e seus adjetivos passaram a ser usados como instrumentos conceituais por Deleuze e Guattari. Segundo esses autores, é o contrário da estrutura, pois enquanto esta se apresenta constituída como um “(...)conjunto de pontos e posições que opera por correlações binárias entre os pontos e relações biunívocas entre as posições” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 32), o rizoma procede por variação, conquista, captura, é heterogêneo, um mapa “(...) sempre desmontável, conectável, reversível” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 33). É uma produção de inconsciente (individual, dual, coletivo, social), e não uma representação de conteúdos desprovidos de significância e de subjetivação. Fazer um rizoma é traçar estas linhas.

<sup>99</sup> Várias pesquisas tem sido realizada sobre a sociedade de consumo, da ideologia que o sustenta e o incentiva e do vínculo crescente desse consumo ao bem-estar e à felicidade. Para uma síntese bem acabada sobre as relações entre produção e consumo, no contexto do capitalismo e sob a ótica do materialismo dialético, sugiro a leitura de Giovanni (1980).

Para Avila-Pires (2000), que as denomina de práticas alternativas, elas seriam, na realidade, complementares ou suplementares aos sistemas oficiais para a prevenção ou para o tratamento de doenças. Isso porque curam com base na visão de mundo de cada pessoa, ao contrário das práticas oficiais as quais, comumente, se baseiam num etnocentrismo que, às vezes, eles mesmos (os biomédicos) não percebem, como afirma Moffatt (1984).

Essa nova postura em relação às práticas não biomédicas de cura demonstra que, ao longo dos anos, elas têm se transformado em um ‘campo’. O campo das Tradições não Biomédicas de Cura como comprovam as novas frentes de trabalho dos estudos antropológicos “que refletem novos paradigmas analíticos” (LANGDON, 1996, p. 11), e, conseqüentemente, têm ajudado a assegurar o não silenciamento das tradições não biomédicas de cura que constituem, segundo esses teóricos, uma forma de marcar posição contra as práticas de saúde cartesianas. Essas práticas cartesianas-positivistas excluem o mágico e o simbólico do diagnóstico da doença e da busca pela cura e, muitas vezes, negam a validade do conhecimento cosmológico para sustentar, dentre outras frentes capitalistas, a lógica mercadológica dos grandes laboratórios de medicamentos alopáticos.

A outra via, das práticas não biomédicas, é uma tendência investigativa, um “agenciamento” (DELEUZE e GUATTARI, 1995), vertente iniciada mais significativamente com os trabalhos de Castañeda ([1968], 2009) nos quais o autor questiona o olhar positivista que o conhecimento científico preconizava até então sobre a realidade e as diferentes formas de percebê-la e apreendê-la (ZOLLA, 1983).

Assim, sem reconhecer e sem se submeter às disposições científicas, normatizadoras e reguladoras, as práticas não biomédicas de cura, resilientemente, operam na borda da estrutura, na marginalidade do sistema. São manifestações objetivadas de modos de resistência aos sistemas biopolíticos. E, como rota de fuga, elas adquirem as características de um rizoma (DELEUZE e GUATTARI, 1995).

O rizoma “não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções moveidias. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 32).

O conceito faz parte de um construto teórico cujo principal objetivo é negar os princípios cartesianos de pensar o mundo. Por isso, Deleuze e Guattari (1995) sugerem que apreendamos a realidade a partir da perspectiva rizomática composta por linhas e não por formas. As linhas indicam a possibilidade de o rizoma poder fugir, se esconder, se ressignificar, sabotar, cortar caminho; o que as formas impedem de acontecer.

Assim como o rizoma deleuziano, essas práticas não são uma forma fechada, e não mantêm ligação definitiva e têm um agenciamento que “é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 34). Segundo os autores, “as estruturas quebram o rizoma, e tentam aprisionar o objeto, mas toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 33).

Essa tentativa de aprisionamento do objeto, de que falam os autores, de acordo com minha proposta de análise, pode ser personificada pela biomedicina que, a partir de um aparato jurídico científico, tenta aprisionar as práticas de cura, por meio de taxinomias médicas - as quais se constituem em um poder simbólico como tentativa de jurisprudência sobre as diferentes formas de doenças e de cura, ou seja, “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 1977, p. 126).

Do mesmo modo que diferentes agenciamentos sociais asseguraram o surgimento, via escolas de medicina oficial e outros mecanismos de poder do estado, do campo da biomedicina; agenciamentos outros também possibilitaram o surgimento de linhas de fuga, que permitiram o surgimento de novos fluxos e de estratégias de re-existência das práticas não biomédicas como as registradas em Parintins (AM). A partir da tática de saber coexistir e se complementar com outras modalidades e outras potências de cura, essas práticas construíram novos territórios de eficácia, como a relação de imanência com *os bichos do fundo*.

Essa relação entre *as/os gente* e *os bichos do fundo* é ambivalente e parece permear todas as demais relações dos(as) moradores(as) da cidade. Apesar de a princípio eu pensar que as pessoas de *cima da ilha* era tão somente ‘presas inocentes’ desses *bichos do fundo* ou sempre vítimas de seus *ataques*, a ‘agência’ que esses seres parecem ‘exercer’ sobre os(as) moradores(as), na verdade, é sempre negociada interativamente.

Ainda que vivam/habitem sociedades diferentes acredito terem construído nas práticas não biomédicas de cura um espaço de “cosmopolítica” (STENGERS, [1997] 2003), um encontro de mundos, de cosmologias de modo de vida. Uma interação que passa a ser mediada não apenas pelos(as) *curadores(as)*, mas pelas necessidades dos/das *gentes de cima da ilha* e dos *bichos do fundo*: o povo de *cima da ilha* aciona o povo de *debaixo da ilha*, da *cidade do fundo*, para ajudar a curar, ou para fazer adoecer o povo de *cima da ilha*. Os *bichos do fundo*, por sua vez, não agem apenas como acionados, mas se sentem atraídos por alguns dos

*habitantes de cima da ilha*, por eles se encantam (se enamoram?) e, para satisfazer tal atração, promovem o rapto desse objeto de desejo para *a cidade do fundo*.

O(a) *curador(a)* pode negociar os impactos dessas relações, acionando antigos acordos, regras de diplomacia que regem esse encontro de cosmos, nem sempre amigável, mas possível, pois “as diferenças não existem para serem respeitadas, ignoradas ou subsumidas, mas para servirem de chamariz para os sentimentos” (LATOURE, 1996b, p. 90).

As narrativas sobre a construção de um(a) *curador(a)* me levam a afirmar que o(a) *curador(a)*, *sacaca* ou *puraca*, vive sempre *acompanhado(a)* de seus *amigos do outro lado*, mas quando o trabalho de cura é muito *pesado*, precisam *se ingerar* nesses amigos, como me explicou seu Manuel, 76 anos, *curador* desde os 15 anos.

A gente nunca tá só, o curadô que diz que cura só, tá mentindo. Eles sempre tão na minha ilharga, as vez vem quando chamo e as vez quando num chamo, sinto um assopro e a voz dizendo “no lombo do vento tá vindo coisa”. Eu já sei que coisa boa num é, aí, me preparo que num sô leso (não sou bobo), né? [Desde quando o senhor sente eles?] vixi, bote tempo (há muito tempo)! Eu tinha uns sete ou oito ano quando vi esse, esse que me acompanha. Ele, ele, como eu era muito gitinho, ele se ingerô em índiozinho e brincava muito comigo. Fumo(fomos) pegando amizade. Eu falava dele pra minha mãe, mas ela num acreditava. Até que um dia, ela tava no porto, lavando roupa e eu corri, “sem vê, nem pra quê (sem motivo aparente)”, diz ela, que num lembro, e tepei (onomatopeia para imitar o barulho do mergulho) na água. De lá, nada de eu buiar (emergir). Ela gritô, brigô e eu nada. Foi aí que ela se desesperô-se e gritô pelo irmão mais velho, que eu sô o do meio de nove irmão. Que nada, nem tchum de mim (nada de eu aparecer). Só me encontraro três dias depois, numa parage muito longe, rio acima. Como eu tava meio alesado (desnortado), chamaro o curadô. Ele disse que eu era filho do Sucuri preta e que eu ia ser curadô, e assim foi: com 15 anos butei minha primeira banca (comecei a atender), lá no interiô e depois vim pra cá. E por isso meu dom é diferente, ele num foi ensinado por homem de cima da terra, foi me ensinado por esse meu *companheiro*. Foi crescendo comigo e, só depois de muito tempo, se mostrô ingerado nEle, em Sucuri. Ele foi me ensinando em sonho, ingerado em índio, nele mesmo, me mostrando os remédios do fundo e daqui de cima, as plantas e tudo que eu sei, e sempre tá comigo. A canoa da cura a gente num rema só, não. O peso da remada é grande. Agora, mermo tá ingerado em um índio por trás da senhora, se rindo de mim que tô sendo, entrevistando pela senhora [Nossa! mas ele num tá com raiva de mim não, né?] hum hum (não não) ele me avisô que a senhora vinha, a senhora sabe que também num anda só né? [É?! Mas, me diga, ele sempre se mostra assim...] não ele vem em mim, fico todo me enroscando, fede a pitiú, mas só vem assim quando é pra tratar *judiaria* grande. Vem de toda forma. Ele me diz que como ele vem num importa, o que importa é vim ajudá... é a força que importa, não como ela vem: se como índio, cobra, boto, sereia; é a força que cura... (Seu Manuel, 76 anos, *curador*, em 16/06/2014).

De acordo com essa e outras narrativas, *os bichos do fundo* podem se manifestar fisicamente, *ingerados* ou *tomar o corpo* do(a) *curador(a)*. Para *os curadores e curadoras* locais há diferença entre espírito, *bichos do fundo* e entidade. O espírito é manifestação mediúmica de pessoa que já morreu e vem ao plano terreno em busca de ajuda, nunca ajudar; *os bichos do fundo* são seres da mata, da água e do vento, ambivalentes, mas quando *baixam* vem sempre ajudar; já as entidades ou guias são o povo das sete linhas da Umbanda, também são gente como os espíritos; mas *os bichos do fundo*, são bichos.

Além disso, como nos narra seu Manuel, esses *bichos* “vem de toda forma, porque “... é a *força* que importa e não como ela vem”. O dispositivo que possibilita isso é o *ingeramento* que torna possível não só o acesso entre a *cidade de cima* e a *cidade do fundo*, mas a construção do(a) *curador(a) sacaca* que tem o *bicho do fundo* como um *companheiro* que lhe assegura a *força* da cura e o capacita a *se ingerar*.

### 2.3.2 O(a) *curador(a) sacaca* e o *ingeramento da força da cura*

Durante toda a pesquisa me perguntava: o que eram esses *bichos*? As narrativas sempre indicavam que *eles* podiam assumir a forma que quisessem, mas na maioria delas era comum a referência ao boto, a cobras de diferentes tamanhos, formas e cores, ao carangueijinho, ao gavião, à arraia, ao urubu, à iara e a alguns peixes – todos da fauna ou do imaginário amazônico. Apenas seu Raimundo afirmou que no início um desses seres se mostrou *ingerado* em um indiozinho, e somente depois se revelou como um *bicho*, “uma cobra purruda”. Inicialmente, deduzi que eles eram denominados de *bichos*<sup>100</sup> por causa da forma que assumiam para *se amostrar* aos(às) iniciados(as).

Todavia, no decorrer do trabalho de análise das narrativas, constatei que essa era apenas uma das três estratégias de adotadas por eles para assegurar o primeiro contato. No caso de dona Sabá, a indicação da Preguicinha *ser criada como filha*, morrer e aparecer em sonho, revelou uma das estratégias: se valer de um bicho de estimação para melhor *amansar* o(a) *curador(a)*. Já com dona Maria e seu Jorge, a estratégia foi outra: levá-los à *cidade do fundo*, por meio de um sonho, desmaio ou de um quase afogamento. E lá, no *encante*, revelar a verdadeira forma do *companheiro* que daquele dia em diante passaria a atuar como ‘professor’. A narrativa de seu Raimundo, por sua vez, desvela a terceira estratégia: *o bicho se ingerar*

---

<sup>100</sup> Ainda que dominem a capacidade de *se ingerar* em seres animados e inanimados, é como *bichos* ou *bichos do fundo* que os(as) moradores(as) da região do Baixo Amazonas se referem eles (VAZ FILHO, 2010; IORIS, 2014; WAWZYNIAK, 2003, 2004, 2008, 2010; e MAHALEM DE LIMA, 2015).

primeiramente em um indiozinho, portanto, um *curumim* como o *curador*, para depois *se ingerar* em um *bicho*, ou *se desingerar*, uma vez que a forma original dele era de *bicho*.

Se os dados me permitiram constatar que *se ingerar em bichos e gente* é uma estratégia de aproximação, captura e/ou manifestação desses seres, não me ajudaram a responder a pergunta “que eram *os bichos do fundo* na cosmologia local”? Uma resposta possível a essa pergunta resultou de uma cadeia inferencial.

Se *os bichos* são a *força*, se deles emana a potência da cura, se contra eles não há *força* que combata, se o(a) *curador(a)* não morre, *vira força*, se o pai curador de dona Sabá *se ingerou* em *força*, e se a região empírica da pesquisa comportou e comporta diversas etnias indígenas é provável que *os bichos do fundo* sejam antigos(as) pajés e/ou *curadores(as)* que alcançaram a potência máxima de *se ingerar*, e, portanto, viraram *força*.

Isso porque é por meio do *ingeramento* que *os bichos do fundo* se manifestam para *amansar* mais gente - candidata(a) a *curador(a)* - e, conseqüentemente, novos(as) *sacacas* ou nova potência em imanência. E é *ingerado(a)* que um(a) *curador(a)* consegue ultrapassar as fronteiras visíveis e não visíveis – visitar e permanecer por certo período *na cidade do fundo* onde aprende a curar e aonde vai buscar a cura para os mais diversos tipos de doenças. Logo, o *ingeramento* permite à/ao curador(a) não só o acesso à potência de cura, mas à capacidade de manipular essa potência e *se ingerar* em nova potência; ao *bicho do fundo*, acessar à *cidade de cima*, capturar e *amansar* o(a) *curador(a)* para garantir que a *força* de um assegure a *força* do outro. Foi a partir dessa constatação que comecei a considerar o *ingeramento* como uma categoria fundamental para compreender os processos de adoecer e curar na zona urbana de Parintins.

Nessa perspectiva o *ingeramento* pode ser entendido na chave dos agenciamentos maquínicos de corpos<sup>101</sup> uma vez que esse dispositivo atua como as “máquinas sociais”, promovendo as relações entre os corpos humanos, corpos animais, corpos cósmicos. Além disso, também permite a geração de novas territorialidades, como *a cidade do fundo*, sustentada

---

<sup>101</sup> Para Deleuze e Guattari (2012), agenciamentos são todas as conexões possíveis manejadas para a constituição de um território. E esses agenciamentos podem ser de dois tipos: agenciamentos coletivos de enunciação e agenciamentos maquínicos de corpos (ou de desejo). Ao contrário da proposta saussuriana, esses eixos não estão dispostos numa estrutura hierárquica, operando dicotomicamente, eles estão em movimento recíproco: um percorre o outro. É precisamente nesse movimento permanente que um território se constrói. Daí, o território surgir como produto de uma territorialização, a qual, por sua vez, é permeada por movimentos de desterritorialização e processos de reterritorialização. Se assim o é, território é um devir, uma potência, um campo do ter, que se vale de um movimento por meio do qual se sai dele (DELEUZE, 1988b).



por meio de uma lógica outra na qual *os bichos* agem como *gente*, mas os/as *gente* não agem como *bicho*; agem como *gente*, pois reconhecem o *bicho do fundo* como o diferente, o outro.

Tal como os agenciamentos deleuzianos, o *ingeramento* nativo, diz respeito a um estado de mistura e relações entre os corpos em uma sociedade, e, como bem sugere DaMatta (1993), no universo transformacional da Amazônia não há limites claros nem fronteiras irredutíveis entre natureza e sociedade ou entre humanidade e não-humanidade. Portanto, não é possível ver o corpo social fora do corpo da natureza, pois se trata de um só corpo de multiplicidades.

A diversidade de processos de adoecimento bem como os diagnósticos e a terapêutica registrados para tratá-los e curá-los indicam a particularidade dos(as) *curadores(as)* de acreditar na possibilidade de que doença e a cura não devem ser buscados necessariamente e/ou exclusivamente no corpo físico. E, ainda, que somente um *bicho do fundo* pode transferir a ele(a) o poder de *se ingerar* para saber exatamente onde essa doença está assentada, como identificar os ‘afetos’ de que ela é constituída, como *ataca* o paciente, e quais as estratégias, métodos e recursos para combatê-la nessa territorialidade múltipla.

Como já descrito, por meio do *ingeramento* ou *ingerado*, o *bicho do fundo* mantém o primeiro contato com futuro(a) *curador(a)* e o(a) possibilita acessar essas territorialidades, como *a cidade do fundo*, onde aos poucos *vai sendo sendo amansado(a) pra virar curador(a)*. É, também, através do *ingeramento* que *os bichos* “vem ajudar os(as) doentes de cima da ilha” ou *atacá-los, flechando* ou *roubando a sombra* das pessoas que lhes despertam desejo ou desrespeitam suas *paragens* – locais que pertencem a esses *bichos do fundo*. Além disso, podem *se ingerar* em outros seres, em objetos, e até em coisa “que o olho da gente não pode ver”.

É com base nessas constatações que considero o *ingeramento* um dispositivo em imanência. É ele que possibilita ao(à) *curador(a)* *se ingerar* em diferentes corpos e *ir encontrar* não apenas a doença em outras territorialidades, mas a cura para diversos males a fim de assegurar o reestabelecimento do bem estar físico e mental do(a) paciente. Quando a doença é resultado de uma sanção (a pessoa desrespeitou a alguma das *regras diplomáticas* que regem a relação entre os(as) moradores(as) de Parintins e esses *bichos*, um(a) *curador(a)* *ingerado(a)* pode intermediar o diálogo entre o(a) doente e o *bicho do fundo*, a fim de resolver a pendenga e conseguir o remédio/a cura para o(a) paciente.

Conforme melhor explicitado no Capítulo IV, a potência, ou *força*, ou poder de curar é transmitido pelo *bicho do fundo*, mas não de uma única vez. O(a) *curador(a)* não nasce pronto. Dependendo do grau de desenvolvimento, pode até *se ingerar* e promover *ataques* contra outra

pessoa – provocando o surgimento de processos de adoecimento. Apesar de nenhum dos(as) interlocutores(as) admitir essa possibilidade, ratificaram ter poder para isso.

Analisando as narrativas dos(as) interlocutores(as) nos Capítulos II e III, é possível vislumbrar os princípios básicos de uma ética de coabitação e coexistência, que analisarei mais detidamente no Capítulo IV. *Os bichos do fundo* não veem os/as gente de cima como inimigos e/ou adversários que desejam eliminar, mas como coabitantes de territórios comuns. Essa coexistência deve ser pacífica e produtiva para ambos, daí as regras cosmopolíticas de convivência que devem ser mantidas tanto pelo(s) moradores(as) da ilha quanto pelos *bichos do fundo*.

Assim sendo, tanto *os bichos do fundo* quanto os(as) *curadores(as)* e os(as) demais moradores(as) de cima da ilha não são agentes livres, apesar de terem a liberdade de atacar ou de serem atacados, de *se ingerar* para viajar de um plano a outro, de interferir no bem ou mal estar de um e de outro, “não têm capacidade de controlar completamente essas relações para seus próprios fins. Como seres sociais – fato verdadeiro e inescapável –, só podem atuar dentro de muitas teias de relações que compõem seus mundos sociais” (ORTNER, 2007, p. 74).

O descontrole dessa teia de relações imanentes pode causar *as doenças pra curador* que, por estarem inseridas nesse espaço de cosmopolítica, só podem ser diagnosticadas e curadas pelo(a) *curador(a)*, conhecedor(a) dos trâmites burocráticos que norteiam a aplicação das sanções e penas, assim como os ‘habeas corpus’ cosmopolíticos.

Nesse contexto, o *se ingerar/ingeramento* emerge como um dispositivo fundamental não só por permitir o ir e vir entre esses dois cosmos, mas, e sobretudo, por assegurar que *os bichos do fundo*, em imanência, influenciem no dia a dia desses(as) moradores(as), mais objetivamente na construção dos corpos dos locais, e, especificamente, na construção do corpo do(a) *curador(a)* que vai sendo *amansado* até se tornar um(a) *curador(a) sacaca*, o qual no futuro poderá vir a *se ingerar* em *força*.

Apesar dos registros da capacidade transformacional estar circunscrita ao universo xamânico<sup>102</sup>, Lagrou (2007) ressalva que estas transformações não são tão somente parte da mitologia amazônica, mas são cruciais na experiência cotidiana, aplicando-se além do xamanismo, à ontologia ameríndia como um todo. Segundo a antropóloga, entre os Kaxinawa

---

<sup>102</sup> A capacidade de humanos e seres tidos como de outro plano ‘se colocar’ no corpo de um animal ou um animal ‘se despir’ de seu corpo e aparecer na forma humana, “estão presentes nos mitos e disseminadas nas etnografias indígenas do continente americano, aparecendo, não só na Amazônia, mas na região subandina, entre os Kogi, e em outras áreas, como a costa noroeste da América do Norte – região que compreende desde o Alasca até o norte da Califórnia – entre os Esquimós (Inuit), Ojibwa, Kwakwaka’wakw, Haida, Tsimshian e Tlingit” (GOMES, 2012, p. 136).

a transformabilidade do mundo é tomada como um princípio que pode ser encontrado em todos os campos do pensamento e ação, desde a experiência da morte que transforma o corpo da pessoa; ao consumo de determinados alimentos, assim como na relação com os yuxin, seres com a capacidade de se transformar no que quiserem.

Do mesmo modo, em Parintins, além de dispositivo operacional de acesso do(a) *curador(a) sacaca e dos bichos do fundo* a outras dimensões do cosmo e à potência da cura, o *ingeramento* – dispositivo por meio do qual essas transformações e capturas são engendradas – pode ser compreendido como operador ontológico no cenário cosmológico local, pois, a fim de assegurar a saudabilidade dos novos corpos, os(as) moradores(as) da ilha se submetem a uma série de restrições alimentares e comportamentais durante a gestação, o parto e o pós-parto.

Essas práticas possibilitam que esses corpos, via *ingeramento* de diferentes ordens, capturem habilidades e potencialidades as quais são inerentes à função social de cada um(a) na comunidade e fundamentais para marcar a alteridade ontológica dos membros; conseqüentemente, o desvelamento dessas práticas me permitiu registrar as noções de corpo e de pessoa que permeiam as relações dos(as) moradores(as), conforme demonstro nos Capítulos III e IV.

*Mais vale o Imaginário do Sujeito do que sua censura.* (BARTHES, 2005, p. 04)

### CAPÍTULO III – PRÁTICAS PARA CONSTRUÇÃO DE CORPOS SAUDÁVEIS: CONTROLE DA RELAÇÃO ENTRE GENTES DE CIMA E BICHOS DO FUNDO

*A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (OLIVEIRA, 1998, p. 18).*

Neste capítulo constam os resultados do quarto campo<sup>103</sup>, durante o qual exercitei dois tipos de observação. Uma considerada mais intensa, quando da vivência na casa de uma das 37 agentes não biomédicas de cura do bairro da União. E a outra, talvez menos intensa, porque não houve uma relação de convivência domiciliar, mas de acompanhamento dos quarenta dias de *resguardo* de seis mulheres, também moradoras do bairro.

Dois objetivos norteiam a princípio as apreciações socializadas neste capítulo: analisar ‘se’ e ‘como’ as práticas não biomédicas de cura registradas em Parintins (AM) estão relacionadas aos *cuidados* ou à falta de *cuidados* com o corpo da mulher parida, com o corpo do(a) recém-nascido(a) e com o corpo do pai da criança; e ‘se’ esses *cuidados* podem funcionar enquanto escudos de proteção contra os ataques dos *bichos do fundo* com os quais os(as) moradores(as) da zona urbana da cidade compartilham os modos de viver na Ilha.

Inicialmente, descrevo a rotina doméstica da casa de Gegê, minha anfitriã, os ritos de cura e proteção que lá registrei, e esclareço como o nascimento do primeiro neto dela me possibilitou redefinir os objetivos da pesquisa. Nas seções seguintes, demonstro a rede de proteção construída em torno da mulher parida e do(a) recém-nascido(a) a fim de lhes assegurar a saudabilidade física e emocional e explico como a identificação das diversas práticas aplicadas na construção desses corpos me permitiu desvelar a imanência dos *bichos do fundo*

---

<sup>103</sup> Essa etapa foi planejada inicialmente a partir da troca de informações sobre os dados do primeiro campo com a professora Deise Lucy Oliveira Montardo. Ela sugeriu que eu pensasse uma estratégia que me assegurasse uma aproximação mais profunda com o cenário da cura local e me proporcionasse uma observação “mais” participante. Depois que retornei de Florianópolis, parti, então, em busca de uma interação maior com as pessoas de um dos bairros de Parintins (AM), “afinal as relações são o que faz as pessoas ‘verem’, o que quer que elas vejam” (STRATHERN, 2014, p. 405). Portanto, neste capítulo, discorro sobre a experiência de campo vivenciada no bairro da União, um dos 25 bairros de Parintins (AM).

nessa fase inicial da vida. Por fim, interpreto o *resguardo* como rito de passagem, desvelo os escudos de proteção usados contra o ataques dos *bichos do fundo* e proponho a compreensão do *ingeramento* como dispositivo importante para construção da alteridade ontológica.

### **3 Olhar mais de perto para contar de certo: o retorno ao campo**

No dia 24 de março de 2015, depois de um longo período de análise do material do *survey*, para decidir por onde começar, optei por retornar ao bairro da União. Era o bairro ‘mais ribeirinho’ da cidade.

Inicialmente, caminhei pelo lugar a fim de me familiarizar com o espaço percorrido há um ano. Notei poucas, mas significativas, mudanças na plasticidade do bairro. Em julho de 2014, quando visitara o local pela última vez, uma orla urbanística estava sendo implementada pelo Governo Municipal, para conter o avanço das águas do lago do Macurany por sobre as ruas do novo logradouro. Agora, a obra arquitetônica, já quase concluída, me causou a sensação de estar chegando à outra cidade dentro da cidade.

Na Amazônia, o cartão de entrada das cidades prósperas é o cais de arrimo onde barcos, *rabetas* e canoas aportam para deixar e/ou buscar pessoas e produtos. À frente dessas cidades, a disposição de tais embarcações, em diferentes cores e ancoradas, marcando o contorno do lugar, dá a impressão de um grande colar de penas multicoloridas. O ir e vir pelos rios, paranás e lagos que marcam a geografia do município de Parintins faz parte do ‘modus ribeirinho’ de ser e de estar na região do Baixo Amazonas.

Daí, porque a inserção do cais - elemento novo na paisagem contornado por ‘penas multicores’ - ter me feito ver o bairro da União como uma cidade dentro da cidade. Essa representação da imagem no cenário paisagístico se tornaria uma constatação, ao longo do campo.

As ruas, apesar de pavimentadas, estavam esburacadas. O número de comércio-moradia aumentara. Um posto de saúde foi construído na rua 09, limite entre o bairro Paulo Corrêa e o bairro da União. E, segundo o presidente da Associação de Moradores, não era mais possível determinar o número de famílias morando no local. O intenso fluxo de mototaxistas continuava, bem como as constantes ‘visitas’ da polícia.

Nos quatro primeiros dias seguintes, procurei em vão um quarto ou casa para alugar. Quando estava desistindo de me tornar a mais nova moradora do bairro, lembrei-me de dona Genuína, uma das 37 agentes de cura com quem conversei, enquanto realizava o primeiro campo. Conforme descrito no Capítulo I, na casa dela pude me instalar.

### 3.1 A vida na casa de Gegê

Já passava das 15 horas, do dia 03 de abril de 2015, quando fui recebida com café fresco e muita alegria por Gegê. Ela me acomodou num cantinho entre os restos de uma cômoda, e a única cama da casa, no único quarto da moradia “aqui, dorme a mulherada e no resto do palácio, a macharada”. A mãe de minha anfitriã, dona Esmeraldina, estava à mesa comendo beiju<sup>104</sup> com café preto. Depois de me *agasalhar*, sentamos para *merendar*. A *merenda* é uma pequena refeição cujo cardápio é café com biscoito, ou dependendo do dia, com tucumã (*Astrocaryum aculleatum*), beiju-panqueca, bolinho de trigo ou de crueira<sup>105</sup>, sempre realizada após às 15h.

A conversa tomou o rumo do *cuidar das coisa* do primeiro neto de Gegê. A filha mais velha, Jeane, de 18 anos, estava no último mês de gravidez e as duas discutiam sobre quando *cuidariam* das roupas do recém-nascido. Os olhares cúmplices me deixaram curiosa e me prontifiquei a ajudar. A Vozinha, como passei a me referir a mãe de Gegê, ficou meio sem jeito. Mas Gegê explicou que eu também acreditava *nas coisa*. A conversa ficou mais clara. *Cuidar das coisa* era, na verdade, *curar* todas as peças do enxoval: lavar e enxaguar em água de oriza (*Pogostemon heyneanus*), depois defumar com alecrim (*Rosmarinus officinalis*). Assim, a criança estaria com “o corpo protegido das maldades deste e de outro mundo”, asseverou, Vozinha. Acreditar *nas coisa* significava também, percebi depois, compartilhar da crença *nos bichos do fundo*, na *cidade do fundo* e no poder deles de *atacar/ajudar* os habitantes de Parintins.

Aos poucos o povo da casa foi chegando: Jeane e o marido, Júnior, trouxeram algumas sacolas e foram logo mostrando os presentes da avó paterna para o ‘Neymar’ – nome escolhido pelo pai para o filho do casal. Eles retornavam de uma visita à casa da sogra, num bairro vizinho. Eram poucas peças, mas muito festejadas, pois a família dispunha de poucos recursos para comprar tudo o que seria preciso. “O básico já temos”, respondeu Jeane, quando perguntei se o enxoval estava completo. Logo depois, chegaram as outras filhas de Gegê: Jéssica, de 12 anos, e Ana, de 14, ambas *moças feitas*, expressão usada pela mãe, durante a *merenda*, para me

---

<sup>104</sup> “Biscoito da Amazônia. Bolo de fécula de mandioca. É uma das comidas regionais magníficas. O beijuaçu, fino como um disco, branco como a Lua, torrado ao forno, com manteiga, supera qualquer bolacha de água e sal das mais finas. Há ainda o beiju-panqueca, mais grosso e mais úmido, com a massa envolta em folha de banana; o beiju-curuba, tendo adicionado a massa castanha de caju ralada; o beiju cica, muito fino, seco e torrado; o beiju membeca, bolo mole” (MORAIS, [1931] 2013, p. 42). O que vozinha comia era o beiju-membeca.

<sup>105</sup> Para conhecer esse e outros derivados da mandioca, sugiro visita ao site: <http://come-se.blogspot.com.br/2011/10/farinha-de-crueira-seu-mingau-e.html>. A bloqueira registrou todo o processo de extração, produção e manufatura da *crueira*, inclusive socializa as receitas coletadas junto aos(as) moradores(as) de Salvaterra, Marajó, Pará.

explicar que já haviam passado pela menarca. Os dois sobrinhos, Gerson, de 16, e Gabriel, de 14, agregados na casa da tia para estudar na cidade e *ter um futuro melhor*, só conheci na hora da janta, servida antes da novela da Globo. Na primeira noite que dormi com eles, foi preciso fazer alguns arranjos.

A casa só tinha três cômodos: a *puxada* da cozinha, a pequena sala e o maior local da casa, o quarto. Lá, eu, as duas meninas, Gegê e a Vozinha nos acomodávamos nas redes: a das meninas, armadas uma por cima da outra; a minha e a das outras duas, nos cantos do compartimento. Isso porque, ‘no quarto’, além da cama de casal e de uma velha cômoda, havia a geladeira, um guarda roupa de duas portas, com um grande espelho em uma delas (disputadíssimo por todos), o fogão com botijão, várias malas e sacolas de roupas, amontoadas umas sobre as outras. E não posso esquecer que disputávamos espaço com as duas maravilhosas sucatas de ventiladores os quais aliviavam o calor escaldante e espantavam os inúmeros carapanãs (mosquitos) que à noite não davam trégua. Os dois meninos dormiam em redes, na sala. Quase sempre uma das meninas adormecia no sofá, assistindo à televisão até tarde da noite

Os mais velhos deitavam logo depois das 22 horas. Jeane e Júnior dormiam na cama de casal, e, antes das 23 horas, ressonavam. Os mais jovens só se acomodavam depois da meia noite. Eu não dormia, desmaiava, sonhando com certo conforto que deixara para atrás.

A rotina de parte da família começava bem cedo. Dona Esmeraldina acordava antes das 06 horas e sempre tossia, avisando do amanhecer. Genuína, levantava, e começava a preparar o desjejum. Após o café pronto, Jeane despertava o marido para comprar o pão, e nos reuníamos para a primeira refeição do dia. Júnior se despedia da esposa e corria para trabalhar na oficina de bicicleta do tio, *na cidade*. As duas meninas e os dois meninos, fora os dois dias em que acordavam antes das 07 horas, para aula de educação física, só levantavam depois das 10 horas da manhã, tomavam café e ficavam em frente à TV até a hora do almoço, ou até Gegê gritar para que fizessem algum mandado. Eles estudavam no turno vespertino, passavam à tarde na escola, e, muitas vezes, só apareciam depois da 19 horas.

Jeane passava boa parte do dia tecendo peças de crochê para vender, Gegê cuidava das lidas domésticas e Vozinha aproveitava o dia se embalando na rede ou sentada perto de onde a filha e/ou a neta estivessem fazendo alguma atividade.

Os *cuidados* com a roupa de Neymar, realizados no meu segundo dia na casa, consumiram toda a manhã das três, mais precisamente de dona Esmeraldina que conduziu o ritual para *curar* as peças do enxoval do primeiro bisneto dela. Ela explicava o porquê de cada ação para a futura mãe, e Gegê se revezava, ajudando as duas, e cuidando do almoço. A

família dispunha de um fogão a gás, mas só era usado para fazer o café da manhã e algum chá de urgência, de modo que para preparar as refeições era utilizado um fogão de barro, onde se usava carvão comprado na feira ou pedaços de madeira que os sobrinhos catavam nas serrarias ou nas matas próximas à casa da família.

Durante os dias em que participei da vida familiar na casa de Gegê, pude registrar e participar de diferentes ritos de cura: ritos de *cura* da roupa do recém-nascido; rito de *pegar barriga de grávida*; rito de *puxar desmentidura*; ritos de *fechamento do corpo da mulher parida* e ritos de *cura do corpo do recém-nascido*. Apesar de poder separá-los didaticamente para apresentá-los, preferi descrevê-los como foram realizados, dentro da rotina diária na qual me inseri.

### 3.1.1 Ritos de limpeza, proteção e cura

Logo após o café da manhã, Jeane levou para a cozinha todas as peças de roupa a serem usadas por Neymar durante os primeiros dias de nascido. Uma bacia *virgem* (nunca usada) foi reservada para colocar o banho, *curado* pelo sereno da noite e pelos primeiros raios do sol da manhã. O Ritual de limpeza e proteção do enxoval fora realizado pelas três gerações de mulheres da família. Gêge lavava delicadamente cada peça com sabão em barra para tirar a *goma* da confecção, Jeane as mergulhava e as esfregava em três águas limpas, para tirar bem o sabão; e dona Esmeraldina imergia peça por peça na bacia com o *banho de cura*, *espremia* (torsia) bem e devolvia para a neta *estender no sol*, ou seja dispor no varal para secar.

Na noite anterior, dona Esmeraldina havia preparado o *banho*, sozinha, no fundo do quintal, depois da novela. Ela me explicou ter colocado para ferver as folhas fede, alharana (cipó alho: *Adenocalymna alliaceum* Miers) e mucuracaá (*Petiveria alliacea* L.) e deixado esfriar na panela. De manhã bem cedo, a Gegê preparou o banho *que não se pode ferver*: rasgou folhas de oriza (*Pogostemon heyneanus*) e arruda (*Ruta graveoJens* L.) dentro de uma grande bacia de plástico com água, e depois deixou *pegar o sereno da noite*, em cima do *jirau* (armação de madeira, em forma de mesa, construída no quintal, usada para lavar roupas e louças). No dia seguinte, elas misturaram o banho quente, coado, com o frio, também coado, e deixaram no sol da manhã para *quebrar a frieza da água* e *curar a dor da noite*, depois colocaram o líquido na bacia *virgem* para *cuidar* das roupas do novo membro da família.

Enquanto as três executavam a tarefa, da qual me disseram não poder participar, avó e bisavó rezavam, e ensinavam as rezas(?), bem baixinho, para a futura mãe. Ela ria, pedindo que falassem mais alto, pois não estava entendendo nada. Num dado momento, Gegê se virou para



onde eu estava e perguntou se eu estava ouvindo, respondi negativamente. “Não MINTA, se não nada disso fará efeito”, falou séria, comigo. Para me justificar, expliquei “se nem Jeane tá ouvindo que tá aí pertinho. Imagine eu, que tô aqui?”. Eu estava há mais de quatro metros delas.

No ambiente, às 10 horas, daquela mágica manhã, um cheiro gostoso exalava das roupas, dançando nas cordas, ao sabor do vento e do sol.

Na hora do almoço, todos se reuniam na *puxada* da cozinha de chão batido, onde aconteciam todas as refeições. Lá, havia o fogão de barro, a única mesa da casa, retangular, pequena, e vários bancos de diferentes formatos. Como não ‘cabíamos’ todos à mesa de apenas quatro lugares, os quatro jovens, depois de servidos por Gegê, se acomodavam num dos dois velhos sofás ‘na sala’ ou no chão em frente à televisão de plasma de 32 polegadas, *bingada* em uma das muitas festas de santo locais. Os mais velhos abancavam-se ao redor da mesa, mas a minha chegada fez com que Júnior passasse a saborear as refeições, sentado num banco, usando a batente da janela, como mesa, para equilibrar o prato. No cardápio: frango guisado, com bastante óleo e sal, arroz e farinha amazonense, amarela, de sabor meio azedo, bem *caroçuda* (grãos bem grossos e duros), produzida pela família dos sobrinhos de Gegê.

Depois da rotineira correria dos jovens se arrumando para ir à escola, momento de muitas brigas e gritos, a voz de dona Esmeraldina sentenciou: “todos se aquietem um pouco, o espírito da gente precisa sentar no corpo, um pouco, minhas gentes”. Com o passar dos dias, percebi que aquele era o sinal para as duas deitarem nas redes, o casal na cama, e eu me acostumar com o ‘estar lá’. Antes das 14 horas, o Júnior se despediu da jovem esposa e rumou para a segunda rotina do dia. O futuro papai recebia R\$ 120,00 por semana.

Enquanto esperávamos as duas acordarem da sesta, eu e Jeane conversamos animadamente, embaixo de uma ‘futura frondosa’ mangueira cujos poucos galhos já sombreavam parte do quintal. Ela nunca havia saído de Parintins e me pediu para contar sobre as cidades por onde eu havia passado. Entre uma narrativa e outra, procurei saber como fora o pré-natal e a notícia de ser mãe tão cedo. Na concepção de Jeane, a gravidez dela tinha *até demorado*, pois aos 13 anos iniciou a vida sexual, sem nunca *ter acontecido nada*, mas, baixando um pouco o tom da voz: “vacilei com o Júnior, porque ele é daqueles bons, a senhora sabe, né, faz tuuuuudo. Deu no que deu, mas ‘amarrei’ ele direitinho e tamos juntos há dois anos, mas só agora ele veio morar aqui de vez”, falou, com um sorriso maroto no canto da boca.

Quando Jeane engravidou, ambos cursavam o 2º ano do ensino médio, mas pararam de estudar. Ele sonha em ser artista do boi-bumbá e ela, professora de Biologia, “agora, vamos pensar no nosso filho, depois a gente vê como fica a escola, mas assim que der nós vamos

continuar”, salientou ela, tecendo com agilidade a última peça de um *jogo de banheiro*, encomenda com prazo de entrega vencido no dia anterior, que lhe renderia R\$ 75,00, depois de descontado o valor da linha. O dinheiro já tinha destino certo: pagar o táxi para ir e voltar do hospital. O troco seria guardado para algum imprevisto.

Gegê e Vozinha levantaram das redes reclamando do calor. Isso acontecia religiosamente depois das 15 horas, quase todos os dias. Trazendo dois bancos da ‘cozinha’, juntaram-se a nós *pra pegar um vento* (expressão usada por eles todas às vezes que sentavam embaixo da mangueira, na *puxada* da cozinha ou em frente à casa). Depois de uma conversa sobre minha família, Gegê começou a fazer o fogo para a *merenda* da tarde e Vozinha, a passos lentos, a recolher as roupas do Neymar *do sol* e colocá-las dentro de um *paneiro*<sup>106</sup>. Ao final da tarefa, realizada em silêncio, deixou o cesto em cima do *jirau* e perguntou para a filha se já estava tudo pronto.

Gegê entrou na casa e saiu de lá com uma lata de alumínio (cuja parte central das laterais estava cortada em tiras), pendurada num barbante, transformada em defumador. Ela, então, pegou, com a ajuda de uma colher comum, alguns pedaços de carvão, em brasa, do fogo que acabara de fazer, depositou dentro do defumador, assoprou forte para *avivar a brasa*, e, logo, em seguida, distribuiu, vagorosamente, por cima *da brasa*, alguns talinhos secos de alecrim (*Rosmarinus officinalis*) e pedaços triturados de breu pez (*Protium heptaphyllum*). Uma fumaça branca e muito perfumada imediatamente tomou conta do lugar. A avó sugeriu à neta que pedisse coisas boas para o filho, mas, principalmente, proteção, pois assim nada de mal aconteceria a ele, enquanto estivesse vestido com *aquelas* roupas. Gegê segurou o *paneiro*, e Vozinha começou a sussurrar algumas palavras, enquanto passava o defumador por baixo, pelos lados e por cima do *paneiro*, cheio de roupas do bisneto. Depois, depositou o defumador embaixo do *jirau* e o *paneiro* em cima da estrutura, para que a fumaça continuasse fluindo, debaixo para cima. Jeane se lembrou de pegar a bolsa onde colocaria as roupas do filho, quando fosse para o hospital. Ao retornar, depositou a peça em cima do *jirau*, ao lado do *paneiro*. Todas, ficamos em silêncio. Eu, emocionada, agradecia por estar ali.

O momento solene foi finalizado por Vozinha que pediu um pouco de café. Abancamos a merendar café com bolacha e a falar animadamente sobre a novela da Globo. Já escurecia

---

<sup>106</sup> Objeto muito comum na região Norte do Brasil feito de um trançado, vazado, de talas bem finas de palmeira. Não se pode guardar objetos pequenos dentro dele, a não ser que o forre, pois se assemelha a uma peneira, com furos grandes, em forma de vaso. É tecido em diferentes tamanhos. Essas características do *paneiro* permitem que seja usado para lavar diversos frutos e objetos dentro de lagos, igarapés, paranás e rios e, no caso em questão, fora escolhido porque permitia que a fumaça passasse livremente pelas roupas.

quando as roupas de Neymar foram, cuidadosamente, dobradas e guardadas pela futura mãe. O cheiro perfumado, aos poucos, foi se perdendo e minha segunda noite entre eles teve início.

Figura 12 – Ritual de cura das roupas e do corpo de Neymar



Ilustração: Emerson Brasil

Depois da tosse da Vozinha, do café da manhã, sempre com pão, manteiga e tucumã, a vida seguiu. No terceiro dia de estada na casa de Gegê, presenciei a primeira sessão de cura aplicada por ela.

Estávamos sentadas em torno do fogão, esperando o almoço ficar pronto, quando ouvimos palmas. Uma das meninas veio avisar que ‘uma mulher’ queria falar com Gegê. Ela pediu para que mandasse entrar. Uma jovem grávida adentrou pela lateral da casa e, já na *puxada-cozinha*, perguntou se minha anfitriã podia *pegar-lhe a barriga*. Aparentemente, não estava se sentindo muito bem.

Gegê conduziu Janaína, de 19 anos, para a cama de casal, pediu que deitasse e suspendesse o vestido até altura do pescoço, para deixar a barriga exposta. Logo em seguida, teve início o Rito de *pegar barriga de grávida*.

De quanto tempo tu tá? [de seis meses]. Menina, que barrigão, hei? Já bateu ultrassom? (Gegê passa a mão sobre a barriga da paciente). [Já, é menino!] É teu primeiro? [Não, o segundo] (Gegê, levanta, pega um óleo chamado de doutorzinho, passa por sobre a barriga da grávida). Tu, tá sentindo o quê? [Uma agonia, desdonte (desde ontem) não dá nem pra respirá direito]. Pudera, ele tá de atravessado. Vou puxá devagá, vê se ele se ajeita (Gegê começa a fazer uma movimento de rotação anti-horário, com as mão espalmadas, da cintura para o centro da barriga de Janaína, de cima para baixo). [Deus lhe ajude!]. Ele vai ajudá. Quem te mandô aqui? [A minha vizinha, ali da...da 14. Ela disse que a senhora partejou ela]. A Dora? [É, ela merma]. Hum...ele tá muito atravessado (Gegê colocou um pouco mais de pressão, ao repetir seguidamente o movimento de rotação anti-horário), mas como é muito grande, fica difícil de arrumá, mas tem paciência (Ela força um pouco mais no movimento circular que estava fazendo da cintura para o centro do corpo da grávida). Vê deixá ele bem certinho (A puxadeira faz força, movimentando as mãos espalmadas, da esquerda para a direita, e recomeça o movimento inicial). Hoje, tu dorme aliviada (Ela força novamente, fazendo o movimento de rotação anti-horário. A puxação já dura cerca de cinco minutos. Gegê começa a suar, a grávida também, apesar do ventilador circular na velocidade máxima. O rosto de ambas está avermelhando...até que) OLHA, OLHA, ele tá virando, com os PODER de DEUS e de Nossa Senhora, OBRIGADA, MINHA SANTA MARGARIDA (o alívio é geral, inclusive eu respiro aliviada). [Obrigada, dona Gegê, já tô me sentindo melhor, graças a Deus! E a SENHORA!]. Fica um pouco aí, pra ele se aguietá! (Após mais ou menos uns cinco minutos). Tá, minha filha, pode alevantá, deixa eu te ajudá. Teu parto vai ser abençoado. [Amém!]. (Caderno de campo, 06/03/2015).

Antes de sair, a paciente ainda conversa com Gegê sobre o inchaço nas pernas e a forte azia que tem sentido nos últimos dias. A agente de cura, ao receitar a ingestão de suco de laranja da terra (*Citrus aurantium*), em jejum, por cinco dias, para o inchaço, explica ser o sintoma um *ataque de bumina* (crise de albumina). Recomenda ainda reduzir o sal e deitar com as pernas acima da altura da cabeça. Pergunta se ela está comparecendo ao posto e fazendo o pré-natal direitinho. Para azia, sugere uma ponta do cabo da colher de sopa com leite em pó, dizendo: “essa azia é porque o minino é muito peludo. O leite de pacote vai só aliviar. A cura, mermo, só depois que ele nacê”.

A grávida, visivelmente, aliviada, pergunta quanto é a *puxação*, e Gegê responde que não é nada. A jovem, então, estende uma nota de R\$ 5,00, na direção dela, dizendo “num tô lhe pagando, que dom num tem preço, né? mas aceite para ajudá a comprá o azeite que usou pra

me puxá. Se tivesse mais, dava. Deus lhe pague!”. As duas se abraçam longamente e se despedem.

Enquanto o almoço era servido e durante a refeição, naquele dia, o tema da conversa foi sobre o Bolsa Família. Gerson e Gabriel precisavam mandar uma pouca para família no interior. Ana queria uma parte para comprar um sapato novo e Jéssica reclamou uma rede melhor: “a minha tá muito pequena, mãe. Meu pé já fica quase todo de fora”. Gegê avisa que só depois de receber o dinheiro decidirá como gastá-lo, pois precisa pagar água e luz. A tarde transcorreu sem muita novidade. O dinheiro da *puxação* foi usado para comprar três calabresas para *interá* (completar) o jantar. Depois da janta, enquanto todos assistiam à novela, eu usava a mesa para fazer minhas anotações.

O dia a dia da família só era alterado quando aparecia alguém para *puxar uma desmentidura, colocar a mãe do corpo no lugar, ou endireitar criança* (expressão usada para *puxar* ou *pegar barriga de grávida*). Nesse período pude observar mais de perto a *arte de colocar desmentidura no lugar* e começar a perceber a não repetibilidade das manobras.

Numa noite, chegaram três meninos, entre 10 e 14 anos de idade com o dedão do pé *desmentido*. Imaginei que, como a *desmentidura* era a mesma, os movimentos de Gegê *para colocar no lugar* também seriam os mesmos. Mas me enganei profundamente.

Cada menino recebeu um tratamento diferenciado, a conversa, mesclada de risos e de *puxões de orelha* (os três haviam brigado pela mesma bola e se machucado juntos), seguiu um ritmo distinto. As manobras foram outras. Até o lugar por onde ela começou a massagear o dedo, com o *preparo*<sup>107</sup>, fora diferente nos três casos. Os gritos dos meninos, quando ela colocava a *desmentidura* ‘no lugar’, também. Em dois deles, os mais velhos, a *puxação* funcionou. Mas, ao tocar o dedo do menor, Gegê mudou a expressão do rosto, e sentenciou: “Vixi, isso tá quebrado, pode procurá o Padre Colombo (nome de um dos dois hospitais públicos locais), num me garanto te ajudá”. Como pagamento, um dos meninos estendeu a Gegê, uma nota de R\$ 2,00.

Depois da sessão, Gegê me explicou que a mãe do menino cujo dedo estava quebrado com certeza não havia *cuidado* dele quando ele começou a engatinhar.

---

<sup>107</sup> O odor desse *preparo*, produzido por ela mesma para *puxar desmentidura*, resultante da mistura de andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.), cabacinha (*Luffa operculata* L.), alho (*Allium sativum* L.) e pimenta malagueta (*Capsicum frutescens* L.) tomava conta do ambiente durante e depois do *serviço*. Essa lembrança olfativa está gravada em minha memória. Durante minha estada na casa, assisti a 14 sessões de cura de *desmentidura* (*desmentidura* nos pés, nas costas, joelho, tornozelo, pescoço e *apá*) nos mais diferentes horários da manhã, da tarde, da noite e até às 3h da manhã presenciei a atuação de Gegê.

Assim que o filho da gente começa a querê engatinhá, a gente deve passá azeite de andiroba (*Carapa guianensis Aubl.*) morno nos dedos, da mão e do pé, nos braço, nas perna e em cada junta grande e pequena da criança, três noite de sexta feira, de lua crescente. Aí, ele quase num vai caí, ou se batê e, caso ele se bata, nada vai quebrá. Aí, pode até tê desmentidura, mas num demora vai pro lugá. Mas, agora, quando a mãe num cuida, dá nisso: qualquer baquezinho a criança se quebra. Pode ser que ela quando tava prenha (grávida) dele tenha comido também tracajá (*Podocnemis unifilis*). Se a pessoa come esse bicho grávida, a criança fica lerda, as juntas ficam fraca, demora pra andá e fica também caiona [caiona?] é, cai muito, e se quebra fácil, fácil<sup>108</sup>. (Gegê, caderno de campo, em 06/03/2015).

Depois desse dia, já próximo ao final de semana, tudo em volta da casa se modificou. Na sexta à noite, comecei a perceber que a rotina ali sofria uma significativa alteração: o volume da música nas casas ficava cada vez mais alto e o tema das conversas entre os jovens era as roupas e o dinheiro para festa, no final semana, no *Poeirão*, um barracão coberto de zinco, cercado por uma lona azul, onde aconteciam os forrós que animavam os(as) moradores(as). A casa, de uma hora para outra, ficou muito movimentada: um entre e sai de rapazes, moças, meninos e meninas, de diferentes idades, com sacolas plásticas nas mãos. Risos incontidos e conversas em segredo transformaram a rotina calma do ambiente. Mais tarde, Ana me explicou que, aos finais de semana, acontecia um revezamento de roupas, sapatos, acessórios e bijuterias entre ela e as colegas da escola. Assim, “ninguém não repete roupa nas festa”. Como cada uma delas morava numa parte diferente da cidade, o guarda-roupa delas nunca ficava *manjado*. Pelo que pude perceber, a mesma estratégia era usada por Gabriel e Gerson. Ainda que menores de idade, todos os colegas de Gerson e de Ana frequentavam as festas nos finais de semana, onde consumiam bebidas alcólicas e usavam maconha. Era comum, como me confidenciou Gerson, *interarem* (dividirem entre quatro colegas) o valor do aluguel de motos para *fazer baile* (curtirem) no final de semana, mesmo sem habilitação.

### 3.1.2 A relação de afinidade entre os/as gentes e os bichos do fundo

Na sexta-feira, à noite, Jorge, *companheiro* de Gegê e pai de Jéssica, chegou do Uaicurapá<sup>109</sup>, onde a família mantinha um terreno. Ela o pediu para vir, pois desconfiava que a hora de Jeane estivesse chegando, e preferia não estar sozinha quando isso acontecesse.

---

<sup>108</sup> A relação entre a comida e a construção dos corpos é analisada na seção 3.1.5 deste capítulo.

<sup>109</sup> Há muitas comunidades ao longo do Rio Uaicurapá, um dos afluentes do rio Amazonas. A família de Gegê, como algumas do bairro da União, mesmo migrando para cidade, preferiu manter um pedaço de terra na comunidade de origem. Geralmente, o chefe da família se reveza entre essa *parage* e a casa da família na cidade.

Depois da janta, os mais jovens começaram a se preparar para a festa. Às 21 horas só estávamos eu, Vozinha, Jeane, Júnior, Gegê e Jorge em casa. Uma conversa animada, depois do Globo Repórter, cujo tema foi a Romênia, regada a café com farinha de tapioca, tucumã (*Astrocaryum aculeatum*) e queijo (trazidos por Jorge), me forneceu muitas informações sobre *os bichos do fundo* do Uiaçurapá. Como o programa havia focado algumas curiosidades daquele país: cemitério com túmulos muito diferentes dos da região amazônica, a grande produção de ouro e a lenda do Drácula, os meus anfitriões demonstraram estar mais à vontade para tocar em fatos inusitados, quando provocados por mim, como visagens, almas penadas, as mães dos lugares e *os bichos do fundo*. Nesses momentos, costumava deixar o gravador ligado<sup>110</sup>.

Os três demonstraram sentir medo e respeito pelos *bichos do fundo*. Perguntei o que eram *esses bichos do fundo*. Eles me explicaram serem *coisas* da natureza viva, árvores muito antigas, pássaros, cobras, peixes, botos e iaras que viviam entre as pessoas, mas não permitiam serem vistos por qualquer um. De acordo com a exegese da família, se uma pessoa ‘normal’ vê-los, ou senti-los, poderá sofrer muito. “Hoje em dia”, conforme explicou Vozinha, “o povo não respeita mais estas coisa, mas é melhó nem querê vê, nem mexê com eles”.

Todo lugá em cima desta terra tem mãe, os paraná, igarapé, mata fechada, pedral. A senhora a repare (preste atenção) que quando às vezes a gente entra numa cabeceira<sup>111</sup>, tá tudo calmo, calmo, calmo, nem as folha barulha (se mexem), pode contá (pode ter certeza de) que ali mora uma mãe e ela tá descansando, é melhó pedi permissão, passá em silêncio e não mexê com ela. (Jorge, ‘companheiro’ de Gegê, morador da Terra Preta, região do Uiaçurapá, 06/03/2015, registro em caderno de campo).

O ataque desses seres para os(as) interlocutores(as) é quase sempre motivado pelo não respeito ao *quintal* deles. Esses *bichos do fundo*, ou *mãe dos lugares*, moram na *cidade do fundo*, *cidade encantada* ou *encante*, localizada em baixo das cidades da região, mas mantêm parte de seus *quintais* nessas *idades de cima*.

---

<sup>110</sup> Depois de elaborar o material sobre meus dias na casa da Gegê, retornei e li para eles o que havia registrado, e expliquei que tudo aquilo seria usado na minha Tese, e que por isso precisavam assinar o TCLE. Eles ficaram muito felizes, mas Gegê antes de assinar pediu que eu promettesse que o *nome de verdade* deles não seria divulgado. Em dezembro de 2016, recebi uma ligação de uma das filhas de Gegê, Jeane queria uma cópia da gravação da fala da Vozinha para guardar de lembrança. Ela havia falecido fazia pouco mais de um mês. Ao fazer a cópia do material, não contive as lágrimas.

<sup>111</sup> Apesar de *cabeceira*, dentre os significados registrados no dicionário, ser o “lugar onde nasce um rio, ou olho d’água”, para os(as) interlocutores(as) do campo, cabeceira “é o lugar, geralmente, existente nos lagos, que é o primeiro a secar e o último a encher”, simbolicamente eles também usam o termo para demarcar os espaços onde as *mães dos lugares* moram.

Dona, esses bichos gosto de lugá que tem muito viço e muito peixe [muito viço?] muita fruta, não que eles se alimente disso, mas gostam de vê enfeitando seu lugá de descanso, e, aí, muitas vez, nós, sem sabê ou sabendo, invadimo essas parage e, aí, acontece um grande panavueiro (confusão). Ele se embrabece e ataca a pessoa. (Jorge, ‘companheiro’ de Gegê, morador da Terra Preta, região do Uaicurapá, 06/03/2015, registro em caderno de campo).

Esse *embrabecimento* (tornar-se bravo) nem sempre é visível. A vítima adocece, ou fica *panema* (falta de sorte para pescar e caçar), ou a roça toda apodrece. Desconfiada, procura um(a) *curador(a)* para saber o que está causando tantos infortúnios. Ao ter certeza de que se trata de um *ataque de bicho do fundo*, tem início uma longa negociação entre o(a) *curador(a)* e o *bicho zangado*. Depois de uma ou de várias sessões de cura, a relação entre o *bicho do fundo* e o ribeirinho se harmoniza.

Perguntei se algo do tipo já havia acontecido com seu Jorge. Ele, a princípio, negou, explicando que não acreditava, nem desacreditava nessas *coisas*, mas procurava respeitar às *mães dos lugares*. Porém, durante a conversa, admitiu seguir as recomendações do pai: só pescava e caçava o que precisava, e, antes de tirar madeira, explicava, em pensamento, para os *donos da mata*, o motivo de estar ali, fazendo tanto barulho.

“Somente com muita astúcia do *curador* e com os poderes de Deus e da virge do Carmo, é que nosso parente se livrou de uma situação dessas”, disse, dona Esmeraldina, interrompendo minha conversa com seu Jorge, e nos brindando com a seguinte narrativa.

Tu te lembra minha filha, do teu tio, pai da Ana do Varter? (Gegê confirma com a cabeça). Vocês inda era tudo miudinho, quando numa quinta-feira santa, ele arresorveu (resolveu) que ‘ia por que ia’ esperá um viado lá pras banda da cabeceira do Xibuí. A mamãe e a vovó, inda ero viva, e pediro pra ele se aquietar, mas teimou e foi. Passu, passu, passu, (demorou bastante). No domingo, nada da criatura. Tua avó, agoniada, pediu pros home irem atrás, que argo de mar (mal) tinha se sucedido com ele. Pois num é que era. Já anoitecendo eles batero (chegaram) no porto de casa. Gevinha desacordado, foi trazido por quatro home: fui aquela agonia, chorava todo mundo. Ele mole, mole, mole, iguar mandioca (*Manihot utilíssima*) puba (mole). Colocar numa rede. Meu Deus! Gritou mamãe pra cima dele. Eu corri, peguei um punhado de mucuracaá (*Petiveria alliacea* L.), me deu aquilo pra pegá, esfreguei num tacho (bacia) teitei (cheio) de água, peguei um pano, molhei naquela água e comecei a limpá ele, que tava iguar um porco: todo enlameado, respirando pesado, com ronco no peito. Mamãe se valeu de um terço bento e chorava e rezava. Papai e os ôtro só olhavo aperriado (sem saber o que fazer) pra ele. Nisso, arguém lembrô de buscá seu Catingueiro, um sacaca dos bom que tava na festa do Uaiacurapá. Pra nossa sorte! pois ele parava (morava) no Andirazinho (comunidade próxima ao município de Barreirinha). Gervásio nem se mexia, o ronco tava mais forte. Ele tava fede, iguar cachorro do mato. Cruz credo, parece que tô sentindo aquela coisa fede dele hum-hum (cuspiu



de lado e se benzeu). O seu Catingueiro só varô (chegou) depois das 09 horas da noite. Quando ele pisô na prancha do porto, teu tio estrebuchô (se contorceu com força) na rede e se acabô (se jogou) no assoalho, que o barulho correu longe. De lá do porto, o curadô já subiu cantando e fumando tauari. Entrô, falô boas noite, e, pediu logo um puderar (muito) alharana (cipó alho *Adenocalymna alliaceum* Miers.), sar e que arguém corajoso fosse no meio do rio pegá água fresca, numa cabaça, sem olhá pra trás e só pará de remá quando aportasse na casa! “A coisa tá feia”, disse ele. Nós tudo começamo a rezá. A casa já tava cheia de parente e vizinho. A mulherada cuidando de comida e café pro povo. Minha mãe chorando e rezando. Nós, as filha, corria atendendo um e outro. O curadô sentô do lado do pobre, estirado de cara pro chão, e disse: “carma, meu povo, ninguém morreu aqui, vamo acarmar dessa agonia. Quero os pai dele aqui na minha ilharga, que a luta demora, mas tem fim...os cabra da água já tão vortando. Isso que dá mexer nas coisa da mãe da mata...só vim porque era seu filho, cumprade”, olhô pro nosso pai, “se não ele ia virá o juízo e num tinha mais jeito”. Não demorô, meu primo entrô com a cabaça de água, parecia meio alesado (meio tonto ou assustado), disse que na hora que ele mergulhô a cabaça na água, arguém amontô (subiu) na canoa. Eles (dois primos da mamãe) haja a remá, ouvi assobio, e senti uma coisa remando atrás. Eles fizeram o que o curadô mandô e só pararo no nosso porto. O curadô disse pra tomare um banho na bera que tudo ía ficá bem. Aí, que ele começô a sessão de cura...sacudiu a cabaça com água nas costa do Geva (como era o agrado dele), ele se espreguiçô, se enrolô, e o curadô cantava, cantava, cantava e defumava ele com tauari. Aí, aí, ele, ele, ele começô a chorá dizendo “me sorta, me sorta, num me leva, me sorta”. O curadô pediu que o pai passasse alharana (*Adenocalymna alliaceum* Miers) nos pés dele e a mamãe nas mão. Maracomparando (mal comparando), parecia que ele tava amarrado iguar porco quando a gente amarra pra matá. Ele (o *curador*) pediu que eles (os pais da vítima) repetisse aquilo três vez. Cantô, cantô, cantô, dançô, dançô e sacudiu a água da cabaça em cima do Geva, ele não falô e nem se mexeu mais. O curadô pediu cachaça, bebeu, colocô na cabeça do Geva...daí, ele foi tornando, tornando (acordando), e abriu os olho...meio leso, leso, leso (tonto) assim, né? sem sabê o que tinha contecido...isso já era quase de madrugada. Depois de ele tá bem, o curadô dormiu lá em casa e ensinô o banho pra ele (o Geva) ficá tomando por sete dias, sem saí de casa. Só depois desses sete banho, ele ia podê sai, porque quem tinha prendido ele era a mãe da mata, porque ele tinha ido matá um veado que era filho dela, o preferido dela. Ele (o *curador*) disse que teve de enganá a danada, prometendo deixá ele (Geva) preso, na água do lago, aquela que veio na cabaça, por sete dias. “Por isso ele num pode se amostrá por aí antes”, recomendô. É! tudo tem uma mãe, tem dono. Ai de nós, se num fosse o curadô, e Deus, né? (Dona Esmeraldina, em 06/03/2015).

Enquanto Vozinha narrava, ficamos em silêncio. Ela falava com autoridade. A performance narrativa ali executada fora impressionante. Os gestos, ora lânguidos e breves, ora rápidos e firmes. As constantes variações no semblante, na postura. As distintas emissões vocais, moduladas, entre o grave e o agudo, e a voz solitária cortando a noite foi nos seduzindo, conduzindo. Ao poucos, eclipsados pela narrativa da sábia anciã, fomos transportados para aquele momento dramático, perdido no espaço e tempo, mas reificado ali. Imagino que momentos como esses eram comuns nas comunidades amazônicas e ajudaram a sustentar a

afinidade com *os bichos do fundo*, lembrar a importância de manter uma relação cosmopolítica com esses seres, tornar clara as regras ‘diplomáticas’ há muito mediadoras dessa relação.

Como já era tarde, todos fomos dormir, mas a madrugada ainda reservava grandes surpresas. Naquela noite, marido e mulher armaram suas redes na ‘cozinha’: “ele sente por demais (muito) calô dentro de casa, tá acostumado lá no frio do sítio”, me acalmou Gegê, quando perguntei, meio envergonhada, se eu havia tirado o lugar da rede dele na casa.

Acordei com o choro de Jeane e a voz alta de Gegê, despertando o *companheiro* para arrumar um táxi, rápido. Júnior ajudava a esposa a se vestir. Dona Esmeraldina, sentada na rede, parecia rezar. A *hora de Jeane* se aproximava. Pela expressão de dor no rosto dela, tive a impressão de que o parto seria ali. Levantei, perguntando em que podia ajudar. “Coloca uma água no fogo”, Gegê respondeu apressada, “vou já fazê um chá de caroço de pimenta do reino pra espertá ainda mais a dô, assim não vão ficá dando muita *dedada*<sup>112</sup> nela lá no hospital. E esse táxi que num chega, meu Deus”, exclamou, fechando o zíper da bolsa verde-água de Neymar.

O chá fervia no fogo quando o táxi chegou. Gegê colocou numa caneca e explicou que a filha iria bebendo no caminho, me convidou para ir junto. Todos acomodados, rumamos para o Hospital Jofre Cohen. O trajeto foi vencido em pouco mais de 10 minutos. Jeane tomara apenas alguns goles do chá e a mãe pediu para não falar nada sobre o *preparo* para ninguém no hospital. No atendimento, fizeram a ficha da paciente, encaminharam para internação, explicando que somente uma de nós duas poderia ficar como acompanhante. Gegê pagou o táxi e me pediu para ficar por lá para o caso de precisar de alguma coisa. Recomendou ao Genro voltar para casa, de mototáxi, e acalmar dona Esmeraldina: “assim que tivé novidade, ligo do celulá dela (apontou para mim), que o meu tá sem crédito”.

O relógio marcava 03 horas e 40 minutos quando entramos na recepção. Enquanto aguardava notícias das duas, presenciei a chegada de mais de 20 pessoas, a maioria vítima de pequenos ferimentos à faca, ou de acidentes de moto. Antes das 05 horas mais duas grávidas deram entrada, algumas crianças com febre e vômito e três adultos com crise de hipertensão. Não pude deixar de comparar aquela calma no atendimento ao tumulto dos hospitais públicos das grandes cidades. Às 06 horas e 10 minutos, Gegê, toda sorridente, me avisa: “Graças a Deus

---

<sup>112</sup> Expressão usada para se referir ao exame de toque feito pelas(os) enfermeiras(os) ou biomédicas(os) para aferir o grau de dilatação da mulher em trabalho de parto.

ela teve a criança. Os dois tão bem. Vamos ligar pra casa?” Aliviada e muito cansada, fui liberada para contar os detalhes à família.

Apenas seu Jorge, Vozinha e Júnior estavam acordados. Conversamos sobre os últimos acontecimentos e tomamos café, enquanto Júnior se arrumava para visitar o filho e a esposa. Como a *alta* seria na segunda-feira, ficou combinado que somente ele iria fazer visita e levar roupas e alimentos para as duas. A rotina na casa transcorreu normalmente, mas todos não escondiam a ansiedade em conhecer o Neymarzinho.

Na noite anterior ao retorno de Jeane, percebi que Vozinha cobrava de seu Jorge *as coisas* para os banhos que já deveriam estar em casa, enquanto colocava no sereno as garrafadas<sup>113</sup> preparadas para a neta. Ele explicou que o compadre, de nome Vavá, iria trazer logo cedo e a calçou: “não se preocupe ele conseguiu tudo que a senhora pediu”.

As meninas organizaram uma pequena surpresa para a irmã: compraram balões, confeccionaram pequenos cartazes e enfeitaram a parede onde acomodamos o berço de Neymar. Para dar lugar ao novo móvel, a velha cômoda foi transferida para a *puxada* da cozinha. “A Jeane vai ficar muito feliz. Era tudo que ela queria: um bercinho desses pro filho”, Ana falou, sem conter alegria, quando fomos ‘à cidade’ comprar o presente para o novo membro da família.

A ‘comitiva familiar’ conduzindo o rezinho da casa só chegou às 09 horas e 30 minutos de segunda-feira. O médico demorou a dar alta e ainda precisaram passar na farmácia e comprar os remédios receitados para a parturiente. A casa estava cheia de parentes e vizinhos. Todos queriam conhecer Neymar. Até bem próximo da hora do almoço, o movimento foi grande.

### **3.1.3 As práticas para construir, proteger e fechar o corpo**

Após o nascimento de Neymar, registrei um conjunto de ritos mais especificamente voltados para proteção e construção de corpos saudáveis dos membros da família nuclear, conforme melhor explicitarei em seção posterior deste capítulo. Por ora, descreverei esses ritos, respeitando a dinâmica de realização adotada pela família.

Logo após a saída dos jovens para a escola, os pais de Júnior chegaram para visitar o primeiro neto do casal. Quando eles entraram, pensei que dentro da saca trazida pelo pai houvesse uma galinha ou algum tipo de animal para presentear o filho e a nora, mas me enganei

---

<sup>113</sup> Tratava-se de diferentes tipos de chás para ajudar a neta a *sarar* por dentro. Jane deveria tomar a *beberagem* durante os 40 dias de *resguardo*. O *preparado* foi produzido por Vozinha e Gegê, em segredo.

redondamente. Depois de todos festejarem com sorrisos e conselhos a chegada da criança, o pai de Júnior o levou para os fundos do quintal, e lá entregou a saca com ‘o presente’ que foi deixado aos pés da mangueira.

Os avós paternos permaneceram por mais de uma hora. Ao se despedirem do neto e dos novos parentes, saíram, prometendo voltar no dia seguinte, para saber se *estava tudo bem*. A mãe, no portão, recomendou: “qualquer coisa, liga, meu filho”. Já me preparava para fazer algumas anotações, enquanto eles aproveitavam a sesta, quando Júnior retirou de dentro da saca ‘o presente’: um galho de árvore, ainda verde, de cerca de meio metro. Ele entrou no quarto e me contive para não segui-lo. Logo depois, passou por mim, dizendo ir conversar com o patrão, mas que não demoraria. Então, levantei para ver onde ele havia deixado ‘aquele galho’. Para minha surpresa, ele o havia colocado sob a rede de Neymar.

Depois que Gegê acordou e começou a fazer o fogo para preparar a costumeira *merenda* da tarde, criei coragem, liguei o gravador, e perguntei sobre o galho embaixo da rede do neto.

ah, isso, isso, é, é um costume muito antigo nosso. Aquilo não é um galho, é um, um taperebazeiro (*Spondias mombin* L.) filhote que o Júnior com o pai caçaro para proteger Neymarzinho. [Taperebazeiro filhote?] É, um pé ainda gatinho (bem pequeno) de taperebá, mas qualquer parte da árvore serve. Mas como no terreno de um parente deles tinha esse filhote, ele foi prometido pro Júnior. Ontem ainda, ele foi com o pai cortá e tava guardado na casa deles. Aí, hoje o pai trouxe, porque o Júnior ia ter que, que saí, e, quando o filho tá, táaa assim, assim, é, é, é, muito verdinho, se o pai precisá saí, tem de “fazê o pai do filho”<sup>114</sup>. [Num entendi, fazê o pai do filho?] tu nunca ouviu falar disso? [Não]. (Gegê sentou ao meu lado e, enquanto descascava macaxeira (*Manihot utilíssima*), para a merenda, me narrou “o rito de fazer o pai do filho”). Então, vô te contá: quando a gente morava no interiô, a gente aprendia que quando a criança nascia tudo ficava muito melindroso (sensível, frágil). Aí, a gente tinha muito, muito medo dos *bichos do fundo*, pois a casa onde tem mulher parida e criança verdinha vira chama (fica atraente) pra eles<sup>115</sup>. Eles sente o cheiro de

---

<sup>114</sup> Esse mesmo rito foi registrado por Dias-Scopel (2014) entre os Munduruku. Segundo a autora, trata-se de uma prática de autoatenção relativa ao *resguardo* do parto. O pai Munduruku só podia fazer força durante o *resguardo*, após apresentar, ao filho recém-nascido, “o pai da criança” - um tronco da árvore do taperebá. “Esse tronco devia ser de um taperebá “da mata”, isto é, não podia ser “pai” de outra criança. Por esse motivo o homem adentrava à mata em busca de um taperebá. Ao encontrá-lo, cortava-o e levava um pedaço do tronco para casa. Ao chegar em casa, aproximava-se da rede do bebê e passava o “pau de taperebá” ao redor da rede, por cima e por baixo da criança deitada. Ao mesmo tempo em que passavam o “pau de taperebá” ao redor do bebê, falavam “aqui está o teu pai, aqui está o teu pai”. Assim fazendo, eles diziam está apresentando o “pai da criança”(…). O “pai da criança” ficava no interior da casa, em geral, em um canto onde o recém-nascido permanecia” (DIAS-SCOPEL, 2014, p. 184).

<sup>115</sup> Segundo Silva (2007), “entre os povos tukano, no ritual de purificação e de transformação dos alimentos durante as fases de passagem, como o nascimento de uma criança, os rezadores limpam os desenhos e as “pinturas corporais” dos peixes. Essas pinturas, constituídas pelos mesmos materiais utilizados pelos índios (como o urucum que dá o tom vermelho do aracu-pinima), podem passar para o corpo do recém-nascido, tornando-o visível e mais

sangue, de sangue, assim, assim, assim de gente nova e vem, num, num é que venha fazê mal, vem agradá aquele serzinho. Mas como são muito forte, prejudicam a criança e todo mundo da casa. Por isso, a gente defuma tudo, antes da criança chegá, e cuida das roupinha dele, para eles (*os bichos do fundo*) se, se, se embaralharem com o cheiro, e, e, se entrá na casa, num aguentá ficá muito tempo, porque a folha fede, fede discunforme (muito) pra eles, e arde na pele e nos olho deles, [mas o que fazer o pai tem a ver com isso?] calma, que vou chegá lá. Então, mesmo depois de fazê tudo isso, se o pai da criança tivesse de saí de casa, ele tinha que ir no mato e caçá um filhote de taperebazeiro (*Spondias mombin* L.), trazê pra casa e colocá embaixo da rede do filho dizendo; “esse é o teu pai, fica em paz”. Daí, ele pode saí que a criança num fica desprotegida sem pai, e, se algum bicho conseguiu entrá, num vai consegui se agradá da criança, porque o pai dela tá lá guardando ela... mas deixa eu cuidá que daqui a pôco tá cheio de gente, vô botá essa macaxeira (*Manihot utilíssima*), pra cozinhá. (Gegê, em 09/03/2015).

O outro registro interessante, depois da chegada deles, aconteceu na primeira tarde de Jeane e do filho em casa, quando Gegê e Vozinha começaram a fechar o corpo de Jeane.

Escrevia em meu caderno de campo, na *puxada do quintal*, quando um cheiro forte de alho (*Allium sativum* L.) me despertou a atenção. “Sei que é forte, mas vamo fechá o corpo de Jeane, e o cheiro de alho ajuda a espantá as coisas ruins”, falou Gegê, passando por mim com o mesmo defumador usado para *cuidar* das roupas do neto, dias atrás.

Ela me explicou que, quando a mulher fica grávida, *o corpo dela fica todo aberto* “por isso dizemos que a cova dela fica cavada durante os nove meses”, asseverou Vozinha. Para *fechar o corpo da parturiente*, pediram que Jeane ficasse completamente sem roupa em cima da cama. Eu havia entrado com Gegê no quarto, mas falei que sairia para deixá-las mais à vontade. Porém, dona Esmeraldina me anteparou: “A senhora num qué vê como a gente fecha o corpo de mulher parida, venha ver. Primeiro a gente pede pra a mulher ficá deitada de lado, a gente fecha os peito dela assim”. Ela, então, começou a fazer os movimentos e explicar cada um deles. Gegê assentou o defumador embaixo da cama.

De acordo com Gegê, à medida que a criança vai crescendo dentro do corpo, *todas as partes* (os órgãos) *da mulher vão saindo do lugar*. As costelas ‘se arredam’ para acomodar melhor o feto e, como forçam a parte de cima, o peito encolhe’ (diminui) de tamanho. Quando o bebê nasce, fica

aquele vago dentro da gente, daí se num fechá os peito, a mulher fica sofrendo de espinhela caída, porque essa titelinha aqui (indica o espaço formado entre

---

vulnerável ao ataque dos Wai Masá” (p.142). As agressões dos Wai Masá (peixe-gente), de acordo com a cosmologia Tukano, acontecem mais frequentemente nos períodos de passagem do ciclo de vida, como nascimento, puerpério, ritos de iniciação e cerimoniais (BUCHILLET, 1988).

a arca frontal das costelas, chamado por eles de boca do estômago) fica toda torta e é preciso que ela arrie (abaixe) certinha. Só deu topá a dela (sentir a dela) vejo que tá quase toda arrecolhida (recolhida). Isso pra dá uma tosse de guariba<sup>116</sup> é daqui pra li, (bastante rápido) Deus o livre! (Gegê, caderno de campo, 09/03/2015).

Não sei se essa explicação era um esclarecimento para mim ou, na verdade, uma estratégia de convencimento da filha acerca da importância do procedimento. Enquanto isso, dona Esmeraldina passava *azeite* (óleo) de andiroba (*Carapa guianensis Aubl.*) nas duas mãos. Não pude deixar de comparar que ela fazia gestos muito parecidos com os executados pelos(as) biomédicos(as) quando calçam luvas.

Vozinha, usando o peso do próprio corpo, recorria às duas mãos (uma sobre a outra), para empurrar o ombro direito de Jeane, enquanto o esquerdo estava apoiado firme na cama. Ela reproduziu a manobra três vezes e pediu para neta virar, a fim de repetir o mesmo procedimento no outro lado do corpo. Em seguida, solicitou que ela sentasse, levantasse e baixasse os braços, respirando fundo, e soltando três vezes o *fôlego* (expiração). “A gente pede pra pessoa fazê isso porque, se ela senti um pôco de ardô no meio do peito, é porque ele foi pro lugá, se não senti tem de fazê no otro dia até ela senti”, Vozinha dá essa explicação, olhando para mim. Então, pergunta à neta: “Senti, minha filha? “Senti, Vovó”, responde Jeane, contorcendo o rosto, indicando dor. “Agora, deita de bruço (de peito para baixo) que tua mãe vai fechá tuas cadeira, que já não agaranto”, esclareceu, Vozinha.

Gegê pede que a filha deite de lado novamente. Pega a mistura usada para *puxar desmentidura*, e começa a massagear a região lombar da filha, que reclama de dor. “Vai doer ainda mais, porque era pra fazê na hora que tu pariu, mas tu sabe que lá num dava pra fazê, né? Aguenta que é pro teu bem”, a mãe esclareceu, tentando acalmar a filha.

Depois, usando a mesma manobra empregada por Vozinha, Gegê começou a pressionar a lateral do corpo de Jeane, forçando um lado do quadril sobre o outro, a fim de fechar as *cadeiras* (região lombar) dela. Enquanto trabalhava, falava olhando para mim:

Quando a gente num, num fechá as cadeira que se abre pra agasalhá a criança, a mulhé vai, vai pená (sofrer) a vida intera de dô e cansaço nas perna, escorrimento (secreção vaginal com prurido), ataque de mãe do corpo, dô insuportável nas cadeira e até prisão de ventre, por isso aguenta Jeane, que tu sofre agora, pra num, é, é, sofrê depois (Gegê, caderno de campo, em 09/03/2015).

---

<sup>116</sup> Esse nome é atribuído a um tipo de tosse muito forte cujo som emitido pelo doente é parecido com o o canto dos macacos-guariba.

Gegê continuou fazendo a manobra no lado direito, depois no lado esquerdo, até *sentir* que tinha *fechado as cadeiras* da filha. Finalizada a sessão de *fechamento das cadeiras*, Gegê recomendou: “respira um pouco, que tua vó ainda vem agasalhá tua mãe do corpo”.

Dona Esmeraldina começou a esfregar *manteiga do reino* (marca “cabeça de touro”) nas duas mãos, da mesma forma que fizera com a andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) anteriormente. Pediu para a neta deitar ‘de barriga pra cima’. Em pé, começou a fazer movimentos de vai e vem devagarzinho na região do abdômen, subir até a região tórax e descer como se conduzisse algo em forma arredondada nas mãos. Solicitou que Jeane respirasse bem fundo e exclamou séria: “num tô encontrando nada, por isso essa dor desconforme (muito grande), senta um pouco”. Gegê, que estava na cozinha preparando a *merenda* e um *caribé*<sup>117</sup> para Jeane, ao ouvir isso, entrou no quarto; ela e Vozinha se olharam demonstrando preocupação. Minutos depois, Vozinha recomeçou as manobras e, logo em seguida, comemorou: “Olha só por onde ela se escondeu: atrás da *pente* dela (pela indicação parece o local do apêndice). “Corre, Gegê, põe uma culhé de manteiga na minha mão que ela já, já, sobe”. Com manobras ainda mais lentas, ela explicava que a *danada* estava subindo, devagar, mas, em pouco tempo, estaria *agasalhadinha*. No momento em que *a mãe do corpo foi colocada no lugar dela*: a região do umbigo, dona Esmeraldina fechou o punho direito e iniciou um movimento de rotação contínuo da esquerda para direita, como se apertasse um parafuso. Ao final do procedimento, festejou: “Graças a Deus, conseguimos! Bem, agora, é só ficá um pouquinho aí, e, depois tomá o *caribé*, que a tua *mãe do corpo* tá por demais(muito) fraca”.

Vozinha e Gegê, durante a *merenda*, me explicaram a importância de *fechar o corpo da mulher parida* para assegurar-lhe saúde futura, e me narraram as graves consequências sofridas por *conhecidas* que não se submeteram a esses cuidados e/ou não ‘ligaram’ de cumprir os 40 dias de *resguardo*.

Estávamos no quarto, esperando Jeane sorver os últimos goles do *caribé*, quando Júnior chegou e jogou a camisa suada sobre o corpinho do filho. Não pude deixar de estranhar aquele comportamento, mas antes de proferir qualquer reclamação, Vozinha, que estava me observando, e deve ter notado a expressão de reprovação no meu rosto, me advertiu: “num marde (‘malde’ derivação regressiva de maldade) não, ele fazendo isso evita de que quebrante de fome ou de cansaço ataque o pequeno”. Depois de agradecer o filho que rressonava, Júnior tirou

---

<sup>117</sup> Também conhecido como caldo de caridade preparado com farinha de mandioca, coada, alho, manteiga e pimenta do reino e uma pitada de sal. Colocam-se todos os ingredientes numa panela, leva-se ao fogo alto até que ferva muito bem. O resultado é um caldo ralo, mas muito substancial.

*o pai dele* de debaixo da rede, colocou-o no canto do quarto, próximo à cama do casal, e deitou ao lado da esposa onde passou a maior parte do tempo, durante os sete dias de *resguardo de corpo e de boca* que fizeram para não prejudicar o umbigo do primogênito.

Pela manhã, outro mundo de descobertas se abriu para mim. O banho preparado para mãe e filho na noite anterior, deixado no sereno, e colocado no sol, das seis às nove horas para *quebrar a dor da água*, foi a continuação de uma série de rituais de *fechamento do corpo de Jeane e de Neymar*.

### 3.1.4 Os Banhos de proteção

Desde a manhã seguinte, após retornarem do hospital, mãe e filho foram submetidos, durante sete dias, a uma sessão matinal de *banhos de proteção*. Os *banhos* para Jeane eram diferentes dos *banhos* para Neymar.

Conforme me explicou, Vozinha, “o corpo da parida fica muito fede, fede de pitiú, fede pra nosso gosto, mas doce pro gosto *dos bichos do fundo*, por isso é preciso tomá banho cedo, para limpá e protegê o corpo. Já o corpo do bisneto, precisava ser “coberto de cheiro de folha fede, assim não atrairia as coisa ruins pro olho do corpo dele”.

O primeiro banho matinal de Jeane, em casa, fora dado pela mãe dela<sup>118</sup>, em cima de um tablado, de 1 metro por 1 metro, construído pelo pai e colocado na *puxada da cozinha*, porque ela não poderia sair para o quintal<sup>119</sup>, durante os primeiros sete dias de *resguardo*. Sentada, de calcinha e soutien, em um banco, Jeane era banhada por Gegê que, cuidadosamente, despejava a água sobre a cabeça da filha e, aos poucos, lavava com sabão de coco *virgem* o corpo da parida. Depois do banho rotineiro, ela ainda precisou tomar *os banhos de asseio e de limpeza*.

O *banho de asseio*, preparado com cascas do tronco do cajueiro (*Anacardium occidentale* L.), da castanheira (*Bertholletia excelsa* Humb. & Bonpl.), do uchizeiro (*Endopleura uchi*(Huber) Cuotrecasas), e de folhas de corama (*Pedilanthus tithymaloides* Poit), foi usado para lavar a genitália e assim fechar *as partes* da parida. Já o *banho de limpeza*,

---

<sup>118</sup>Os banhos dados pela mãe aconteceram durante os três primeiros dias, porque a *mãe do corpo dela* estava muito frágil e era preciso evitar ficar fazendo o movimento de levantar a vasilha com água para derramar o banho sobre a cabeça. A partir do quarto dia em casa, no sexto dia de parto, ela passou a tomar banho e fazer os *asseios*, sozinha. Os *cuidados* com o filho tomavam todo o seu tempo. Ela se submeteu a outras duas sessões de *fechamento do corpo* durante todos os dias em que estive lá. Após a chegada de Neymar, a rotina da casa foi parcialmente alterada. Todos tentavam ajudar Jeane nos *cuidados* com o filho que só mamava no peito e dormia. O seu Jorge permaneceu conosco por cerca de 10 dias e retornou para o *interior*. Vozinha e Gegê passavam a maior parte do dia ensinando Jeane a ser mãe. Eu observando e registrando tudo.

<sup>119</sup> Até as necessidades fisiológicas dela foram feitas num bacio, dentro do quarto, e depois jogadas no sanitário.



preparado com folhas cheirosas de canela (*Cinnamomum zeylanicum* Nees), oriza (*Pogostemon heyneanus*) e alecrim (*Rosmarinus officinalis*), foi apenas despejado por sobre a cabeça da nova mãe a fim de deixá-la limpa, perfumada, forte e protegida<sup>120</sup>. Depois dos *cuidados* com Jeane, foi a vez do banho de Neymar.

O primeiro banho do recém-nascido, em casa, foi preparado em duas etapas. Na noite anterior, as folhas *fede* de vindecaá (*Petiveria alliacea* L.) e mucuracaá (*Alpinia nutans* Rose.) foram fervidas, por cerca de cinco minutos, e deixadas, durante a noite, no sereno. Pela manhã, a mistura foi coada, e o líquido misturado ao banho frio, cujo preparo constou de macerar folhas de laranja (*Citrus aurantium* L.), oriza (*Pogostemon heyneanus*) e alecrim (*Rosmarinus officinalis*) na água retirada da torneira e depositada numa bacia *virgem*. O banho foi deixado no sol até às 09 horas da manhã para *quebrar a dor da água*. Esse primeiro banho em Neymar foi dado por dona Esmeraldina.

Com mãos trêmulas, ela recebeu o bisneto das mãos de Gêge, e, antes de colocá-lo na bacia, molhou uma das mãos na água do banho e foi passando devagar a mão molhada primeiro na cabeça (na moleira) para ir fechando, e depois repetiu o mesmo procedimento nos pés, nas mãos e perninhas de Neymar. Ele chorou quando ela colocou parte do corpo dele na água, mas a bisavó foi acalentando, conversando e, aos poucos, o choro foi se transformando num muxoxo.

Depois de banhado, foi entregue para a avó que o enxugou e o passou para a mãe. Jeane o levou para o quarto, onde *cuidou do umbigo* (conforme descreverei adiante), passou creme contra assadura, perfume de nenê, vestiu, amamentou e o deitou no berço, onde era colocado para dormir, mas à tarde e à noite adormecia na rede, estrategicamente armada, ao lado da cama onde a mãe dormia, e podia embalá-lo, caso acordasse.

Um procedimento só percebido no terceiro dia do ritual foi o descarte da água do *banho* de Neymar.

Depois de confiar o neto para Jeane, Gegê pediu ao pai da criança que jogasse a água usada. Ela se virou para mim de repente e disse: “fazendo assim o mal que tava querendo se achegar no corpinho da criança é queimado pelo sol”. Eu, ingenuamente, perguntei: fazendo assim, como? Ela soltou uma sonora gargalhada e falou: “jogando a água do banho do Neymar pra onde o sol se põe e pedindo que ele leve todos os males do corpo do filho embora”.

---

<sup>120</sup> “As mulheres Munduruku relatam fazer muitos banhos ao longo da gestação, de três a quatro vezes, sobretudo no último trimestre. O *banhos* feitos para os partos atendiam a outros objetivos com vistas a contribuir para o posicionamento correto das crianças” (DIAS-SCOPEL, 2014, p. 151).

Durante sete manhãs, o rito de *banhar* o Neymar foi repetido, mas apenas nos três primeiros dias Vozinha foi a responsável pela tarefa; nos dias subsequentes, Gegê e Jeane se revezaram na empreitada.

### 3.1.5 Os *resguardos* de corpo e de boca

Além desses *banhos de cura* para mãe e para o filho, dona Esmeraldina determinava o que Jeane e Júnior podiam comer ou fazer, recomendando *resguardo de corpo e de boca*<sup>121</sup>. O desrespeito aos *resguardos* causaria sequelas no corpo da mãe e do filho.

O *resguardo de boca* consiste de uma série de restrições alimentares impostas aos pais<sup>122</sup>. Essa *dieta* tem início logo após a descoberta da gravidez, por isso podem ser definidos como “tabus de história de vida<sup>123</sup>” (COLDING e FOLKE, 2000). A Vozinha explicou que Jeane não podia comer *bicho de casco* (quelônios), para evitar que o bisneto ficasse uma pessoa muito lenta<sup>124</sup>, com os ossos fracos ou com facilidade para sofrer fraturas.

Depois do nascimento do filho, durante quarenta dias, Jeane só pode comer frango *de quintal*, carne *de gado* e peixe *escolhido*, os *não reimosos*, como tambaqui (*Colossoma macropomum*), pescada branca (*Cynoscion Leiarchus*), tucunaré (*Cichla* spp.) e cará branco (*Geophagus brasiliensis*) e, nem pensar em provar os *peixes proibidos*: cará preto (carauaçu: *Astronotus crassipinnis*), matrinxã (*Brycon cephalus*), curimatá (*Prochilodus* spp.), pirarucu (*Arapaima gigas*), e, todos os *de pele*: surubim (*Pseudoplatystoma fasciatum*), dourada (*Salminus maxillosus*) e mapará (*Hypophthalmus* spp.).

Jeane e Júnior foram também proibidos de comer carne de paca (*Agouti paca*), para evitar que o corpo do filho ficasse *todo pintado* (com coceira), carne de tatu (*Priodontes maximus*) e de jabuti (*Chelonoidis carbonária*), pois provocariam inflamação no umbigo do

---

<sup>121</sup>No trabalho de Dias-Scopel (2014), há também o registro de algumas dessas práticas entre os índios Munduruku: “a dieta da mulher parida era marcada pela restrição de uma série de animais, vegetais e frutíferas. As mulheres que acompanhei cumpriram as restrições alimentares, pois ao procederem assim, preveniam enfermidades nas crianças, garantindo sua própria saúde” (DIAS-SCOPEL, 2014).

<sup>122</sup> Ver referência a essa série de restrições registrada entre os Suyá por Seeger (1980), e por Murrieta (1998, 2001) entre populações ribeirinhas do Baixo Amazonas, Pará.

<sup>123</sup>Colding e Folke (2000) classificam os tabus alimentares de acordo com as seguintes categorias: *tabus segmentares*, que determinam a utilização do recurso em função de categorias específicas (idade, sexo, *status* social); *tabus de método*, que regulam as técnicas de obtenção dos recursos naturais; *tabus de história de vida*, quando se restringe o uso das espécies dependendo do estágio ou ciclo de vida; *tabus de habitat*, que restringem o acesso aos recursos no espaço; *tabus temporais*, com acesso restrito no tempo; e *tabus específicos*, que conferem proteção total a determinadas espécies.

<sup>124</sup> Referência específica ao consumo de quelônio ser a causa de lentidão ver Seeger (1980, p.70).

filho; assim como carne de porco e camarão, pois, além de causar sangramento no umbigo de Neymar<sup>125</sup>, também causaria *escorrimento* em Jeane<sup>126</sup>.

Além das restrições alimentares, a jovem mãe e o jovem pai precisaram cumprir o *resguardo de corpo*. A mãe não podia realizar atividades físicas que despendesse força ou gerasse suor, nem passear pelo quintal ou na rua com a criança, enquanto o umbigo não *caísse*, nem tampouco manter relações sexuais com o marido, durante os 40 dias de pós-parto. De acordo com dona Esmeraldina, *o resguardo de corpo da mulher parida é um dos cuidados mais importantes para assegurar a saúde física, emocional, mental e afetiva dessa mulher*<sup>127</sup> na vida futura.

Nesses dias, é preciso que as mulheres mais velhas cuidem dela, porque os bichos do fundo podem roubá sombra dela, que tá sorta(solta) do corpo. A dona sabe que os restos da gente quando tem filho tem de ser enterrados? É, é sim, porque uma parte da mãe do corpo da gente vai ali, e se um bicho daqui ou de lá (do fundo) desenterra, a mulher pode ficá sem juízo (enlouquecer)? Virá a bola (ficar louca), entendeu? Ou ter sua arma(alma) roubada dela. Se ela fizé o *resguardo* direito, não tomá banho fora durante sete dias, não se deitá com o marido antes dos 40 dias de parto, guardá a boca, tomá os banhos dos sete dias, fazê os asseio, será sempre mulher. Se não fizé, vira meia mulher, toda se aguando (hemorragia?) pode perdê até a vontade de viçá (manter relações sexuais). Daí que a gente vê essa ruma(várias) de mulher fede (mal cheirosas), que não pode nem alevantá a saia. Perde o marido porque fica aguada (excesso de secreção vaginal), por isso que os home (homens) tá entoando (enjoando) mulher, virando boiola (homossexual) procurando outros home, elas tá tudo froxa (referência à largura da vagina), home gosta de coisa apertada. Se elas se cuidasse quando parisse, nada disso acontecia, né? (Vozinha, logo depois dos ritos de fechamento do corpo de Jeane, em 09/03/2015).

Não pude acompanhar todo o *resguardo* de Jeane, mas vivi a rotina dos 15 dias dela de mulher parida<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> Essa relação de causa e consequência entre pais e filho(a) recém-nascido(a) também foi registrada por Dias-Scopel (2014) que afirma que o pai sente o *abalo de criança*, “pois é seu filho que “*puxa*” a força, deixando-o fraco, “*puxa*” sua gordura, deixando-o magro, “*puxa*” sua vitalidade deixando-o abatido e sem vontade” (p. 107) e Silva (2007) em comunidades do Alto Rio Negro, Amazonas: “Entrevistados indígenas e não indígenas frisaram que o pai do recém-nascido deve resguardar-se do consumo de todo tipo de carne, além de atividades como caçar e cortar madeira, sendo estes considerados comportamentos reimosos por prejudicar a cicatrização do cordão umbilical do recém-nascido” (p. 143).

<sup>126</sup> Pesquisa sobre escolhas e hábitos alimentares entre as populações amazônicas ora percebem tais práticas a partir de uma abordagem ecológica e econômica (MURRIETA, 1998, 2001; MURRIETA et. all (2008); BEGOSSI, 1992a; BEGOSSI e BRAGA, 1992b), ora a partir de perspectivas socioestruturais e simbólicas (MOTTA-MAUÉS, 1980; MAUÉS e MOTTA MAUÉS, 1978; MAUÉS, 1977).

<sup>127</sup> Os cuidados com a mulher parida também foram registrados por Murrieta (1998 e 2001) e Dias-Scopel (2014).

<sup>128</sup> Convivi com Jeane parida de 09 a 23/03/2015. Neymar nasceu às cinco horas do dia 07 de março de 2015, um sábado, mas só foi para casa no dia 09/03/2015, uma segunda feira.

Já o pai de Neymar foi proibido de trabalhar no pesado e ainda foi impedido de entrar em cemitério, durante os sete primeiros dias de nascimento do filho. Se caso desrespeitasse qualquer uma dessas recomendações, o umbigo da criança sangraria, inflamaria e isso causaria problemas sérios para o filho<sup>129</sup>, depois de adulto, tais como: dificuldade para carregar peso, capinar, *encoivarar* ou realizar tarefas que lhe exigissem firmeza e força. Assim como poderia também tornar o corpo fraco para resistir a doenças, como *tosse de guariba*, *rasgadura* no estômago, e *olhada de bicho*. “Olha, tu não brinca com a saúde do teu filho, Júnior, deixa já essa história de brincá bola, pelo menos estes dias, criatura” – advertiu Vozinha, quando Júnior, no domingo, se aprontava para participar de futebol de campo, num bairro próximo. Seu Jorge interferiu: “rapaz, por causa de um dia de brincadeira tu vai botá em risco a vida do teu filho? por mim, tu fica aí, ajudando a Jeane. No outro domingo tem bola de novo, te quieta, qui é”. O pai de Neymar se convenceu e passou aqueles dias em casa, fazendo tudo que a Vozinha e a Gegê diziam para ele fazer.

Esse foi o primeiro de uma série de procedimentos em relação aos *cuidados* com o umbigo de Neymar que registrei.

Esses *cuidados* que englobam Ritos de Proteção para o *fechamento do umbigo*, denominado de *olho do corpo*, incluíram um conjunto de procedimentos e medicamentos da biomedicina e das práticas não biomédicas de cura, aplicados concomitantemente, até a cicatrização completa do local.

No segundo dia da chegada de Neymar, portanto, no terceiro dia de vida dele, logo depois das 09 horas, recebemos a visita da enfermeira e da agente de saúde da área. Elas entraram e conversaram demoradamente sobre os *cuidados* com o recém-nascido, depois pediram para examinar a criança. Durante a inspeção, perguntaram se Jeane estava fazendo o curativo no umbigo como recomendado. Ela respondeu que sim. As duas, então, elogiaram o zelo da mãe e reforçaram a importância dos *cuidados* até depois dos sete dias, para evitar o tétano neonatal. Logo que saíram, ouvi Gegê dizer: “ainda bem que ainda não tínhamos curado, já pensou?”. Então, perguntei do que se tratava e ela me informou que, além do *remédio do hospital*, elas tinham sua própria maneira de tratar do umbigo dos filhos da família.

Depois de fazerem o curativo *do hospital*, recomendado pela enfermeira do posto, que se resumia a passar o álcool 70% ao redor do umbigo, Vozinha e Jeane aplicavam o *curativo*

---

<sup>129</sup> Esse cuidado é um indício das “relações de substância” registradas entre os Apinayés (DA MATTA, 1976) e os Suyá (SEEGER, 1975b), entre os Munduruku por Dias-Scopel (2014) e entre indígenas e não indígenas do Alto Rio Negro por Silva (2007).

da família. Jeane, após enxugar o local com uma fralda de tecido, limpa, passava o álcool com um cotonete em torno do coto umbilical. Vozinha espargia uma *mistura* de andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) e copaíba (*Copaifera* spp.) no umbigo, e, depois, Jeane distribuía cuidadosamente um pó bem fininho resultante da mistura do *pó do umbigo* (espinho) do taperebazeiro<sup>130</sup> (*Spondias mombin* L.) com o pó da meracilina (fenoximetilpenicilina potássica) em torno do coto. Como fase final, a mãe colocava o *penso* (uma faixa de pano amarrada em torno da barriga para proteger o umbigo) que só era retirado durante o banho.

Olhe, dona, esses cuidado tudo que temo com esse pagãozinho, minha mãe, a mãe da mãe dela e de nossas mãe pra trás já tinha. Pois, como me ensinar, o umbigo de recém-nascido é o olho do corpo, e é pelo olho que tudo entra na gente e num, num sai porque vai diritinho, diritinho (direitinho) pra cabeça. A mardade do mundo entra, entra na gente pelo olho. Fazendo isso que tamo fazendo, protegemo o olho do corpo e nem um mar (mal) do mundo vai apertubar a tranquilidade da mente da criança. Ele vai sê um filho arbediente (obediente) e não vai ser malino (violento), nem ladrão, nem vai tirá o sangue de ninguém. Sabe por que tem tanta mardade neste mundo? porque ninguém faz mais isso. As criança ficam com o olho do corpo aberto, e por aí entra toda a escuridão da vida. Daí crescem e vão ser o que num presta, mas na nossa família, enquanto eu viver, vou cuidá deles tudo, é assim qui é. (Dona Esmeraldina, enquanto cuidava do umbigo do bisneto, em 12/03/2015).

O umbigo de Neymar sarou bem, mas só *caiu* no nono dia, o que já estava começando a gerar preocupação em todos da casa. O coto umbilical foi guardado por Jeane que, enquanto comemorava o fim daquela etapa de risco, me falou: “tu sabe que a gente deve guardá o umbigo e enterrá numa porteira de fazenda para ele ser uma pessoa bem de vida, se o rato roê, diz que, o filho vira ladrão”.

Mesmo depois dos sete dias, os *cuidados* com o umbigo continuaram: todos os dias, pelo menos, por mais uma semana, Jeane curou o local com álcool 70%, colocou o *pozinho* e passou a *mistura* de azeites. E todos se revezavam para não permitir que Neymar chorasse *forte*. Vozinha precaveu a família sobre o risco de ele fazer muita força chorando e assim ficar com o umbigo *pulado* (estufado para fora). Mas, se mesmo com todos esses cuidados o umbigo ficasse saliente, ela ensinou os seguintes ritos de cura:

Há muito remédio para curá isso, a gente pega um botão da camisa do pai ou de um homem bom, cobre ele com um retalho de pano virge, sem cô (branco),

---

<sup>130</sup> Um mês antes o seu Jorge trouxe do interior os espinhos do taperebazeiro (*Spondias mombin* L.), chamado por eles de umbigo do taperebazeiro, que foi colocado no sol para secar e depois foi ralado para produção do pó para curar umbigo.

faz uma cama de remédio de cura em cima do imbigio (distribui generosamente o pozinho para umbigo), põe um trouxinha de algodão com copaíba, senta o, o, botão em cima (coloca o botão sobre uma bola pequena de algodão) e põe o penso para apertá, que ele (o umbigo pulado) vai ficando sentadinho, sim, sim. Se isso num funcioná, num dia depois de chuva, a mãe deve colocá o dedo no imbigio pulado e depois nos buraquinho de pingo da chuva e dizê que esse imbigio pulado fique pra dentro virado, iguar esse buraquinho da chuva. Faz três sexta-feira, duvido que ele num se arrecolha (recolha) bem fundinho. (Caderno de campo, 14/03/2015).

Depois desse período, a criança ultrapassou uma fase muito temida pela família, *o mal dos sete dias*. Os primeiros sete dias de nascido são de grande vulnerabilidade, pois caso os *cuidados* não sejam seguidos, a criança poderá *ter sangue no umbigo* e, por isso, atrair um *ataque dos bichos do fundo*, ou ser vítima de um *quebranto forte* de qualquer pessoa.

Após a fase dos sete dias, uma parte dos *resguardos de corpo* já não precisava ser cumprida: o pai podia trabalhar no pesado, e suar sem que isso afetasse o desenvolvimento do corpo do filho. Todavia, a mãe continuava com o *resguardo de corpo e de boca*, pois amamentava e, em conformidade com os costumes da família, só deveria sair de casa e manter relações sexuais depois dos 40 dias, e só comer comida *reimosa*, depois de três meses. Se ela *teimasse* e não cumprisse o *resguardo de boca e de corpo*, sofreria futuros problemas de saúde e *estragaria a barriga do filho*, deixando-o vulnerável para *problemas de barriga*, como diarreia e vômito, e problemas de pele.

Avisei sobre a necessidade de viajar, durante o almoço do dia 12/03/2015. Todos de alguma forma demonstraram que sentiriam minha falta, pois já estavam acostumados com minha risada alta e com aos pratos preparados durante última semana, quando passei a ajudar na cozinha. Gegê, Vozinha e eu choramos na despedida. Apenas um pouco de mim ficou naquela casa, mas muito deles passou a ocupar a minha vida.

A profunda experiência vivida com os *cuidados* da família em torno da Jeane, de Neymar e Júnior, me despertou o interesse em observar se no bairro da União esses *cuidados* também faziam parte da rotina das mulheres paridas, de seus/suas filhos(as) recém-nascidos(as) e do pai dele(as).

Uma semana antes de retornar, telefonei para Gegê, avisando quando chegaria, mas, para minha surpresa, ela me informou que não poderia mais me acolher, conforme descrito no no Capítulo I. Fiquei sem chão, imaginando que a pesquisa não seria possível.

Aos poucos a calma deu lugar ao caos, e decidi que percorreria o bairro, com o olhar mais focado nas mulheres nas últimas semanas de gravidez<sup>131</sup>. Assim poderia acompanhar o dia a dia delas não tão de perto como fiz com Jeane, mas construir um canal de confiança a fim de que me permitissem conversar sobre os primeiros *cuidados* com os(as) recém-nascidos(as) e com elas.

### 3.2 O campo por entre outros olhares

O objetivo definido para essa nova etapa de observação era saber se os ritos e procedimentos registrados na casa de Gegê também eram realizados nas demais casas do bairro onde as famílias, oriundas de outras comunidades da região, viviam o período do *resguardo*, fase considerada fundamental para a construção de um corpo saudável, tanto da *cunhantãe-mulher* (a mãe), da criança, como do *curumim-grande* (o pai).

Para tanto, de 30 de abril de 2015 a 20 de julho de 2015 realizei essa segunda modalidade de observação do quarto campo. Optei por registrar, durante os quarenta dias de *resguardo*, da melhor forma possível, o comportamento da mulher parida, do pai e dos demais membros da casa em relação aos *cuidados* com ela, com o *companheiro* e com o(a) recém-nascido(a).

Devido à característica da modalidade de observação, não recorri para elaboração do texto a um regime cronológico para narração e descrição dos fatos tal como fiz sobre a experiência na casa de Gegê. De maneira mais sucinta, procuro comparar os registros dos procedimentos e dos ritos testemunhados na casa de Gegê aos observados na casa das parturientes, sem, no entanto, me ater apenas a esse repertório, tomado como ponto de partida.

Como todos os demais campos desta pesquisa, no primeiro dia de trabalho não sabia como fazer para acessar as interlocutoras. A vantagem era não ser uma estranha no bairro. Então, comecei perguntando nas mercearias se havia ali por perto alguma mulher no último mês de gravidez. De posse da informação, batia à porta delas e iniciava o contato.

Aos poucos percebi que essa abordagem era um pouco agressiva. As duas mulheres com quem tentei aproximação responderam monossilabicamente às minhas tentativas de um diálogo mais afetivo. Para uma linguista-antropóloga, esse comportamento e outros demais traços de “preservação da fachada” (GOFFMAN, 1967) foram o sinal de que estavam

---

<sup>131</sup> Mesmo não morando mais com eles, continuei acompanhando a fase de *resguardo* de Jeane. Uma vez por semana os visitava e Vozinha me punha a par de todas as novidades sobre o desenvolvimento de Neymar. Jeane cumpriu à risca todas as recomendações da mãe e da avó. A vida deles seguia o curso normal. Mesmo depois de dois meses visitando a casa, as duas parentas me olhavam com certa desconfiança.

incomodadas com minha presença na casa delas. Era preciso pensar numa outra estratégia de aproximação.

Então, optei por ir ao posto de saúde garimpar informações sobre as mulheres inscritas no programa de pré-natal. Passei a frequentar o Posto de Saúde Mãe Palmira, às sextas-feiras, dia destinado à consulta das mulheres grávidas do bairro. Não poderia ter tido uma ideia melhor.

Na segunda sexta-feira de minha estada no Posto de Saúde já havia conseguido um bom número de *conhecidas* e, aos poucos, fui ganhando a confiança delas. Como eram mais de 80 mulheres grávidas, no mês de *espera*, resolvi escolher seis delas, de diferentes faixas etárias, três delas grávidas do primeiro filho, duas mães do terceiro filho e uma mãe do sétimo filho. Todas moradoras do bairro da União e oriundas de diferentes regiões ribeirinhas. O acordo era de que me avisariam assim que o bebê nascesse. E todas cumpriram o acordo.

Diferentemente da experiência na casa de Gegê, na residência dessas outras interlocutoras sempre fui tratada como visita. Mas isso não se configurou como um impedimento para um diálogo franco e rico. O fato de explicar o objetivo do trabalho e demonstrar conhecer um conjunto de saberes por elas partilhados fez com que não se sentissem constrangidas em narrar os *cuidados* para com elas e com os(as) recém-nascidos(as), herdados da família paterna ou materna, durante os quarenta dias de *resguardo*.

A finalidade desse segundo método de observação, como citado anteriormente, era saber se outras famílias, também residentes no bairro, mantinham alguns dos *cuidados* com a puérpera, o(a) recém-nascido(a) e com o pai da criança, como os registrados na casa de Gegê. Por isso, a opção por socializar neste texto um recorte mais geral das informações coletadas junto a essas seis interlocutoras: três mães experientes e três primigestas.

Dessas seis colegas de campo, Jerusa, Glória e Joana, mães experientes, cursaram apenas as séries iniciais. Já as mães de primeira-viagem estavam em diferentes momentos escolares: Soraia cursara até o nono ano do ensino fundamental; Kelen e Cristiane ingressaram no primeiro ano do ensino médio, mas interromperam os estudos por causa da gravidez.

Das três primigestas, Cristiane e Kelen completaram 16 anos durante a gestação e Soraia, 19 anos no último mês de gravidez. Todas moravam na casa dos pais e apenas o namorado de Kelen se mudou para a casa da futura esposa. Nenhuma delas tinha profissão definida e, até então, recebiam bolsa de programas assistenciais do governo federal (Bolsa Família e Pró-Jovem Urbano). A renda familiar de todas elas não ultrapassava um salário mínimo: as mães de duas delas atuavam como empregadas domésticas, e uma como revendedora de cosméticos. Todas essas 'mães' eram fruto da terceira e/ou quarta união das



mães. A casa delas era muito simples, e abrigava mais de duas gerações da mesma família. Apesar das dificuldades financeiras, a gravidez não foi recebida com festa, mas também não me relataram ter sofrido algum tipo de constrangimento grave por parte da família.

Cristiane era a filha mais velha de uma família de quatro filhos, as duas irmãs menores (uma de 14 e outra de 16 anos) dela já eram mães solteiras, e o único irmão completou 12 anos enquanto eu realizava a observação. Kelen e Joana não tinham irmãs, apenas irmãos; a primeira era a caçula de três irmãos; e Soraia, gozava o título de segunda filha, e tinha três irmãos.

As três mães mais experientes, Jerusa, Glória e Joana, viviam com os pais de seus filhos. Jerusa morava em casa própria; Joana residia na casa da mãe, e Glória vivia com a sogra. A situação financeira não era muito diferente das mães do primeiro grupo: sobreviviam das bolsas do governo federal e dos *bicos* dos *companheiros*. Jerusa e Glória trabalhavam como diaristas. Jerusa, a mais velha delas, completou 48 anos e foi a única a optar por não querer mais filhos. As duas outras, na terceira gestação, alegaram preferir esperar para *virar homem* (deixar de menstruar), ou seja, deixar de gerar filhos, naturalmente.

Um diferencial interessante na realidade dos dois grupos é o fato de Joana ter optado por fazer o parto em casa: a mãe da parturiente foi a parteira. Como na gravidez anterior o parto fora feito no hospital, e a criança nascera morta, a família tomou a decisão de não arriscar uma segunda vez.

Conforme descreverei a seguir, dentre as mulheres dos dois grupos, registrei alguns rituais novos para o fechamento do corpo da mulher parida e para proteção da criança, mas identifiquei rituais semelhantes aos registrados na casa de Gegê, com alterações muito pequenas, quanto ao uso de ervas e à execução de alguns ritos.

Todas as mulheres, logo que retornaram do hospital, se submeteram aos *cuidados* de uma agente de práticas não biomédicas de cura, a fim de *fecharem as cadeiras e colocarem a mãe do corpo no lugar*. Essas *puxadeiras* pelo que me foi relato por Jerusa, 48 anos, mãe do oitavo filho, já eram *velhas conhecidas* da família.

Quando a gente vem pra cidade, num vem, vem SOLTO, né? Vem pra perto de um parente, conhecido ou cumprade... que, que, quando vê a gente se queixá de alguma doença, ensina onde fica o hospital, onde tem um curadô, benzedô ou puxadô de confiança. Desses com quem a gente já tem um compromisso de cura [compromisso de cura, como assim?]. A gente num pode dar o corpo da gente pra, pra QUALQUER PESSOA pôr a mão em cima. Tem que sabê, sabê mermo, CONHECER. Se você vê, toda família daqui tem um curadô de confiança, que já curô alguém da família, com quem a família se trata faz tempo. Se ele ou ela já tá parando (morando) na cidade é bom, mas

se tá no interiô a gente dá um jeito de trazê pra cá quando a doença é grande. (Jerusa, 48 anos, em 28/04/2015).

A iniciativa de chamar essas agentes para realização das manobras de *fechamento do corpo* das mães diferiu entre um grupo e o outro. As mães do primeiro grupo solicitaram aos *companheiros*, a uma amiga ou vizinha que fosse buscar a *puxadora*, já as do segundo grupo, manifestaram que esse *cuidado* fora tomado pela mãe ou pela sogra.

Dona Ana, a senhora que veio me puxá, é conhecida lá do interiô da mamãe. Como tava muito dolorida, não queria deixá que ela me puxasse, mas aí ela me explicô que se não fizesse isso, meu corpo ia ficá todo aberto e não ia tê saúde. Assim, assim que ela ia, ia, puxando, minhas juntas iam, iam, iam paresque (parece que) que se ajuntando (se ajustando), e a dô nas cadeira passando, que dói muito, sabe? Parece que aquele peso nas cadeira da gente muito grande vai sumindo. A minha mãe do corpo tava muito em cima, mas ela colocô no lugá e depois da massage foi a primeira noite que dormi bem. (Kelen, 16 anos, em 06/06/2015).

Uma das primeiras perguntas que fazia ao visitá-las em casa era se guardaram/guardariam o *resguardo de corpo e de boca*. As mães mais experientes me asseguraram que sim, porque sabiam das consequências de não cumprirem com essa *obrigação*. A opinião das mães de ‘primeira viagem’ diverge uma pouco quanto a essas práticas.

Isso é coisa de gente do interiô, a enfermeira me falô que com 15 dias já posso fazê tudo e que essas coisas de remoso (reimoso) não existe. Ela só me pediu para evitá transá, né? porque a gente tá toda fede e machucada por dentro, mas esse negócio de banho de asseio que eu faria se quisesse, porque não prejudica, nem ajuda. Mas aqui em casa me vigiam direto, e vô tê de cumpri de qualqué jeito, né? (Cristiane, 16 anos, 18/06/2015).

Apesar de as mães menos experientes não ‘acreditarem’ nos ritos de cura, todas me confirmaram fazer os *banhos de asseio* preparados pelos *companheiros*, por mulheres mais velhas da família ou por vizinhas.

Os produtos usados variaram um pouco dos registrados nos *banhos* na casa de Gegê. Por exemplo, além das cascas do tronco do cajueiro (*Anacardium occidentale* L.), da castanheira (*Bertholletia excelsa* Humb. & Bonpl.), do uchizeiro (*Endopleura uchi*(Huber) Cuotrecasas), as mulheres mais experientes disseram acrescentar em seus *asseios*, carapanaúba (*Aspidosperma nitidum* Benth) e pedra ume (alúmen de sódio), e nem uma fez referência ao

uso da folhas de corama (*Pedilanthus tithymaloides* Poit) no banho. O uso dessa planta foi citado como usado para preparar a *garrafada* de cura *por dentro*. Essa *garrafada*, em dois casos, não foi ingerida pelas mulheres devido ao forte sabor. Mas a sogra de uma delas, fez a nora ingerir duas garrafas de *Água Inglesa*<sup>132</sup>, um cálice por refeição, para ajudar a limpar o corpo dela por dentro. No outro caso, a mãe da parida substituiu a *garrafada* por um chá preparado com folha de corama (*Pedilanthus tithymaloides* Poit), vargem de jucá (*Caesalpinia ferrea* Mart.), saratudo (*Justicia calycina*) e saracura-mirá (*Ampelozizyphus amazonicus*) para a filha tomar um copo por dia durante os quarenta dias de *resguardo*.

Todas as mulheres alegaram se submeter aos *banhos de asseio* e à ingestão das *garrafadas* para sarar o corpo *por dentro* e *por fora*, e assim evitar ficarem *frouxa* (vagina muito alargada), com *escorrimento* e/ou *fede* (secreção vaginal com mau cheiro e/ou prurido). As *garrafadas*, preparadas por um(a) agente de cura ou por alguém da família, curariam o corpo delas *por dentro*, expulsando os restos *pitiú* da gravidez. Já os *banhos de asseio* atuariam como cicatrizantes do corpo *por fora*, fechando o canal por onde o nenê passou, e as deixando *apertadas* de novo.

Quanto aos *cuidados* relacionados ao *resguardo de corpo*, a maioria delas me falou que evitava o carregamento de peso, sentar com as pernas *arreganhadas* (abertas), *se acocar* (acocorar), lavar roupa pesada, ou *se escanchar* em cavalo, motocicleta ou bicicleta (andar a cavalo, motocicleta ou bicicleta com as pernas abertas, como estivesse montando), sair de casa para *pegar vento do tempo*, antes de sete dias, e para *pegar vento do mundo*, antes dos quarenta dias. Já quanto aos *resguardos de boca*, apenas Jerusa e Glória afirmaram não ter comido peixe e carne *reimosos* durante os quarenta dias, as demais me explicaram que só respeitaram o não consumo desses alimentos até os primeiros 25 dias.

Nenhuma delas relatou ter tomado banho preparado para limpar o corpo delas, como registrado durante sete dias na casa de Gegê, e todas usaram o *sanitário de buraco*, com exceção de uma delas cujo *sanitário era de vaso*.

Apesar de em nossas conversas elas alegarem respeitar aos *resguardos do corpo*, por diversas vezes, enquanto conversávamos, observei tanto as mães mais jovens, como as mais velhas, levantar panelas e bacias pesadas, andar de bicicleta e motocicletas, inclusive pilotando-

---

<sup>132</sup> A *água inglesa* é um fitoterápico produzido a partir de várias ervas amargas como a quina amarela (*Cinchona calisaya* Wedd), calumba (*Jateorhiza calumba* Miers), carqueja (*Baccharis trimera*), losna (*Artemisia absinthium*) e camomila (*Matricaria chamomilla*) com propriedades medicinais. De sabor não muito agradável, este produto é produzido em laboratório e pode ser encontrado à venda em farmácias convencionais, farmácias de manipulação e algumas lojas de produtos naturais. <http://www.remedio-caseiro.com/agua-inglesa-para-que-serve>. As interlocutoras explicaram tratar-se de um remédio importante no pós-parto “pois limpa tudo por dentro”.

as, sentar com as pernas abertas ou alegar ter caminhado por mais de 15 quarteirões para ir ao posto de saúde ou visitar uma conhecida. Comportamentos avaliados como terminantemente proibidos pelas mulheres mais velhas.

Registrei um cuidado maior em relação às restrições, tanto das mulheres do primeiro, quanto das do segundo grupo, nas casas onde havia mulheres idosas. Essas se comportavam como verdadeiras guardiãs das mães paridas, exortando-as a respeitar o *resguardo*, *guardar a boca e o corpo*, lembrando-as dos *banhos*, ensinando como preparar, tanto os *banhos de baixo* (de asseio), como os *banhos de cabeça* (proteção e limpeza), e os banhos para proteger o(a) recém-nascido(a).

Essas constatações não podem ser tomadas como avaliativas, cito-as tão somente para indicar como esses *cuidados* parecem não estar sendo mais seguidos à risca pelas mulheres que não contam com a presença de mulheres mais velhas durante a *fase do resguardo*. Pelo que constatei, são elas que atuam como guardiãs dessas práticas.

Da mesma forma como registrado na família de Gegê, a chegada de um(a) recém-nascido(a) na família foi motivo de festa. Durante os primeiros dias, parentes e vizinhos fizeram visitas para conhecer o(a) novo(a) membro da família.

Visitei no hospital todas as parceiras de campo que lá pariram e estive presente no momento em que elas regressaram para as residências. Apenas Jerusa retornou para casa de táxi; Kelen, Joana e Cristiane foram conduzidas pela ambulância do hospital, e no caso de Glória, o futuro compadre, policial militar, fez questão de conduzir o filho e ela no carro dele.

Retornei no dia seguinte, bem cedo, antes mesmo de todos da família acordarem, para acompanhar o primeiro banho e os *cuidados* com o umbigo do(a) recém-nascido(a). Mantive essa rotina durante os primeiros quinze dias de *resguardo*, depois passei a visitá-las em horários variados para observar e colocar a conversa em dia.

Somente as mães mais experientes deram o primeiro banho nos filhos. As demais assistiram, para aprender, enquanto a mãe, a sogra ou avó cumpriam a missão. Todas tomaram o cuidado de *quebrar a dor da água*, mas com métodos diferentes.

Na casa de Glória e Soraia, as mulheres mais velhas da casa haviam preparado o *banho quente* de folhas *fede*: vindecaá (*Petiveria allíacea* L.) e mucuracaá (*Alpinia nutans* Rose.) na noite anterior, deixado no *sereno*, e, antes das sete horas, misturado com o *banho frio* (folhas de manjerição (*Ocimum minimum* L.) e alecrim (*Rosmarinus officinalis*) amassadas na água e deixado pegar os primeiros raios do sol, para às 09 horas banhar os(as) recém-nascido(as). Jerusa, Kelen e Soraia coletaram água da torneira, maceraram manjerição (*Ocimum minimum*

L.) e oriza (*Pogostemon heyneanus* Benth.), deixaram pegar o calor do sol, na banheira ou na bacia, depositadas logo cedo, num local onde *batia bem o sol*; e, Joana, simplesmente, amornou a água no fogão à gás, e misturou com a água da torneira até uma temperatura tépida. Para tanto, depositou a água da torneira na bacia, foi paulatinamente acrescentando água quente, e colocando a mão dentro, até se certificar de que estava na temperatura ideal.

Nenhuma delas afirmou ter *cuidado* das roupas do(a) filho(a) (defumado as peças do enxoval), antes de irem para o hospital. Apenas Glória me confessou ter enxaguado o enxoval do recém-nascido em banho de *folha cheirosa*.

Quando perguntei a Kelen, 16 anos, por que havia usado *o banho quente*, feito de mucaracaá (*Petiveria alliacea* L.) e vindecaá (*Alpinia nutans* Rose.), e misturado no *banho frio*, feito de alecrim (*Rosmarinus officinalis*) e manjeriço (*Ocimum minimum* L.), para a banhar a pequena Ana Vitória, ela rindo, sem jeito, comentou:

Isso é coisa da vovó, ela disse que durante sete dias, até o imbigó dela caí, tenho que dá esse banho pra ela que aí ela num vai pegá, pegá quebranto muito forte, que vai ficá protegida de susto, de, de, de bicho, essas coisa que num acredito, e que ela diz que existe, então, num vô duvidá, né? [Foi você que fez o banho?] Não! foi ela e a mamãe, onti à noite (Kelen, 16 anos, em 06/06/2015).

A resposta de Glória, mãe do terceiro filho, trouxe novas informações sobre a importância de *os banhos de cura* ser aplicados durante os primeiros dias de vida da criança:

minha sogra que preparou esse daí, ela é minha segunda mãe. A minha, morreu quando eu tinha 14 anos e ajudei ela nos dois partos que ela teve, sozinha. Aprendi muito com ela, e eu conheço folha e as cascas pra muito remédio, num me aperreio cum nada. Num lhe contei, mas tive meu filho foi só. Quando a enfermeira chegô, só foi pra cortá o imbigó. Esse banho aí tem folha fede, para espantá as coisa ruim, e folha cheirosa para chamá as coisa boa pra ele. Que no rio e na mata tem bicho bom e bicho ruim. As folha fede afasta o ruim, mas se só afastá, aí, num fica nada do lado dele, por isso não pode fazê banho só de folha fede, tem que tê folha cheirosa. [Qual a fede e a cheirosa?] As fede? Humhum...Tem muita... [As que você colocou no banho?] Ah, tá: alharana (cipó alho: *Adenocalymna alliaceum* Miers) e mucuracaá (*Petiveria alliacea* L.). E as que traz coisa boa é alecrim (*Rosmarinus officinalis*) e manjeriço (*Ocimum minimum* L.), mas só ferve o alharana e o mucuracaá, o manjeriço e as folha de alecrim esfrega na hora que for colocá a bacia no sol pra quebrá a dor da água. (Glória, 28 anos, em 15/05/2015).

Glória, apesar de ter *defumado* o enxoval dos primeiros filhos, esquecera-se de fazer o mesmo com o vestuário de Pedro, o filho recém-nascido, cujas roupas foram apenas *curadas em banho de proteção*:

coloquei as roupinha de Jonas e Mateus, os mais velhos, estendida tudo dentro do quarto, depois de bem lavadinhas, e deixei um defumador trancado lá dentro, assim defumei tudo de uma vez. Mas desta vez num é que me esqueci, mas quando lavei, a última água era um banho de oriza (*Pogostemon heyneanus*) com manjerição (*Ocimum minimum* L.), pra protegê o corpinho dele e perfumá as roupinha, né? (Glória, conversando comigo enquanto trocava o *penso* do filho Pedro, em 17/05/2015).

O *cuidado* com o descarte da água foi um dos traços comuns identificados no ritual do *banho de proteção* dos(as) recém-nascidos(as). Conforme observado em todas as casas, a água da bacia ou banheira foi descartada pelo pai da criança ou por alguém da família, mas nunca pela mãe da criança, na direção onde o sol se punha. Ao jogar o conteúdo de uma única vez, as seguintes palavras foram proferidas: “sol, leve todo o mal do corpo dessa criança, com os poderes de Deus e da Virgem Maria”.

Jerusa, enquanto conversávamos à tardinha, no quintal da casa dela, depois do nosso vigésimo encontro, confidenciou ter me contado meia mentira quando lhe perguntei se havia *defumado* a casa ou as roupas do recém-nascido antes de ele nascer. Ela explicou que ainda não confiava em mim para me abrir aquele *segredo*. A meia mentira se referia à *defumação* que o marido havia feito na casa, antes de ela voltar do hospital, para espantar *as coisas má*. Depois de lhe explicar que compreendia o receio dela, afinal ainda não me conhecia direito, perguntei-lhe o que eram essas *coisas má*.

A gente sai do interiô, vem para cidade, mas num esquece de que tem que se protegê. Minha mãe, toda as vez que eu tinha filho, tive quatro no interiô e dois aqui na cidade, aí, ela defumava a nossa casa. Porque, segundo ela, quando mulhé tá assim de, de parto, parida, mermo, né? fica dois olho do corpo da família aberto, o da mãe, porque a mãe, a mãe do corpo de quem tem filho tá solta, sem apoio, pois um pedaço dela foi cortado pra dá pro filho, e aí este fica aberto. O outro que fica aberto, é, é, é, o outro olho é o imbigio da criança, que também tá aberto. Aí, se não defumá a casa com planta fede, os bichos do fundo, é, eu sei que a senhora num acredita, mas eles, eles, sente, sente, sente cheiro de sangue de mulhé parida e vem, vem pelo cheiro atrás e entra nos olho que tá aberto, e pode adoecê a gente. Por isso a gente disfarça a casa, defumando com folha fede: ciporana (cipó alho: *Adenocalymna alliaceum* Miers), mucuracaá (*Petiveria alliacea* L.), vindecaá-pajé (*Alpinia nutans* Rose). Eles, aqui, vem pelo cheiro do hospital, pois o Jofre (um dos hospitais públicos) é na beira do rio, mas quando a gente entra em casa, aí eles

(os bichos do fundo) perde o rastro, porque num gostam de folha fede, e aí a gente fica protegido. Depois que coloca mãe do corpo da mulher no lugá, e fortalece ela (a mãe do corpo), o imbigio cai, aí, pronto! os dois olho do corpo tá fechado, aí, num tem mais perigo, entende? (Jerusa, 48 anos, em 16/04/2015).

As demais colegas de pesquisa e seus familiares negaram realizar ou conhecer a defumação da casa, a *cura* das roupas ou quaisquer outros rituais, anteriores ao nascimento da criança ou do retorno delas para casa, a fim de proteger a família, a mulher parida ou o(a) recém-nascido(a) de *ataques dos bichos do fundo*. Todavia, todos alegaram temer o poder *deles* e relataram diversos casos de *ataques* e *flechadas* sofridos por conhecidos, por membros da família e até por eles, mesmo depois de já estarem morando na cidade.

Quanto aos *cuidados* com o umbigo da criança, não registrei nenhuma modificação em relação aos procedimentos adotados pela família de Gegê. Todas seguiram as indicações das enfermeiras, mas somente Glória, Jerusa, Kelen e Joana, além desse produto, aplicaram, no local, logo em seguida, algodão embebido em andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) e/ou copaíba (*Copaifera landesdorffi*), para ajudar a *sarar mais rápido*. Soraia e Cristiane realizaram apenas o primeiro procedimento, e também não usaram o *penso*, como as demais o fizeram.

As mães que optaram por acrescentar andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) e/ou copaíba (*Copaifera landesdorffi*) ao curativo do umbigo e usar o *penso* me esclareceram que procediam assim, porque mulheres mais velhas da família delas ou de seus *companheiros* recomendaram fazer uso desses *azeites* para evitar inflamação e facilitar a cicatrização do local. Já o uso do *penso* me fora apresentado como um recurso de prevenção.

O *penso*, como descrito anteriormente, é uma faixa em algodão, medindo aproximadamente quatro dedos da mão de um adulto de largura, o comprimento deve ser suficiente para contornar a barriga da criança, com duas tiras, uma em cada uma das pontas, as quais são usadas para prender a faixa bem firme em torno do corpo do(a) recém-nascido(a). A criança deve usar a *cinta* até o umbigo cair e sarar completamente. O uso permanente dessa proteção, até depois do umbigo sarar, evita a *rasgadura de umbigo*, doença causada devido ao esforço feito pelo(a) recém-nascido(a) para chorar, por causa das cólicas ou por causa da *espremedeira*.

A *rasgadura de umbigo* pode aparecer nas crianças de zero a 02 anos. Segundo as mães, é fácil de ser identificada quando a criança já está *durinha*. Basta olhar com atenção em torno do umbigo dela, se houver um *puladinho* de pele que, ao ser apertado, parece uma bolhazinha de água vazando, é porque está com uma *rasgadura*. Mas quando a criança ainda

está *verdinha* (recém-nascida), só o *benzedor* ou *as pessoas mais velhas* podem precisar o diagnóstico. O tratamento é fazer a *costura da rasgadura*. “Minha sogra me disse que se num cuidá logo, a criança vai sê sempre ruim da barriga e, quando crescê, tudo que ela comê vai abalá o estômago”, advertiu Kelen, mãe de Ana Vitória.

Já a *espremedeira* é uma doença que só ataca recém-nascido(a) *verdinho(a)*. A *benzedeira* chamada para atender ao filho de Cristiane explicou que a doença é *descuido de mãe* que espreme (torse) as fraldas do recém-nascido. Até os quinze dias, a recomendação delas é que as fraldas molhadas sejam apertadas entre mãos de quem as lava, para retirar o excesso de água, mas nunca devem ser *espremidas*.

O principal sintoma da doença consiste em a criança *se espremer* muito para evaguar ou soltar pum. Para evitar a *espremedeira*, Jerusa e Glória adotaram o mesmo procedimento: pediram aos maridos que amarrassem a primeira fralda usada pelo filho num dos *caibos* (travessa de madeira que dá sustentação ao telhado) da *cumieira* da casa. “Essas coisa”, asseverou Jerusa, “funciona. Só meu primeiro filho sofreu desse mal, do segundo em diante não espremi nenhum fralda e pedi pro pai amarrá a fralda lá na cumieira, veja, lá está” (apontou para o alto da casa, onde vi um pano amarrado em torno da peça central de madeira do telhado). As demais mães não me reportaram nada em relação a essa doença. Todas disseram usar chá de hortelã ou de *alinho filho* (o menor dente de alho (*Allium sativum* L.) de uma cabeça) juntamente com o Luftal (*dimeticona*), este receitado pelo médico, para as cólicas, aqueles referendados pelo saber local.

O *penso* parece também acumular uma função estética. Depois de o umbigo cair, Glória, Soraia e Kelen encaparam um botão pequeno de camisa masculina e colocaram-no bem em cima do local, a fim de deixar o umbigo do(a) filho(a) *bem fundinho, bem bonitinho*.

Em relação aos *resguardos*, os pais<sup>133</sup> alegaram ter cumprido *o de boca e o de corpo*, evitando carregar peso e realizar qualquer esforço que os fizesse suar, enquanto o umbigo da filha ou do(s) filho(s) não tivesse caído. Perguntei o porquê desses *cuidados*, eles alegaram que a mãe ou sogra, ou avó, esclarecera que o descumprimento do *resguardo* poderia fazer o umbigo do(a) filho(a) *sagrar*, ou demorar em *sarar*.

---

<sup>133</sup> Em apenas dois casos, dos sete que acompanhei, não conheci os pais dos(a) recém-nascidos(a),



Figura 13 - Os cuidados com o umbigo, o olho do corpo



Ilustração: Emerson Brasil

Um dos maiores temores que notei durante o período em que acompanhei o dia a dia de Jerusa, Joana, Glória, Soraia, Kelen e Cristiane foi o medo de o umbigo dos/das recém-nascidos(as) *não cair no tempo certo* ou inflamar e não sarar. Joana e Cristiane experimentaram esse tormento.

No quarto dia depois de estar em casa, Cristiane começou a se preocupar com o umbigo de Cristiano. O recém-nascido já estava no sétimo dia de nascido e o umbigo ainda *babava*, expressão usada por ela para se referir ao fato de o umbigo ainda não ter sarado.

Olhe, a senhora é testemunha que fiz tudo certinho, mas num já era pra tá sequinho? Mas faço curativo de manhã, e logo depois fica babando assim (me mostrou a secreção amarelada que começava a escorrer do local). Eu tô sentindo ele muito quente, e fora que chorô demais a noite. Mamãe ficô de passá na casa de dona Maria e pedi pra ela vim aqui vê, mas a senhora num queria ir no posto pedi pra enfermera ou a agente virem aqui vê? [Fala de Cristiane, quase chorando, durante uma conversa comigo enquanto cuidava do umbigo do filho, visivelmente inflamado]. (Registro em caderno de campo, 21/06/2015).

Diante do pedido, fui. Na recepção do Posto Mãe Palmira, a atendente me encaminhou para a sala do programa de grávidas. A coordenadora do setor, depois de me perguntar o endereço, localizou num mapa o nome da enfermeira e da agente responsáveis pela área e micro área onde morava Cristiane e me garantiu que, antes do meio dia, alguém iria ver a criança. Felizmente, foi o que ocorreu. Pouco mais de uma hora depois, uma agente de saúde foi examinar o RN, como se referem aos(as) recém-nascidos(as). Devido ao estado avançado da inflamação e à febre alta, a agente acionou a ambulância. Mãe e filho foram encaminhados para o hospital. Eu e a agente fomos de motocicleta a fim de acompanharmos e ajudarmos a agilizar a consulta.

Como não havia pediatra, o médico de plantão examinou o pequeno Cristiano e diagnosticou uma grave infecção no coto umbilical. Recomendou a assepsia local três vezes ao dia, e determinou a aplicação de um antibiótico injetável durante três dias (a primeira dose foi aplicada no hospital).

Cristiane, depois de estarmos em casa, disse que a primeira pergunta do médico foi se ela havia feito o curativo direito. Como ela respondeu que sim, ele perguntou em seguida, enquanto examinava o bebê, se ela havia colocado *alguma coisa* a mais no local e se estava tampando com *alguma coisa* o umbigo. Diante da negativa, aconselhou-a a seguir à risca tudo que ele estava recomendando, caso contrário, a situação do filho dela iria ficar muito pior.

Passei aquele dia na casa dela, almoçamos juntos eu, ela, e as duas irmãs. A mãe de Cristiane ligou pelo menos três vezes para saber se estava tudo bem, uma das filhas a havia avisado depois que saímos para o hospital. Numa das vezes, informou que dona Maria iria lá depois das três horas da tarde.

Dona Maria me reconheceu assim que me viu. Ela era *parteira, benzedeira e puxadora de desmentidura*. Morava no bairro do Palmares e era amiga da família há muitos anos. Ela fizera um dos partos da mãe de Cristiane, quando ainda moravam na Comunidade do Boto, próximo a Parintins. Ela chegou de bicicleta. Depois de narrarmos o que havia acontecido, pediu para ver a criança.

Ela colocou o bebezinho no colo, acalentou e, durante a longa conversa com a mãe, dona Maria examinou cuidadosamente a cabeça, o corpo e, detidamente, o umbigo de Cristiano. Desde, então, tivera início *o rito da benção*.

A velha senhora tirou um terço do bolso, colocou em cima do corpo da criança, e pediu que a mãe de Cristiano pegasse um galho de arruda (*Ruta graveolens* L.) na sacola plástica cheia de mato que ela havia trazido. Pediu que mergulhasse o galhinho em água corrente e trouxesse para ela. O sinal da cruz foi feito em si mesma, e, depois, diversas vezes sobre diferentes partes do corpo da criança: na cabeça, na barriga, nas pernas, e nas costas. Sempre depois de fazer o sinal pela terceira vez, sobre cada uma dessas partes, o raminho era sacudido para distante do local onde estava fazendo a *benção*, como se ele tivesse sugando algo invisível aos nossos olhos do local e precisasse ser aspergido para longe. Fora impossível ouvir o que ela dizia, mas as palavras eram proferidas, aparentemente, de modo pausado e repetitivo. Depois, passou o filho para mãe, com quem travou o seguinte diálogo:

Cadê o pai deste pagãozinho (termo local para designar criança não batizada na igreja católica)? Tá na casa do pai dele, [respondeu a jovem mãe, muito sem jeito]. Pois avise pra ele cumpri o *resguardo* de corpo, que é por causa dos abuso dele que essa criança tá assim. Se ele num pará, o imbigio vai ficá cada dia piorado e começá a sangrá. Vocês jovens num querem mais respeitá nada. Quem é ele? [É filho do seu Joãozinho do peixe, afirmou Cristiane]. Deixa está que eu mermo vô lá conversá com os pai dele, e quero vê se ele num vai se aquietá. Agora, presta atenção no que tu vai fazê de hoje por diante. Vô fazê pra tu vê, mas tu tem que repetí isso até o umbigo dele começá a secá. Me dá uma linha de costura, menina! (Falou para uma das irmãs de Cristiane que assistia a tudo curiosa). De qualquer cor! (Gritou em seguida). Olha, tu pega a linha e mede ao redó do umbigo dele, mede, corta o pedaço medido, enfia num galho deste pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L.) que vocês tem ali no quintal. Me arruma já uma faca que te mostro logo. Mas tu só vai fazê seis hora da tarde, ou depois que o sol cáí, tá? (Todos fomos para o quintal. No tronco da pequena árvore, dona Maria, mediu a linha na vertical, fez um corte,

de tal modo que a casca pudesse ser parcialmente aberta, e fez o gesto de colocar a linha dentro casca, explicando que ela tinha que deixar a linha bem esticadinha lá dentro). Depois de uns três dias, tu já vai vê o efeito. [Mas eu paro de dá os remédio do médico? Perguntou, Cristiane], de jeito nenhum, será lesa? Tudo isso vai ajudá que o caso do teu filho é muito fino. E faz os banhos que tua mãe vai prepará, antes que a coisa piore, as folha já tão ali, na sacola. (Dona Maria, na casa de Cristiane, em 21/06/2015).

Acompanhei dona Maria no retorno para casa dela. Ela só se despediu depois que a mãe de Cristiane chegou. As duas conversaram animadamente e o *pagamento pelo serviço* foi um *frasco* (dois litros) de farinha e um quilo de açúcar. Antes de seguir o caminho para o bairro do Palmares, ela passou na casa do seu Joãozinho do peixe. Ela não me permitiu participar da conversa, mas imagino que tenha convencido o casal a fazer o filho cumprir o *resguardo*, pois como me informou: “Nós chegamo a ser primo distante, e eles são da mesma parage (região) que nós tudo, e sabem da responsabilidade que se tem que tê com imbigio de curuminzinho”.

No caminho de volta, ela foi reclamando da falta de responsabilidade de *se colocar* uma criança no mundo, chamou atenção da mãe de Cristiane por ter deixado umbigo do neto aberto, sem colocar *o penso*.

Isso tudo vai piorando a situação daquela ferida que aquilo é uma porta do corpo aberta. Tudo pode entrá por ali. Ela num cuidô. Olha no que deu. E inda pode apiorá, pois num sei se a senhora sabe, mas aquela salmora (secreção amarelo avermelhada) que tá escorrendo do umbigo da criança atrai boto que é uma beleza. Ele e outros bichos. Aí, se sangra, Virgem Nossa Senhora! (fez o final da cruz), a coisa vai ficar difícil. Ela num lhe contô, mas a última filha dela [De quem? Da Cristiane?] não da mãe dela, morreu assim do mesmo mal que tá querendo atacá o neto agora. Eu inda vi, parecia uma boneca! A gente tinha acabado de mudá tudo pra cá, ela inda morava com a mãe no mermo terreno na ilharga (ao lado) do nosso. Ela veio pra cá por causa da invasão e conseguiu este terreno, mas moramo perto muito tempo. Partejei um dos filhos dela que num mora aí, mora em Manaus. Por isso deixei aquelas folha fede pra defumá a casa, o quintal e a criança. Mas avisei pra chamá um curadô curaca e fazê uma boa limpeza no lugá. Só assim pra espantá o que tá querendo chegá perto, pra levá esse outro pagãozinho, aí... (Dona Maria, em 21/06/2015).

Ela foi todo o trajeto me narrando inúmeras histórias de *ataque dos bichos do fundo* atraídos pelo umbigo mal curado, tanto no interior como na cidade, e dos casos desse tipo que ajudou a tratar.

O caso de Joana foi menos grave, mas também deixou toda a família em polvorosa. Depois de dois dias em casa, portanto, cinco dias de nascimento da filha Raíssa, a avó materna

chamou atenção sobre o umbigo não estar secando como deveria. O marido reclamou que era por causa do *penso* e *das coisas do pó* que estavam colocando, alegando que no hospital recomendaram não colocar nada além do álcool. A sogra o advertiu dizendo para não *falar besteira* e prestar mais atenção, pois desde o nascimento da filha ele não havia saído de cima da moto e, daquele dia em diante, ele deveria ficar mais quieto e *guardar o resguardo*. Foi como se um balde de água fria caísse sobre as labaredas de uma fogueira. Desde então, não o vi mais usar a motocicleta; o filho de 14 anos passou a assumir a condução.

Além disso, providenciaram a vinda de uma *benzedeira* à casa. Dona Olga *benzeu* a menina e explicou que, além da inflamação do umbigo, a criança tinha sido vítima de *um ataque de quebranto de fome*, provavelmente, lançado por alguém que *se agradou* da menina antes de se alimentar direito. O remédio era benzê-la durante três dias seguidos, ao meio dia. E para evitar *novos ataques*, o pai da criança deveria passá-la três vezes por baixo da perna ou, ao chegar da rua, *jogar a camisa suada em cima da criança*. Assim, ela *não pegaria mais quebranto de fome*. Quanto ao umbigo, recomendou misturar meracilina (fenoximetilpenicilina potássica) e *pó do umbigo* do taperebazeiro (*Spondias mombin* L.) e colocar em cima que em pouco tempo ele pararia de *babá*. Dois dias depois desses cuidados, o umbigo da criança parou de *babá* e o coto caiu no nono dia, sem grandes complicações.

Nos sete casos de mães de recém-nascidos(as), além da expectativa em torno da *queda do umbigo*, um fato curioso me chamou atenção: os *cuidados com o coto umbilical*. Todas resolveram guardar muito bem *essa parte do corpo do filho*. De acordo com a recomendação *dos mais velhos*, o umbigo deveria ser muito bem guardado porque ele poderia ajudar a traçar o destino, a vida futura da criança.

Se a criança tivesse vindo *laçada* (com o cordão umbilical em torno do pescoço), o coto deveria ser jogado nas águas do rio quando este estivesse muito agitado. Assim, a má sorte de morrer afogada ou enforcada, indicada pelo laço no pescoço, estaria cortada, e a pessoa não morreria vítima de afogamento, nem enforcamento. Caso a mãe desejasse um futuro de riqueza e prosperidade para o filho ou filha, deveria *plantar* o coto (ou pedir a alguém para fazê-lo) na porteira de uma próspera fazenda. Se a aspiração fosse vê-lo servir às forças armadas, o local mais apropriado para a *plantação* seria um quartel. Se ela demorasse em *plantar* o coto, e este fosse roído pelos ratos, a criança seria ladrão ou ladra, e se a relíquia tivesse se perdido, a criança se tornaria uma pessoa adulta sem paradeiro certo, um(a) andarilho(a)<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Todas às vezes que tive a oportunidade de conversar com as pessoas do bairro e da cidade sobre o destino do umbigo, a resposta era sempre uma das alternativas citadas acima. Todavia, Zenaíde, uma curadeira Sateré, recém-

Apenas na casa de Jerusa e de Glória verifiquei que havia embaixo da rede do recém-nascido *o pai*. Ao perguntar sobre o rito *de fazer o pai do filho* para as demais mães, duas delas me mostraram um prego enfiado embaixo da rede do filho, explicando que aquele era *o pai* e assim a criança estaria protegida. Ao perguntar “protegida de quê ou de quem?”, a resposta quase sempre era: “de coisas ruins”; apenas Glória admitiu ter feito o rito para proteger o filho *dos bichos do fundo*.

Durante minhas andanças pelo bairro e os dias em que eu frequentei o posto de saúde de lá, perguntava sobre esse rito para grávidas, não grávidas e às pessoas mais velhas com quem entabulava conversa. Uma margem bem pequena de pessoas, mais precisamente as nascidas e criadas na cidade, não conhecia ou nunca havia ouvido falar do rito. Uma quantidade significativa de pessoas afirmou ter visto os pais fazerem o rito para proteção dos irmãos e irmãs menores, assim como recomendar que fizessem para os(as) futuros filhos(as) os(as) netos(as) e bisnetos(as), avisando sempre que “moravam numa ilha, podiam ser atacados pelos *bichos do fundo* por todos os lados”. Poucos confirmaram o uso do taperebazeiro (*Spondias mombin* L.) filhote *para fazer o pai*, pela dificuldade em encontrar a árvore, mas explicaram ter *enterrado* um prego ou três pregos embaixo da rede do(a) recém-nascido(a), a fim de protegê-los, na ausência do pai. Poucos sabiam afirmar com certeza contra o quê era preciso proteger a criança, mas faziam o rito para evitar qualquer maldade que pudesse atacá-la.

De acordo com a observação realizada junto a essas mulheres e às famílias delas, pude constatar a forte presença dos(as) agentes em práticas não biomédicas de cura durante o *resguardo* e os quarenta primeiros dias de vida dos(as) recém-nascidos(as). A princípio, como todas realizaram o pré-natal no posto de saúde do bairro, deduzi que os procedimentos recomendados pela assistência biomédica nesse período seriam, rigorosa e restritamente, seguidos. Todavia, a experiência no dia a dia dessas pessoas me mostrou uma relação de ‘coexistência e complementaridade’ entre as recomendações dos(as) biomédicos(as) e as dos mais velhos da família e/ou dos(as) agentes não biomédicos(as) de cura. É claro que ainda seria preciso uma maior profundidade de pesquisa, mas, a priori, apesar dessa relação complementar, me parece haver certa preponderância de se recorrer aos *cuidados* dos(as) agentes em práticas não biomédicas de cura para os *cuidados* com a mulher grávida, parida e o bebê.

---

chegada ao bairro da União, me explicou que o certo era guardar *o pedaço da criança* por dois motivos. Para curar *doença dos olhos* “quando olho de criança fica remelento, é só colocar um pedaço do umbigo de molho e lavar de vez em quando o olho doente que ele fica logo bom”. E também para *amansar* (acalmar) *marido brabo* (muito violento), “mas, aí, nesse caso, eu num posso lhe ensiná, só fazê”, revelou Zenaide, 71 anos.

De acordo com as narrativas, antes mesmo de procurar o posto de saúde, quatro das seis parturientes, procuraram uma *benzedeira* ou uma *puxadeira* para ter certeza da gravidez. Depois de confirmar a suspeita, elas se dirigiram ao posto para poder fazer o exame e assegurar o pré-natal. Contudo, pelo que me falou Jerusa, essa busca não se resume à perspectiva de acesso a melhor assistência médica: “A gente vai no posto para poder ter direito mais na frente, né? a senhora sabe que sem o pré-natal fica mais difícil conseguir o Bolsa Família”.

Elas me informaram ter que frequentar obrigatoriamente pelos menos uma vez por mês o posto para aferir a pressão, medir a barriga, auscultar o feto, e marcar as consultas trimestrais. Cada uma delas realizou gratuitamente pelo menos três baterias de exames, inclusive o mais esperado deles, o ultrassom. Por outro lado, durante os nove meses, perderam *as contas* das vezes que recorreram a uma *benzedeira* ou *puxadeira/pegadora de barriga* para se tratar de enjoô, dor de urina, inchaço nas pernas, azia e *para arrumar o(a) filho(a) na barriga*.

Médico e enfermeira num liga muito prás nossas queixa, dizem que é assim mermo, que não precisa se preocupá, a azia é normal, e o inchaço também. Se reclamo de dô de urina, me enchem de remédio. Prefiro a dona Joana que me ensina remédio caseiro e dá certo. Eles não querem que a gente mande puxá a barriga, porque num é eles que sofre com a agonia que dá na gente quando a criança senta ou se atravessa na gente. A puxadeira entende e acalma o sentido da gente, explicando como fazê para dormí melhor e a criança ficá certinha dentro da gente. (Glória, em 22/05/2015).

Após o parto, as agentes não biomédicas de cura continuam a assistência a essas mulheres. É elas que são chamadas para *fechar o peito* e as *cadeiras da mulher parida e colocar a mãe do corpo delas no lugar*. Como pude comprovar, três das minhas interlocutoras precisaram se submeter a mais de três sessões para que a *pegadora* conseguisse *agasalhar bem a mãe do corpo delas no lugar*.

Além disso, atuam como guardiães das práticas. Seja ensinando como *cuidar* do umbigo antes e depois de ele cair, se inflamado ou não; o que fazer com o coto para cortar a má sorte ou assegurar a boa sorte; ou ainda advertindo o pai ou os familiares deste para o cumprimento dos *resguardos de corpo*, como no caso de Cristiane, relatado acima. São essas agentes que preparam as *garrafadas* e prescrevem como ingeri-las para assegurar a saúde futura da mulher. Nos casos de adoecimentos da *criança verdinha*, as *benzedeiras* esclarecem o motivo dos males: se por falta de *resguardo de boca ou de corpo*, por parte do pai e/ou da mãe, ou ainda, se é *ataque de quebranto, de espremedeira*, ou caso de *rasgadura no umbigo*, e como fazer para combatê-los. Muitas vezes, ao serem chamadas, já trazem os *remédios verdinhos* na

sacola para acudir esta ou aquela mãe que “num tem uma folha verde no quintal”. E ainda, se o sofrimento da criança tiver origem num *ataque de bicho do fundo* à casa da mulher parida, são essas senhoras da cura que aconselham a família a buscar um(a) *curador(a)*, agente de cura mais forte, capaz de *defumar* a casa, o corpo da criança, da mãe e do pai, e *afastar o ataque* a fim de reestabelecer o equilíbrio da casa e garantir a saúde da criança. Enquanto para o Sistema Biomédico, no pós-parto, a atenção deve ser centralizada na mãe e no filho, para os agentes da cura, toda a família precisa *se cuidar* para assegurar o bem estar da criança e da mãe.

Acompanhei parte do dia a dia das seis mulheres durante os quarenta dias de *resguardo*, bem como a rotina em torno do *cuidado* com os(as) recém-nascidos(as) nesse período. Como objetivo dessa etapa da observação, era saber se essas mulheres também adotavam os mesmos procedimentos registrados na casa de Gegê, acredito ter conseguido atingi-lo, pois, como descrito acima, tanto mulheres jovens, mães pela primeira vez, quanto mães as mais experientes, reconheceram a importância dos *banhos de proteção* para os(as) filhos(as) e respeitaram *os resguardos de corpo e de boca*.

Os pais com os quais convivi, apesar de não compreenderem porque as atividades praticadas pelo próprio corpo poderiam *ofender* o corpo do(a) filho(a), cumpriram as regras de não *fazer esforço físico* ou *suar* a fim de evitar prejuízos à saúde do(a) herdeiro(a). Nos dois casos de inflamação do umbigo, a sogra e a *benzedeira* foram bem claras de que a causa do problema poderia estar relacionada aos abusos cometidos pelos pais das duas crianças.

É claro que não pude deixar de notar que o cumprimento dos *cuidados* com o corpo da mulher parida, do pai e da criança está diretamente relacionado à presença de uma matriarca nas casas, seja como mãe, sogra (avó materna ou paterna) ou bisavó (materna ou paterna). Elas exercem o papel de livros vivos onde estão registrados esses costumes e a importância deles para o bem viver. Por conta disso, sempre se busca nelas o *como fazer* esse ou aquele banho, *qual a planta* ou *que parte dela* usar para preparar os chás, pomadas, emplastros, extratos para tantos males físicos e não físicos, assim como o porquê de determinados sintomas. Foi sempre delas que ouvi as narrativas sobre *os ataques dos bichos do fundo* e de como aqueles *cuidados* ainda nos primeiros dias de vida de uma criança, da *cunhantãe virando mulher e do curumim-grande virando homem* seriam decisivos para a vida adulta deles em relação a *esses bichos do fundo*.

Esses bichos que moram no fundo, no encanto, tão sempre andando por aqui. Eles vêm vê como estamos vivendo, o que estamos fazendo. Se desrespeitamos as coisas deles, eles se aborrecem e atacam a gente. Por isso é preciso tá protegido.



Eu que sempre vivi na beira de rio e de lago, bem sei de como essas coisa ajuda a gente. Minha bisavó, Deus a tenha, dizia que enquanto a gente tá pagão, eles se aproveito pra roubá a gente pra eles, que se admiro da nossa pessoa, se agrado, e levo pra eles. Mas ela ensinava que quando a gente tinha filho, tinha que fazê banho fede, defumá a casa com virataia (envirataia *Annona* sp), enterrá as roupas tudinho do parto junto com os resto do parto, bem fundo, lavá a bacia e as mãos com cachaça em cima de onde tinha plantado aquilo, pra eles num sentirem o cheiro. Fechá o olho do corpo da mãe e do corpo do filho [olho do corpo?]. É! quando a criança nasce o olho do corpo dela é o imbigio e da mulhé é a mãe do corpo, que fica aberta, sorta, tem de agasalha, cumpri o *resguardo* e tratá bem do imbigio da criança, fazê os banhos, pra eles não chegá perto, mesmo depois de as gentes já grande. (Dona Olga, 68 anos, *benzedeira*, durante uma das vezes em que foi benzer a filha de Joana, em 09/05/2015).

A duas experiências vividas em campo: a imersão profunda na casa de Gegê e o acompanhamento dos quarenta dias de *resguardo* das seis paridas, escolhidas para atuar como interlocutoras mais próximas, os(as) agentes em práticas não biomédicas de cura, assim como as pessoas mais velhas da família com as quais convivi, parecem indicar que há uma relação estreita entre os *cuidados* com o corpo, nos primeiros dias de vida da criança recém-nascida e os *resguardos* do pós-parto da mãe e do pai, e a qualidade da saúde futura da família nuclear.

A fim de comprovar essa possibilidade, passarei a analisar de maneira mais específica as observações registradas sobre as consequências desses cuidados para construção dos corpos dos membros da família nuclear.

### 3.3 A construção de novos corpos

Os *cuidados* iniciais no preparo do corpo a ser gerado começam com a *puxação/pegação da barriga da grávida*.

Durante uma das inúmeras sessões de *puxação/pegação* que presenciei, dona Piedade, uma parteira negra, conhecedora de remédio caseiro, nascida em um quilombo em Oriximiná (PA), mas moradora há mais de 30 anos em Parintins(AM), me explicou a importância da mulher grávida mandar *pegar a barriga*:

cada vez que ela vem aqui vô amassando devagá essa criança, para ir formando diritinho o braço, a cabeça, as pernas, o corpinho dele, vô rezando, e aparpando (apalpando) mais forte aqui e mais leve ali, iguar como eu fazia minhas panelas de barro. Daí, que ele ou ela nasce perfeitinho, tudo bolidinho (com formas bem torneadas) [a senhora vai, vai fazendo a criança, é isso?] não, vô ajudando a fazê, que quem é o oleiro é Deus, nós vamo ajudando né? que é muita criança pra moldar, num é mermo? E um corpo mar gerado (mal

gerado), mar formado (mal formado) é um corpo doente, sim senhora. (Dona Piedade, 84 anos, *parteira e pegadora de barriga*, em 19/06/2015).

Essa indicação de que o corpo vai sendo moldado, formado, torneado por diferentes atos e processos exteriores ao útero é uma concepção há muito referendada nas terras ameríndias por estudos etnológicos (SEEGER et all [1979],1987; VELDEN, 2007). Para as *puxadeiras*, a mulher *que não manda puxar barriga* está comprometendo a boa formação da criança que, conseqüentemente, nascerá com o corpo fraco e sempre sujeita a problemas de saúde, após o nascimento e durante toda a vida.

Se hoje esse povo é todo fraco, num, num pode apanhá uma chuvinha, trabalhá pesado que adocece, é por causa do abandono desses cuidado. Aí, hoje, ninguém pede pra pegá barriga, pra acomodá a criança direitinha, pra ela ir se formando forte. Num vê toma um banho de força, num guarda o *resguardo*, nem mermo dá esses banho fede e cheroso nas criança. Quarquê coisa corre pro posto e toma remédio que conserta uma coisa e esculhamba outra. O corpo da criança vai perdendo o viço e se torna um adulto fraco, adoentado, preguiçoso e sem juízo no lugá, que nós é iguar uma planta. A gente vai se amparando em outras planta mais forte, vai pegando jeito de tronco até virá uma árvore forte, mas se quando tá grelando (brotando), num cuida, ela nunca dá fruto bom, às vez nem dá fruto, num tem home e mulher peco(estéril), é pro causa desses descuido de barriga e nascimento. (Dona Bena, *parteira*, sabe *puxar barriga e colocar a mãe do corpo no lugar*, 82 anos, em 14/05/2014).

A relação entre os processos de adoecimento da vida adulta, o respeito às boas práticas de construção do corpo e da alteridade ontológica fica ainda mais clara quando se observam os *cuidados* com a mulher parida e com o(a) recém-nascido(a). Tanto na casa de Gegê, quanto no dia a dia das seis mulheres paridas as quais me ajudaram a construir os dados aqui registrados e as análises por eles suscitadas, foi fácil perceber essa estreita relação.

A fim de melhor analisar essa possibilidade, organizei os dados a partir de três subtítulos: *implicações da falta de cuidados com os(as) recém-nascidos(as)*, *sequelas do não resguardo para a mãe-cunhantãe-mulher e efeitos do não resguardo para o pai-curumim-grande*.

De acordo com as observações, a mãe, ainda durante a gravidez, não deve ingerir determinados alimentos, caso contrário poderá causar danos irreversíveis ao novo corpo que está sendo gerado e contribuir para a suscetibilidade do corpo do filho contrair determinadas doenças. Essa constatação foi possível a partir do comentário de Gegê sobre a probabilidade de mãe do menino cujo dedo estava quebrado ter ingerido carne de tracajá (*Podocnemis unifilis*)

durante a gravidez, e a comprovação dessa relação de causa e consequência na fala de Vozinha, ao proibir Jeane de comer *bicho de casco*, alertando para a possibilidade de o bisneto ficar “uma pessoa muito lenta, com os ossos fracos ou com facilidade para sofrer fraturas”, caso a neta não respeitasse a interdição.

Essa referência à relação entre a ingestão de determinados alimentos pela mãe durante a gravidez e a boa saúde do(a) adulto(a) também registrei entre os(as) demais moradores(as) do bairro da União. Muitos deles citaram as consequências nocivas do consumo da carne de tracajá (*Podocnemis unifilis*), de paca (*Agouti paca*) e do Surubim (*Pseudoplatystoma fasciatum*), durante a gravidez. A ingestão de carne de tracajá poderá deixar a ossatura da criança muito fraca e as juntas (articulações) muito moles, conseqüentemente, tornar-se-á um corpo adulto muito vulnerável a fraturas e a desmentaduras. Já o consumo de carne de paca ou de peixe liso, nos primeiros meses de gestação e/ou no pós-parto, tornará a pele da criança mais sujeita ao ataque de coceiras que produzirão marcas no corpo tornando-o tão pintado quanto à pele do mamífero ou dos peixes lisos. Esse corpo, maculado no processo de formação, será mais facilmente vítima dessas doenças (fraturas, *desmentaduras* e coceiras) do que o corpo da pessoa cuja mãe cumpriu a interdição. Após o nascimento, o corpo da criança é visto como *melindroso* (frágil) e desprotegido, principalmente, antes da queda do coto umbilical e da cicatrização total do umbigo. Vários *cuidados*, como descritos anteriormente, funcionarão como uma espécie de armadura de fortalecimento e de proteção. Uma rede integrada de proteção é construída pelos pais, parentes próximos e pelos agentes de cura vislumbrando assegurar um desenvolvimento inicial saudável do corpo ainda em formação.

Essa rede atua mais fortemente durante os primeiros dias de vida do novo ser humano. Os *cuidados* com o umbigo parecem ser decisivos para assegurar um corpo saudável e apto para o trabalho. Daí, porque o respeito aos *resguardos de boca e de corpo* dos pais ser fundamental. Como demonstrado, o desrespeito às restrições é duramente criticado pelos mais velhos da casa, ou de fora, como a intervenção de dona Maria, no caso do filho de Cristiane. Alertados sobre as terríveis consequências, para saúde futura do corpo da criança, o pai e/ou mãe da criança são sensibilizados a cumprir os *resguardos*.

Caso o umbigo demore a cair, inflame, não cicatrize adequadamente ou sofra uma *rasgadura*, a criança sofrerá o *ataque* de várias doenças: *vento incausado* (barriga distendida), *rasgadura de imbigo*, diarreias constantes, febre de *vez em quando* e será vítima de *tudo quanto é quebranto*. Depois de adulto, o corpo dificilmente será saudável: poderá sofrer de *estômago fraco* ‘tudo que pessoa comer, fará mal’ e nunca será uma pessoa forte, completa, para o

trabalho, pois sentirá dores em diversas partes do corpo e, à medida que for se tornando mais velho(a), sofrerá frequentes *ataques da mãe do corpo*. Além disso, também estará sempre vulnerável ao *ataque dos bichos do fundo*, que poderão *flechá-lo* ou mesmo *roubar-lhe a sombra*.

Outro efeito da falha quanto aos *cuidados* nessa fase inicial da vida, é em relação à formação moral desse futuro adulto. Para as pessoas mais idosas, o uso do *penso*, terminantemente proibido pela rede biomédica, seria uma forma de proteger o umbigo, denominado de *olho do corpo*, contra as *forças* da escuridão. Essas *forças* seriam responsáveis pelo comportamento violento, desrespeitoso e até criminoso do futuro adulto. Sem o *penso*, o *olho do corpo* ficaria aberto, possibilitando a entrada desses elementos negativos, *os bichos do fundo ruins*, no corpo da criança. Depois de penetrarem no corpo, ainda sem maldade, esses seres em forma de fumaça *que ninguém vê* (fluidos?) seguiriam direto para a mente da criança. Como sementes ruins, ficariam ali até ir, aos poucos, crescendo e tomando o corpo e o caráter da pessoa. Depois da pessoa já crescida, as senhoras e senhores da cura afirmam que não adianta *banho de folha fede* ou qualquer *benzimento*, *os bichos do fundo do mal* já entraram e *tomaram conta* da pessoa, ela nunca terá uma boa índole.

Há ainda que atentar para advertência quanto aos *cuidados* com o coto umbilical. O destino dado a essa parte do umbigo parece ter ingerência no futuro da criança. Se *plantado* adequadamente o(a) filho(a) poderá ser um(a) adulto(a) estudioso(a), militar ou uma pessoa próspera; se for lançado ao rio, poderá livrá-lo da sina de morrer afogado ou enforcado; mas, ser acaso for perdido, a pessoa tende a nunca fixar-se em lugar algum; e o pior de todos os destinos: se a relíquia corporal for devorada por ratos, ter-se-á um ladrão ou uma ladra na família.

As conseqüências futuras para o corpo da mulher parida que não cumpre *os resguardos de corpo e de boca* também são de ordem física e moral. O corpo da mulher durante a gestação de um novo corpo precisa se submeter a diversos *arranjos internos*, como afirmam não só as agentes de cura que *puxam barriga e colocam a mãe do corpo no lugar*, mas, principalmente, as mulheres mais idosas. Esses *arranjos*, aos poucos, irão retirando as energias da vida da mulher. Por isso, logo após o parto, ela precisa *fechar os peitos, as cadeiras e agasalhar a mãe do corpo no lugar*. Se não cumprir com esses ritos iniciais, sofrerá muito com o passar do tempo e não se tornará uma *mulher completa*. A futura saúde física, emocional, mental e afetiva da

*cunhantãe-mulher-mãe* depende fundamentalmente desses *cuidados* nessa fase liminar na qual deixa de ser *cunhantãe-mulher* e passar a assumir a função social de *mulher-mãe*<sup>135</sup>.

De acordo com as narrativas e observações, os problemas de ordem física relacionados ao não *fechamento do corpo* dizem respeito a dores nas articulações, nas cadeiras, nas pernas e ao risco de passar o resto da vida sofrendo *ataques da mãe do corpo*. Já o não cumprimento dos *resguardos de boca* (consumo de alimentos *reimosos*) deixará a mulher com útero fraco, suscetível a *escorrimentos* (secreções com forte odor e cor avermelhada), e/ou, então, sujeitas a fortes hemorragias<sup>136</sup>. Quando se trata do primeiro filho, a causa do sangramento dela ou do umbigo do filho é atribuída ao descumprimento especificamente do *resguardo de boca*. Se por ventura comer alguma comida *reimosa*, principalmente, carne de porco ou *peixe de pele*, pode causar a demora na cicatrização do umbigo ou ainda o aparecimento de coceiras pelo corpo do(a) pequeno(a).

Um dos maiores desafios para o cumprimento do *resguardo de corpo* é não manter relações sexuais até os quarenta dias. Todas me confidenciaram que os maridos depois de 15 dias “querem por que querem dar uma enfiadinha”, alegando não estarem conseguindo se controlar. Em muitos casos, elas tendem a ceder, principalmente, as mães de primeiro filho ou aquelas que já sofreram algum tipo de traição por parte do marido. Todavia, as *mulheres mais velhas* e as *puxadeiras* e *parteiras* as aconselham a não fazer isso, pois colocarão não só a saúde delas em risco naquele momento, mas para o resto da vida delas.

Toda mulher que mantém relação sexual antes do quarenta dias ou consume os alimentos proibidos torna-se *dois efes*: frouxa e fede. De acordo com os dados de campo, *naqueles dias* os *tendões* (músculos) da vagina da mulher ainda estão muito *moles*, fracos, devido ao esforço para permitir a passagem da criança e ainda há *restos de parto* dentro dela. Assim, se ela mantiver relações sexuais, o marido a sentirá *frouxa*, e depois de *se servir*, quando retirar o *negócio* lá de dentro, vai recender (exalar) um cheiro horrível de peixe *moqueado*

---

<sup>135</sup>A pesar do objetivo do trabalho não contemplar uma discussão mais aprofundada sobre a questão de gênero, é preciso ressaltar que os dados etnográficos do ambiente social estudado não deixam dúvidas de que os processos de construção do corpo das mulheres visam especificamente torná-las aptas a reproduzir uma prole saudável e permanecerem com os corpos em bom estado ‘físico’, sem o estigma dos *dois efes* (frouxa e fede) para atender às necessidades sexuais do homem. Ainda que há muito estudos ratifiquem o fato de a maternidade não ser o destino irrefutável e obrigatório para a mulher (ORSOLIN, 2002), constatamos que, no espaço da pesquisa, a construção do corpo da mulher para a maternidade parece ser cultural e socialmente determinada. Mesmo não sendo possível analisar com profundidade essa questão, uma vez que durante a fase de observação estávamos mais atentas aos aspectos inerentes ao objetivo da pesquisa, alertamos para a necessidade de estudos sobre essa problemática em comunidades do Baixo Amazonas.

<sup>136</sup>As mulheres acometidas de forte e ininterrupto sangramento durante o período do pós-parto são definidas como *as que sofrem de útero fraco*, porque já sofreram ou provocaram aborto, contraíram alguma doença sexualmente transmissível, ou ainda que, nos partos anteriores, também não cumpriram os *resguardos*.

(salgado e seco no fumeiro do fogão à lenha). Essa experiência desagradável poderá fazer com ele “vá pegando nojo da mulher”. E por mais que ela *se cuide* depois, nunca mais será *a mesma mulher*. Como me afirmou dona Piedade, “num é a toa que aqui se vende muita garrafada pra curar barriga delas e cheiro pras parte baixa das fêmea. Chego a vender oito preparo por semana, aqui. Mas depois do estrago feito, querem ‘se apertar’, num tem remédio que arremede o mal feito, né?”.

Essas senhoras experientes também asseguram que esse momento da vida é decisivo para o casal. “Os *companheiro* que entendem e se controlam sabe que terão *mulher boa* pra tooooda a vida e provam o sentimento, mas aqueles que num, num se acontrolam serão sempre “*curumim-grande*”<sup>137</sup> e nunca *home-pai*, me revelou dona Generosa, parteira (mas alegou não dar mais conta de *partejar*), mãe de 16 filhos, 92 anos.

Outro fator recorrentemente citado por elas para alguns desrespeitos aos *resguardos de corpo* é não ter ajuda de uma parente ou mulher mais velha durante os quarenta dias, “muitas vezes sem ter a quem recorrer, a gente acaba carregando peso, lavando roupa, indo a pé pro posto, ou voltando a trabalhar pra não faltá as coisa. Antes tinha minha mãe, agora, sem ela, vai ser difícil”, desabafou, Jerusa.

Se as consequências negativas para a saúde da mulher são muitas e graves, tornando-as reféns da maioria das restrições, as proibições impostas aos homens, se desrespeitadas, não parecem significar consequências graves para a saúde deles. O caráter das restrições diz respeito a preservar a saúde física do(a) filho (a) e da mulher. Contudo, algumas narrativas apontam para o fato de essa fase, também liminar para eles, ser o momento de transformação do *curumim-grande* em *homem-pai*, responsável e comedido quanto a dar vazão aos *desejos da carne*.

Aqueles que assumem a paternidade e contribuem para o bem estar do(a) filho(a) da *companheira*, respeitando o *resguardo de corpo*, começam a atender ao chamado da sociedade de se fazerem homens e seguirem as regras e imposições maritais. Uma conversa com Odovaldo, *companheiro* de Jerusa há 32 anos, revelou ainda que parece ser nessa fase que o homem, além de uma série de valores, começa a adquirir o controle da virilidade, e o poder sobre o instinto de procriação.

---

<sup>137</sup> *Curumim-grande* é um termo usado para se referir aos rapazes que demonstram ainda muito ímpeto para dar vazão aos desejos sexuais. “A gente chama de *curumim-grande* pros menino que ainda num sabe controlar o pau”, afirmou Gegê, manifestando preocupação quanto ao perigo da convivência, na mesma casa, dos dois sobrinhos (*curumins-grandes*) com as duas *cunhantães-mulheres*, filhas dela.

meu pai e minha mãe, quando arrumei mulher, me falaram de tudo isso. Eu mesmo vi como pai era bom com minha mamãe quando meus dois irmãos e minhas duas irmãs nasceram depois de mim. Ele não deixava ela, era ela que fazia nada de arte, assim, né? Antes já prendia frango pra fazer caldo pra ela, contratava a parteira de aviso. Quando já tava me entalando *curumim-grande* (se tornando rapaz feito), na roça, certa vez ele me disse que homem que era homem dá um jeito de se aliviar sem apertar a mulher (exigir que mantenha relação sexual), pois ela tá toda ferida e contaminada por dentro, mas parece que aí que aquilo (o cheiro?) chama a gente, ele disse. Só é bom procurar ela (manter relação sexual) depois dos quarenta dias, repetiu uma vez ou duas (várias vezes) pra mim, porque aquilo (resto de parto?), é, é, que, que ainda fica lá por dentro pode contaminar também o negócio da gente (aponta para a região do baixo ventre), que aí sim o caboco nunca fica saciado, e quer sempre mais mulher diferente, vai distribuindo filho pelo mundo. E o fim de homem que quer todas é ficar sem nenhuma. E outra, sem saber do paradeiro das crianças (filhos), pode causar cruzamento de irmão com irmã, vá saber? conforme me avisou meu velho. Desde primeiro filho, faço o que posso pra ajudar a Jeca (agrado de Jerusa), e só procuro (manifesto o desejo de manter relação sexual) mesmo, depois dos 43 dias, ainda dou uma folga (folga) de três dias, pra garantir (garantir). (Seu Odovaldo, 52 anos, tricicleiro e mototaxista, em 28/04/2015).

Conversei com vários homens-pai sobre essa fala de Odovaldo, mas apenas dois deles se reportaram respeitar *o resguardo de corpo* da *companheira* como forma de construção do caráter do homem-pai e/ou de controle da virilidade. Vários afirmaram evitar manter relações sexuais com mulher não por temer contaminar o pênis com um desejo incontido, mas porque a mãe deles e as *companheiras* impunham a *proibição*. Outros o faziam por temer machucar a *companheira* ou prejudicar o(a) filho(a), alegando que o esforço físico durante o ato poderia provocar o sangramento do umbigo da criança e causar problemas futuros para a saúde da mulher e do filho<sup>138</sup>.

Para os(as) agentes não biomédicos(as) de cura, manter relações sexuais com a mulher durante o *resguardo* não tornaria os homens mais *afritos* por sexo, mas um deles acenou para a possibilidade de tal recomendação ser uma forma de os mais antigos, não apenas preservarem a saúde da mulher, mas criar nos homens esse temor de produzir filho em mulheres diferentes.

Dona, naquela época antiga tinha pouca mulher nas comunidades. Imagine um homem ter que suportar a vontade de sair enfiando, né? Se os mais velhos não tivessem um meio de fazer esse fogo não virar labareda, logo no primeiro filho, nos primeiros *resguardos*, o macho ia sair emprenhando as comadres e filhas dos compadres. Aí, aí, lá se vai: irmã casando com irmão, sem saber. Porque não tinha mulher assim a fole (em maior quantidade) como hoje. Mas (pausa longa, para refletir?) ainda acho que tem muita irmã casada com irmão sem saber,

---

<sup>138</sup> Essas e outras constatações nas seções anteriores reforçam a necessidade de pesquisas sobre a responsabilidade pela saudabilidade da prole ser quase totalmente da mulher.

porque hoje os home num tem termo (não se controlam), sai fazendo filho a torto e a direito (sem qualquer cuidado). Como vai se sabê quem é parente e quem não é? Então, acho que voga essa pergunta da senhora de que talvez uma forma de dá sossego nas rola (pênis) dos home fosse dizê pra se guardare, no primeiro *resguardo*, né? se não, não teriam mais como se controlá, nas outra vez que a mulhé emprenhasse. Mas se isso se espalha, coitada das mulher. Que hoje, os home querem é ter fogo (rindo muito). (Seu Bené, *benzedor*, em 17/05/2015).

Durante o período de estada na casa de Gegê, de observação junto às seis paridas e até o final do mês agosto, percorri as ruas do bairro da União e de outros bairros da cidade ‘puxando conversa’ com homens e mulheres sobre a relação entre os *cuidados* durante o *resguardo* e a qualidade da saúde da *mulher-mãe*.

Elas demonstravam forte convicção de que uma série de doenças que as acometiam como dores nas cadeiras, nas pernas, *escorrimento*, infecção urinária e *ataques da mãe do corpo* eram as consequências por não terem guardado o *resguardo* do primeiro parto. Muitas se queixavam até da perda de vontade de manter relação sexual, alegando isso ter causado a maioria das separações delas.

Já eles alegavam ser muito difícil *se segurar* durante o *resguardo*, mas nenhum admitiu *forçar a barra*. Muitos alegaram *se aliviar* por meio da masturbação, outros recorrendo a prostitutas, e dois deles, durante conversa, enquanto assistiam a uma das inúmeras partidas de futebol, realizadas em um campo próximo ao bairro, foram acusados pelos colegas de *usar os animais do quintal* para *segurar a barra*. Um senhor de aproximadamente 75 anos, durante um velório, explicou que perdeu *a vontade na mulher* depois do quinto filho, quando a forçou a manter relações. Desde então, passou a “usá-la por obrigação, mas que a vontade, a vontade mermo de cobrir ela, se acabou naquele dia”. Perguntei por que, mas ele disse que preferia não revelar o motivo. Mesmo assim ainda engravidou a esposa mais cinco vezes. Durante os demais *resguardos*, admitiu procurar uma viúva que morava próxima a casa dele, na comunidade de Remanço, com quem afirmou *se aliviar*.

Por outro lado, o número de mães que atribuíram a má saúde dos filhos à etapa inicial da vida deles foi muito baixo. De acordo com as conversas, todos haviam cuidado como deveriam do umbigo dos(as) recém-nascidos(as), respeitado o *resguardo de boca* durante a gravidez e a amamentação, mas de um universo de mais de quarenta pessoas com quem conversei, apenas cinco atribuíram a vulnerabilidade dos filhos à *desmentidura* e à coceira ao fato de terem *teimado* e comido tracajá (*Podocnemis unifilis*) e surubim (*Pseudoplatystoma fasciatum*) durante o terceiro e/ou quarto mês de gravidez.



Não ouvi qualquer referência a passar andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) morna nas articulações para torná-las mais fortes, mas registrei outros modos de assegurar a saúde futura do corpo: pegar uma flecha e medir a perna da criança e depois pendurar o objeto, de modo que fica bem retinho, na soleira da porta principal da casa, assim as pernas da criança depois de adulta não ficariam tortas; para a criança ficar com os olhos maiores, caso tenha nascido com eles muito pequenos, é preciso pegar uma *peneira*, cujos furos sejam grandes, assoprar no olho da criança e depois assoprar na direção do sol; e também: quando o menino nasce com os testículos muito grandes, basta pegar duas *cabacinhas* (frutos da cuieira - *Crescentia cujete*) em formação, do tamanho do escroto da criança, pendurar no *fumeiro* do fogão à lenha. À medida que os frutos murcharem e diminuírem de tamanho, o mesmo acontecerá com a bolsa escrotal do menino.

Essa série de ritos e de *cuidados* me fizeram inferir que o *resguardo* pode ser entendido como um importante Ritual de Passagem, pois marca o período de construção do corpo da *mulher-mãe*, do *homem-pai* e do futuro adulto saudável.

Van Gennep (2011), considerado o pai da análise processual formal, foi um dos primeiros estudiosos a estudar os rituais de passagem. Segundo ele, é comum nas sociedades serem realizadas cerimônias para marcar a passagem de uma etapa da vida dos seus membros para outra. Esses eventos podem ser divididos em três estágios: separação, margem e reagregação. No primeiro estágio (o da separação), o neófito é destituído de todos os títulos que lhe servem de referência; no segundo (o da margem) é separado do convívio com os demais membros e ‘preparado’ para o estágio seguinte; no terceiro estágio (o da reagregação) um novo indivíduo, a partir de então, passará a cumprir as responsabilidades e a gozar dos direitos inerentes à nova etapa.

O segundo estágio, segundo Gennep (2011), desenvolvia uma complexidade independente e tendia a se autonomizar em relação às outras fases, por desenvolver um simbolismo próprio, ele o chamou de “liminar”. Durante os períodos liminares, os neófitos ficariam temporariamente fora da estrutura social.

A partir dos estudos sobre os Rituais dos Ndembu, Victor Turner aprofundou o conceito de *liminaridade*, proposto por Gennep, e desenvolveu uma das mais importantes teorias sobre ritual. Em sua obra *Processo Ritual*, Turner ([1969] 1974), explica que “os rituais revelam os valores sociais no seu nível mais profundo” (p. 19) e, depois de classificar os rituais Ndembu, afirma que acrescentaria aos rituais de crises de vida os ritos responsáveis por marcar o ingresso do indivíduo em novo status dentro do grupo, tanto mais perfeito, quanto mais alto.

“Esses ritos podem ser de natureza individual ou coletiva, porém existe a tendência que sejam mais frequentemente cumpridos por indivíduos” (p. 204).

DaMatta (2000), ao analisar relação entre a ideia de *liminaridade* e *individualidade*, esclarece que o “que caracteriza a fase liminar dos ritos de passagem é a experiência da individualidade vivida não como privacidade ou relaxamento de certas regras (pois o neófito está sempre sujeito a inúmeras regras), mas como um período intenso de isolamento e de autonomia do grupo”(p. 17).

E, se contrapondo a afirmativa de Gennep e Turner de que “durante os períodos liminares, os neófitos ficavam temporariamente fora da estrutura social”, ressalva que a

individualização dos noviços nos ritos de passagem não envereda pelo estabelecimento de uma ruptura, por meio da ênfase extremada e radical em um espaço interno ou em uma subjetividade paralela ou independente da coletividade; antes, pelo contrário, essa individualização é inteiramente complementar ao grupo. Trata-se de uma autonomia que não é definida como separação radical, mas como solidão, ausência, sofrimento e isolamento que, por isso mesmo, acaba promovendo um renovado encontro com a sociedade na forma de uma triunfante interdependência. (DAMATTA, 2000, p. 17).

É a partir da perspectiva suscitada por DaMatta (2000) que proponho a leitura dos *resguardos* de pós-parto, registrados na zona urbana de Parintins (AM), como ritos liminares. Durante quarenta dias de *resguardo*, os membros da família nuclear vivem “momentos de solidão, ausência, sofrimento e isolamento” e são submetidos a uma série de processos e práticas os quais os farão apreender os comportamentos que o novo status social exigirá deles. Afinal, deixarão de ser *cunhantãe-mulher*, *curumim-grande* e recém-nascido/nenê *verdinho* e passarão a ser mãe, pai e criança.

Esse processo não os faz romper com a comunidade familiar. O grupo, pelo contrário, promove uma renovação do encontro com os membros familiares na forma de uma “triunfante interdependência”. Isso porque durante os *resguardos de corpo e de boca* os membros da família nuclear “dramaticamente conjugam individualidade e coletividade, pois neles se reafirma que coletivo e individual constroem-se simultaneamente, sem fendas, descontinuidades ou separações” (DAMATTA, 2000, p. 23), e, conforme demonstro a seguir, é nesse período liminar que “eles entendem que o eu não existe sem o outro”, e que no centro daqueles *cuidados* e práticas “está a descoberta (ou melhor, o desvendamento) do mistério segundo o qual tanto a dimensão individual quanto a coletiva são construídas por um mesmo conjunto de valores” (p. 23).

A mulher parida vive uma fase “liminar”<sup>139</sup>, um estágio transitório, que dura mais ou menos quarenta dias. Depois dessa fase, em que vive o rito de passagem, deixa de ser *cunhantãe-mulher* e transforma-se em *mulher-mãe*. Nesse período, deve ser separada da vida cotidiana. Durante o *resguardo* está impura, contaminada, vulnerável, pois “a mãe do próprio corpo está solta”. Deverá evitar fazer esforço, se furtar de sorver alimentos *reimosos*, nocivos para sua condição de mulher-parida, uma vez que poderão *estragar seu útero*, e deixá-lo fraco; e também não aceitável à condição de mãe, cuja principal função é zelar pelo *olho do corpo do filho*, o umbigo.

Nesse estágio é ensinada a como ser mãe pelas mulheres mais velhas da casa ou da comunidade. Ela aprende a *cuidar* do(a) filho(a), zelar pela vida que começa a ser organizada no corpo do filho(a). A criança, o(a) futuro(a) membro da comunidade, deve ser tratado(a) por ela. O *olho do corpo*, por onde as maldades do mundo poderão entrar e contaminar essa nova pessoa, deve ser fechado com *o penso* por ela. Esses *cuidados* com a cria e consigo mesma lhe exigem tomar *banhos de asseio* e ingerir *garrafadas* amargas, como que para purgar o mal, ou lhe indicar que a fase doce da vida encontra ali o limite. É o momento quando lhe são transmitidos conhecimentos milenares os quais no futuro deverá também transmitir à próxima neófita. Depois do *resguardo*, o corpo dela não será mais o mesmo de *cunhantãe-mulher*, uma vez que foi preparado para se transformar no de uma *mulher completa*, uma *mulher-mãe*.

Se não quiser se construir como uma *mulher de dois efes*, deve *guardar* a genitália, *curá-la* com *banhos de casca trava* (travosa), sublimar o prazer, para torná-la *apertadinha*, *cheirosa* e apetitosa para as próximas cópulas. O espaço vazio, antes ocupado pelo feto, deixa o corpo inchado, meio disforme. Isso lhe exige a submissão aos rituais de *fechamento do corpo*, por meio dos quais, aos poucos, a *mãe do corpo é assentada no lugar*, e assim o *olho do próprio corpo* é devidamente fechado.

Tudo cumprido à risca, esse novo corpo dela não estará sujeito a sofrer afetamento e/ou afecções dolorosas. Enfim, o corpo de *cunhantãe-mulher* foi transformado em corpo de *mulher-mãe*, *mulher completa*, sem o estigma de nenhum dos *efes*.

A criança, não mais feto, porém ainda não criança, um recém-nascido, bebê *verdinho*, cujo corpo, com ajuda de todos da família direta, deverá ir sendo constituído forte e saudável para experimentar ser filho, neto, bisneto, e *persona* ordeira, não ladra, nem tampouco violenta.

---

<sup>139</sup> Há vários trabalhos sobre fases liminares de populações no Brasil e na América Latina produzidos por Begossi & Braga, 1992b; Galvão, 1955; Maués e Motta-Maués, 1978; Motta-Maués, 1980, Maués e Motta-Maués, 1978; Motta-Maués, 1993; Moran, 1974, 1981; Smith, 1979, 1981; Wagley, [1955] 1988.

O corpo dessa futura pessoa adulta não estará sujeito a fraturas e/ou *desmentiduras*, nem tampouco tributário a *ataques da mãe do corpo*. O estômago desse corpo não será vulnerável e a pessoa dona dele poderá comer “de um tudo, sem que nada lhe faça mal”, porque a *barriga* dele(a) quando recém-nascido(a) *não fora estragada* pelos destemperos da mãe. O corpo em formação não sofrerá de *espremedeira* ou de *rasgadura* no umbigo. As restrições alimentares, cumpridas desde a gravidez, capacitaram a pele desse corpo a não contrair coceiras. Uma vez que tudo fora cumprido, o *penso* colocado no umbigo e os *banhos de cura* e *defumações* foram realizados a contento, e a *sombra* dela, de criança à fase adulta, não será facilmente *flechada* ou *roubada pelos bichos do fundo*. Esses seres não puderam sentir o gosto do sangue do umbigo desse corpo, porque ele não sangrou, nem inflamou; nem mesmo os fluidos da maldade puderam entrar nesse *olho do corpo* e se esconder na cabeça do corpo para, mais tarde, crescer como semente ruim e virar árvore do mal, transformando esse corpo numa ferramenta sob o controle de um ser maléfico.

Aos poucos, depois do *rito de passagem* dos setes dias e dos quarenta dias, esse(a) recém-nascido(a) vai continuar sendo construído(a), criança, jovem adulto(a) e poderá usufruir de um corpo saudável, pois os pais e a família o ajudaram a sair da liminaridade, onde ele(a) ainda era um feto fora da barriga, e passou a ser um membro da comunidade devidamente preparado para assumir futuramente a função de *cunhantãe-mulher*, depois *mulher-mãe*, ou de *curumim-grande*, depois *homem-pai*.

O pai, nos sete casos que acompanhei, foi pego de surpresa; nenhum dos casais planejou e esperou com expectativa a gravidez. Ela aconteceu. Os pais já experientes receberam a notícia com resignação “faz parte da vida de todo homem que tem mulher, né?” falou, Agenor, pai pela terceira vez, e *companheiro* há mais de 16 anos de Joana. Todos eles, cada um a seu tempo, experimentou a intensa transformação por qual passa todo *curumim-grande* quando a namorada ou *ficante* anuncia a gravidez. “Algo muda dentro da gente. Eu me vi meio com medo de enfrentar a mãe da Kelen que é daquelas que pegava no pé. Aí, depois do resultado, eu e ela fomos enfrentar a fera, mas agora tá tudo bem. Vim morar aqui, e tô assumindo minha responsabilidade”, me revelou Pablo, 17 anos, pai de Ana Vitória, enquanto carregava a filha para ela arrotar.

Durante a gravidez, se o corpo dele não muda como o da mãe, a posição dele no mundo começa a oscilar: a família o chama para assumir a responsabilidade, os amigos e amigas festejam o fato do amigo tornar-se pai e também sinalizam como tudo será diferente. Ele, aos poucos, começa a internalizar a mudança: sai da casa dos pais para morar junto à família da

*companheira*, ou a convida para residir com ele na casa dos pais, e, muitas vezes, mesmo não assumindo a função de pai lhe é cobrado o respeito ao *resguardo* de corpo. Os que admitem a condição liminar começam a assumir os compromissos de acompanhar a mulher às consultas, sofrer junto com ela o desconforto de carregar outro corpo dentro do próprio corpo e ainda fazem tudo para satisfazer-lhe ‘os desejos’, vontade inesperada de ingerir determinados alimentos muito comum entre as grávidas. Caso o tal ‘desejo’ não seja atendido, a criança poderá nascer de boca aberta, ficar sempre babando ou ainda trazer alguma marca que lembre o alimento desejado, mas não saciado. Geralmente, é dele também o papel de acompanhá-la às *puxações* e/ou *pegações de barriga*, ainda que nenhum dos *companheiros* das grávidas que observei realizassem essa tarefa.

Ele, quase sempre, interrompe os estudos e começa a trabalhar a fim de poder comprar as peças do enxoval ou atender a algum dos ‘desejos alimentares inusitados’. Apesar de ainda ser um *curumim-grande*, já tem esposa, e será pai, por isso, lentamente, as responsabilidades começam a pesar-lhe sobre os ombros: “o que eu ganho é só pensando neles, não tiro nada pra mim. Parei de estudar, porque tenho que assumir as despesas. Não quero que meu filho seja mais uma boca na casa da minha sogra”, explicou, Pablo, orgulhoso. Ele passou a trabalhar como ajudante de pedreiro do pai, logo após descobrir a gravidez da namorada e decidir assumir a condição liminar, nem mais *curumim-grande* e nem ainda *homem-pai*.

Após o nascimento do(a) filho(a), novas responsabilidades: as *interdições*. Como registrado na seção 3.1.5 deste texto, Júnior não queria abrir mão do jogo de futebol, porque, como me confessou, não fazia muito sentido para ele que o esforço físico pessoal pudesse prejudicar o umbigo do filho. O pai do filho de Cristiane, um dos que não assumiram a paternidade, não estava respeitando às restrições, o que pode ter provocado a grave infecção no umbigo do filho. Nesse estágio da fase liminar, mesmo não morando junto e/ou ajudando a cuidar da criança, a comunidade, representada pela dona Maria, recorre à família dele para forçá-lo a cumprir pelo menos as *restrições* que poderão colocar em risco a vida do novo membro.

Logo, as marcas da passagem de *curumim-grande* a *homem-pai* não estão gravadas no corpo físico do homem, mas são inerentes à construção de seu caráter como pai. A boa saúde do corpo físico dele parece não ser comprometida, caso ele não cumpra as *interdições*. Todavia, as narrativas e observações acima indicam que nessa fase liminar ele atua como mediador da boa saúde do filho e daquela que possibilitou o nascimento do(a) herdeiro(a) direto. A única consequência, ainda que não de todo negativa, pode ser o fato de ficar insaciável se forçar a

*companheira* a manter relações sexuais durante o *resguardo de corpo*. É nesse período que ele deverá compreender a nova função dele na comunidade. Não é mais um *curumim-grande* que troca as roupas com os colegas para não repetir o vestuário nas festas de fim de semana, ou *interá a grana* para alugar motos e sair dando *baile* pela cidade. Ele agora deverá aprender a ser *homem-pai*. Cumprir *os resguardos de corpo e de boca*, respeitar as *interdições* sexuais e trabalhar não apenas para *seus luxos*, mas para assegurar a sobrevivência da família. O corpo pode não exibir as marcas que definem a passagem de um *curumim-grande* a *homem-pai*, mas o caráter dele deve refletir isso. Os que ‘engravidam’ e não vivem a liminaridade podem até envelhecer, mas sempre parecem ser vistos como *curumins-grandes*, aqueles que não controlam os próprios ímpetos sexuais ou que não sabem cumprir as responsabilidades exigidas/esperadas de um *homem-pai*.

Quando essa fase *liminar* de afetamentos não é vivida como deveria, nem tudo está perdido. Os(as) agentes de práticas não biomédicas de cura são a última fronteira da cura, para tratar os males ‘tatuados’ como moléstias no corpo. Uma parcela significativa das diferentes modalidades de cura das *doenças pra curador*, registradas no Capítulo II, estão relacionadas à falta de *cuidados* na fase de construção dos novos corpos. É a esses senhores e senhoras da cura a quem o povo recorre quando determinados sinais indicam que um dos membros da família *não está bem*, como descrito no Capítulo II.

Como nessa fase de construção de um núcleo familiar saudável, alguns dos ritos e procedimentos foram realizados especificamente para proteger a família *contra ataques dos bichos do fundo*, é preciso analisar de que forma eles são acionados como *escudos de proteção*.

De acordo com a observação, dentre esses ritos, há os que são acionados para proteger especificamente o corpo contra *os bichos do fundo* e há outros que se destinam à proteção do local onde esse corpo está, conforme já mencionei em outros momentos deste texto. A fim de melhor explicar cada um desses ritos, organizei-os em duas modalidades: ritos de camuflagem e ritos de afecção.

Os ritos de camuflagem são usados para *esconder* o corpo da mãe parida e do(a) recém-nascido(a). Nesse grupo de ritos estão inseridos *os banhos de cura* e *a prática da defumação* nas peças do enxoval da criança, e na casa onde mãe e filho estarão protegidos. De acordo com as narrativas, o odor do vindecaá (*Alpinia nutans* Rose.), do mucuracaá, do alharana (*Adenocalymna alliaceum* Miers), do breu pez (*Protium heptaphyllum*), da virataia (*Annona* sp), da oriza (*Pogostemon heyneanus*), do manjerição (*Ocimum minimum* L.), da arruda (*Ruta graveoJens* L.) e do alecrim (*Rosmarinus officinalis*) afugenta *os bichos do fundo*, porque arde

nos olhos deles e/ou lhes queima a pele. Assim sendo, as pessoas se valem dessas plantas para *banhar* e/ou *defumar* as roupinhas dos bebês a fim de que esses *bichos* não farejem o cheiro do corpo da criança, camuflado pela essência das ervas esparzidas nas roupas. Por isso, a *defumação* e/ou o *banho* das peças do enxoval dos(as) recém-nascidos(as) é realizado. Já a casa onde se abrigará uma mulher parida e o(a) filho(a) precisa ser defumada para despistar *os bichos do fundo*. Quando mãe e filho(a) saem do hospital, esses seres podem segui-los, atraídos pelo cheiro de sangue ainda vivo no corpo da mãe e do(a) filho(a), contudo, se a casa for *defumada* com plantas *fede*, eles não conseguirão *enxergar* o local, mas podem continuar por ali. Por conta desse perigo externo, a mãe e o filho(a) não devem *andar fora da casa*; só sair para o quintal depois de o umbigo sarar, e só passear na rua depois de quinze dias de *resguardo*, pois *os bichos do fundo* podem estar à espreita das ‘presas’ no quintal e/ou na rua, onde a camuflagem olfativa não funciona.

Apenas um fator pode minar o poder da camuflagem, o sangramento do umbigo da criança. A fim de não correr esse risco, toda a família atua na rede de proteção cujo objetivo principal é assegurar que nada provoque isso.

Os *ritos de afecção*<sup>140</sup> são um conjunto de *cuidados* para evitar que o umbigo da criança sangre ou inflame a fim de não incitar *os bichos do fundo* a entrar de qualquer jeito na casa e *atacar* o(a) pequeno(a). Um desses ritos consiste no respeito aos *resguardos de corpo e de boca* pelo pai e pela mãe os quais não devem realizar esforço físico ou praticar qualquer atividade em que precisem usar a força, pois essa ação repercutirá maleficamente no corpo do(a) filho(a). Como o corpo da criança ainda está ligado diretamente ao corpo dos pais, ele também ‘se esforçará’ o que provocará o sangramento do umbigo. Os pais devem evitar consumir alimentos muito gordurosos e/ou *reimosos*, principalmente, a mãe, porque ela poderá envenenar o corpo do(a) filho(a) com leite contaminado. Esse agente nocivo também pode causar sangramento no umbigo e/ou dificultar a cicatrização e a queda do coto umbilical. Isso afetará sobremaneira a saudabilidade desses corpos.

Outro rito que considero como de afecção é o uso do *penso* para fechar o *olho do corpo*, como alguns denominam o umbigo. Durante os primeiros dias de vida, esse *olho do corpo* está aberto e se torna um acesso fácil para as *coisas ruins* entrarem no corpo e se alojarem na mente, ainda em formação, da criança. Segundo as pessoas com quem conversei, há *bichos*

---

<sup>140</sup> O termo “afecção” foi escolhido para denominar esse rito, porque o umbigo do(a) recém-nascido(a) sofre o efeito dos atos do corpo do pai e da mãe no próprio corpo. Ressalvo que entendo afecções como resultado de experiências que nos afetam sem que possamos identificar a fonte exata de origem.

*do fundo bons e ruins*. Eles podem assumir qualquer forma, inclusive se transformar em fumaça, assovio, vento e assoprar substâncias não visíveis para punir *os/as gente*. De acordo com as narrativas, é assumindo esses *disfarces* que eles *entram no olho do corpo do inocente* e se assentam na cabeça da criança *verdinha*. Com o passar do tempo, *essas coisas maléficas* disseminam na mente desse corpo, em formação, comportamentos ruins. O não uso do *penso* é a explicação deles para o número cada vez maior de pessoas cometendo atrocidades no mundo “ninguém mais respeita nossos costumes, e essas gentes não usam penso nos filhos, dá nisso, um mundo cheio de gente que num presta”, como desabafou seu João, 79 anos, *benzedor*.

E, por fim, o rito de afecção *fazer o pai do filho*. De acordo com as observações e relatos, muitas vezes o pai precisa se ausentar para trabalhar ou mesmo para realizar uma atividade que requeira força física e que não possa ser adiada, a fim de que essa ação não atinja o corpo do(a) filho(a) ou o(a) deixe desprotegido(a), ele recorre ao *filhote* de um taperebazeiro (*Spondias mombin* L.) para substituí-lo temporariamente na função de pai. Para tanto, precisa caçar esse filhote na mata e deixá-lo embaixo da rede do(a) filho(a), proferindo as seguintes palavras: “esse é teu pai, fica em paz”, e saindo logo em seguida. Feito isso, ele não será mais o pai daquela criança e nada que faça poderá atingi-la, o pai dela está lá, deitado, embaixo da rede, protegendo-a. Como algumas pessoas não tiveram acesso ao *filhote* da árvore, registrei o uso de pregos que foram enterrados embaixo da rede a fim de também assumir a função de pai da criança.

Os ritos e *cuidados* registrados nas seções anteriores e aqui interpretados como ritos de camuflagem e afecção indicam a centralidade do corpo na construção da alteridade e a clara imanência da presença *desses bichos do fundo* na vida diária dos(as) moradores(as) e lançam importantes luzes sobre o caráter ontológico da categoria *se ingerar*.

### **3.3.1 O ingeramento na construção da alteridade ontológica e nos processos de prevenção**

A princípio tomada como um dispositivo de passagem entre a *cidade do fundo* e a *cidade de cima* e/ou capacidade máxima de captação de potência de cura atingida por um(a) *curador(a) sacaca*, passei a compreender o *se ingerar* como categoria reveladora da alteridade ontológica da cosmologia local, enquanto revia os dados de campo para a escrita da versão final da tese.

Depois de ler com mais atenção as notas de campo, reler as narrativas, comparar essas informações com as teses e dissertações produzidas sobre a região do Médio e Baixo Amazonas e as concepções de potência de Nietzsche; os conceitos de agenciamento, devir,



desterritorialização e reterritorialização e corpo sem órgão de Deleuze e Guattari; de biopolítica de Foucault, e sobretudo refletir sobre as considerações das professoras Sonia Maluf e Carla Bruno, durante a banca de qualificação, sobre a categoria *se ingerar/ingeramento*, comecei a perceber mais claramente a importância dela para a compreensão das representações de pessoa, saúde, corpo entre os(as) interlocutores(as) da pesquisa.

Enquanto realizava o quarto campo, sempre fazia pequenas compras nas mercearias dos bairros, onde é comum, de manhã cedo, sabermos das últimas ‘notícias’ pela *boca do povo* que vai adquirir um dos ingredientes básicos do café da manhã: pão, açúcar e/ou café, ou o trio do desjejum. Cheguei à mercearia de dona Francisca, no bairro do Palmares, quando um dos clientes narrava para ela uma briga entre duas vizinhas. Ele caracterizava uma das personagens como calma e a outra como *braba*, explicando que na casa da calma todos eram como ela, mas que durante a confusão uma tia dela, que estava sentada, parecendo não querer se meter na questão, “de uma hora para outra foi se ingerando naquela raiva que ficou irreconhecível, virô o diacho em forma de gente”.

Outro episódio em que registrei o uso do termo foi durante a derrubada de uma das muitas castanheiras que circundam o bairro da União e cujos frutos representam risco de morte para os(as) moradores(as) das proximidades e dos(as) transeuntes: “mas, arrepara, Duquinha, como o Cabeça de Curió tá se ingerando em motosserra e quase sozinho tá dando conta do serviço”.

Além desses casos, na casa de uma das paridas, ouvi a sogra de uma delas dizer a um dos netos que voltava do jogo de bola “vai te lavar, curumim, paresque já ingerado em porco de tão sujo”. Gegê certa vez me ensinando um banho para curar dor de cabeça fez um comentário sobre o filho caçula da vizinha *estar ingerado* em cachorro porque mordida muito os outros.

Mas por que entender esses ‘comportamentos’ tão comuns aos mais variados grupos sociais como *ingeramentos*? Porque o *ingeramento* parece ser uma categoria de pensamento capaz de dar conta de estágios que nem sempre se mostram definitivos como o uso de termos e expressões do tipo *virou pai, se transformou em mulher, alterou seu modo de vida* nos têm feito pensar. Esses diferentes referenciais ocultam os gradientes constantes e/ou os fluxos que na verdade caracterizam esses ‘momentos’ da vida. Os referentes homem e mulher, pai, filho, mãe, menina, mulher, grávida, parida, recém-nascido(a), menino, filha, em fim, me fizeram refletir se não são, na verdade, diferentes *ingeramentos* que asseguram arborescências, sem inibir ou conter novos fluxos.

A categoria *ingeramento*, usada pelos(as) interlocutores(as) da pesquisa em diferentes contextos enunciativos, possibilita inferir que esse dispositivo também possibilita a captura de potencialidades ou de traços identitários em fluxo, temporários, mas intensos, que asseguram afecções e afetamentos. Como citei na introdução, para Spinoza (1957), as afecções acontecem sem que nós tenhamos uma consciência factual ou temporal do impacto delas na modelagem de nosso ‘self’, por sua vez, o afetamento, como registrado por Favret Saad (1990), são ações das quais tomamos parte e que nos provocam reações modelares tão profundas quanto as afecções, porém sabemos precisar com certa exatidão o quando e o como tal ação nos afetou.

No campo empírico, o *se ingerar* parece indicar mais precisamente o gradiente desses encontros com o mundo que ajudam a definir a alteridade ontológica, uma vez que entre os(as) interlocutores(as) os diferentes *ingeramentos* podem ajudar a determinar o quanto se é *curumim* ou *curumim-grande*, ou homem ou homem-pai, tanto do ponto de vista das afecções e afetamentos de caráter mais físico quanto os de perspectiva mais emocional e/ou moral.

De acordo com essa perspectiva, o corpo nunca está pronto. Ao longo do processo de construção de um novo membro da família, diferentes ritos são realizados para que o feto seja aos poucos construído como recém-nascido(a), depois como criança, fase durante a qual é construído como *cunhantãe* ou como *curumim-grande* e, assim, vai ganhando novas formas, assumindo diferentes funções, adaptando-se ao meio, reagindo a ele, construindo novos fluxos. Em cada um desses estágio de construção, atinge a arborescência temporária, para, daí, então, realizar novas conexões. Nesses intensos processos de construção, aos poucos, é possível identificar os primeiros sinais da categoria *se ingerar* como dispositivo de captura de potencialidades ontológicas.

Durante o processo de construção desses corpos, há não só *ingeramentos* de ordem física quando um corpo age fisicamente sobre o outro, gerando traços genéticos, ou predisposições anatômicas, mas *ingeramentos* da ordem de afecções e afetamentos.

Nas relações cotidianas, homens e mulheres vão sendo construídos a partir da captura de potencialidades devidamente localizáveis na cadeia temporal, como quando o pai explica ao filho como ele deve proceder durante o *resguardo* da futura *companheira*, ou como a mãe se reporta ao comportamento da filha que acaba de saber que estar grávida sobre o novo comportamento que a família espera dela ou do *curumim-grande*. Este, ainda que ninguém imponha, leva a namorada grávida para casa dos pais ou se muda para a casa da família da namorada e passa a se preparar para assumir a nova função de *homem-pai*.

Os dados nos permitem fazer um exercício reflexivo e supor que ainda que o jovem possa ser enquadrado como *curumim* do ponto de vista dos *ingeramentos* físicos, é ainda *curumim-grande* se mantém relações sexuais, ou já *homem-pai*, se assumir o ônus da paternidade mesmo precocemente. Do mesmo modo, a jovem cuja idade cronológica ou *ingeramentos* físicos ainda a enquadrem como *cunhantãe*, se já *coisou* com alguém do sexo oposto, é definida como *cunhantãe-mulher*. Após a primeira gravidez, ainda que o(a) filho(a) não vingue, é *mulher-mãe* com o agravante de se construir como uma mulher *dois efes*, se não se *resguardou* depois do parto ou após a perda do(a) filho(a).

Há ainda as potencialidades cujo ponto exato da cadeia temporal em que esses impactos ocorreram não se pode precisar. Todavia, os dados me permitem inferir que os(as) moradores(as) procuram assegurar a saudabilidade física e moral do futuro adulto realizando os ritos sobre os quais o ele/ela não tomou conhecimento porque foram realizados antes do nascimento ou quando o corpo ainda estava sendo forjado cosmologicamente pelas *interdições* alimentares, os banhos de cura do enxoval do corpo e os *cuidados* com o umbigo e com o coto umbilical.

Inicialmente, como citei alhures, não consegui ver esse aspecto da construção dos corpos da família nuclear como indicações do dispositivo *ingeramento*. Porém, quando comecei a perceber essa categoria nativa para além da chave transformacional e não mais restrita à capacidade do(as) *curadores(as)*, compreendi que o *ingeramento* possibilitava também a captura de potencialidades numa correlação entre força e sentido (objeto). Para tanto, considerando, como propõe Nietzsche, que as forças apresentam uma pluralidade de sentidos, mas o sentido(objeto), por sua vez, implica o conceito de valor, que resulta da capacidade de avaliação.

Logo, não se é *cunhantãe-mulher* ou *curumim-grande*, *mulher-mãe* ou *homem-pai* mas os corpos *se ingeram*, ganham força (potência) que leva os demais membros do grupo social a atribuírem sentido ao estar desse corpo no seio daquela sociedade, ou seja, papéis sociais são exercidos a partir das capacidades e habilidades adquiridas ao longo do processo de corporeidade. Tais sentidos vão *ingerando* nesses corpos potencialidades que lhes asseguraram, ainda que temporariamente, a alteridade ontológica. Processo sempre em gradiente que permite inúmeros *ingeramentos* e cujo sentido/avaliação da afecção “jamais encontraremos se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime” como ressalva Deleuze, (1976, p. 3), citado alhures.

Nessa mesma chave analítica é possível compreender que o corpo do(a) *curador(a) sacaca* precisa *se ingerar*, desterritorializar-se, construir agenciamentos outros, a fim de compreender que afecção e/ou afetamento é a causa primária do processo de adoecimento. A precisão desse diagnóstico – descobrir onde a doença foi escondida ou que regra diplomática fora quebrada – é que assegura a potência de cura controlada por esse(a) *curador(a)*.

Sem essa *força*, potência *ingerada*, que o(a) *curador(a)* é capaz de manipular, não é um(a) *curador(a) sacaca*, ou seja, não foi escolhido pelos *bichos do fundo*, não foi *amansado* por eles, ontologicamente não é *curador(a) sacaca*. Pode até conhecer medicamentos, dominar técnicas de diagnóstico, mas não tem a *força* - não dispõe de *bicho do fundo* em sua companhia. Sem essa potência, é só um homem que sabe das *coisa*, mas não as domina, ou tem autoridade sobre elas.

*Ingeramento*, nesse sentido, compreendido como dispositivo que captura do outro ou do meio em torno de si potencialidades; não como dispositivo de transformação, mas de geração/propulsão de potencialidades; agenciador de devir, no dizer deleuziano, ou dispositivo de apreensão de afecções e afetamentos. Logo, dinamizador da alteridade ontológica em fluxo.

Neste capítulo, procurei demonstrar como o respeito às regras de *interdição* durante a gravidez, o parto e o pós parto é fundamental para assegurar a saudabilidade dos corpos dos(as) interlocutores(as) da pesquisa. Inseridos(as) num contexto em que a construção dos corpos está diretamente relacionada à construção da pessoa, *curadores(as)* e moradores(as) procuram manter a realização do ritos de cura a fim de assegurar que os membros da família nuclear sejam capazes de assumir as funções que o grupo social lhes atribui.

Para construção dessa alteridade ontológica, precisam capturar, via diferentes *ingeramentos*, habilidades e capacidades do meio em que vivem. Como mediador para manutenção desses processos ontológicos, emerge *o bicho do fundo* com quem esses(as) moradores(as) aprenderam a construir diferentes regras diplomáticas. Por meio do *ingeramento*, esses *bichos* capacitam os(as) *curadores(as) sacaca* a tratar os processos de adoecimento e, inclusive, revelam as diferentes estratégias de proteção contra *o ataque de bichos* aos recém-nascidos(as) cujos corpos lhes desperta um desejo incontrolável.

Ao participar desse momento singular na vida dessas mulheres, pude registrar inúmeros ritos e práticas e constatar a presença imanente desses *bichos do fundo* no processo de construção desses corpos. Além disso, compreender que durante essa fase – que denomino de liminar - há a atualização da relação de afinidade com *os bichos do fundo*, ratificação da

ingerência dos(as) agentes em práticas não biomédicas no pré e pós parto e, principalmente, a emergência do *ingeramento* como dispositivo da corporeidade e da alteridade.

Assim sendo, é possível inferir que na cosmologia local, nem o corpo e nem a pessoa são dados, estão prontos e/ou concluídos, a cada momento corpo e pessoa vão *se ingerando*, desterritorializando-se, estabelecendo novas rotas e fluxos, reterritorializando-se, construindo novos territórios, e arborescências, para tempos depois, via novos *ingeramentos*, iniciar outras desterritorializações experimentar outros devires.

No capítulo seguinte, procuro explorar com mais consistência o caráter cosmo-ontológico do *se ingerar* enquanto dinamizador da alteridade ontológica em fluxo. Para tanto, valho-me das contribuições epistemológicas da filosofia dos pós-modernos e da filosofia dos ameríndios que emerge das narrativas dos(as) *curadores(as) sacacas*.

A reciprocidade de perspectiva nunca me pareceu tão latente quanto o contexto empírico me mostrou.

*Portanto, não se deve dizer que nosso corpo está no espaço nem tampouco que ele está no tempo. Ele habita o espaço e o tempo. [...] Uma mulher mantém sem cálculo um intervalo de segurança entre a pluma de seu chapéu e os objetos que poderiam estragá-la, ela sente onde está a pluma assim como nós sentimos onde está nossa mão. [...] O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos. [...] Diz-se que o corpo compreendeu e o hábito está adquirido quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 193-203).*

## CAPITULO IV - O *INGERAMENTO* COMO DISPOSITIVO COSMO-ONTOLÓGICO

*Qualquer descrição que pretenda caracterizar a cultura simbólica desta ou daquela sociedade por meio da generalização de conceitos deduzidos de qualquer tipo de discurso especializado só pode estar errada: errada porque é cega à importância da prática e da contextualização, porque assume a cultura como um sistema de linguagem e pensamento compartilhados (reservadas diferenças de sexo e a geração) por todos. (TAYLOR, 2012, p. 222).*

Neste capítulo, a partir das concepções epistemológicas, nativas e não-nativas, elencadas como pistas, fluxos de pensamento e de ideias, e o diálogo que o campo suscitou em mim, analiso como o universo das práticas não biomédicas de cura registradas em Parintins (AM) me desafiaram a olhar os processos de adoecer e curar na cidade, por entre lógicas em fluxo e territorialidades em imanência, e, como esse exercício epistêmico-empírico me possibilitou interpretar, a partir de uma etnografia dessas práticas na zona urbana de Parintins, o *se ingerar ou o ingeramento* como um dispositivo cosmo-ontológico.

Para tanto, à guisa de introdução da discussão deste capítulo, inicialmente, apresento a perspectiva a partir da qual as noções de corpo e pessoa são compreendidas neste trabalho, uma vez que os dados apresentados nos capítulos anteriores não deixam dúvidas sobre a centralidade do corpo não só nos processos de adoecer e curar, como e também na construção da alteridade dos(das) interlocutores(as) desta pesquisa.

Nas demais seções, por meio de narrativas de *curadores(as) sacacas*, apresento a *cidade do fundo*, as regras da diplomacia cosmopolítica que asseguram a convivência entre *as/os gentes e os bichos do fundo* e as modalidades de *ataque por eles* desferidas contra os habitantes de cima da ilha.

Com base nessas informações, interpreto o *ingeramento*, tanto como dispositivo de acesso entre o cosmo do *fundo* e o cosmo de *cima*, quanto de captura de habilidade e potencialidades e de re-existência ontológica.

Por fim, aceno para um possível desdobramento da pesquisa, analisando como esse dispositivo pode ser identificado na performance do *Boi de Arena*, espetáculo apresentado pelos Bois Caprichoso e Garantido no Festival Folclórico de Parintins.

#### 4 *Ingerando* corpo e pessoa

Na cosmologia local, o corpo é concebido como produto e produtor de regras e valores culturais (MALUF, 2001) e, portanto, como corporeidade. A fim de ratificar essa afirmação, passo a retomar dados entográficos já referidos nos capítulos anteriores.

Antes do nascimento, o corpo do(a) novo(a) membro é submetido às mãos de *pegadoras de barriga* como as de dona Piedade “vô rezando, e aparpendo (apalpando) mais forte aqui e mais leve ali, iguar como eu fazia minhas panelas de barro. Daí, que ele ou ela nasce perfeitinho, tudo boliadinho (com formas bem torneadas) (...)”. A mãe, ainda durante a gravidez, deve se submeter às *interdições* alimentares, a fim de não deixar o corpo do(a) filho(a) vulnerável a determinadas doenças”.

Todavia, os *cuidados* com o corpo tornam-se mais incisivos no pós-parto. Como o corpo do(a) recém-nascido(a) está num estágio de vulnerabilidade, as peças do enxoval dele(a) precisam ser *curadas* para se transformarem em *escudos de proteção* contra os *ataques* desse plano não visível. O respeito à relação de substância entre pai/mãe e filho(a) é também entendida como fundamental, pois assegura a construção de um corpo saudável (Capítulo III).

Além disso, diferentes estratégias são desenvolvidas pela família para driblar as proibições dos agentes da biomedicina e afiançar o uso dos *remédios do mato* para o *olho do corpo* sarar, assim como o uso do *penso*, a fim de proteger o corpo contra a entrada de *coisas do mal* - capazes de moldar o caráter do(a) recém-nascido(a) negativamente. O corpo *atacado* nesse estágio comprometeria a saudabilidade da vida futura (Capítulo III).

Ao longo da vida, o corpo do novo membro da família irá sofrer diversos *ingeramentos* - seguirá capturando capacidades e habilidades - até o ciclo de construção de novos membros se repetir: a *cunhantãe-mulher* se construirá como *mulher-mãe* e o *curumim-grande*, como *homem-pai*, e ambos, por sua vez, assumirão a responsabilidade de garantir a saudabilidade dos novos corpos que gerarão. À medida que o corpo vai *se ingerando* em capacidades e habilidades, as noções de alteridade começam a determinar o papel desse novo membro na comunidade: a pessoa vai sendo corporificada. Um exemplo mais específico desse processo é a construção do(a) *curador sacaca* (Capítulo II).

Para diagnosticar e tratar as *doenças pra curador*, o(a) *curador(a) sacaca* precisa ter o corpo *amansado* por um *bicho fundo* a fim de poder *se ingerar* e, assim, adquirir a capacidade de controlar a *força* da cura. É graças a companhia desse *bicho* que o(a) *curador(a)* se tornará um(a) *curador(a) sacaca*, ou seja, terá o corpo *amansado* e passará a ser alguém cujo potencial

de cura advém *do fundo*. Logo, um(a) agente de cura diferenciado(a), com poderes para diagnosticar e tratar os processos mais graves de adoecimento (Capítulo II).

Isso porque a sessão de cura de *judiaria*, como registrada no Capítulo II, requer que o(a) *curador(a) sacaca* penetre em diferentes dimensões do cosmos, e, em diferentes cosmos, para conseguir desfazer o mal e curar o(a) paciente. Somente um(a) *curador(a) sacaca ingerado(a)* consegue buscar a *judiaria* onde ela está escondida. Além disso, os(as) próprios (as) *curadores(as)* afirmam não estarem sujeitos ao poder da morte, como acontece com os(as) que não têm a força da cura. Eles(as) não morrem vão para o *fundo/encante* junto aos *bichos do fundo* onde *se ingeram em força*.

Para tanto, uma relação - além do corpo físico - é construída entre ele(a) e o *bicho do fundo*, apresentado como uma espécie de tutor, ou poder imanente. O(a) *curador(a) sacaca* não é uma *pessoa sozinha*: o corpo dele pode suportar o *ingeramento* de outro corpo – o do *bicho* – um corpo diferente, com mais *força*, mais poder. Porque é um(a) *curador(a) sacaca*, maneja a potência da cura, tem um *bicho do fundo* na sua *companha* e *se ingera nesse bicho*.

Vale ressaltar que

não se trata de uma oposição entre o homem e o animal realizada longe do corpo e ao longo de categorias individualizantes, onde o natural e o social se auto-repelem por definição, mas de dialética onde os elementos naturais domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais) são naturalizadas no mundo do animais. (SEEGER et. al., [1979] 1987, p. 14).

O corpo dos(as) *curadores(as) sacaca*, por vivenciar outros processos de construção, é tido como aberto para experimentar diferentes possibilidades de metamorfose, pelo que pude entender, não necessariamente apenas físicas. Pela via do *ingeramento*, cada *curador(a)*, depois de um longo aprendizado, consegue dominar a habilidade de capturar de seres animados e inanimados habilidades e capacidades que o tornem capaz de realizar diagnósticos e proporcionar o bem estar físico dos(as) pacientes. Apesar de afirmarem não dominar a capacidade de *se ingerar*, esses(as) *curadores(as) sacacas* ratificaram que seus antepassados conseguiram e, por isso, se referem a eles como *curadores(as)* de *força* e poder. Inclusive, um deles explica que o avô exalava o *cheiro de bicho* quando voltava da *cidade do fundo*.

Essas constatações me permitiram inferir que para os(as) moradores(as) e agentes não biomédicos(as) a “noção de corpo não é delimitada pelo corpo físico ou biológico, estendendo-se para além deste” (MALUF, 2001, p. 91), uma vez que, para os(as) *curadores(as) sacaca*, o corpo pode sofrer todo tipo de *ingeramento* e deslocar-se no tempo e no espaço para ir buscar



a compreensão da doença e a cura dela no plano onde ela estiver. Logo, tal como na cosmologia ameríndia, o “corpo físico (...) não é a totalidade de corpo: nem corpo a totalidade da pessoa” (SEEGER et. all. [1979] 1987, p. 13).

Daí, porque a noção de corpo, neste estudo, emerge “não só como uma categoria fundamental das sociedades sul-americanas, mas também como um conceito básico” (SEEGER et all, [1979] 1987), pois, o corpo, como demonstrado nos capítulos II e III, é o *locus* privilegiado para o exercício da corporalidade, para a percepção da concepção de pessoa e para a compreensão do *ingeramento* como dispositivo cosmo-ontológico.

Isso porque, ao contrário do que é preconizado por algumas matrizes teóricas, a concepção de pessoa que os dados etnográficos me permitem perscrutar *não é centrada na noção de indivíduo e, tal como “no pensamento das sociedades indígenas, a Pessoa não aparece como um ser substantivo, dado ou acabado, mas como um ser em processo permanente de transformação - e aberto para experimentar diferentes possibilidades de metamorfose.* (MALUF, 2001, p. 93).

Esse processo permanente de transformação, ao meu ver, resulta, tal como registrado por MacCallum, junto aos Kaxinawá, do “conhecimento [que] se acumula e se incorpora ao corpo e seus órgãos ao longo da vida, à medida que este entra em contato controlado com aspectos do ambiente e suas formas materiais, verbais e, às vezes, espirituais” (MCCALLUM, 1998, p. 215), como explicitado no Capítulo III, quando trago à lume os processos de construção do corpo do(a) recém-nascido(a), da *mulher-mãe* e do *homem-pai*; e no Capítulo II, no qual os(as) *curadores* indicam que precisam ser *amansados*, ao longo da vida, para compreender o universo da cura que lhes será apresentado pelos *bichos do fundo*.

Um dos gradientes desse processo é a capacidade de *se ingerar*, que consiste no domínio da potência da cura pelo(a) *curador(a) sacaca* que atua na zona urbana de Parintins (AM). Em outras palavras, “o corpo ameríndio *não é* uma substância fixada pela ‘natureza’: o corpo não é um dado, mas é performado”, praticado. É um conjunto de atitudes, de afecções, de modos de ser (...)” (MALUF, 2001, 93).

Portanto, é a partir do aprendizado, mediado pelos *bichos do fundo*, construído no corpo e pelo corpo que cada Pessoa é formada, ou seja, como resultado de um conjunto de saberes e práticas cosmológicas que o *ingeramento* permite engendrar.

#### 4.1 O *ingeramento* por entre lógicas imanentes

Moro em Parintins(AM) desde 2007, mas nunca havia ouvido falar dos *bichos do fundo* e da relação de ambivalência construída entre *eles* e uma parcela significativa dos(as) moradores(as) da cidade. Apesar da presença constante *deles* nas entrevistas com os(as) agentes em práticas não biomédicas de cura, dos inúmeros registros sobre as doenças que *esses bichos* podiam provocar e de como poderiam também ajudar a curá-las, tais dados não receberam a atenção devida, durante o primeiro campo, mas, aos poucos foram provocando diferentes afetamentos em mim. O primeiro deles foi a descrença que aflorou no dia em que ocorreu ‘o encontro’.

O que vivi hoje é surreal: durante a entrevista com a esposa do seu Moreno - um famoso *curador* daqui - que, agora, depois de um grande ataque de feitiço, está cego, aleijado, surdo e mal consegue balbuciar algumas palavras - recebeu uma entidade. Eu quase morri do coração. Não sabia se acudia a mulher que se jogou no chão e começou a entoar um canto (ponto de umbanda?) ou se continuava registrando tudo aquilo no caderno de campo. Ainda bem que o gravador permaneceu ligado. Será que aquela mulher fingiu o tempo inteiro? Como acreditar num Carangueijinho da Beira do Mar em plena bacia do rio Amazonas? Se a nossa conversa não tivesse sido gravada, acho que nem eu acreditaria nas coisas que ele me disse e até que ele existisse. (Diário de campo, 14/05/2014).

O registro acima faz referência à primeira vez que conversei com um morador da *cidade do fundo* - um *bicho do fundo*. Esse ‘encontro’ foi realmente um afetamento de grandes proporções. O trecho acima não deixa dúvidas da descrença inicial que me tomou de assalto. Mas, como se permitir acreditar em tudo que ‘o encontro’ me apresentou? Desterritorializando-me. Eu precisei experienciar um *se ingerar* filosófico, metamorfosear meu próprio pensamento no pensamento nativo.

Pois, tal como fizera Evans-Pritchard em relação à crença dos azande, era preciso compreender a crença nos *bichos do fundo* como um recurso filosófico do pensamento dos(as) moradores(as) de Parintins para ‘ultra determinar’ a vida humana, retirando-lhe toda ocasionalidade, acidentalidade e fortuidade, uma vez que a cosmologia imanente à região confere-lhe uma ordem social capaz de dotar de sentido a experiência desses(as) moradores(as).

Cheguei à casa de seu Moreno - local do encontro - porque vários(as) agentes em práticas não biomédicas de cura se referiram a ele como um *curador sacaca*. Mas, encontrei-o prostrado em uma rede num estado quase vegetativo. A esposa, dona Ângela, me informou que há três anos ele fora vítima de um *ataque* violento de *judiaria* que o deixara naquelas condições,

por isso não *atendia* mais. Já me despedia, quando uma das filhas disse: “se entregue logo, mamãe”. Não foi preciso nenhuma outra informação. Insisti, e ela, então, me confessou que fora *banqueira* – assistente do marido *curador* por mais de 40 anos – e que ele a estava preparando para *atender*. Sentamos e iniciei a entrevista com dona Ângela, sobre essa preparação para ser *curadora*.

Tudo começara com o *roubo da sombra* dela aos 13 anos de idade. O *curador* acionado para curá-la foi seu Moreno. Três meses depois do início do tratamento, eles se *amigaram*<sup>141</sup>. Porém, desde que o marido ‘adoecera’, o *companheiro do fundo* que lhe havia *roubado a sombra* vinha tentando levá-la de novo para o *encante*.

O fato de ela ter ido à *cidade encantada/cidade do fundo* ou *encante* despertou ainda mais meu interesse. Passei a fazer perguntas sobre como era essa *cidade*. A conversa fluía naturalmente até que dona Ângela, inesperadamente, respirou fundo, deu um grito e caiu no chão. As duas filhas que estavam ouvindo a conversa correram para ajudá-la, mas ela começou a levantar sozinha, já cantando: “eu sou, eu sou o Caranguejinho da Beira do Mar...”

Aos poucos me dei conta de que um ser masculino estava ‘dentro do corpo’ de dona Ângela. O modo de falar mudou. O tom, de voz, antes agudo, tornara-se grave e rouco, e o ritmo ganhou contornos mais lentos. A temperatura da pele – de onde começou a brotar pequenas gotas de suor – estava taticamente mais baixa. ‘Ele’, então, disse: “A senhora queria saber como é minha casa, eu, o Caranguejinho da Beira do Mar, vim lhe dizer. Essa mulher com quem a senhora tava conversando é minha noiva. Foi *roubada* de mim por ele (dá uma sonora gargalhada, ao virar o rosto para a rede onde o marido de Ângela está inerte), mas, agora, ela é minha de novo. Pode perguntar o que quiser”.

Aquele ‘ser’ conversando comigo, descrevendo o ‘mundo’ dele, os modos de vida nesse ‘mundo’, o litígio entre ele e o *curador* por causa de uma mulher me provocavam a considerar uma ‘realidade outra’ também possível. Um outro território, construído com outros modos de agência, onde a relação entre *os/as gente* e *os bichos do fundo* mediava os processos de adoecimentos e de cura, conforme descrevo nos Capítulos II e III, em fim, uma ‘lógica outra’, de acordo com as análises erigidas no decorrer deste capítulo.

O fazer etnográfico proporciona esses encontros que emergem como um estranhamento inicial diante da peremptória certeza de que outras lógicas por traz da lógica cartesiana sustentam o estar no mundo. Ali, parte integrante da cena, experienciei uma desconcertante incredulidade; tempos depois, no diálogo com os dados, um reconfortante

---

<sup>141</sup> Categoria usada para denominar as relações maritais não oficializadas religiosamente e/ou juridicamente.

desvelamento me permitiu compreender que “uma representação verdadeira e correta do mundo não existe” (ARHEM, 1993, p. 124).

Os inúmeros trabalhos etnológicos realizados sobre os povos indígenas, e mesmo os não propriamente indígenas, das terras baixas, dão conta da existência desses tantos mundos possíveis. E, os teóricos têm tentado formular, no dizer deleuziano, “dispositivos maquinais” a fim de dar conta, no dizer nietzschiniano, dessa “multiplicidade de perspectivas dentro da qual cada verdade-de-um-ponto-de-vista pode ser defendida, mas não a verdade-como-tal” (MACINTYRE, 2006, p. 42). Uma das tentativas mais difundidas nesse sentido é o perspectivismo ameríndio.

“Perspectivismo” foi um rótulo que tomei emprestado ao vocabulário filosófico moderno para qualificar um aspecto muito característico de várias, senão todas, as cosmologias ameríndias. Trata-se da noção de que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê a si mesma como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 75).

As narrativas que compõem a base empírica desta pesquisa corroboram parte do primeiro aspecto citado por Viveiros de Castro: de que o mundo é povoado de muitas espécies de seres (*os/as gente* e *os bichos do fundo*), “dotados de consciência e de cultura”, mas na cosmologia local há pelo menos dois cosmos/espacos diversos: a *cidade de cima* e a *cidade do fundo*, cujos habitantes cumprem modos de vida parecidos, mas não há similitude plena entre as duas cidades. A *cidade do fundo* é reportada como mais limpa, mais iluminada, mais farta e mais festiva.

Quanto ao segundo aspecto “que cada uma dessas espécies vê a si mesmo como ‘humana’”, não há narrativas que referendam essa afirmação, aliás o termo ‘humano’ não aparece em nenhuma das narrativas registradas, os termos nativos usados como marca de alteridade entre os habitantes das duas cidades é *gente*<sup>142</sup> e *bicho*. Os *bichos* podem *se ingerar* em *gente* e em outros seres animados e inanimados, porque, como os dados de campo me permitem inferir, não são ‘um corpo físico’, mas uma potência/*força ingerada* em corpo físico. Daí, a possibilidade de poder ser *gente*, *bicho*, fumaça, vento ou petardo maléfico.

---

<sup>142</sup> Apesar de alguns momentos ao longo do texto a categoria *gente* apresente o mesmo *status* de humano, preferi utilizar a categoria marcadamente usada pelos(as) nativos(as) para se referir a si mesmo.

Essa constatação me faz dialogar com a corrente que defende a existência de uma pluralidade de “perspectivismos ameríndios” (LAGROU, 2007), cada qual com sua especificidade, apesar dos elementos comuns. Assim sendo, enquanto Viveiros de Castro postula uma diversidade de ‘naturezas’ e apenas uma ‘cultura’ – a humana, as narrativas dos(as) *curadores(as)* de Parintins indicam a concepção de uma variedade, tanto de ‘culturas, quanto de ‘naturezas’, como parecem indicar os dados etnográficos registrados nos Capítulos II e III.

Apesar de os dados etnográficos não ratificarem a concepção ontológica do perspectivismo ameríndio de que ‘os bichos vêm a si mesmos como humanos’, há fortes indícios do partilhamento do que Viveiros de Castro chama de “unidade cultural pan-americana” (2007, p. 77), pois, como demonstrado nos Capítulos II e III, a concepção nativa de doença; a manutenção de uma rede de cura para diagnosticar, tratar e/ou curar diversas doenças; as regras de interdição durante a gravidez e pós-parto; os diversos rituais de construção do corpo e de proteção dos(as) recém-nascidos(as); a certeza de existência de mundos ou de planos cósmicos diferentes; a relação de ambivalência com habitantes desse(s) outro(s) planos/mundos; a comunicação entre esses mundos/planos ser uma prerrogativa de *curador(a) sacaca*, *xamã* ou *pajés*; a ética de coabitação e coexistência estabelecida entre os habitantes de diferentes cosmos; e as *punições* inerentes à quebra dessas regras diplomáticas são registradas em etnografias realizadas sobre diversos povos indígenas das terras baixas.

Em outras palavras, os dados dispostos nos Capítulos II e III, comparados aos de outras pesquisas realizadas com coletivos amazônicos, contribuem para inferirmos que “todos os ameríndios compartilham de um velho fundo cultural comum” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 77).

Todavia, é preciso entender esse “fundo cultural comum” na mesma chave de contingência que Deleuze e Guattari propõem, no prefácio de *Mil Platôs*, para considerar que há uma história universal: entender que “os fluxos são o objeto da História, e que passam por códigos primitivos, por sobrecodificações despóticas e por descodificações capitalistas que tornam possível uma conjunção de fluxos independentes” (1995, p. 9).

Segundo Deleuze e Guattari ([1972] 2010), a intenção do capitalismo é justamente a de descodificar tudo o que encontra pela frente, desterritorializar esses achados “dissolver o sentido que se atribuía anteriormente às pessoas, às coisas, aos valores, para colocar em seu lugar o valor, quantidades abstratas de riqueza e de trabalho, para fazer com que o artifício ganhe corpo” (DELEUZE e GUATTARI ([1972] 2010, p. 295).

Nesse sentido, “a própria noção de individualidade, daquilo que nos dá uma identidade e a certeza de que somos únicos e singulares, vai ser corroída; pois o capitalismo dismantela o sentido do que costumamos chamar *as pessoas*” (p. 296). Sendo assim, tomar esse fundo cultural comum na chave proposta por Deluze e Guattari implica não deduzir que por conta de traços comuns todos os povos indígenas ameríndios sejam descodificados, ou seja, o sentido que se atribuía anteriormente a eles seja dissolvido e provoque a perda daquilo que os torna únicos e singulares.

Os termos *cidade* e *do fundo* - selecionados pelo Carangueijinho para compor o sintagma nominal designativo do ‘seu’ lugar de morada, *a cidade do fundo* - , e a provável inquietação que essa “sobrecodificação” pode suscitar - são alguns dos indícios claros de que “as ontologias e epistemologias ameríndias incitam-nos, assim, a repensar as nossas próprias ontologias e epistemologias” (SZTUTMAN, 2007, p. 14) e impõem o desafio de “promover experiências de pensamento, para fazer dialogar saberes indígenas e euroamericanos, conferindo equidade epistemológica aos primeiros e revelando os aspectos “menores” nos segundos” (SZTUTMAN, 2007, p. 15).

A saída, talvez, seja pensar essas cosmologias como potências, fluxos e rotas de fuga que permitem a desterritorialidade e a reterritorialidade constante das diferentes lógicas que as sustentam. Haja vista que essa conjunção de fluxos independentes, inerentes à construção da história humana, sujeita a códigos primitivos, a sobrecodificações despóticas e a decodificações capitalistas parecem indicar a dificuldade de construção de uma teoria que dê conta da “multiplicidade de cosmologias” ameríndias.

A relação entre os cosmos da *cidade do fundo* e da *cidade de cima*, mediada pela ética de coabitação e de coexistência entre *as gente* e *os bichos*, já indica esse fluxo entre-lógicas ou uma lógica em fluxo e o *ingeramento* de mundos outros.

A *cidade do fundo* ou *encante* é uma grande extensão territorial que não tem como dizer onde é o começo ou o fim. Uma parte dessa grande *cidade* localiza-se embaixo de Parintins (AM).

A primeira vez que fui lá...meu Deus, que lindeza que é lá!!! Eu era muito gatinho, curumim sem calça inda. Um indiozinho - que mais tarde se mostrou ser meu guia, que brincava comigo desde que me entendi por gente - um dia me disse: “tu qué conhecê onde é minha morada?” Eu, inocente, arrespondi: “é muito longe?” Ele disse: “num é não. Te levo e trago num repente”. “Então, tá, que inda tenho que arreará a malhadeira”. Que na época eu era vigia de malhadeira de igarapé que meu pai colocava pra pegá peixe pequeno, e era lá

que sempre me encontrava com meu *companheiro*. (Seu José parece voltar no tempo: o olhar fica perdido, a fala é entrecortada por pausas, há constantes retornos de um passado a outro, ainda mais distante, como se precisasse compor com perfeição o cenário narrativo) – Faz um café pra gente, menina, que isso aqui vai longe (fala pra filha com quem mora desde que a esposa faleceu há mais de 11 anos). Bem, onde eu tava? Ah! Minha ida pro encanto a primeira vez, né? Sim, sim, sim... Ele, meu amigo, então, disse: “arrepere, quando eu mandá tu fechá o olho tu fecha, e só abre quando eu mandá, tu promete?” Eu balancei a cabeça que sim. E foi assim... (Nova pausa. Os olhos marejam. Ele os limpa com a costa da mão). Mas arrepere, inda me fico assim, mixido, quando alembro disso. Fiz como ele me falô, e nem ademorô muito e ouvi: “abre o olho”. Meu Deus! Que lindura era tudo aquilo! Uma coisa que nunca vi, nem na televisão: ruas tudo clara, tipo as nossa, mas diferente, clara, mas num tem energia elétrica, mas é tudo clarinho, clarinho. As casas são grande, assim igual castelo de desenho de criança da televisão: uma diferente e mais linda que a outra. Procurei meu amigo, mas na minhailharga tinha uma cobra purruda, toda enrolada, lembro até que pulei de susto, mas a cobra falou: “Sou eu! Não se assuste, mas aqui tudo semo bicho, vê?” Aí, fui vê que no lugar de gente era tudo bicho andando na rua, como aqui: uns tavam sentado num banco redondo e tavo tudo arrumado. Ele me disse: “tem uma festa pra ti, falei que vinha te trazer, e todos querem te ver”. Marrapá (mais rapaz), era um salão muito graaande. Tinha música. Tudo bicho tocadô. Era uma música animada, parecia carimbó, mas mais lento. O bichos de casco ero mesa andante com muita bebida nas costa, andando rápido, servindo todo mundo. As cobrinha faziam de nossos banco. Todos me olhavo, era arraia, boto, tambaqui grande, surubim, kuiu. Cobra de tudo espécie. Jacaré-açu, e tinha pássaro, vi bem o Jacu e o Gavião, tudo gente-bicho, bicho gente, sei lá! tinha cheiro de peixe muquiado no ar, falei que tava com fome, mas ele me disse: “se tu comê o que tem aqui, tu fica aqui e nunca mais vorta”. Num cumi. Depois de muito me adiverti com tudo ali, ele me disse: “vamo vortá que teu povo ta queimando cipó fede pra te chamá de vorta”. Fechei os olho e me vi no chão de casa, com um povaréu na sala, minha mãe chorando e seu Bentinho – um curadô de lá - me defumando com mucuracaá (*Petiveria alliacea* L.) e fumaça de tauari... Mas vamos tomá café que essa história me deu foi fome [só um momento, o senhor voltou lá mais vezes?] Ixiii muitas, mas só em sonho, mas tem mais de cinco anos que meu amigo me disse que só quando eu morrê agora, pois tô velho demais pra ir lá (Seu Raimundo, *curador* desde os 16 anos. Na época da pesquisa, em 2014, ele já estava com 86 anos).

Figura 14 – A cidade do fundo

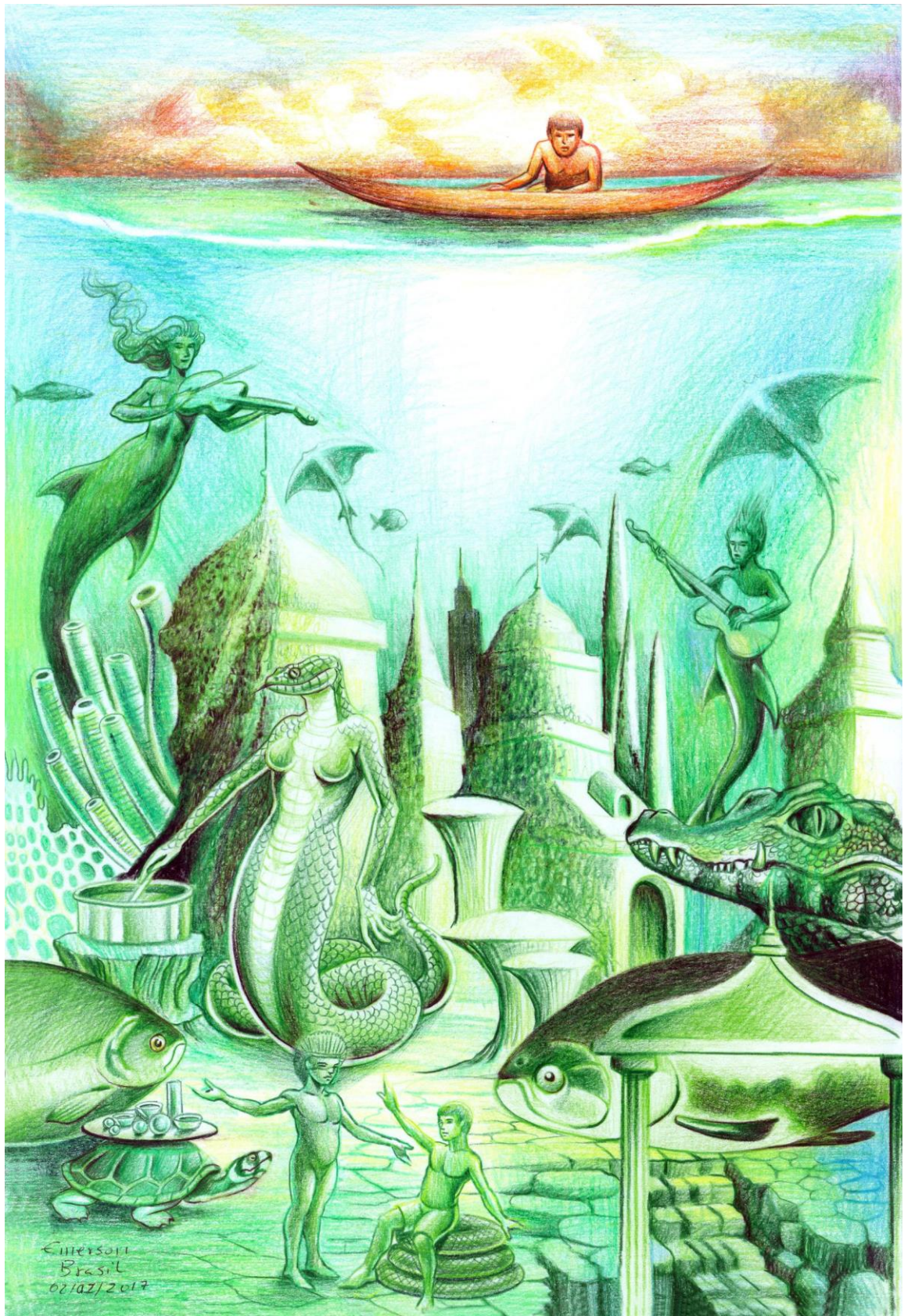


Ilustração: Emerson Brasil



A narrativa de seu Raimundo apresenta, em detalhes, como a relação entre um *bicho do fundo* e um(a) *curador(a)* é construída, a territorialidade outra de onde emerge a *cidade do fundo*, o deslumbramento que ela provoca no visitante, o modo de vida dos habitantes do lugar, algumas regras da ética que norteiam a relação entre *os bichos e os/as gente*, a imanência entre esses dois territórios e indica como as ações realizadas em um território podem atingir o outro.

Esse conjunto significativo de informações sobre a *cidade do fundo* é recorrente nas narrativas registradas durante a pesquisa.

Eu já fui e vô diversas vezes, mas a primera foi em sonho. Era bem pequena, mas já sabia que seria *curadora*. Uma preguicinha que eu criava como filha morreu e, em sonho, ela me apareceu dizendo que era do encanto, que tinha vindo na *cidade de cima* pra me amansar, e assim eu nunca que ia ficá com medo de tudo que precisava vê, pra podê ser uma grande sacaca. Essa bichinha foi quem me levô pra aquela cidade linda que tem aqui debaixo de Parintins e que pega tudo quanto é cidade daqui de perto. Esse encanto é muito grande, e fica bem aqui embaixo. Bem, pelo menos, uma das entradas desse lugar é onde ali tem hoje a estalta (estátua) de uma índia e de índio bem grandão. A senhora sabe onde né? [Confirmei com a cabeça] pois é, lá é uma entrada e onde tem cabeceira também tem entrada. [A senhora disse que ainda vai lá] vou sim, mas bem pouco, pois estô fraca, mas mesmo boa, só ia quando tinha trabalho grande. Enquanto os *companheiro* do fundo pegavo meu corpo pra vim trabalhar aqui em cima, eu ia pra lá ficar aprendendo mais remédio, mais jeito de cura os outros, entendeu? (Dona Sabá, *curadora* desde os 15 anos, quando a encontrei em maio de 2014, estava com 78 anos, mesmo cega, resultado de um ataque de feitiço, continuava trabalhando, mas faleceu em dezembro de 2014).

Bem, a primeira vez que fui, fui levado, num sei como. Tava pescando com meu irmão. E, segundo as palavras dele, que num alembro de nada, me apedrei (joguei) no lago. Só me alembro de uma luz muito clara aparecê na bera da canoa, e de fica admirando aquele brilho, pensando ser alguma coisa preciosa que tava reluzindo do fundo. De repente já me vi num portão grande, todo branco, igual de gelo, que dava pra vê pelo outro lado e de uma Arraia-gente me chamando pelo nome e me pedindo pra entrá, sem medo, que ela era minha amiga e ia me mostrá uma coisa muito linda (Agenor, 67 anos, *curador* desde os 17 anos, 16/06/2014).

Tava já com muitos dias de febre. Minha mãe conta que tava, a modo, (aparentemente) num delírio, falando com um Gavião, mas eu tava era lá no encanto com ele que foi crescendo comigo, em sonho e me ensinando tudo que eu sei. É que lá no encanto os bicho são gente e ensinam a gente, nós, os que tem dom, tudo que a gente sabe. Quem dissé que aprendeu só, e que num foi lá, tá mentindo. Todo curadô vai lá na escola do fundo onde a gente aprende a tratá tudo que é doença. (Dona Maria, *curadora*, 73 anos, *curadora* desde os 13 anos, em 23/04/2014).

Ah! Faz muito tempo. Era, assim, já na caída do sono do armoço. Tava numa rede na sala de casa. Tava numa mordormência [mordomência?] é nem acordado, nem dormindo, ouvindo o rebujo (barulho que os botos fazem brincando na água) dos botos no porto de casa. E aquilo me TOMOU, dizendo: “vem, vem brincá na nossa casa”. E me alevantei da rede, meio modo palerma (desnortado), e, de repente, a sala de casa era outra sala, muito linda e uma cobra muito grande me falando: é aqui que vou te ensiná a curá os outro. (Jorge, 79 anos, *curador* desde os 15 anos, em 17/07/2014).

Um elemento não foi identificado como recorrente em todas as narrativas que reportam a visita à *cidade do fundo*, o nome dessa cidade. Durante o primeiro campo, somente uma vez o nome do lugar me foi revelado. Em conversa com os(as) visitantes, sempre lhes perguntava se durante a estadia no encanto haviam manifestado a curiosidade de saber o nome da cidade ou se alguma vez os seres que os conduziram lhes falaram o nome de lá. A resposta fora positiva apenas uma vez. Fazia a pergunta movida por uma motivação: comprovar se algum deles pronunciaria o nome Joannes que me fora revelado por Carangueijinho da Beira do Mar, quando lhe perguntei o nome da cidade onde morava.

O nome permanecera em minha memória durante muito tempo por dois motivos. Primeiro, por não ser comum ao repertório linguístico da região; e porque, além do Carangueijinho da Beira do Mar, um visitante, seu Nadilmo, benzedor e costurador de rasgadura, de 86 anos, também me falou que o nome da cidade encantada era Joannes, conforme lhe informou o *companheiro* que o levou até lá.

Aproximadamente um ano depois, em abril de 2015, logo que iniciei a organização do material coletado, o nome Joannes voltou à cena empírica. Pesquisando sobre as diferentes etnias presentes na região do Baixo Amazonas, a fim de identificar se alguns dos dados registrados reportavam à passagem ou à fixação delas em Parintins, encontrei na obra *Viagem pelo Brasil 1817-1820*, de Spix e Martius, uma cópia do Corte do Grande Mapa da América Meridional. E, para minha surpresa, descobri no documento a seguinte inscrição, como traçado de localidade: Ilha de Joannes ou Marajó. Foi impossível não inferir que naquele mapa estava a explicação para a presença de um Carangueijinho da Beira do Mar em plena bacia Amazônica.

Ali, a minha desconcertante incredulidade inicial deu lugar a um intrigante desvelamento, pois eu tive a certeza de que precisava me *ingerar* na filosofia do nativo para compreender a relação entre *os/as gente de cima* e *os bichos do fundo*, as multiplicidades de lógicas, ou lógicas em fluxo, que norteiam a cosmologia de cura imanente em Parintins.

#### 4.1.1 Coabitação e coexistência entre *gente e bicho*: uma ética cosmopolítica

Durante os dois campos, conforme já citado, mantive muitos diálogos com outros(as) moradores(as), além dos(as) agentes de cura, pacientes, mulheres paridas e as famílias delas, em diferentes situações comunicativas e em espaços geográficos diferentes da cidade, a fim de me certificar se as informações, até então registradas em relação à *cidade do fundo* e aos habitantes do lugar, realmente referiam à cosmologia local, ou seja, se eram compartilhadas pelos(as) demais moradores(as) de Parintins (AM).

Sempre no meio de uma conversa sobre o preço dos produtos nas mercearias; sobre as *desmentiduras* nas margens dos campos de futebol; sobre as doenças que biomédicos(as) *não davam conta* nas filas de espera dos postos de saúde; ou nos vários velórios onde amanheci; e, durante as festas de aniversário, eu manifestava interesse em saber sobre os *remédios do mato* e sobre *os bichos do fundo*.

A respeito dos *remédios do mato*, como alguns deles se referem aos *remédios caseiros*, poucos se esquivavam de tecer comentários. Muitos foram capazes de descrever o formato das folhas, raízes, e galhos, como torná-las mais agradáveis ao paladar, qual a melhor época para colher e como extrair melhor a potência curativa delas. O conhecimento se estendia para as partes dos animais, como retirar o óleo, a banha; que animal e qual a parte do corpo deve ser usada para tratar, curar ou espantar determinado mal.

Todavia, quanto aos *bichos do fundo*, quase sempre uma negativa inicial me era apresentada: “isso era coisa dos antigo, hoje num tem mais” ou “eu num acredito”, mas, logo seguidas por assertivas, tais como: “mas um vez me disseram” ou “um tio meu já foi lá na *cidade do fundo*”. A partir desses ‘marcadores de distanciamento’, iniciava-se um conjunto de narrativas sobre a interferência constante desses seres no dia a dia das pessoas no bairro, na cidade ou nas comunidade próximas.

Na maioria dos relatos, *os bichos do fundo* podiam *flechar* ou *atacar*<sup>143</sup> as pessoas. Consegui gravar 12 narrativas sobre essas *flechadas* e *ataques*, sem considerar nessa contagem os episódios que aconteceram com *curadores(as)* cuja *sombra fora roubada* temporariamente, como uma das estratégias de iniciação deles(as) como *curadores(as) sacacas*.

A maior parte dos *ataques* aconteceu nas comunidades próximas, mas seis deles sucederam em diferentes bairros da cidade e estavam relacionados a caçar ou a pescar em

---

<sup>143</sup> Para Fausto (2002 apud SCHWEICKARDT e GENTIL, 2004, p. 143), “aos olhos humanos, temos um ato de feitiçaria, que conduz a estados mórbidos, mas, da perspectiva dos animais, trata-se antes de uma guerra de captura”.

períodos ou em locais proibidos, e um deles vitimou uma criança que adormecera no colo da mãe que pescava em frente à cidade de Parintins (AM)<sup>144</sup>. Quanto às *flechadas*, muitas narrativas fazem referência a acontecimentos do passado, vividos nas comunidades de origem, mas, de acordo com os registros no MEPRAPOPIN, esses eventos sempre foram muito comuns na cidade de Parintins (AM), e estão diretamente relacionados ao desrespeito a algumas regras *dos antigos*: não entrar no rio, lago ou igarapé menstruada, deixar criança pagã – sem ser batizada – próxima a essas fontes de água, fazer barulho às proximidades da *morada dos donos* ou *mães do lugar*, e permanecer por muito tempo perto de rio, lago ou igarapé em determinados horários.

As duas narrativas, citadas a seguir, foram selecionadas por servirem de exemplo de como acontecem as *flechadas* e os *ataques*, e quais os procedimentos adotados para a obtenção da cura, em ambos os casos.

Quando um *bicho do fundo flecha* ou *olha* alguém, a pessoa não consegue mais caçar ou pescar, e as plantações dela apodrecem sem nada produzir. Mas uma das piores consequências desse tipo de ataque, considerado ‘leve’, é uma *doença de cabeça*, sem causa aparente, que pode causar o enlouquecimento, mas, muito raramente, a morte da pessoa.

A narrativa a seguir revela uma dessas *flechadas* e como o desfecho trágico foi evitado por causa da atuação de um *curador sacaca*.

(...) aconteceu com meu filho, nós tínhamos o costume de fazer aventura, sair sem rumo muito certo, mas neste dia resolvemos ir pra Juruti Velho, aqui perto. Passamos o final de semana por lá, na beira da praia, bebendo, batendo viola, e nosso filho, curumim, na época com 05 anos, passou a maior parte do tempo com a gente. No domingo, à noitinha, chegamos pra cá, a Zélia trabalhava no hospital, ela era agente administrativo na época. Arrumamo tudo pra dormir. Até aí tudo bem. Mas lá pelas 09 horas da noite o curumim acordou e disse que tinha uns bichinhos nos braços dele, umas borboletas, e bolas coloridas, tipo luzes no quarto. De repente esses bichinhos começaram a se transformar em monstro e ele ficou aterrorizado. Mas, cum pouco, alucinou. Começou a gritar, que iam pegar ele, que iam pegar ele, que ele num queria ir, num queria ir, e começamos a rezar. Mas ele tava com os olhão arregalados e muito vermelhos, ele tava em pé em cima da cama, gritando que nem louco. Eu me agarrei com ele, tentando acalmá-lo, a mãe dele falando que num tinha ninguém no quarto, mas de nada adiantava. Ele continuava assim, meio louco. Depois de um bom tempo daquilo, e eu já no desespero, me veio aquilo, né? Corri no quintal, que a gente num é só, minha família é de *sacaca*, minha mãe e minha avó eram entendidas, nunca fui muito crente. Sou jornalista, porra, desconfio de tudo, duvido de tudo, mas me veio aquilo, hoje sei que foi intuição delas em mim, para me dá na cabeça de fazê aquilo, corri no quintal

---

<sup>144</sup> Confira descrição de uma cura de *roubo de sombra* descrita na seção 2.2.1 deste texto.

e peguei uns galhos de pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L.) e entrei feito doido no quarto, dizendo que era pra largarem meu filho, e que fosse alguma coisa que passasse pra mim. Eu ficava todo arrepiado, e que se não parassem iam se ver comigo, e comecei a lambar as paredes, os móveis o chão, gritava esconjurando eles, até que aquilo foi acalmando, acalmando, mas levamo a madrugada toda naquela agonia, mana. Foi horrível. Ele e nem ninguém dormiu mais. De manhã fui pro aeroporto levar o jornal que eu produzia, e levei ele comigo. De repente, o curumim sumiu dentro do aeroporto, todo mundo começou a me ajudar a procurar e encontramos ele num canto de uma sala, brincando com os tais bichinhos no braço, sem que esses se transformassem em coisa feia. O dia passou meio agoniado, pois ele não dormia e continuava a ver... a brincar com as borboletas no braço. A gente achava que ele tava ficando doido. Já de tardezinha, coloquei, como dizem, a vergonha de lado, e parti para casa de um primo meu, *curador*, ele já morreu. [Vocês num pensaram em procurar o hospital?] mas quando já, a gente já desconfiava do que era, somo caboco né, a gente sabe quando “a coisa é daqui e quando é de lá”. Fui entrando, ele já me recebeu dizendo: “tava te esperando”, “o negócio pegou, né, parente?”. E aí ele pediu pra sentar o menino num banco entre mim e a minha mulher. O *curador* tirou a própria camisa e disse que isso era uma coisa muito simples e que ele ia me mostrar como era simples. Botou a mão na cabeça do menino, e o corpo do meu tio foi todo empolando, como ele não tinha pelos, os poros muito eriçados, todo arrepiado, o corpo arrepiou. Aí, ele preparou um incenso num potinho de barro e defumou o moleque e começou a rezar, numa língua que a gente não entendia, quase murmurado. Ele assoviava, e hoje me parece que ele entrou em transe, não sei se em contato com alguém que estava auxiliando ele ou com um bicho do fundo que queria meu filho. Explicou que tinha sido uma flechada de bicho do fundo de lá de onde a gente tava que é um lugar de muitas cabeceiras. Eles se agradao do menino, e vieram com ele, acompanhando a gente, querendo ficar com ele. E o que salvou ele, foi porque quando ainda verdinho foi curado por minha mãe. Mas meu tio consertou as coisa e, graças a Deus, ele tá aí ó, num sente nada, nem nunca mais sentimo nada daquilo, mas “só diz que num acredita”, quem nunca viveu o que eu e a ela vivemos naquela vez (João Poeta, músico, jornalista, 65 anos, nascido e criado em Parintins (AM), mas “viajado pelo mundo”).

Dentre tantos aspectos a considerar nessa narrativa, elegi alguns mais significativos para demonstrar a relação imanente entre *os bichos do fundo* e *os/as gentes de cima*: o que motivou o *ataque* contra o menino, a reação dos pais, a ação do *curador*, a *força* dos ritos de proteção dos recém-nascidos e a atração que *os bichos do fundo* sentem pelos(as) gente de cima.

Inicialmente, é necessário esclarecer o contexto no qual a narrativa foi registrada. O narrador é nativo de Parintins, mas, como jornalista e músico, viajou por diversos países dos cinco continentes. Durante os primeiros momentos da conversa, fez questão de se autodefinir como um descrente e crente: crente nos seres da Amazônia e descrente em qualquer religião. Nossa conversa era sobre a mãe e avó materna, antigas *curadeiras sacacas* locais, porém, depois de duas horas de bate-papo, ele me fez o relato acima a fim de me ilustrar a afirmativa de que “coisas inexplicáveis acontecem na região que desafiam as certezas de nossa lógica de

intelectual racional”. Para ele, o inexplicável desafiador ‘dessa lógica’ fora assim evidenciado: o fato de o filho *surtar* depois de uma atividade rotineira de lazer realizada pela família, a calma do filho resultante do contra-ataque desafiador com galhos de pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L.) desferido contra *eles* - os que ameaçavam levar o filho, e a cura do menino está relacionada à capacidade do *curador* de diagnosticar e aplicar o tratamento eficaz. Esse encadeamento de lógicas em fluxo o fizeram desabafar “nunca fui muito crente. Sou jornalista, porra, desconfio de tudo, duvido de tudo, mas me veio aquilo, hoje sei que foi foi intuição delas em mim, para me dar na cabeça de fazer aquilo”.

A cosmologia é a base das categorias de entendimento em diferentes grupos sociais, independente das suas características tecnológicas. Sendo assim, e tomando os pontos elencados na narrativa, podemos compreender que inicialmente quando o filho manifestou o primeiro desconforto físico, ainda dentro de uma lógica de ‘normalidade’, os pais deduziram que o menino brincava com amiguinhos imaginários; mas eis que a primeira lógica fora desafiada: em vez de dormir, o filho passou a gritar, indicando uma perseguição, pois alegava, aos gritos, não querer ir com quem tentava levá-lo à força.

Os pais, em outro nível de lógica, deduziram tratar-se de um surto psicótico. É quando uma terceira lógica é acionada: um conhecimento adormecido, distante na memória, mas presentificado ali e acionada quando as outras lógicas não se mostraram capazes de explicar o momento dado, “eu já no desespero, me veio aquilo, né? Corri no quintal, que a gente num é só, minha família é de *sacaca*, minha mãe e minha avó eram *entendidas*, nunca fui muito crente. Sou jornalista, porra, desconfio de tudo, duvido de tudo, mas me veio aquilo, hoje sei que foi intuição delas em mim, para me dar na cabeça de fazer aquilo, corri no quintal e peguei uns galhos de pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L.) e entrei feito doido no quarto, dizendo que era pra largarem meu filho, que senão iam se ver comigo, e comecei a lamar as paredes, os móveis o chão, gritava esconjurando eles, até que aquilo foi acalmando, acalmando, mas levamo a madrugada toda naquela agonia, mana. Foi horrível. Ele amanheceu o dia dormindo feito um anjo e eu e a mãe amanhecido, tentando entender o que estava acontecendo”.

A eficácia temporária do ritual não me parece ter sido atribuída ao pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L.), mas a um conjunto de ações: inexplicável pavor do filho por causa de perseguidores invisíveis aos olhos dos pais, a certeza de se tratar de algo sobrenatural, a intuição, atribuída à ação de *curadoras* familiares, para uso performático da planta como objeto *de poder*, e, claro, o saber/lógica imanente de que *bichos do fundo* podem *atacar* os(as) moradores(as).

Essa imanência cosmológica é atualizada pelo *curador* - apresentado como alguém que de antemão já sabia do que se tratava - os recebe e apresenta uma explicação nativa para o *surto* do menino. “Fui entrando, ele já me recebeu dizendo: ‘tava te esperando’, ‘o negócio pegou, né, parente?’ E, aí, ele começou a tratar do pequeno, e me explicou que tinha sido uma *flechada de bicho do fundo* de lá de onde a gente tava. Eles *se agradaro* do menino, e vieram com ele, acompanhando a gente, querendo ficar com ele”.

O casal não contesta o diagnóstico porque partilha da mesma cosmologia. Nesse construto social, o poder de cura é atribuído à *força do curador*. “Meu primo consertou as coisa e, graças a Deus, ele tá aí ó, num sente nada, nem nunca mais sentimo nada daquilo, mas ‘só diz que num acredita’, quem nunca viveu o que eu e a ela vivemos naquela vez”.

Dito isso, a explicação para o que motivou o *ataque* contra o menino, a reação dos pais e a ação do *curador* deve ser buscada na cosmologia onde se institui e se fundamenta a relação de imanência entre *os bichos do fundo* e *os/as gente de cima* e, conseqüentemente, se instauram os princípios éticos dessa relação de coabitação e coexistência. A narrativa em foco indica a quebra de uma das regras que norteia essa convivência “não perturbar o espaço dos donos dos lugares”, conforme me foi ensinado pelo seu Jorge, *companheiro* de Gegê de que todo lugar em cima da ilha tem *mãe*, sejam os paranás, igarapés, florestas, e pedrais, conforme narrativa citada na seção 3.3, do Capítulo III.

No início da fala, João Poeta afirma ter passado o final de semana tocando viola e bebendo na beira da praia. É comum as pessoas fazerem isso em margens de lagos, rios e igarapés bem afastados, tranquilos e, pouco frequentados, geralmente em *cabeceiras*. Esse comportamento pode ter sido entendido como desrespeitoso e despertado o interesse dos *donos do lugar* para checar o que estava acontecendo. A *mãe do lugar*, ao se deparar com o filho do casal, resolveu *ficar* com ele.

Como os dados etnográficos do Capítulo III revelam, esses *bichos* sentem uma forte atração pelos(as) moradores(as) quando recém-nascidos(as) ou jovens. Por isso, os pais devem submeter os(as) filhos(as) a diferentes rituais de proteção, a fim de evitar que o cheiro do sangue do umbigo os atraia. Esse *cuidado* preventivo pode evitar a morte do(a) recém-nascido(a) ou dificultar um *ataque* mortal desferido por esses seres contra a pessoa no futuro.

Tudo indica que foi graças à força desses ritos de proteção e a atuação do *curador sacaca* que a cura do filho de João Poeta foi possível “E o que salvou ele, foi porque quando ainda verdinho foi curado por minha mãe. Mas meu primo consertou as coisa e, graças a Deus, ele tá aí ó, num sente nada, nem nunca mais sentimo nada daquilo, mas ‘só diz que num acredita’

quem nunca viveu o que eu e a ela vivemos naquela vez”. Essa constatação parece indicar que a eficácia do ritual de cura não é assegurada por um único elemento, pois depende da relação de imanência que condiciona a potência de poder à realização de ritos, mesmo de além tempo e lugar, capazes de proteger os seres que partilham o mesmo universo cosmológico.

Como na Antropologia, a relação entre mito e rito tem sido considerado como uma forma expressiva importante para comunicar e atualizar as representações de um grupo (DURKHEIM, [1912], 2003; GEERTZ, 1989; TURNER, [1969] 1974). É possível afirmar que a imanência do sistema cosmológico não se funda em curas reais que beneficiam indivíduos particulares; mas no sentimento de segurança trazido ao grupo pelo mito que fundamenta a cura, reconstituindo todo o seu universo dentro do sistema popular (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Nessa perspectiva, a reprodução dessa narrativa - e da próxima que desvela um outro tipo de *ataque dos bichos do fundo* contra *os/as gente de cima da ilha* - em diversos espaços geográficos e temporais, como evidenciado no Capítulo III, é um elemento atualizador da relação com os *bichos do fundo* e um potencializador imanente das lógicas em fluxo que tornam possível a relação ambivalente dos *bichos do fundo* com os(as) moradores(as) de Parintins.

O *roubo da sombra* é considerado a modalidade de *ataque* mais forte desferida pelos *bichos do fundo* contra os(as) moradores(as) de Parintins (AM). As vítimas podem desaparecer nas matas ou águas dos rios, lagos e igarapés. E, mesmo quando o corpo da pessoa é encontrado, ele permanecerá inerte, em estado de desfalecimento, se não houver um(a) *curador(a)* capaz de trazer a *sombra* de volta para o corpo da vítima, como consta na narrativa a baixo:

sei que a senhora num acredita, mas já tive minha sombra roubada de mim, já era homem, feito, feito! Pescava cum meu pai, perto da Ilha do Peixe Marinho, alí no Uaicurapá. Já passava adiantado da hora de vortá, mas meu pai queria arpoá um pirarucu de quarquer jeito. Tava com fome, aí misturei farinha na água, com sal, esperei tufá e botei aquilo pra dentro, pra aliviá a fome. Meu pai enganava a fome com cachaça, mas eu não, e aí a fome batia, né? Só me alembro bem de colocá a cuia pra fora da canoa, pra passá uma água. Daí, aquilo do fundo brilhou, brilhou que alumiu todo meu rosto me encadeando (desnorteando) tudo. Ele, ele, um homem, um peixe, quer dizer, meio peixe, meio gente, me disse pula e me ataquei n'água. Lá era tudo lindo, uma cidade grande...iguar aqueles prédio da novela, de Dubai (foi a primeira vez que vi algo parecido com o que vi no fundo quando vi aquela novela de Dubai). Aquelas ruas tudo calçadinha e as casas iguar prédio, não, iguar castelo de desenho da bela adormecida. As pessoa-bicho tudo andando iguar a gente, uns de triciclo, outros de bicicleta. Num consigo me alembra direitinho como eles ero, mas num ero gente como a gente, mas ao mesmo tempo fazio tudo como a gente. E o meu companhero foi me levando e mostrando tudo, explicando que ali tudo era muito bom. E ia indo cum ele. Aí, assim do nada, me vi sentado, numa casa. Era a casa da mãe dele, uma cobra muito da sua purruda



(enorme), mas mostra mermo. Ela tava fumando um taauri e mexendo um tacho de barro. Fiquei com medo, mas o meu companheiro diz “aqui ninguém é mal, é tudo bom. Ela tá fazendo uma merenda pra nós, cozinhando mingau de batata doce (*Ipomoea batatas*), cará (*Dioscorea alata* L.) e macaxeira (*Manihot utilíssima*), mas você só come se quisé fazê morada com a gente, se num quisé nem prove”. Mas porque tu me trôxe aqui? Perguntei. “É pra você num deixar ninguém pertubá nosso lago, explica pra tudo eles que aqui nós mora, e num gostamo que suje nossa morada”. Foi aí que vi as tracajazinha (*Podocnemis unifilis*), tudo como mesa andante, servindo um puderar de gente-bicho que pegavo bebida e comida de cima do casco delas e que foro lotando o salão pra me ver, me olhavo como que se admirando, né? Me vi sentando num banco que era na verdade uma rodilha de cobra verdinha, daquelas que pula por cima da água, era meio banco de mola de cobra. A mesa grande era um tartagura (*Podocnemis expansa*) e purruda (enorme) também. Ela num se mexia muito, ficava lá e as coisa sendo colocada em cima dela, e eu achando tudo lindo, lindo, lindo, sem sabê que na canoa meu pai se agoniava comigo que tinha pulado n’água e sumido. Depois de muito remá mergulhá atrás de mim, resolveu voltá e contá pra mamãe o sucedido. Ela, tá vivinha pra lhe contá se tô mentindo. Minha avó, mãe dela, disse: corre e chama o seu Moreno, um curadô sacaca de lá. Ele, como me contaro, chegô a boca da noite, e já foi fazendo a sessão de cura, explicando que eu tava no encante e se num buiasse (emergisse) até à meia noite, eu ficaria no encante e de lá nunca mais. Só sei lhe dizê que me acharo, muito longe, na comunidade de terra preta. Me encontraro desacordado, já quase oito hora da noite, agarrado numa embaubeira (*Cecropia* sp.) que bubuiava (flutuava) em frente o porto de seu Maçal. Eles me recolheram, e foro avisá pro meu pai que veio junto com o curadô me buscá. Desde então me mudei de lá, aconselhado pelo curadô que ele ainda disse que num vou morrê, vou desaparecê daqui de cima para vivê lá embaixo, onde num tem morte, nem doença só alegria, comida e festa. [Mas como foi pro senhor sair da cidade]. Ah, já ia me esquecendo, meu amigo disse; “nós te queremos desde verdinho, mas a tua avó e tua mãe com aqueles banho fede afastaro nós de ti. E agora você tem de vortar que tão assando folha fede e tá ardendo nosso coro (pele), mas se você bebê esse vinho de patauzinho (*Oenocarpus bataua*.) só um golinho, tudo fica bem, e nada do que tão fazendo lá em cima vai atacar a gente, bebe!” E eu num bebi, num bebi, só me alembro disso. [Ele falô o nome dessa cidade?] Sim, disse que era Joannes, uma cidade muito antiga e muito grande onde tuuuudo *os bichos do fundo* daqui, até muito longe, moravo. (Seu Nadilmo, aposentado por idade, *benzedor e costurador de rasgadura*, 86 anos).

Figura 15 – Um ataque dos *bichos do fundo*



Ilustração: Emerson Brasil

Diferente da narrativa do João Poeta, a de seu Nadilmo apresenta uma expressão que denomino de marcador de re-existência (uma existência outra, lógica outra) à lógica eurocêntrica “sei que a senhora *num acredita*, mas já tive minha *sombra roubada* de mim, já era homem, feito, feito!”. Quando um narrador inicia uma narrativa, tende a elaborar estratégias linguístico-discursivas a fim de prender atenção: “o que vou te contar pode salvar tua vida”; despertar o interesse: “isso que vou contar aconteceu comigo”; desafiar a capacidade de compreensão: “nem sempre a pessoa acredita nessas coisas” ou localizar os(as) interlocutores(as) no campo da lógica na qual o episódio aconteceu: “isso é história de pescador” ou “essa é uma lenda daqui”.

Seu Nadilmo, ao usar um desses marcadores, indica o distanciamento entre mim – não nativa - e ele, o nativo, mas, principalmente, tenta despertar o meu interesse para o que será narrado, atribuindo aos episódios um valor de verdade, ‘como não acreditar se aconteceu com ele?’ Todavia, ousou ir mais além e definir esse marcador como uma estratégia de negação da existência de uma “única lógica possível”. Daí, classificá-lo como marcador de re-existência à lógica eurocêntrica.

Registrei o uso recorrente de “a senhora *num acredita*, mas aqui é assim”, “gente de fora *num acredita*, mas quem nasceu aqui sabe, sabe sim” e outras expressões linguísticas usadas para imprimir o mesmo sentido: *os de fora* não conseguem ver o que *os dentro* veem, ou seja, os que não compartilham a mesma cosmologia, não operam na mesma lógica, não conseguem “sentir as coisa que tem que ser sentida”. Somente o nativo é capaz de *vê coisas* ou *pode ver as coisas daqui*.

Porém como delimitar entre *os de fora* e *os de dentro*, quem tá fora quem tá dentro, uma vez que identifiquei na cidade diferentes rotas/fluxos migratórios(as) que ajudaram a configurar o cenário da cura local, como demonstrado no Capítulo II?

Essa questão me intrigou até o meu *ingeramento* na filosofia nativa. Durante a escrita da tese – ou o (entre)cruzamento de perspectivas – a questão deixou de ser questão, pois percebi que entre os nativos há lógicas em fluxo que sustentam as cosmologias. Os ameríndios operam com variedades de culturas e de naturezas. Há múltiplas lógicas em operação. Assim, o(a) interlocutor(a) aceitar como possível o que seu Nadilmo narra não parece ter muita importância.

Não é preciso questionar o estatuto de verdade desse ou aquele episódio. Dentro da lógica em que foi vivenciado, ele foi real – produziu realidades – e deve ser tomado como mais uma das realidades possíveis, porque o real opera em fluxos de desterritorialidade. Isso não significa que esses fluxos não se estabilizem; há espaços de territorialidade, há arborescências,

necessárias, mas não permanentes, pois a essência do real são as realidades em fluxo, em multiplicidade (DELEUZE e GUATTARI, 1995). Em outros termos, “estamos diante de um ideal epistemológico que, longe de buscar reduzir a ‘intencionalidade ambiente’ a zero, a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, faz a aposta oposta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 231-232).

Perceber a realidade local como sustentada por lógicas em fluxo, é afirmar que o universo do possível não pode ser perscrutado fora de uma perspectiva cosmológica. Até porque o universo do possível opera em multiplicidade, em desterritorialidades constantes e permanentes. Porém, para uma compreensão mais precisa dessa perspectiva é necessário uma mudança paradigmática radical, como a proposta por Descola (1996):

once the ancient nature-culture orthogonal grid has been disposed of, a new multi-dimensional anthropological landscape may emerge, in which stone adzes and quarks, cultivated plants and the genome map, hunting rituals and oil production may become intelligible as so many variations within a single set of relations encompassing humans as well as non-humans (p. 99).

Para Descola (1996), a visão dualista de universo que predomina em boa parte da sociedade não deve ser projetada como paradigma ontológico para todas as culturas. A concepção de que mundo é habitado por humanos e não humanos implicou a distribuição dos componentes elementares de ambos em categorias estáveis e socialmente reconhecidas. Ao ignorar os critérios classificatórios das diferentes Culturas, os pesquisadores simplesmente reduziram as classificação de seres às mesmas classes que encontravam na categoria ocidental de natureza.

Deleuze e Guattari ([1972] 2010) denominam essa operação de descodificação. O processo inicial é a desterritorialização de fluxos, para reterritorializá-los em outros fluxos, sobrecodificando o que fora descodificado. Essas descodificações significam a perda das conexões que tornavam aquele fluxo coerente. Isso implica considerar ilógicas, ou meramente simbólicas, as concepções que regem as muitas cosmologias indígenas. Elas foram descodificadas e sobrecodificadas.

Registrei em Parintins, subjacentes à diversidade de práticas não biomédicas de cura e processos de adoecer e curar, alguns indícios dessas descodificações que tenho denominado de artefatos. Esses artefatos são interpretados como ‘fragmentos discursivos’ de diferentes cosmologias, dispersos, desterritorializados e reterritorializados na cidade, em fluxos outros. A princípio tomadas como desconexas, as práticas e ritos de cura, de construção dos corpos; os

processos de adoecer e curar; e a relação imanente com *os bichos do fundo* se mostraram conectadas a outros fluxos. Passaram ser consideradas como registros dispersos dos diferentes povos que habitaram e/ou conviveram na cidade. Vale ressaltar que não foi uma preocupação identificar a origem desses ‘achados’, mas considerar na compreensão deles o fato de serem resultantes de descodificações.

Ciente dessas implicações, me ative a registrar uma ‘realidade outra’ possível: o compartilhamento de regimes cosmo-ontológicos entre *os/as gente* e *os bichos do fundo*.

Apesar da distinção ser marcada pelo uso do designativo *bichos* e *gente*, os(as) *curadores(as)* indicam que tal como *os/as gente*, *os bichos* vivem numa cidade, cozinham a comida, tocam instrumentos, andam de triciclo e partilham com os gentes os mesmos territórios de caça e pesca. Assim sendo, “the distinctions between living kinds, artefacts and chimeras appear fuzzy, and where non-humans seem to share many specificities of humankind” (DESCOLA, 1996, p. 92).

A concepção geográfica das duas cidades permite a inferência de que tantos *os/as gentes* como *os bichos* habitam um mesmo mundo, todavia localizados em cosmos/planos/patamares diferentes. O binômio fundo/cima é usado como referência dessa localização: a *cidade dos bichos fica no fundo* e a *cidade dos/das gentes fica em cima*. Todavia, os acontecimentos numa das cidades atinge a outra.

Antes ainda do nascimento da criança, há o *cuidado* familiar em proteger o próximo membro da família como parece ser comum em muitas culturas, mas o diferencial é que não se trata de *cuidar* para assegurar apenas o bem estar físico necessário ao desenvolvimento de um(a) filho(a), mas protegê-lo(a) contra uma ameaça letal: os habitantes de um território paralelo ao de onde a família habita.

Esse *cuidado* se justifica porque há entre os modos de vida dos habitantes dos dois territórios uma relação de causa e consequência. Como partilham de territórios comuns (loais de caça, pesca e descanso) a ação indevida praticada por um deles nesses espaços pode afetar o equilíbrio dessa relação, como o *amigo* do seu Nadilmo explicou: “aqui, nós mora, e num gostamo que suje nossa morada”, e o *companheiro* da Gegê advertiu: ao passar por um um lugar onde tudo estiver calmo, com certeza a *mãe* de lá está descansando, por isso o melhor a fazer é “passar em silêncio e não mexê com ela!” (Trecho da narrativa de seu Jorge, esposo de Gegê, registrada na seção 3.3).

Além dessas regras cosmopolíticas de boa convivência, há a necessidade de realização de alguns rituais. Os ritos de proteção praticados quando a criança ainda é *verdinha* são

fundamentais para que essa pessoa, ao longo da vida, possa ser curada de uma *ataque dos bichos do fundo*, que se sentem muito atraídos pelos(as) *gente de cima* quando esses(as) ainda são recém-nascidos(as), como consta na narrativa de seu Raimundo: “nós te queremos desde verdinho”, nos primeiros anos de vida, registrado no relato do João Poeta: “Eles se agradao do menino, e vieram com ele, acompanhando a gente, querendo ficar com ele”.

Os banhos e ritos, registrados durante o quarto campo e descritos no Capítulo III, parecem realmente funcionar como *escudos de proteção*, conforme constatado no livramento do seu Raimundo “tua avó e tua mãe com aqueles banho fede afastaro nós de ti”.

Além disso, os(as) moradores(as) da *cidade de cima* precisam conhecer os elementos capazes de enganar *os do fundo*, como *defumar* a casa onde há recém-nascidos (as) com o uso de enviraia (*Annona* sp), usar a fumaça da casca para trazer de volta *os/as gente* que se demoram na *cidade do fundo*, ou o pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L.) como arma de contra-ataque.

O fato de partilharem territórios comuns não significa que *os/as gente* possam permanecer por muito tempo na *cidade do fundo*. As narrativas socializadas deixam claro que a decisão de ficar ou não permanentemente na *cidade* cabe única e exclusivamente aos(as) convidados(a). E como “a comida na Amazônia não deve ser sempre apenas comida” (FAUSTO, 2002, p. 22), durante a primeira estada entre eles, *o bicho* cicerone avisa ao(a) visitante que se ele(a), consumir do que lhe for servido, passará a viver na *cidade do fundo*. Tornar-se-á um igual.

Assim sendo, o comer *como* e *com* alguém parece ser um indicador da ‘fronteira’ ontológica entre *bichos* e *gente*. Todavia, nesse caso, não comer ‘como’ ou ‘com’ não é como recusar o aparentamento (FAUSTO, 2002). Tal recusa ‘não’ equivale a se colocar na posição de inimigo. Ainda que não coma da comida, o(a) candidato(a) a *curador(a)* continua sendo *amansado(a)* pelo *bicho do fundo*. Ambos mantêm ao longo da vida uma relação de proximidade e afeto muito parecida com a construída entre o discípulo e o mestre. Afinal, é dele que o(a)*curador(a)* recebe a potência/força de curar.

Todavia, há casos de desrespeito ao princípio regulador de que só fica na cidade quem opta por morar lá. Muitas vezes a *sombra dos/asgentes é roubada*. A vítima é conduzida contra a vontade para a *cidade dos bichos*. A quebra do protocolo, nesse caso, talvez se justifique por desrespeito às regras de uso comum do território contíguo como registrado na narrativa do João Poeta, “passamos o final de semana por lá, na beira da praia, bebendo, batendo viola”. O barulho deve ter sido entendido pelos *bichos* como uma quebra de um dos princípios reguladores. Outro

indicador do *roubo da sombra* por quebra de protocolo, é deixar as crianças muito novinhas, quase sempre não batizadas, expostas nas margens de rios, igarapés ou lagos.

Enfim, os dados etnográficos, as narrativas citadas e as demais aqui não elencadas, parecem não deixar dúvidas de que há uma relação de imanência entre os(as) moradores(as) e *os bichos do fundo*. O regime diplomático dessa relação é estabelecido por regras cujo desrespeito incide na perda de saudabilidade dos corpos humanos.

Isso não significa, como explicitado, que os habitantes de Parintins (AM) não possam se proteger desses *ataques e flechadas* ou que, antes do veredicto final (a loucura ou a morte), não se possa apelar para os(as) *curadores(as)*, defensores(as) públicos(as), versados(as) na arte de advogar a favor *dos/das gente de cima* e capazes de negociar a ajuda *dos bichos do fundo* nos casos graves de adoecimento. Assim como, contar com eles no processo de desenvolvimento da potência da cura, pois, como relatado em algumas das narrativas acima, a *cidade do fundo* é referida como *escola* onde os(as) *curadores(as)* aprendem os remédios e como manuseá-los para curar *o povo de cima da ilha*.

#### **4.2 O se ingerar como dispositivo de acesso a territorialidades outras**

Essa territorialidade outra de onde emerge a *cidade do fundo* pode ser acessada de diferentes modos. Segundo dona Sabá, as duas estátuas erguidas às margens do rio Amazonas na orla da cidade de Parintins indicam o local de uma dessas entradas. Os(as) demais interlocutores(as) afirmaram que toda cabeceira é um portal.

Os registros de dona Sabá, seu Agenor, dona Maria e seu Jorge dão conta da chegada ao lugar e da saída de lá, mas não da viagem em si, de pontos de referência, protocolos e/ou percalços durante o trajeto. Abaixo, cito os trechos pinçados das narrativas desses(as) *curadores(as)*:

a primera foi em sonho (dona Sabá);

fui levado, num sei como. Tava pescando com meu irmão. E, segundo as palavras dele, que num alembro de nada, me apedrei (joguei) no lago. Só me alembro de uma luz muito clara aparecê na bera da canoa, e de fica admirando aquele brilho, pensando ser alguma coisa preciosa que tava reluzindo do fundo. De repente já me vi num portão grande, todo branco, igual de gelo, que dava pra vê pelo outro lado” (seu Agenor);

Tava já com muitos dias de febre. Minha mãe conta que tava, a modo, (aparentemente) num delírio, falando com um Gavião, mas eu tava era lá no encanto com ele que foi crescendo comigo” (dona Maria);

Era, assim, já na caída do sono do armoço. Tava numa rede na sala de casa. Tava numa mordormência [mordomência?] é nem acordado, nem dormindo, ouvindo o rejujo (barulho que os botos fazem brincando na água) dos botos no porto de casa. E *aquilo* me TOMOU, dizendo: “vem, vem brincá na nossa casa”. E me alevantei da rede, meio modo palerma (desnortado), e, de repente, a sala de casa era outra sala, muito linda (Seu Jorge).

Se tomarmos a narrativa de seu Raimundo e de seu Jorge (ambas citadas na seção 4.2.1 deste capítulo), há a formulação e aceitação do convite para visitar a cidade, porém às demais indicam que nem sempre a pessoa foi por vontade própria.

Apesar de muitos se reportarem ao *se ingerar* como uma outra modalidade de se acessar a cidade, sem estar dormindo ou em estado alterado de consciência, ou seja, por vontade própria, e, em provável estado de alerta, nenhum(a) dos(as) *curadores(as)* com quem conversei afirmou ter a capacidade de *se ingerar* conscientemente. Contudo, todo(as) admitiram que o avô ou avó *curador(a)* tinham poderes para fazer isso, como o trecho da narrativa abaixo:

Olhe, que eu saiba, tem vários jeito de ir lá no encante, mas tem os curadó sacaca, que num sô desses, mas meu avó que era índio se ingerava em quarqué bicho e ia lá, e me contava que, quando ele sumia dizendo que ia pescá ou caçá, era pra ninguém desconfiá, mas ele se engerava e ficava lá vivendo com *os bichos do fundo*, na cidade que tem debaixo de Nhamundá. Sim, senhora! Ele quando vinha destas parage minha avó reclamava que ficava dias com um forte pitiú no corpo...fedia disconforme (muito) a bicho de casco e esses bichos assim, servage, né? (Trecho de uma conversa com seu Neném, o mais velho *curador* com quem conversei. Em abril de 2014, estava com 96 anos. Faleceu em agosto de 2015).

Além da narrativa de seu Neném, outras duas indicam que somente *ingerado* em algum *bicho* é possível entrar e sair da *cidade dos bichos do fundo* sem a companhia de um deles. O trecho abaixo é de uma delas:

Isso ele mesmo me disse que pra eu ir lá tinha ser assim na companhia dele, meio que fora de mim, a senhora entende? porque em mim mesminha não dá pra chegá lá, não. É um encante, num é uma parage que a gente aviste (veja) assim como se avista (se vê) uma cidade. Só se *se ingerar*, mas pra isso eu precisava ter muitos apreparativos e pedi que num queria me ingerá em nada não, só indo em sonho já tava por demais de bom. Mas nunca mais fui. (Dona Ângela, sobre como o Carangueijinho da Beira do Mar tentou convencê-la a *se ingerar* em boto para ir com ele ao encante, em 14/05/2014).



O receio de Dona Ângela em se submeter a esses preparativos é justificável. Segundo me confidenciou seu Raimundo, “a força deles é tanta que o corpo não aguenta, imagina quem se ingeria, Deus me livre, tem que ter outro corpo pra isso”. Esse outro corpo a que ele se refere não me parece ser compreendido na mesma chave que comumente se compreende o corpo físico. Até porque os corpos dos agentes, dos pacientes e dos *bichos do fundo* “não se definem por seu gênero ou sua espécie, por seus órgãos e suas funções, mas por aquilo que podem, pelos afetos dos quais são capazes, tanto na paixão quanto na ação” (DELEUZE e PARNET, 1998, p. 49).

Esses indivíduos, os animais, as plantas e as performances, inerentemente heterogêneos, utilizados para acionar a potência da cura se afetam, uns aos outros, à medida que a relação que atinge cada um forma uma potência em imanência, constrói redes de ‘afecções’. Dessa forma, o que constitui os corpos são as relações, os devires, as potências, e os órgãos e as funções estão à mercê dos afetos dos quais se é capaz (SPINOZA, 1957). E é, justamente, o domínio da capacidade de exercer afetos, ou seja, de *se ingerar* que define o/a *curador(a) sacaca*.

Como já afirmado, cabe ao *sacaca* acionar a potência/força de cura para procurar a causa da doença onde ela estiver. Para isso precisa *se ingerar*: ter a capacidade não só de excorporar, como o xamã e romper as fronteiras cosmológicas; ou de incorporar - receber um espírito (caboco, médico, cigana ou qualquer uma das entidades que compõem as sete linhas da umbanda) – como um médium, mas, e sobretudo, de se metamorfosear em diferentes seres para obter a cura do(a) pacientes e/ou capturar desses seres as habilidades e capacidades necessárias para assegurar a cura do paciente<sup>145</sup>.

O *bicho do fundo*, ao *se ingerar*, não excorpora e nem incorpora, assume diferentes formas: seres de diferentes filos animais, objetos e/ou elementais letárgicos que os olhos das pessoas não conseguem ver: *olhada*, *flechada*. Da mesma forma o(a) *curador(a) sacaca*, como desvelou seu Nenem, ao afirmar que o avô, um indígena, *se ingerava* em qualquer bicho. Como desaparecia por longo período, para ninguém desconfiar, o avô dizia que estivera caçando e pescando. Para o neto, contudo, confessava que estivera *ingerado*, vivendo com *os bichos do fundo*, na cidade localizada embaixo de Nhamundá. O *curador* ainda esclareceu lembrar da avó

---

<sup>145</sup> É tabu entre os(as) *curadores sacaca* a capacidade que eles têm de também provocar doenças; sobre isso, se limitam a afirmar que a potência deles é apenas para gerar cura, nunca doença, e que somente os bichos do fundo – que defino como *sacacas* em potência, pois já *se ingeraram* em *força* – são capazes de outros níveis de *ingeramento*, como se camuflar em “coisas que nosso olho não vê”, mas que o(a) *curador(a) sacaca* parece poder ver, para provocar adoecimento e até morte.

reclamar do forte *pitiú* que exalava do corpo do avô, quando ele retornava daquelas *paragens*. Segundo seu Nenem, esse cheiro era o mesmo exalado pelo corpo de bichos selvagens.

Essa capacidade relacional/transformacional que rompe com lógicas espaciais, temporais, biológicas, botânicas, orgânicas, aproxima o(a) *curador(a) sacaca* que alcançou a potência de *se ingerar* no que Deleuze e Guattari, no volume 3 dos Mil Platôs, propõem como um corpo sem órgãos, com seu fluido indiferenciado que não param de desfazer o organismo. Com esse conceito, os autores propõem que o corpo seja dissociado do modo como tem sido pensado tradicionalmente ou seja deixar de tomá-lo como um organismo em que cada órgão tem seu funcionamento definido em relação à unidade que compõem junto aos outros; e passar a pensá-lo como sem forma e sem figura cujos órgãos sejam máquinas desejantes ávidas por novas conexões, novos fluxos e novas territorialidades.

Orlandi (2004), propõe que o corpo sem órgãos seja concebido como um interstício, não como suporte, “operando entre a funcionalidade do corpo orgânico e a intempestiva conectividade desejosa, mas sem se confundir com a intencionalidade do corpo próprio ou com o corpo investido de saberes e poderes”; emergindo como imantações ou “coesões momentâneas de linhas de fuga”, como “conjunções de fluxos” (ORLANDI, 2004, p. 55). Por meio do exercício do corpo sem órgãos, é possível a desterritorialização, a redefinição de novas rotas e a coesão a novas linhas de fuga, que permita ao ser humano a criação de novas territorialidades, ainda que não paupáveis, mas possíveis, em planos, esferas e lógicas outras.

Para Deleuze e Guattari “desterritorialização” é um termo bárbaro escolhido para dar conta de uma noção com uma pretensão nova, e essa “noção é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte” (DELEUZE, 1988b).

noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI e ROLNIK, 1986, p. 323).

Assim sendo, pelo que tenho compreendido, a *cidade do fundo*, onde tudo é melhor que a *cidade de cima*, onde *gente e bichos* partilham das mesmas normas de etiqueta e de convivência é “um sistema percebido no seio do qual um sujeito [os visitantes, no caso] se sente

“em casa”. De qual casa estamos falando? de um espaço concreto? ou de um território imanente - “conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 323)?

Acredito que esse deslocamento para a *cidade do fundo* seja uma volta a esse território de memória<sup>146</sup>, resultante de muitas ‘afecções’, provocadas e recebidas, durante a constante migração de povos na e pela região da pesquisa. Um dos resultados desses encontros de cosmologia registro, ao reconstituir, via narrativa, a chegada dos(as) agentes em práticas não biomédicas de cura à cidade e a contribuição deles(as) na constituição do cenário urbano da cura em Parintins, descrito no Capítulo II.

Foi a partir das narrativas dos(as) agentes em práticas não biomédicas de cura, marcadas por constantes migrações, deslocamentos, chegadas e partidas que precisei recorrer a uma noção de território a qual me ajudasse a dar conta desse caráter migrante dos processos de adoecer e curar. Pois, percebi que, tal como propõem Guattari e Rolnik (1986), território, para meus(minhas) interlocutores(as), tributários(as) desse saber, era “relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito [agente e/ou *curador(a)*] se sente ‘em casa’. Esse território em fluxo, dinâmico, possível num sistema cosmológico em imanência, “é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 323).

Ali, no meio do lago, com fome, acompanhando a angústia do pai para pescar um pirarucu (*Arapaima gigasi*), o nativo se desloca para um território de memória, se desterritorializa para se reterritorializar, em um sistema de abundância onde tudo é bom, farto e onde *gente e bicho* parecem dotados das mesmas “disposições e comportamentos”<sup>147</sup>: “o meu companheiro foi me levando e mostrando tudo, explicando que ali tudo era muito bom. E ía indo cum ele. Aí, assim do nada, me vi sentado, numa casa. Era a casa da mãe dele, uma cobra muito da sua purruda (enorme), mas mostra mermo. Ela tava fumando um taauri e mexendo um tacho de barro. Fiquei com medo, mas o meu companheiro diz: aqui ninguém é mal, é tudo bom. Ela

---

<sup>146</sup> Para Deleuze e Guattari (1995, p. 35), “a memória curta compreende o esquecimento como processo: ela não se confunde com o instante, mas com o rizoma coletivo, temporal e nervoso. A memória longa (família, raça, sociedade ou civilização) decalca e traduz, mas o que ela traduz continua a agir nela, à distância, a contratempo, ‘intempestivamente’, não instaneamente”.

<sup>147</sup> Expressões extraídas de Descola (1996, p. 101) quando ele explica que dados etnográficos dão conta de que vários povos indígenas atribuem a animais, plantas, minerais, espíritos e monstros muitas características específicas da humanidade.

tá fazendo uma merenda pra nós, cozinhando mingau de batata doce (*Ipomoea batatas*), cará (*Dioscorea alata* L.) e macaxeira (*Manihot utilíssima*)<sup>148</sup>”.

Haesbaert (1997), afirma que “o território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos; por isso, o agenciamento ultrapassa também o simples ‘comportamento’” (p. 218). Nele, e, por ele, construímos agenciamentos. Cada “atualidade reúne movimentos de origem, de ritmos diferentes: o tempo de hoje data, ao mesmo tempo, de ontem, de anteontem, de outrora” (BRAUDEL, 2007, p. 54).

Assim, as diferentes práticas não biomédicas de cura e a multiplicidade de processos de adoecimento, os *ataques dos bichos do fundo*, por *flechada* ou por *roubo de sombra*, além de indicarem o resultado de um encontro de cosmologias também me permitem inferir que a cidade de Parintins, espaço empírico da pesquisa, é um território de povos desterritorializados, e, ousou supor, ‘descodificados’, no dizer deluziano guattariano.

O Território-Parintins e suas multiplicidades, afetos e agenciamentos, portanto, território-outro e não o dele de origem, demandam ao ribeirinho-*curador*-migrante-descodificado a reelaboração de outro “conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma [nova] série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 323).

A partir dessa constatação, talvez, seja possível afirmar que a oposição *doença pra médico* e *doença pra curador* pode ser um alerta do impacto da desterritorialização e da reterritorialização desses corpos hoje ‘sobrecodificados’ como ribeirinhos, outrora indígenas de diferentes etnias, obrigados a (sobre)viver na cidade. A marca desagregadora de deixar seu espaço cosmológico e ter que viver em outros espaços, o desempoderamento cultural, a desestabilização cosmológica provocada por essa ‘descodificação’ seriam ‘afecções’ urbanas em corpos não-urbanos. O que causaria a multiplicidade de processos de adoecimento para os quais a biomedicina não apresenta ‘cura’.

Os sinais indicativos do não estar bem são tudo aquilo que desencadeia um afetamento, aquilo que vem efetuar o poder de ser afetado, se por uma *doença pra curador* ou *pra médico*. Esses sinais são percebidos inicialmente pelos familiares, mas cabe ao agente de cura dar visibilidade aos sinais do *ataque*, desnudando que corpos podem estar por trás da doença.

Os senhores e senhoras da cura locais precisam inicialmente definir onde e como se dão/deram esses afetamentos, pois não é possível definir a cura sem antes distinguir ser “aquilo

---

<sup>148</sup> Trecho da narrativa de seu Nadilmo, registrada na seção 4.2.1 deste trabalho.

no corpo”: um *ataque de bicho do fundo*, de *judiaria* ou de *aborrecimento*. Deleuze (1988), sugere que não é possível definir um animal enquanto não for feita a lista de seus afetos. Fazendo um paralelo, para os(as) agentes não biomédicos da cura não é possível definir uma doença enquanto não souber a *força* que a provoca. Qual a lista dos sinais de um corpo doente? Os agentes patológicos sentidos no corpo e resultantes dos *ataques* possuem inúmeras possibilidades de afetos e afetamentos, quais são eles?

Além de listar os afetamentos e perceber os afetos por meio dos sinais nos corpos doentes, os(as) agentes da cura precisam também atentar-se aos resultados dos encontros. “Tudo é apenas encontro no universo, bom ou mau encontro” (DELEUZE e PARNET, 1998, p. 49). Como alertam os autores, há o bom e o mau encontro. Daí, a importância da performance no ritual, momento em que o(a) *curador/curadeira* enxerga pela fumaça do *tauari*, ou *ingerado(a)*<sup>149</sup> em outros corpos, a fonte da *força* que torna o corpo doente.

Esses(as) agentes da cura parecem entender a doença como consequência da ação de patógenos, capazes de enfraquecer o corpo *atacado*. Essas doenças, ao reduzirem a potência de agir (SPINOZA, 1957) do corpo da vítima, decompõem as relações desse corpo, antes saudável, agora afetado pela imanência de outra fonte de poder, do *ataque* de outro corpo: de um *bicho do fundo* ou de petardos maléficos desferidos por outro *curador(a)*.

Para afastar esses corpos causadores do “mau encontro” e alcançar a cura, acionam *os bichos do fundo*, corpos outros, capazes de identificar o local onde a doença está assentada, e trazer a cura, restituindo a potência ao corpo *atacado*, causando afetos e afetamentos outros, ‘encontros do bem’, capazes de fortalecer o corpo da vítima, pois aumentam a “potência de agir” (SPINOZA, 1957) e provocam vastidão e superação do mau encontro. Cada luta com esses corpos que afetam os corpos da vítima, exige que o(a) *curador(a)* acesse um território diferente.

Para isso precisa *se ingerar*, se desterritorializar e se reterritorializar numa outra dinâmica, seguir outros fluxos e buscar ‘mau encontro’, a causa da doença. Descobrir os seus afetos e afetamentos. Esteja ela nas mãos de um *bicho do fundo* ou na *banca de outro(a) curador(a)*. Só assim garantirá a cura do paciente e proporcionará um ‘bom encontro’. Logo, por meio de agenciamentos sociais e *ingeramentos*, as práticas não biomédicas de cura em

---

<sup>149</sup> A categoria nativa “engerar”, registrada por Wawzyniak (2003) no Tapajós, em Parintins (AM) indica o caráter transformacional dos seres do universo cosmológico. Os bichos do fundo podem *se ingerar* em gente, e os(as) moradores(as) da *cidade de cima se ingerar* em bicho. Todavia, não encontramos indícios de que esse caráter transformacional possa atingir seres estranhos ao sistema cultural local, como identificado por Wawzyniak (2003).

Parintins (AM) estão no meio, sobre a linha de encontro de um cosmo interior e exterior, anterior e posterior, em outras “conjunções de fluxos”.

O(a) *curador(a)*, objeto e força dos *ingeramentos*, precisa ser capaz de assumir formas diferentes nos diferentes territórios produzidos, ser capaz de se desterritorializar e de se reterritorializar. São inúmeras as capacidades esperadas de um(a) *curador/curadeira*, de ser múltiplo, operar em diferentes fluxos e acessar diferentes potências de cura, seja travando batalhas espirituais com *os bichos do fundo* ou os atraindo como parceiros de batalha, se *ingerando* neles e/ou acionando a agência de objetos, do plano terreno ou de outros planos, e de signos os quais se dividem ou se juntam em multiplicidades, por meio de múltiplos *ingeramentos*.

Assim, as trocas entre fluxos de cura mapeados em Parintins (AM) me permitiram inferir que, tais como agenciamentos sociais, os(as) agentes não biomédicos(as) de cura e as práticas não biomédicas por eles engendradas permitem a realização de coisas novas: doenças novas, diagnósticos novos, práticas novas de cura, performances novas.

Essa geração permanente de multiplicidades só é possível porque agentes, pacientes, doenças e curas estão no meio, sobre a linha de encontro de um mundo interior e exterior, anterior e posterior, *ingerando* novos fluxos e novas territorialidades, numa permanente imanência entre processos de adoecimento e de cura, ou num devir constante de construção de corpos saudáveis numa (des)territorialidade que os adoce, e que os cura, a partir da potência de cura da *cidade do fundo* que podem acessar por meio do *ingeramento* e assegurar a construção de uma diplomacia cosmopolítica com *os bichos do fundo*.

#### **4.3 O se ingerar como re-existência ontológica**

Para Deleuze e Guattari ([1972] 2010), o desejo<sup>150</sup> é desterritorializante e revolucionário: é desterritorializante em relação aos territórios pré-constituídos tanto da subjetividade quanto dos meios sociais, pois é sempre o desejo – e não um EU organizador – o componente produtivo do inconsciente, e é revolucionário, “porque faz passar estranhos fluxos que não se deixam armazenar numa ordem estabelecida” (p. 121), e, também, porque “constrói máquinas que, inserindo-se no campo social, são capazes de fazer saltar algo, de deslocar o tecido social” (DELEUZE e GUATTARI, [1972] 2010, p. 296).

---

<sup>150</sup> Deleuze e Guattari (2012) defendem uma concepção do desejo como circulação das intensidades, como variação das potências, expressas pelos afetos alegres e tristes, em contraposto à concepção psicanalítica tradicional do desejo como falta” (p. 32-33).

O desejo como produtor da realidade, não somente psíquica, mas concreta, material e social, também opera como controlador desses “deslocamentos do tecido social”. Isso porque o inconsciente é entendido a partir de dois polos de investimento radicalmente distintos,

porque um relaciona-se com estruturas molares que a si subordinam as moléculas e o outro, ao contrário, relaciona-se com as multiplicidades moleculares que a si subordinam os fenômenos estruturais de massa. Um é um investimento de *grupo sujeito* tanto na forma de soberania como nas formações coloniais do conjunto gregário, que reprime e recalca o desejo das pessoas; o outro é um investimento de *grupo sujeito* nas multiplicidades transversais em que o desejo é um fenômeno molecular, isto é, objetos parciais e fluxos em oposição aos conjuntos e às pessoas (DELEUZE E GUATTARI, [1972] 2010, p. 292).

Essas duas faces do inconsciente, molar e molecular, não se comunicam por projeção uma sobre a outra; são forças inextrincavelmente ligadas “sendo uma as forças elementares, através da quais se produz o inconsciente, as outras resultantes que reagem as primeiras”.

O corpo organizado funciona como uma máquina que trabalha para a produção. Quando nosso corpo se torna um organismo, lhe dão uma utilidade, ele se insere em nossa sociedade para realizar determinados fins. Nosso desejo é esmagado, organizado externamente, nossos órgãos são capturados, amarrados dentro de uma lógica capitalista, ordenados. O órgão é sempre instrumento de algo para além dele mesmo, neste caso, o social. E assim nos tornamos presos, fracos, infelizes (TRINDADE, 2015, p. 1).

Daí, a proposta de Deleuze e Guattari de um exercício permanente de criação de um corpo sem órgãos (CsO) que “não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 12). Como ressaltam os autores, o “corpo sem órgãos não se opõe aos órgãos do corpo. O inimigo é o organismo”. Os organismos podem ser os sistemas de produção capitalista e as organizações de poder que os sustentam ou todo e qualquer organismo que reprima as multiplicidades, os devires, as potencialidades de um corpo sem órgãos.

Por meio de uma análise não muito profunda se é capaz de inferir que para a demanda de reprodução do capitalismo é imprescindível que os corpos sejam reterritorializados, esmagando as linhas de fuga do desejo.

O desejo é reprimido. Quando os corpos são organizados através dos agenciamentos de poder que os impede de experimentar. Somente assim, quando percebido como separado do

processo de produção do real, “um investimento de *grupo sujeito*, tanto na forma de soberania como nas formações coloniais do conjunto gregário, que reprime e recalca o desejo das pessoas”, o desejo se confunde como a falta e passa a investir na sua própria repressão. Porém, o liame do desejo com a falta é desfeito quando “um investimento de *grupo sujeito* nas multiplicidades transversais em que o desejo é um fenômeno molecular, isto é, objetos parciais e fluxos em oposição aos conjuntos e às pessoas” e é devolvida a ele a produção do corpo sem órgãos. A retomada desse processo e sua efetuação geram uma alegria ativa que é imanente ao desejo, pois

o organismo não é corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer, um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair trabalho útil. (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 24).

Como os dados etnográficos revelam, os(as) interlocutores(as) da pesquisa partilham um regime de relações que permitem fluxos entre diferentes territórios que não são vistos como fixos, permanentes, pois tudo ao redor deles muda, se metamorforseia, um universo “altamente transformacional, onde as aparências enganam” (RIVIÈRE, 1995, p. 192).

Um boto macho/e ou fêmea pode *se ingerar* em gente e caminhar tranquilamente pela *cidade de cima*, seduzir e ser seduzido por um(a) dos(as) locais. Um(a) *curador(a)* pode *se ingerar* em *bicho* e viver por vários dias na cidade dos *bichos do fundo*. Um Carangueijinho da Beira do Mar pode viver nos rios amazônicos e torna-se noivo/raptor da *companheira* de um *curador*. Um *bicho do fundo* pode *roubar a sombra* das pessoas ou apenas *flechá-las*. Um(a) morador(a) pode ir e voltar da *cidade do fundo*, conduzido por uma cobra, um gavião, um boto, um carangueijinho. As mulheres paridas e seus(suas) nenéns *verdinhos(as)* precisam se submeter a diferentes ritos de proteção. Assim como, fechar o olho do corpo e cuidar do coto umbilical podem ser formas de controlar o destino das pessoas.

Ainda que diferentes processos de assujeitamento, organizados através dos agenciamentos de poder, tentem estabelecer reprimir e/ou conter esses fluxos, eles persistem, e revelam como exercício de ‘poder’ alguns modos de indicação dessa re-existência, como a recorrência às práticas não biomédicas de cura e manutenção de uma relação de ambivalência com *os bichos do fundo*.



Assim sendo, é possível afirmar que o *se ingerar* é um modo de assegurar a re-existência à concepção de corpo limitado, assujeitado. Portanto, um exercício de construção de um corpo em permanente devir, um Corpo Sem Órgãos, provavelmente, uma indicação da não aceitação à sujeição colonial ou da memória de uma etnicidade descodificada.

De acordo com a perspectiva foucaultiana, o sujeito é um efeito de relações sociais construídas historicamente e o sentido é o efeito de crenças que instituem verdades<sup>151</sup>. Por isso há a ilusão do sujeito e a ilusão do sentido, e, sendo assim, nem tampouco há significação por causa de um sujeito (que seria entendido no caso, como indivíduo) que interprete, mas conforme as relações de poder que se estabelecem no conteúdo histórico-social e produzem o saber.

Assim sendo, o sujeito é responsável por ocupar necessariamente uma posição enunciativa em um mundo cujas instituições são constituídas com seus discursos ou enunciados. Portanto, construído junto com a linguagem e comunicação, à medida que gere e sustente relações macro (nucleares; sociais; institucionais) e micro (periféricas; de grupos de excluídos; gestos; polissemias; não necessariamente humanas).

Como demonstrei no Capítulo II, as rotas migratórias que perduram até hoje revelam que o sujeito-*curador* pode ser percebido como um ribeirinho-migrante que foi afetado pelos “efeitos territoriais” (SACK, 2011), ou “descodificações” (DELEUZE e GUATTARI, [1972] 2010). Pois, apesar de mudanças territoriais ocorrerem por forças internas das sociedades, na América o processo colonizador promoveu mudanças extremas na territorialidade amazônica (SACK, 2011).

As funções diferentes que os homens brancos e índios deram para territorialidade formam a causa de seus longos problemas de relacionamento. Mas também serve para ilustrar que o estabelecimento e usos de território estão interligados com contextos sociohistóricos. (SACK, 2011, p. 71).

Para Sack (1986), o capitalismo e a modernidade alteraram o sentido e os usos da territorialidade. Esta se transformou num meio de definir e controlar pessoas dentro da uma sociedade e entre sociedades. Já a modernidade passou a valer-se da territorialidade para criar

---

<sup>151</sup> Para Pereira (2014), “Os ribeirinhos são grupos sociais que se constituem nesse processo colonial, que na Amazônia se caracteriza pelo modo como os indígenas são “integrados” [aspas minhas, pois no texto original o autor esclarece esse “integrados” como “forçados a se submeter para não morrer”] à sociedade colonial que se constitui. O fato de os indígenas durante todo período colonial/moderno da Amazônia lusíndia (BENCHIMOL, 1992) se constituir na principal força de trabalho explorada pelo colonizador é fundamental para compreendermos como as comunidades ribeirinhas assumem determinadas características sociais e territoriais, que não são nem próprias do “gênero de vida” (SORRE, [1948], 2002) dos grupos sociais indígenas, nem uma reprodução cultural dos colonizadores portugueses (p. 41).

um sentido de espaço esvaziável, de relações impessoais e mascaramento das fontes de poder. Aos poucos, o território passou a assumir a centralidade em países de origem colonial, onde “o espaço a conquistar aparece como um eixo estruturador da vida social, que molda as instituições e as relações vigentes” (MORAES, 2005, p. 73).

Uma volta aos conflitos sangrentos que marcaram a separação da grande província do Grão Pará indicam como a invasão desse espaço a conquistar redundou no esfacelamento territorial e político do que outrora fora a grande Mundurukânia. Esse retalhamento provocado pelo colonizador ainda hoje perdura no imaginário, através de várias narrativas. Uma delas, emblemática na região do Baixo Amazonas, é o mito/lenda da Cobra Grande<sup>152</sup>, para o(a) qual Pereira (2014) propõem a seguinte exegese:

A lenda tem, possivelmente, origem anterior ao processo colonizador, mas não passou por este incólume, a forma que assumiu no repertório de lendas amazônicas está vinculada a este processo. Os indígenas e os ribeirinhos a transformaram a partir das experiências coloniais. Uma mulher (indígena ou ribeirinha, cabocla) que dá à luz duas cobras – uma outra versão diz que a índia foi engravidada pela cobra grande - é um fato “anormal”, é um fenômeno que rompe a “lógica da natureza”. Trata-se da ruptura criada pela violência do processo colonizador. Essas cobras, no entanto, são pessoas encantadas, com nomes portugueses misturados com indígenas. Honorato e Caninana crescem de maneira anormal, tornando-se monstruosas, assim apavorando qualquer um que tente quebrar seu encanto e Norato resolve migrar do rio Tocantins para o rio Amazonas. Uma cobra que migra em direção ao Amazonas, como os próprios ribeirinhos o faziam em determinadas épocas e alguns ainda hoje o fazem. Na lenda da cobra Honorato a ordem natural do mundo é subvertida por um fato incomum. A cobra é um monstro e ao mesmo tempo uma pessoa encantada. Um ser humano encantado num animal monstruoso. Era assim que os colonizadores viam aos indígenas e até mesmo aos caboclos: animais da selva (selvagens) e do rio e ao mesmo tempo gente, ou mais próximos da natureza (nativos). O que quebra a “ordem natural do mundo” é a conquista colonial criando seus “monstros”, no entanto, alguns destes são pessoas encantadas. Os colonizadores portugueses ao engravidar as índias, muitas vezes pelo estupro, dão origem a pessoas que são desprezadas tanto pelos indígenas quanto pelos colonizadores (os mestiços, os caboclos, tapuias) (RIBEIRO, 2006), como Honorato e Caninana. Os mestiços são a própria imagem da cobra Honorato e sua irmã, como tantas índias e caboclas, mulheres pobres da Amazônia (PEREIRA, 2014, p. 51-52).

---

<sup>152</sup> Para maior compreensão sobre a importância desse mito para os povos do Norte do Brasil, sugiro a leitura de Vidal (2007).

Essas e outras narrativas parecem se configurar como uma materialização da re-existência<sup>153</sup> indígena-cabocla<sup>154</sup> na Amazônia, ou como afirma Pereira (2014) “o esboço de um pensamento descolonial” (MIGNOLO, 2010) ribeirinho que desaguará em movimentos revoltosos como a Cabanagem.

Esses corpos doentes na cidade resultariam dos discursos de negação da etnicidade que marcaram/marcam o *ser indígena*, o *ser ribeirinho(a)*, o *ser caboclo*, o *ser do interior* não apenas de negação étnica, mas de negação dos modos de vida não colonizados. A tentativa secular de invisibilização da rede de práticas não biomédicas cura que, provavelmente, não re-existem apenas em Parintins(AM), operada pelos sistemas de poder, é a indicação da re-existência de outras cosmologias – contra, no sentido clastreano, às lógicas do estado.

Os dados etnográficos comprovam como os/as agentes da biomedicina tentam proibir a *pegação de barriga* (modo de modelagem do feto segundo a cosmologia dos(as) moradores(as) nativos) e os ritos de proteção do(a) recém-nascido(a), da mulher parida, alegando que, por não se constituírem como práticas comprovadas cientificamente, podem trazer graves problemas para mãe e para a criança. Além de ratificarem o discurso de estigmatização, por meio do qual definem esses procedimentos como de pessoas *do interior* e, portanto, incapazes de avaliar o que realmente faz bem à saúde.

Esse comportamento pode provocar a perda dos *escudos de proteção* contra os *bichos do fundo*, e a construção de corpos saudáveis, pois os ritos fundamentais que devem ser realizados durante o *resguardo*, fase de ‘afecções’ dos corpos, começam a não ser mais realizados, e a perda deste importante regime de controle da saudabilidade pode significar consequências danosas para a vida futura desses corpos a quem tem sido negada a capacidade de *se ingerar* e/ou de promover *ingeramentos* que os possibilite construir lógicas outras que lhes ajudem a compreender as novas territorialidades onde estão inseridos(as).

Assim, tanto o sujeito-*curador* quanto o sujeito-paciente são percebidos por mim como sujeitos insurgentes, pois re-existem à imposição do “campo discursivo” – construído por todas os dados históricos que o processo colonizador legou/lega à região – e à “formação discursiva” – que o imporia todos os enunciados que apresentam pontos característicos de poder disciplinar,

---

<sup>153</sup> Nesta pesquisa considero as práticas não biomédicas de cura como modos de re-existência e os processos de adoecimento como resultados desse permanente estado de desterritorialização, e, conseqüentemente, descodificação.

<sup>154</sup> Scott (2011) também compartilha dessa perspectiva ao observar que as lendas são espaços de inscrição da resistência camponesa.

a saber: assujeitar-se, dócil e servilmente, a apenas recorrer à biomedicina como recurso terapêutico.

Isso não nega a insurgência de um sujeito que derrubaria por terra a concepção de Ilusão de sujeito e ilusão de sentido proposta por Foucault (1979a). Na verdade, revela que esse sujeito *curador* e ou sujeito paciente ainda mantém os enunciados engendrados em outro campo discursivo – construído por todas as experiências históricas vividas antes do processo colonizador e o qual a pressão colonial não suplantou.

A partir dessa perspectiva, os processos de adoecer e curar, a relação com *os bichos do fundo* e a re-existência na realização de ritos para construção de corpos saudáveis forjadas em diferentes territórios, são *ingeramentos* que se multiplicam, se desterritorializam e se reterritorializam em uma diversidade de práticas que parecem sempre atender às necessidades da contemporaneidade. E, dessa forma, se metamorfoseiam, não admitindo retenções, codificações, controles, capturas. Isso porque operam dentro de um sistema cosmológico comum em permanentes fluxos, linhas e *ingeramentos*.

Os corpos afetados por agenciamentos de negação e estigmatização biopolíticos parecem buscar sempre rotas de fuga, fluxos e desterritorializações, talvez ávidos por um “o governo de si”, não se submetem às práticas abusivas de controle das condutas (FOUCAULT, 2010), ou ainda, na concepção deleuziana, exercitam a prática de um corpo sem órgãos através do *se ingerar*.

Ainda que diferentes modos de assujeitamento, organizados através dos agenciamentos de poder, tentem estabelecer reprimir e/ou conter esses fluxos, eles persistem, e revelam como exercício de ‘poder’ alguns modos de indicação dessa re-existência. Um exemplo concreto é a recorrência às práticas não biomédicas de cura e a manutenção de uma relação de ambivalência com *os bichos do fundo*. Estratégias relacionadas ao controle do corpo – força e objeto do *ingeramento*.

É justamente o controle dos processos de construção do corpo que assegura a impossibilidade de *os bichos do fundo* exercerem domínio e força sobre esse corpo. Talvez, por isso, seja justamente no processo de fabricação dos *escudos de proteção* que o corpo se torna mais vulnerável - os recém-nascidos e os mais jovens são as vítimas preferidas pelos *bichos do fundo*. Se os ritos de proteção tiverem sido realizados nos primeiros dias de vida, ainda que os corpos de adultos sejam *atacados*, esses podem ser resgatados pelos(as) *curadores(as)* que acionam esses *escudos* mantidos em potência imanente. Trata-se do corpo como lugar do *ingeramento* de escudos de poder e também de dispositivos de fragilidade onde petardos são

injetados ainda muito cedo, como no caso do não uso do *penso*, ou do não fechamento do umbigo – por onde *os bichos fundo* podem entrar e/ou depositar *coisas ruins* as quais podem tornar o corpo mais suscetível a determinados processos de adoecimento.

É também pelo/no corpo *dos/das gente* que um *bicho* pode *se ingerar* e ter com *os(as) gente de cima* da ilha. Uma das referências mais conhecidas a essa possibilidade de *ingeramento* é ‘retratada’ na lenda do boto. Como em toda a região, os(as) moradores(as) de Parintins citam várias ‘histórias’ sobre a presença do *boto ingerado em gente* em festas, disputa de jogo de bola, sempre ressaltando o poder de sedução que ele exerce sobre as mulheres das comunidades e capacidade que ele tem *se ingerar* em boto e cair na água quando sente ameaçado. O corpo é modo de acesso dos *bichos* à *cidade de cima* e dos/das *gente-curador(a)* à potência da cura. Depois de ter o corpo *amansado* e preparado, o(a) *curador(a)* pode *se ingerar em força*, pois “curador(a) num morre, vai pro fundo e se ingera em força.

De acordo com as narrativas, os(as) *curadores(as)* não parecem ter o corpo alterado ao acessar pela primeira vez a *cidade do fundo*. Os *bichos* aparentemente mantêm o corpo na ‘forma original’, como *bichos*. E *os gente*, como *gente*. O que se altera é a capacidade de ambos de manter uma relação em outros planos da logicidade, pois *os bichos* passam a ser vistos pelos(as) *curadores(as)* ora como *bichos*, ora como *gente*; e esses, por sua vez, podem, através do sonho, ir ter sempre com os *bichos* na *cidade do fundo* a fim de aprender na *escola da cura* como tratar e diagnosticar diversos processos de adoecimento.

Se esses processos de adoecimento não estão no corpo, como indica a exegese local, é no corpo que eles se manifestam: o corpo é sentido como incapacitado de assumir as diferentes funções sociais esperadas de cada membro do grupo familiar. Para obter a cura, muitas vezes, o corpo precisa ser submetido a diversos rituais. Mas, há casos em que a cura acontece sem que o corpo seja submetido a qualquer rito, pois o tratamento é feito diretamente no plano metafísico.

É nessa perspectiva que tenho pensado *nos bichos do fundo* como devires dos seres demiurgos exercendo sobre esses corpos - descodificados, mas resilientes, mesmo desprovidos de um governo de si - um alerta de que o corpo precisa ser construído de acordo com determinados ritos os quais assegurariam a cada pessoa o poder de governabilidade dos processos de adoecimento e de saúde, ou seja, o governo de si<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Conceito governo de si é abordado por Foucault (2010) na discussão sobre estética da existência em que problematiza as formas de controle e dominação. Para o filósofo, o cuidado ético de si é indissociável do cuidado político dos outros. Como se pode observar nos últimos escritos dele, impossível é governar adequadamente os outros àquele que não governa suas próprias ambições e interesses.

O/a *curador(a)* - o(a) único(a) com poder de negociar com *os bichos do fundo*, de entrar e sair da *cidade do fundo* e capaz de buscar a cura onde ela estiver - seria aquele(a) que ainda detém esse governo de si que foi subtraído dos(as) demais moradores(as) da cidade. Seria, no dizer deleuziano, o divergente, o que provoca a ruptura, instaurador da rota de fuga, o que possibilita a estratégia rizomática, sempre em metamorfose, em multiplicidade. O que, por meio do *se ingerar*, exercita a prática do Corpo Sem Órgãos, pois se permite estar em constante devir, em permanente fluxo, e apto a *se ingerar em força*.

O *ingeramento* é a categoria por meio da qual é possível compreender como o pensamento ameríndio parintinense constrói suas cosmologias, como as engendra, tornando possível novas ontologias e epistemologias. Além desse desvelamento, o empreendimento analítico discursivo para construção desta tese me permitiu ainda elaborar um exercício inicial sobre a manifestação plástica desse dispositivo no evento que tornou Parintins conhecida mundialmente, o Festival Folclórico.

#### 4.4 Para além da tese

As conjecturas a seguir são, portanto, os passos iniciais para o desdobramento da pesquisa que ora concluo. Para tanto, demonstro, muito resumidamente, como o Festival Folclórico de Parintins - em três noites de espetáculo - traduz a funcionalidade do *ingeramento* enquanto dispositivo de captura de potencialidade. Em cada uma das noites, as duas agremiações folclóricas desvelam, numa crescente, a potência cosmo-ontológica desse *ingeramento*. Para tanto, cada um delas escolhe um tema - fio condutor do espetáculo – que revele diferentes perspectivas da cosmologia amazônica, ou seja, narre o pensamento ameríndio. Nada é apresentado pronto aos olhos do público. Tudo vai *se ingerando*.

As alegorias, construídas em módulos com cerca de 06 metros de profundidade, 12 de largura por 20 metros de altura, são montadas dentro da arena do bumbódromo, e atingem 35 metros de largura depois de todos os módulos serem anexados uns aos outros. Dificilmente mantêm a mesma forma, cor, tamanho ou dimensão. De um lago de águas calmas, das barrancas de um rio ou do tronco de uma Sumaumeira (*Ceiba pentandra*) emerge o Mapiñuari<sup>156</sup>, o

---

<sup>156</sup> Assim os compositores Demétrios Haidos e Naferson Cruz descrevem o Mapiñuari na toada Gigante Mapiñuari: “Nuvens de fogo/Vento sombrio/Aos olhos da morte a destruição/O povo tribal clamará./O ser imortal despertará!/Tambores ecoam/Avança a gigante criatura/Suas pegadas estrondam/A voz de trovão ressoam no vale da escuridão/A fera vem marchando/Castigando aqueles que ousam caçar/Vem conduzindo os bichos, sua legião/Para os filhos da selva és o guardião/A mãe da mata guiará sob a névoa do luar/Mapiñuari, mapiñuari/Enviado por jurupari/Mapiñuari, mapiñuari/Criatura ancestral/Mapiñuari/Ser primata ciclópico/Monstro canibal sobrenatural/Na boca voraz enguias carnívoras/Tem garras de bicho-preguiça/Em seu

Jurupari<sup>157</sup>, o Bicho Folharal<sup>158</sup>, o Curupira<sup>159</sup>, cobras, onças, arraias, aranhas, todos(as) colossais. Esses seres medem entre 12 a 20 metros e executam movimentos ‘quase reais’, graças à mecânica desenvolvida pelos locais.

Dentro de cada *módulo alegórico* (CAVALCANTI, 2011) ou mais artistas - responsáveis pela robótica do personagem – articulam milhares de metros de cabos de aço, roldanas, manivelas e pedais para que o bicho caminhe, movimente a cabeça, braços, dedos, abra e feche os olhos e a boca. Aos olhos de todos, seres da cosmologia local *se ingeram*, ganham vida, e atuam como parceiros ou inimigos na batalha encenada pelos demais personagens do conjunto folclórico que também *se ingeram* em diferentes seres e bichos da fauna e da mitologia amazônica.

A ilustração abaixo retrata como os artistas conseguem fazer com que esses seres ganhem vida durante a apresentação do Boi. Dentro da alegoria, num calor de mais de 36 graus os artistas de movimento- como são chamados os homens que trabalham dentro das alegorias - articulando os cabos de aço, manivelas e roldanas. A comunicação entre eles é feita via rádios de portáteis. As ordens para execução dos movimentos parte dos coordenadores de arena que devem ficar atentos aos comandos dos diretores de arena responsáveis pela apresentação do conjunto folclórico.

---

dorso espinhoso letal, gigante animal/Mapinguari, mapinguari/Enviado por jurupari/Mapinguari, mapinguari/Criatura ancestral/Mapinguari”.

<sup>157</sup>Demétrius Haidos e Geandro Matos na toada Jurupari, assim o descrevem: “Jurupari legislador/Jurupari sopra o rito ancestral/Arandi Piron, Arandi Piron, Canararro/Arandi Piron, Arandi Piron, Canararro/Baniwa, Baré, Uerequina, Bará, Tariana/Celebram o grande ritual/Pajé transcende em sono profundo/Ayahuasca!/Pajé no sopro das flautas da iniciação/No transe das máscaras sagradas/Recebe as leis de Jurupari/Com a força ao bater dos corações/Pajelança ao grande Tupã/Bebe o sumo do mariri/Incorpora o espírito Iampericuli/Jurupari Uakti/Jurupari Uakti/Inicia o índio curumim/A caminhar sobre a terra/Com o poder da boiúna/Conhecimento e equilíbrio espiritual/Sob o panteão dos deuses pronto para receber/Os ensinamentos para a vida tribal/Jurupari, Jurupari/Entrega nas mãos do xamã/Ô, grande xamã/Poderoso xamã/Os mandamentos do clã”.

<sup>158</sup>A toada também composta pelos nativos Demétrius Haidos e Geandro Pantoja e usada pelo Garantido como base para a apresentação do Bicho Folharal diz o seguinte: “Se a floresta chorar/E arpejar um clamor/Um herói surgirá é o seu protetor/Gigantesco homem camaleão/Camuflado com a vegetação/Bicho folharal/Seus braços são galhos de castanheira/Pernas de sumaumeira/E fragrância de pau rosa/Seus cabelos são folhagem/Seus olhos de esmeralda/Derramam lágrimas de seiva selvagem/Criatura enviada pela mãe da mata veio pra salvar a natureza/Na cobiça de bio-piratas e mercenários madeireiros/É o protetor do nosso ouro verde/Bicho folharal/Bicho folharal (bis)”.

<sup>159</sup> Os compositores parintinenses Demétrius Haidos e Geandro Pantoja assim narram a lenda do Curupira nesta toada: “Meus olhos e cabelos encandeiando fogo fátuo/Meus pés invertidos levam a labirintos/Sou cria de bicho/folharal e mãe do mato/Sou curupira, sou ilusionista/Sou curumim ingerado em bicho/Sou a entidade protetora da floresta/Sou a metamorfose de lendas e quimeras/Sou cobra grande, anhangá/Sou boto e mapinguari/Macunaíma, Poronominare/Juma e jurupari/Sou curupira!/Quando os bichos procriam, quando as árvores florescem/Montado num dorso de um tocorimé/Eu venho com todas as feras da selva/Ao som da cantoria da yara mãe d’água/Eu venho caçar caçadores/Eu venho punir predadores/Sou aquele que apavora/O devaneio do invasor/Sou o medo, a hipnose, o pesadelo, o terror dos perdidos/Curupira/Curupira/Guardião da vida”.

Figura 16 – A mecatrônica que ‘dá vida’ ao *bicho do fundo*

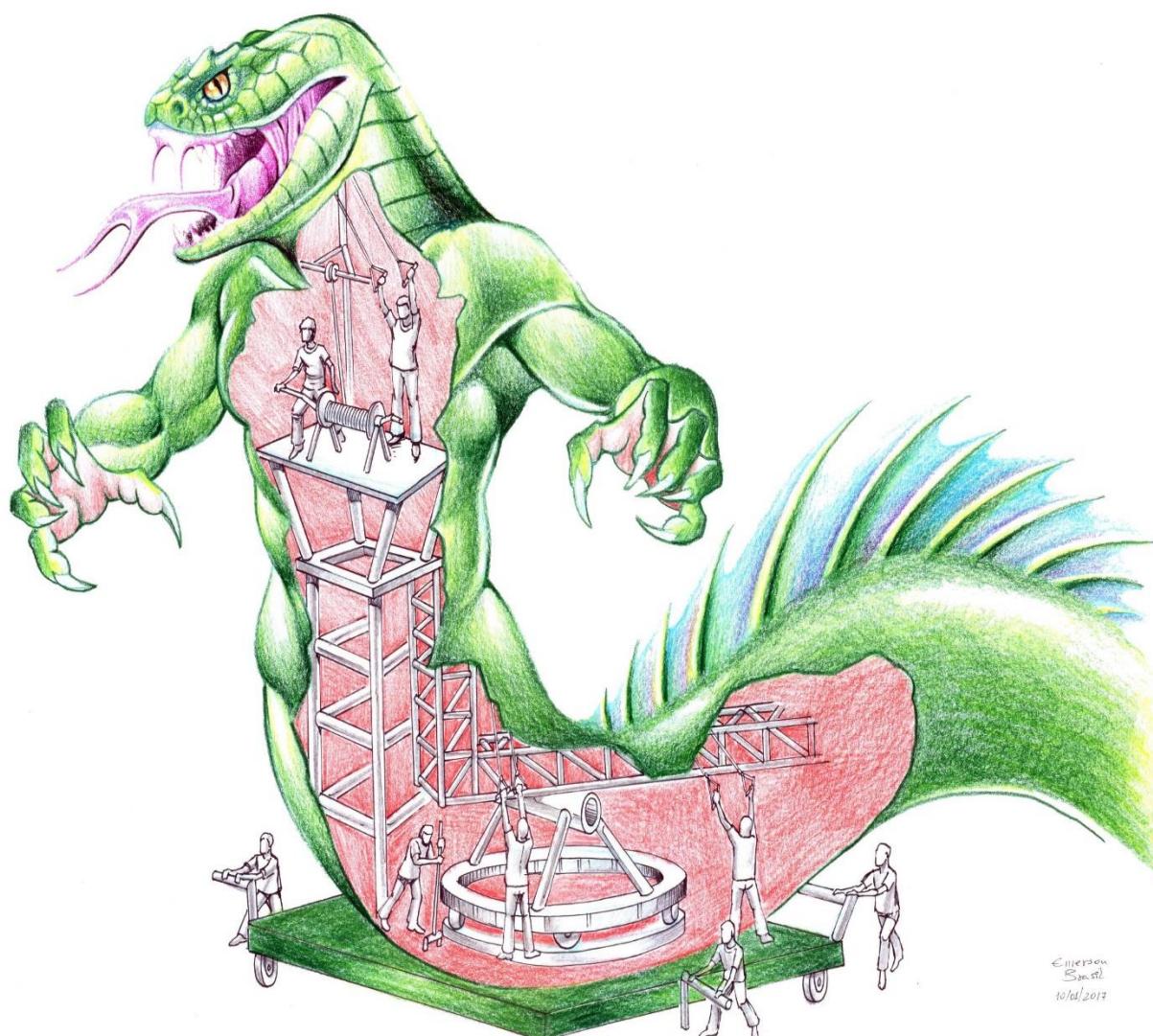


Ilustração: Emerson Brasil

O *tripa* - artista que brinca embaixo do *boi de pano* - é responsável por assegurar que os movimentos e comportamentos do *boi de pano* sejam os mais idênticos possíveis ao do boi de carne: “cada movimento meu precisa convencer o público e, principalmente, os jurados que ali o boi Garantido é um boi real” (Piçanã, *tripa* do Boi Garantido há mais de 15 anos). Na perspectiva proposta neste trabalho, o *tripa* deve assegurar que o *boi de pano* capture as capacidades e habilidades de um boi de carne, ou seja, *se ingere* em boi de carne<sup>160</sup>. Ele, por sua vez, embaixo da indumentária desse ‘boi’, precisa capturar as capacidades e habilidades dos dois bois, em outros termos, *se ingerir* em boi de carne e em *boi de pano*, para garantir que

<sup>160</sup> Durante a performance, o *boi* solta fumaça pelo nariz, come capim, sal, muge, e, ao mesmo tempo, dança para os espectadores.



o *boi de pano se ingere* em boi Garantido. Esses *ingeramentos* potencializam a apresentação do maior ícone da festa, o boi bumbá, que se exhibe ao lado da *Sinhazinha* e do *Dono da Fazenda*.

Figura 17 – O *ingeramento* no Boi de Arena



Ilustração: Emerson Brasil

Os/as demais itens do conjunto folclórico, dificilmente, permanecem com o mesmo ‘corpo’ durante o espetáculo. É comum alguns deles ‘encenarem’ o *se ingerar* metamorfoseando-se em lagartos, jacarés, cobras, aves, queixadas e outros bichos a fim de agregar poder à performance e demonstrar o grau de integração pessoal à função que representam: índia(o) guerreira(o), pajé, defensor(a) da floresta e/ou de aldeias indígenas. Para isso, se valem de diversos recursos plásticos e cenográficos.

A fim de marcar a alteridade de cada personagem, artistas, cenógrafos, coreógrafos se esforçam para caracterizá-lo através da indumentária e da performance, mas o sucesso da apresentação depende da capacidade de cada um(a) de capturar do entorno – cenários, toada, espectadores – elementos para construir no próprio corpo a potência cosmológica de agir de outro corpo, ou seja, capturar habilidades e capacidades para *se ingerar em cunhã-poranga*, índio(a) guerreira(o), beija flor, arara, *rainha das flores*, *queixada*, *sinhazinha de fazenda*, cobra, aranha, papagaio, gavião, lagartixa e outros seres *gente e/ou bicho*.

O caso mais singular de *ingeramento* ocorre com o pajé que durante as três noites de apresentação trava uma ‘luta no plano cósmico’ com seres sobrenaturais. O enredo da apresentação desse item origina-se na mitologia indígena e se configura como um grande ritual de cura ou uma batalha apoteótica. Todos os anos, três rituais ou três mitos das muitas etnias da região são escolhidos para serem encenados ao final de cada noite de espetáculo<sup>161</sup>. O clímax é a performance do pajé.

Durante a apresentação, ele *se ingera* em diversos *bichos* para adquirir potência letal suficiente e afugentar os seres sobrenaturais que ameaçam os habitantes do lugar – sempre uma aldeia indígena ou uma pequena comunidade ribeirinha. É a atualização da grande batalha apoteótica entre o bem e o mal, ou o registro da relação imanente entre *os/as gente* e *os bichos do fundo*.

---

<sup>161</sup> Para apresentação do grande ritual, em 2012, o Garantido executou a toada “Pajé” cuja letra transcrevo: “A visão yiagé/ O senhor do sol e da lua/ Surge ao som do trovão/E convoca as tribos pra celebração/ Canta na dança de guerra/ Na dança da cura, na dança do fogo e da chuva/ Toquem maracás, rufem tamurás/ Começa a dança do grande pajé/ É a pajelança do grande pajé/ Piaga, kumu, sakaka, paini, xamã/ A sabedoria ancestral/ Que se aprende com a floresta/ A cura de todos os males com plantas e ervas/ O poder de levitar/ A miração de seres sobrenaturais/ O poder de se engerar em noite de luar/ Na forma de todos os animais/ Em transe a metamorfose nos bichos/ Tarântula, guariba, camaleão,/ Serpente, ariranha, escorpião/ Em transe o chamamento das tribos/ Kayapó, Munduruku, Apinayé,/ Parintintin, Escariana, Sateré-mawé/ Começa a dança do grande pajé/ É a pajelança do grande pajé/ Piaga, kumu, sakaka, paini, xamã.



bom e nessa época tem droga discunforme aqui, né? [O senhor acha que a festa é pros bichos]. Se é pra eles num sei, que eles vêm eu sei, e... durante o ritual de cura do pajé, eles se amostram eles mermo. Mas como tudo é festa, ninguém vê que tudo aquilo ali é de verdade: aqueles monstro purrudo são eles, sim senhora, só num vê quem num qué. (Seu Raimundo Pequeno, *curador sacaca*, em 09 de março de 2014).

Essa referência à presença dos *bichos do fundo* durante o festival me foi feita por dois *curadores*. Um deles, seu Agenor, explicou “esses bichos sempre estão entre nós, mas nem todo olho tá preparado pra vê”. O outro, seu Toninho, asseverou “eles não são invisíveis, só se mostram pra quem eles querem e quando eles querem”.

É preciso destacar que tanto a existência de uma *cidade do fundo* quanto a relação entre os habitantes desse lugar e os(as) moradores(as) das *cidade de cima* e a permanente comunicação entre esses dois cosmos é registrada em diversas micro e macrorregiões do que em tempos pretéritos era denominado de Mundukânia, posteriormente Grão-Pará, por romancistas e pesquisadores<sup>163</sup>. É claro que cada região mantém especificidades em relação aos habitantes do *fundo*. À guisa de exemplo, para Maués (2005) e pesquisadores da região do Salgado (PA),

os encantados são normalmente “invisíveis” aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de formas diversas. A partir dessas formas distintas de manifestação, eles são pensados em três contextos, recebendo, por isso, denominações diferentes. São chamados de bichos do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nessa condição, eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mau olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob a forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de “oiaras”; neste caso, eles freqüentemente aparecem como se fossem pessoas conhecidas, amigos ou parentes, e desejam levar as pessoas para o fundo. A terceira forma de manifestação é aquela em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o dom “de nascença” para serem xamãs, quer sejam as de quem “se agradam”, quer sejam os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso, são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças. (MAUÉS, 2005, p. 262).

---

<sup>163</sup> No estado do Pará, destacam-se os trabalhos de Eduardo Galvão (1955, 1983), Figueiredo (1976, 1979, 1982, 1994) 1982); Figueiredo e Vergolino e Silva (1972); Lima-Ayres (1999); Cravalho (1993); Maués (1977, 1995, 2005 e 2008); do folclorista Salles (1967) e do historiador Aldrin Figueiredo (1996). Vale ressaltar o desvelamento desses mundos outros por ficcionistas e folcloristas, como Dalcídio Jurandir (1992, 1998), Pádua Carvalho, Sant’Anna Nery, José Veríssimo, Jorge Hurley e vários outros. No Maranhão, as pesquisas de Araújo, (1990); Mundicarmo Ferreti (2000, 2001); Andrade (2002); Braga (2003); Pacheco (2004); e Ferreti (2004) comprovam a presença de encantados nos espaços de práticas religiosas.

Esses estudos e os demais estudos referidos revelam que esse grande território, ainda que fatiado, esfacelado geo-politicamente, descodificado, desterritorializado e reterritorializado, mantém importantes conexões cosmo e ontológicas. Talvez um diálogo, para além das diferenças teóricas, sobre essas cosmologias, revelassem novas/antigas lógicas em fluxo.

*Entre a absurdidade radical das práticas e crenças primitivas proclamada por Frazer, e sua validação especiosa pelas evidências de um pretense senso comum invocado por Malinowski, há lugar para toda uma ciência e toda uma filosofia” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2012, p. 99).*

### **Conclusão ou considerações intersticiais**

Depois desse longo percurso epistemo-cosmológico não há como construir ‘a’ conclusão das reflexões suscitadas por esta tese; acredito que esse exercício se descortinará para além de meus dias de vida. Todavia, sabemos que qualquer aventura científica se inicia com uma pergunta suscitada ao observador pelas relações cotidianas e para a qual esse observador supõe ter uma resposta. É do *métier* que essa resposta seja elaborada em forma de uma hipótese que precisa ser negada ou confirmada.

Eis-me aqui com a responsabilidade de ratificar que o *ingeramento* é um dispositivo em imanência do sistema cosmo-ontológico do Baixo Amazonas. A fim de atender ao apelo de concisão que toda conclusão requer, retomarei resumidamente como em cada capítulo procurei ir construindo essa comprovação.

No Capítulo II, é possível perceber o dispositivo em operação quando desvelo como as diferentes modalidades de práticas não biomédicas de cura registradas na cidade estão relacionadas, se não diretamente, imanentemente, aos locais em que esses(as) agentes receberam as primeiras lições ou foram sendo *ingerados(as)* na arte de curar. Cada uma das três grandes áreas, identificadas como resultantes de diferentes rotas migratórias, descortina o *modus operandi* de acessar a gramática da cura e, até mesmo, de introduzir pequenas mudanças nesse conjunto operacional, às vezes, herdado de gerações familiares, mas modificado por cada uma das gerações que o engendra.

Além disso, o pensar sobre me possibilitou a percepção de que tais deslocamentos permitiram encontros cosmológicos ‘em’ e ‘de’ diferentes níveis os quais redundaram na constação de que as diferentes modalidades de práticas dialogavam com territórios de memória

de tal forma que nem sempre no diagnóstico e terapêutica há referência à presença imanente de um *bicho do fundo*. Há práticas que são resultantes de habilidades aprendidas, como há aquelas que são fruto de uma aprendizagem em uma lógica outra, denominada por alguns como *dom*, graça divina, e, ainda, há àquelas as quais me detive mais demoradamente resultantes da ingerência dos *bichos do fundo*, tanto na escolha do(a) agente, como no *ingeramento* dele(a) em *curador(a)*. Para tanto, o(a) escolhido(a), necessariamente, deve frequentar a *escola do fundo* - espaço cosmopolítico onde o(a) *curador(a)* precisa ser *amansado(a)* e ir aos poucos se permitindo constantes devires, a fim de alcançar potência para *se ingerar* e assim nunca morrer, mas habitar na *cidade do fundo*, onde, posteriormente, há de *se ingerar* em força. Foi a imersão inicial nesse universo que me permitiu constatar que, a despeito de todo desempoderamento preconizado pelas ações biopolíticas que há muito tentam silenciá-las, capturá-las, deslegitimá-las, invisibilizá-las, as práticas não biomédicas de cura locais, resilientemente, seguiam/seguem operando como o rizoma deleuziano, sem limites ou controle permanente. Nas bordas das bionormas, às margens da estrutura, multiplicam-se, em constantes fluxos e desterritorializações. Mas de onde emana a *força* que as torna pulsantes?

Essa pergunta, ainda que não tenha sido formulada durante a realização da pesquisa me moveu a realizar a segunda e mais profunda imersão nesse universo. A experiência etnográfica socializada no Capítulo III me descortinou a percepção de que a *força* resiliente dessas práticas era imanente e advinha de um sistema cosmológico em operação. Força e objeto de um ambiente altamente transformacional, agentes e pacientes operavam em uma lógica outra. Restava identificar qual.

Há muito tempo múltiplos universos indígenas dialogam no espaço empírico da pesquisa: os Tupinambá, Aratu, Apocuitara, Yara, Godui, Curiató, Mawé e Parintin. A cidade de Parintins é citada em diferentes relatos como rota de passagem de diversos grupos indígenas que, em diferentes épocas do ano, se deslocavam do Baixo Tapajós para o Alto Madeira. Além disso, a localização privilegiada da ilha Tupinambarana favoreceu e favorece espaço para descanso aos que migram, via Solimões-Amazonas, do extremo Oeste do continente latino-americano para o extremo Leste, onde o rio Amazonas encontra com o Oceano.

Ao longo dos anos, por sobre esses rastros, outros se fizeram e os sulcos amalgamados e moldados traçaram novos caminhos, redesenharam antigas rotas e permitiram novas territorialidades, territorializações, desterritorializações e reterritorializações. Missões e povoados compostos de índios distribalizados, negros alforriados ou fugitivos, portugueses, ingleses, sírios, libaneses, franceses, holandeses, japoneses foram se ingerando em outros

modos de sociabilidade. Vilas, cidades, metrópoles... Nomes diferentes para conglomerado de gente. Às margens de rios, dispostos nas entre várzeas e terras-firmes, há muitos desses conglomerados de gente da/na região do Baixo Amazonas, muitas dessas cidades ainda constroem a urbanidade própria, e entre o que foram e o que pretendem ser, os povos nesses espaços, sincronicamente, ‘modernos’ dizem mais do diacronicamente construído, no não moderno, do que ousamos ouvir. Ousei ouvir Parintins.

Esses diálogos, de além tempo, não deixaram desaparecer, como afirma Mahalem de Lima (2015, p. 352), “expressões cosmo-lógicas que remetem às filosóficas ameríndias” e, como “os universos indígenas dispõem de mecanismos para se complexificarem ao longo do tempo”, acredito ser o *ingeramento* não um “desses mecanismos”, mas o dispositivo que aciona esses mecanismos possibilitando que diferentes sistemas cosmológicos em fluxo dialoguem ou *se ingerem* assegurando não só a diversidade de terapêuticas e a multiplicidade de doenças registradas na zona urbana da cidade, mas a permanente complexificação do pensamento ameríndio.

Os ritos de cura das peças do enxoval, de *fechamento* do corpo da parida; os *resguardos* de boca (as interdições alimentares), antes e pós parto, e os *resguardos de corpo*; os ritos de cura e de *fechamento do olho do corpo* (umbigo); as defumações para camuflar a casa da parida e a cria dela, e protegê-los(as) dos *ataques dos bichos do fundo*; o rito de fazer o pai; e a relação de substância entre pai e filho (sangramento do umbigo em decorrência de quebra de *resguardo de corpo* pelo pai) já foram registradas em muitos trabalhos sobre etnologia indígena e são, ao meu ver, resultantes do caráter cosmo-ontológico do *ingeramento*, pois tais procedimentos ainda mantidos na zona urbana da cidade podem ser compreendidos como estratégias de re-existência cosmo-ontológica dos diferentes povos que habitaram/habitam e/ou circularam/circulam por Parintins (AM).

A experiência etnográfica, além de me proporcionar o registro desses aspectos das cosmologias indígenas em espaços urbanos, me possibilitou constatar que essas práticas e ritos são aplicadas em conjunto com as indicações dos(as) agentes da rede de cura biomédica que também atuam na zona urbana da cidade. Apesar das ameaças e estratégias de deslegitimação desses(as) agentes, as famílias com as quais convivi mais rotineiramente usam terapêuticas das duas modalidades de cura, numa relação de coexistência e complementaridade. É claro que biomédicos(as), enfermeiros(as) e agentes de saúde atuam como deslegitimadores dos(as) agentes e práticas não biomédicas, sobretudo em se tratando dos *cuidados* neonatais; mas as

famílias se valem de diferentes estratégias para ‘despistar’ o uso de determinadas terapêuticas nativas, a fim de evitar problemas e/ou para manter a eficácia da re-existência.

Todavia, o dado mais importante para me ajudar a compreender o *ingeramento* como dispositivo cosmo-ontológico, foi a comprovação de que os *cuidados* na construção dos corpos saudáveis não estavam relacionados tão somente à busca pela saudabilidade da vida adulta, mas à proteção contra *os bichos do fundo*.

Todos os ritos e *cuidados* realizados pelos membros das famílias com as quais convivi indicam claramente que cada novo membro da família precisa ter o corpo construído para resistir aos *ataques dos bichos do fundo*. Seja nos *cuidados* com o enxoval, cujas peças funcionarão como *escudos de proteção*, ou com o umbigo do(a) recém-nascido(a) que deve ser cuidadosamente *curado*, há sempre a referência de que, se tudo for feito conforme indicam os mais velhos, o corpo do futuro adulto não sofrerá de determinadas doenças ou não poderá ter sua *sombra roubada* ou ser *flechado* por um desses seres. Isso porque, como examino no Capítulo III, o processo de construção/fabricação do corpo não se interrompe com o nascimento. Ao contrário, o período do *resguardo* é crucial para a garantia da saudabilidade futura.

Esse processo de construção que se estende até a fase adulta é mediado pela capacidade que *os bichos do fundo* têm de *se ingerar* em qualquer *coisa* e, portanto, capazes de atacar o corpo, principalmente das crianças, inclusive *roubar a sombra* delas e conduzi-las para a *cidade do fundo*. Como mostrei no Capítulo III, esses corpos podem estar vulneráveis a *ataques* em dois planos: um relacionado ao bem estar físico quando a *sombra* da criança pode ser roubada, causando a morte dela; ou não físico, quando *os bichos do fundo* penetram pelo *olho do corpo* da criança e contaminam o cérebro dela com maus fluidos - ainda na adolescência ela demonstrará claros indícios de ‘desvio’ de caráter. As consequência disso serão sentidas durante toda a vida adulta.

Esses *bichos* também estão presentes na construção do(a) *curador(a) sacaca* que não nasce *sacaca* recebe um *sacaca*. O processo de captura desses(as) *curadores(as)*, por um *bicho do fundo*, ocorre quando eles/elas ainda são muito *gatinhos(as)* – termo nativo para se referir a uma criança ainda muito novinha, entre quatro e sete anos. Aos poucos, o(a) escolhida(a) vai sendo *amansado(a)* e preparado para receber a potência da cura que advém do *bicho do fundo*. Esse *companheiro* o(a) conduz durante a primeira visita à *cidade do fundo* e é quem permanecerá ao lado dele/dela durante toda a vida de *curador(a)*. Como demonstrado nas narrativas dos(as) *curadores(as)* registradas no Capítulo IV, a *força* de curar não pertence ao(à)



*curador(a)*. Segundo eles(as), com o passar dos anos, o corpo físico perde a capacidade de suportar a *força* de curar, ou seja, ele/ela “deixa de se agarrar a curar determinadas doenças”. Sem o vigor do corpo físico, não há como *se ingerar* para curar. Ontologicamente, o ser *curador*, é aquele(a) que *se ingera* em potência de cura. Para tanto, o corpo precisa ser *amansado* para curar.

A categoria *amansar* apresentada por dona Sabá me despertou a curiosidade para analisar mais detidamente as narrativas sobre como uma pessoa se tornava *curador(a)*. Foi quando, então, compreendi que *os bichos do fundo* nem sempre *se mostravam* como eram ao (à) candidato(a) a *curador(a)*. Era preciso que, antes de lhes ser revelado o mundo da cura, a potência de curar e fazer adoecer, esses(as) *curadores(as)* fossem *amansados*. Para tanto, inicialmente, o(a) *curador(a)* precisa relacionar-se com um *bicho do fundo*. Somente por meio desse contato, o(a) *curador(a)* pode, então, superar seu estado ‘selvagem’. O *amansar* pode ser entendido como uma estratégia de aproximação ou de predação *dos bichos do fundo* que ao capturá-los objetivam dotá-los com as disposições características da ‘espécie’ deles (FAUSTO, 2002).

Nessa perspectiva, dotar o(a) *curador(a)* das disposições características da espécie é torná-lo(a) apto a suportar a potência e controlar o dispositivo do *ingeramento*, ou seja, ser capaz de *se ingerar* como *os bichos* o são. Contudo, vale ressaltar que a capacidade de *se ingerar* não parece significar que *os/as gente* passem a ser *bichos*. A quebra dessa fronteira ontológica está relacionada a outro fator, a comensalidade. *Um/uma gente* só passa a viver definitivamente na *cidade do fundo* se comer da comida que *os bichos* lhes oferecerem durante a visita. Ainda que se recuse, o(a) futuro(a) *curador(a)* continua sendo *amansado* pelo *bicho do fundo*. Entre ambos é construída uma relação da mesma natureza que a estabelecida entre um discípulo e um mestre. Esse vínculo só é rompido quando ‘alguém’ *rouba a força* desse(a) *curador(a)*, fato que não consegui observar como gostaria, infelizmente. Se esse infortúnio não acontece, o(a) *curador(a)* não morrerá, mas passará a habitar a *cidade do fundo*, e lá *se ingerará* em *força*.

Esses(as) *curador(as) ingerados(as)* em *força* geram a potência de existir *dos bichos do fundo* e, por sua vez, é *dos bichos do fundo* que advêm o poder que gera os(as) *curadores(as)*. Quem são *os bichos do fundo*? De acordo com a exegese local, são seres com poder de vida e de morte e capazes de *se ingerar* em qualquer coisa, mas é possível inferir que são antigos pajés que, depois de mortos, *se ingeraram* em *força*. A potência imanente que caracteriza o *ingeramento* como dispositivo de propulsão adviria desses pajés, ou seja, dos que vieram antes,

amalgamadas pela potência dos que vieram depois. Daí, o enunciado ratificador “*curador* num morre, vai pro fundo onde se ingera em força”.

Como é possível perceber, o *ingeramento* se desvela como um importante dispositivo na construção dos corpos dos(as) recém-nascidos(as) e dos(as) *curadores(as)* sacacas, bem como na constituição da saudabilidade e dos processos de adoecimento desses corpos. É por meio do *se ingerar* que há a instituição de acordos diplomáticos e de regras cosmopolíticas as quais asseguram a sociabilidade, a coabitação e a coexistência entre *os gentes de cima e os bichos do fundo*.

A referência a esses *seres* e o *modus operandi* de *eles* se relacionarem com *os/as gente* surgiu desde o início da pesquisa, mas a consciência da imanência deles no cenário local me foi sendo permitida aos poucos. Somente, quando da escrita final da tese, me dei conta de que, tal como *os bichos* fazem com os(as) *curadores(as)*, fui sendo *amansada* por eles. Não estou tentando explicar que daqui há alguns anos passarei ao segundo estágio e frequentarei a *escola da cura*. Mas, e, tão somente, esclarecer que para compreender as entre-lógicas por meio das quais o *ingeramento* pode ser percebido é preciso *se ingerar*, e foi o que aconteceu comigo, depois de meu encontro com o Carangueijinho da Beira Mar, o primeiro *bicho do fundo* com quem conversei.

Após esse encontro, e no decorrer da pesquisa, fui sendo *amansada*, ou seja, libertando-me da lógica eurocêntrica, estado de selvageria, e me permitindo ser atravessada pelas lógicas em fluxo, desterritorializando-me movida pelo desejo – “entendido aqui como circulação das intensidades, como variação das potências, em contraponto a concepção psicanalítica de desejo como falta” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 32-33).

O primeiro passo desse processo de variação das potências foi, como descrevi no Capítulo III, saber que havia uma cidade outra, *a cidade do fundo*, onde *os bichos do fundo* viviam como *gente*, mas não eram *gente*, pois *os/as gente* eram os(as) moradores(as) da outra cidade, Parintins. O deslocamento dos termos entre cidade outra e outra cidade se faz necessário porque foi assim que pude compreender a lógica outra que sustentava a relação ambivalente entre *os bichos do fundo* e os(as) moradores(as) de *cima da ilha*.

Somente aceitando a existência desses dois cosmos, é possível compreender o *ingeramento* como dispositivo. Pois, é o *se ingerar* que torna possível o acesso de uma cidade a outra, e a existência de uma relação cosmopolítica entre os povos dessas duas cidades, que me parece não estão em dois mundos diferentes, mas em um único mundo, com múltiplas realidades possíveis e regras diplomáticas de coabitação e coexistência, como comprovo no

Capítulo III. Todavia, vale ressaltar, que o *ingeramento* é muito mais que uma porta ou um elevador. É um dispositivo capaz de gerar fluxos, capturas e devires, como acredito ter conseguido comprovar no Capítulo IV, por meio do diálogo entre a filosofia dos ameríndios e a filosofia dos pós-modernos.

É no e pelo *ingeramento* como dispositivo de captura que reside a capacidade nativa de fazer frente ao pensamento colonizador e ao aparato técnico-científico da biomedicina, re-existindo num território cuja sustentação da eficácia de determinada prática perpassa pelo desempoderamento e deslegitimação de práticas cosmológicas seculares.

Como fazer frente a esse poder? acessando um poder não colonizado que fuja completamente à lógica instituída e que proponha uma lógica outra, desterritorializada, em devir. Primeiramente, a cidade de onde a potência da cura flui não está localizada no alto, onde habitam os deuses, santos, anjos, e Deus, mas está ‘no’ e é ‘do’ *fundo*. Logo, é gerada e pertence ao *fundo* - um lugar não fora do mundo, mas em outro espaço do mesmo mundo onde *gente e bichos* habitam. O mundo, podemos inferir, é constituído por diferentes dimensões onde habitam outros seres.

Uma comparação entre as dimensões indica a *cidade do fundo* como um lugar onde tudo é melhor, há fartura, mais luminosidade, alegria, e os habitantes – *os bichos* – festejam a visita *dos gente* ao seu território e se mostram aos convidados como são: cobras, peixes e pássaros e parecem ver *os/as gente* como *gente*. O acesso dos habitantes de uma dimensão a outra é possível. O dispositivo que possibilita essa ‘passagem’ é o *ingeramento*, ao mesmo tempo força e objeto.

Para além dessa perspectiva, é possível compreender o *ingeramento*, conforme demonstrado no Capítulo II, III e IV, como dispositivo de captura de capacidades e habilidades. As rotas migratórias descritas no Capítulo II permitem supor que as práticas não biomédicas de cura foram se *ingerando* à medida que houve o encontro de cosmologias na ilha. Os(as) agentes nativos(as) e os(as) não nativos(as) se permitiram desterritorializações e reterritorializações ao capturar habilidades e capacidades uns dos outros. Consequentemente, novas doenças e novos processos de curar foram dialogicamente *se ingerando* e sendo *ingerados*. No Capítulo III, procuro deixar claro que tanto o corpo como a pessoa são resultado de constantes afecções e afetamentos, capturas de capacidade e habilidades engendradas pelo grupo familiar durante os quarenta dias de *resguardo*. Essa fase liminar assegura a construção do corpo e a instituição da pessoa que ao longo da vida vai *se ingerando* e ganhando potência de agir. Por fim, no Capítulo IV, o desvelamento do *amansar* para curar, indica que o(a) *curador(a)* não nasce com o dom,

disponibiliza o próprio corpo para que *o bicho do fundo* o capacite e o habilite a manobrar a potência da cura, a fim de que *ingerado* capture as capacidades e habilidades dos *bichos* e de outros seres animados e inanimados para ter o poder de diagnosticar e curar.

*Ingeramento*, nesse sentido, compreendido como dispositivo que captura do outro ou do meio em torno de si potencialidades; não como dispositivo apenas de transformação, mas, e também, de geração/propulsão de potencialidades; agenciador de devir, no dizer deleuziano, ou dispositivo de apreensão de afecções e afetamentos. Logo, dinamizador da alteridade ontológica em fluxo.

Esse percurso reflexivo-teórico-metodológico me faz interpretar o *ingeramento* como um dispositivo cosmo-ontológico imanente ao modo de vida dos povos ameríndios da região do Baixo Amazonas capaz de assegurar a complexificação das atualizações das diferentes culturas indígenas, e não indígenas, que ajudaram a configurar os processos de adoecer e curar em Parintins, e na região, promovendo cosmo-logias, onto-logias em fluxo, e *ingerando* capturas e devires.

*A construção da identidade está ligada a disposição de poder e impotência em cada sociedade, sendo portanto tudo menos meras abstrações acadêmicas.* (SAID, 2007, pp. 441/442).

### Referências bibliográficas

- ACUÑA, C. de. [1641]. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialidade e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. v. 6, n. 1, 2004.
- ANDRADE, O. de. *Ponta de lança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. 195.
- ANDRADE, J. C. de S. *Os Filhos da Lua: poéticas sebastianistas na Ilha dos Lençóis-MA*. Fortaleza, 2002. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Nov. 2002.
- APPADURAI, A. *A Vida Social das Coisas – as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, RJ: EdUFF, 2008.
- ARAUJO, M. F. G. de. *Conhecimento estrada de mão dupla: a relação entre os saberes oficial e popular na construção da saúde, na cidade de Parintins (AM)*. Juiz de Fora. 2008. 134f. Monografia (Especialização em Estudos Latino-Americanos). Universidade Federal de Juiz de Fora: UFJF, 2008. [Orientador: Prof. Dr. Gilberto Aparecido Damiano].
- ARAÚJO, M. *Breve memória das comunidades de Alcântara*. São Luís: SIOGE, 1990.
- ARHEM, K. The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, P.; PALSSON, G. (eds.) *Nature and society: Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge, 1996, p.43.
- \_\_\_\_\_. Ecosofia Makuna. In: CORREA, F. *La selva humanizada: ecologia alternativa en el tropico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

- AVILA-PIRES, F. D. Saúde, doença e teoria de sistemas. *Actas do I Congresso lusobrasileiro de história da ciência e tecnologia*, de 22 a 27 de outubro de 2000, V. 1, Portugal, Universidade de Évora e Universidade de Aveiro, Cidade Editora, 2000.
- AZEVEDO, L. E. C. *O boi-bumbá de Parintins: cenários na pós-modernidade e sua inserção no marketing cultural*. 2000. 190f. Dissertação (Mestrado em Marketing) Programa de Pós-Graduação em Administração da UFPB, 2000. [Orientador: Prof. Dr. Luiz Diaz Rodrigues].
- BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2000.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BAKHTIN, M. M. [1973-1977]. Língua, fala e enunciação. In: BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. (Tradução: Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira) São Paulo: Hucitec, 1995.
- BARATA, R.; BARATA, P. A. *Tronco submerso*. Projeto Uirapuru – O canto da Amazônia. Belém: SECULT-PA, 1997, disco sonoro, V. 6.
- BARTHES, R. *A preparação do romance Vol. 1*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 04.
- BARTH, F. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, H. e GOVERS, C. (Orgs.) *Antropologia da etnicidade: para além de Ethnic Groups and Boundaries*. São Paulo: Fim de Século, 1994, p. 22.
- BASCOM, W. The Forms of Folklore: Prose Narratives. In: DUNDES, A. (Org.), *Sacred Narrative*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- BATISTA, S. S. M. Cultura Ribeirinha: a vida cotidiana na Ilha do Combu/Pará. In: 5ª JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS. 2011. Maranhão. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2011/CdVjornada>. Acesso em: 13 jul. 2014.
- BEGOSSI, A. Food Taboos at Búzios Island (Brazil): Their Significance and Relation to Folk Medicine, *J. Ethnobiol.*, vol. 12(1): 117-39, 1992a.
- BEGOSSI, A.; BRAGA, B. Food Taboos and Folk Medicine among Fishermen from the Tocantins River (Brazil), *Amazoniana*, vol. 12(1): 101-18, 1992b.
- BENCHIMOL, S. *Amazônia: A guerra na Floresta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política (7ª ed.). São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BITTENCOURT, A. C. R. [1924]. *Memória do município de Parintins: estudos sobre sua origem desenvolvimento moral e material*. Manaus: Edições do Governo do Estado, 2001.
- BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- BOURDIEU, P. Modos de dominação. In: BOURDIEU, P. *Senso Prático*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A Miséria do Mundo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. [1979]. A disposição estética. In: BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Folios, 1983.
- BOYER, V. O pajé e o caboclo de homem a entidade. In: *Mana* 5 (1): 29-56, 1999.
- BRAGA, A. S. Romaria de São Raimundo de Mulundus. In: NUNES, I. de A. (Org.). *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís: CMF, 2003.
- BRAGA, C.; ANGULO, R. *Canto Nativo*. Grupo Raíces Caboclas. Gravadora: Atração, 1996, disco sonoro.
- BRAGA, S. I. G. Os bois-bumbás de Parintins. São Paulo. 2001. 496f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, 2001 [Orientadora: Profa. Dra. Maria Lúcia Aparecida Montes].
- BRAUDEL, F. *Escritos sobre a história*. Trad. J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira de Mota. 2º ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 54.

- BUCHILLET, D. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desâna. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, vol. 4(1): 27-42, 1988.
- CANESQUI, A. M. Notas sobre a produção acadêmica de Antropologia e Saúde na década de 80. In: P. C. Alves e M. C. S. MINAYO. *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.) *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria de Cultura: Fapesp, 1992.
- CARVALHO, J. D. Plano de imanência e univocidade do ser em Deleuze. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p. 175-197, outubro, 2011, p. 175.
- CARVALHO, J. Q. F. *Da Amazônia para o mundo ver: estudo semiótico do Festival Folclórico de Parintins no cenário da cultura pós-moderna*. São Paulo. 1999. 189f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) PUCSP, 1999 [Orientadora: Profa. Dra. Olga de Sá].
- CASTAÑEDA, C. [1968]. *A erva do diabo, os ensinamentos de dom Juan*. 34ª Ed. RJ, Nova Era, 2009.
- CAVALCANTE, P. C. *De “nascença” ou de “simpatia”*: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. Belém. 2008. 214f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PPCS/UFPA, 2008. [Orientador: Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués].
- CAVALCANTI, M. L. V. C. Registros de Pesquisa: Alegorias em ação. In: *Sociologia e Antropologia*. vol. OI. V.OI, pp. 233-249, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Boi-bumbá de Parintins: breve história e etnografia da festa*. *História, Ciências e Saúde*. vol. VI (suplemento), pp. 1019-1046, setembro, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Superproduções Populares*. In: WEFFORT, F. e SOUZA, M. *Um Olhar sobre a cultura brasileira*. Rio de Janeiro, FUNARTE/ Ministério da Cultura, 1998.
- CLASTRES, P. [1974]. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CLIFFORD, J. Sobre autoridade etnográfica In: CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. (Org. José Reginaldo Santos Gonçalves). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- COHN, C. Culturas em transformação: os índios e a civilização. In: *Perspec.* vol.15 nº.2 São Paulo, Apr./June, 2001, p. 37.
- COLDING, J.; FOLKE, C. The Taboo System: Lessons about Informal Institution for Nature Management, *Georgetown Int'L. Envtl. Law Review*, 2000, vol. 12, pp. 413-45.
- CRAVALHO, M. *An invisible universe of evil: supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasant*. 1993. Tese. (Doutorado em Antropologia) - University of Califórnia, San Diego, 1993. [Orientador: Prof. Dr. Melford E. Spiro].
- \_\_\_\_\_. De doente a “encantado”: o conceito de mecanismo de defesa constituído culturalmente e a experiência de uma vítima de ‘espírito mau’ em uma comunidade rural na Amazônia. In: ALVES, P. C.; RABELO, M C. (Org.). *Antropologia da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. p. 155-177.
- CERQUA, D. A. *Clarões de fé no médio Amazonas*. Parintins(AM): Gráfica da Prelazia de Parintins, 1980.
- DAMATTA, R. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana* 6(1):7-29, 2000, pp. 17- 23.
- \_\_\_\_\_. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Um mundo dividido: a estrutura social dos Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- DELEUZE, G. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ilha deserta e outros textos - Textos e entrevistas (1953-1974)*. (Tradução de Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora Iluminuras 2004.

- \_\_\_\_\_. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- \_\_\_\_\_. “L’immanence: une vie...”. In: *Philosophie*. n° 47. Éd de Minuit: Paris: setembro, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O abecedário de Gilles Deleuze*. [s.l.]: [s.n.], 1988. 1 vídeos (160 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Bkvqrta5mnw>>. [Consultado em 23 de novembro de 2012], 1988b.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976, p. 03.
- DELEUZE, G.; GUATTARI. *Mil platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*. V. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2012, pp. 12-33.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*. V. 1, 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*. V. 4. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995c.
- \_\_\_\_\_. [1972] *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. (Tradução: Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, 2010, p. 295.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Traduzido do Francês por Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p. 49.
- DERRIDA, J. *O animal que logo sou (A seguir)*. 2ª ed. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Org.). *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP, 1997.
- \_\_\_\_\_. Constructing natures: symbolic ecology and social practice In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G (Org.). *Nature and Society: Anthropological perspectives*. Londres: Routledge, 1996.
- \_\_\_\_\_. Societies of nature and the Nature of society. In: KUPER, Adam (Ed.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, 1992.
- DE SOUZA, N. D. de. *O processo de urbanização da cidade de Parintins (AM): evolução e transformação*. 2013. 141f. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo, PPGH/USP, 2013. [Orientador: Prof. Dr. Marcello Martinelli].
- DIAS-SCOPEL, R. P. *A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku*. Florianópolis. 2014. 211f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, 2014. [Orientadora: Profa. Dra. Esther Jean Langdon], pp. 107-184.
- DUARTE, L. F. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.
- DURKHEIM, E. [1912]. *As formas elementares da vida religiosa*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FAULHABER, P. Etnografia e tradução cultural em Antropologia. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciênc. hum.vol.3 no.1 Belém Jan./Apr.2008.
- FAUSTO, C. Banquete de gente: Comensalidade e canibalismo na Amazônia. *MANA* 8(2):7-44, 2002, pp. 14-22.
- FAVRET-SAADA, J. Être Affecté, Gradhiva. *Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8, 3-9, 1990.
- FERNANDES, F. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- FERRETTI, M. *Encantaria de “Barba Soeira”*: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

- \_\_\_\_\_. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís*. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2000.
- FERRETTI, S. Festa da alma milagrosa, simbolismo de um ritual de aflição. In: *Revista Ciências Sociais e Religião*, n. 6, 2004.
- FIGUEIREDO, N. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de ‘folk’ em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, Belém, v. 10, n. 1, p. 75-91, 1994.
- \_\_\_\_\_. Todas as divindades se encontram nas encantarias de Belém. In: PELLEGRINI FILHO, A. (Org.). *Ontologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Edart; Belém: UFPA; João Pessoa: UFPB, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Rezadores, Pajés e Puçangas*. Belém: UFPA, 1979.
- \_\_\_\_\_. Pajelança e catimbó na região Bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, Maceió, v. 32, p. 41-52, 1976.
- FIGUEIREDO, A. de M. A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria, e religiões afro-brasileiras na Amazônia – a constituição de um campo de estudo (1870-1950). 1996. 428f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, 1996. [Orientador: Prof. Dr. Sidney Chalhoub].
- FIGUEIREDO, N.; VERGOLINO E SILVA, A. *Festa de santo e encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.
- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Cullege de France (1982-1983)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. Subject and Power. In: DREYFUSS, H.; RABINOW P. *Beyond structuralism and hermeneutics*. Brighton, The Harvester Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1977.
- FRANÇA, E. E. *Crenças que promovem a saúde: mapas de intuição e da linguagem de curas não-convencionais em Manaus, Amazonas*. Manaus: Valer (Edições do Governo do Estado), 2002.
- GALLOIS, D. Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie. In: LANGDON, E. J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- GALVÃO, E. Vida Religiosa do caboclo da Amazônia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 10, Nov. 1983. p. 03-08.
- \_\_\_\_\_. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional, 1955.
- GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon, 1998.
- GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Joscelyne. 12 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 11.
- \_\_\_\_\_. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GIDDENS, A. *The constitution of society: an outline of the theory of structuration*. Cambridge, Polity Press, 1984.
- GIOVANNI, G. *A questão dos remédios no Brasil - produção e consumo*. São Paulo: Polis, 1980.
- GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Rio de Janeiro, Editora LTC, 1988.
- \_\_\_\_\_. E. *Interaction ritual: essays in face to face*. Behavior, New York, 1967.
- GOLDMAN, M. “Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, vol. 21, nº. 3, Rio de Janeiro, Dec. 2015.
- \_\_\_\_\_. A relação afroindígena. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014.



- \_\_\_\_\_. *Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. Etnográfica*. [on line]. Maio 2006, vol. 10, nº. 1.
- GOMES, D. M. C. O perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Cienc. Hum., Belém, v. 7, n. 1, p. 133-159, jan.-abr. 2012.
- GOMES, N. P. de M.; PEREIRA, E. A. *Assim se benze em Minas Gerais*. Juiz de Fora: EDUFJ; Mazza Edições, 1989.
- GUATTARI, E.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 323.
- GUATTARI, F. *Caosmose: Um novo paradigma estético*. (Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão). São Paulo: Editora 34, 1992, p. 09
- GUIMARÃES ROSA, J. Campo geral. In: ROSA, J. G. Manuelzão e Miguilim (Corpo de baile). 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 27–152.
- HAESBAERT R. *O mito da desterritorialização e as “regiões-sede”*. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 218.
- HARRIS, M. *Life on the Amazon: the anthropology of a brazilian peasant village*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: MURRIETA, R.; ADAMS, C.; NEVES, W. (Orgs.): *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- HELMAN, C. G. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico de 2010*. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, dados referentes ao município de Parintins (AM). Disponível em: [cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=130340](http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=130340). [Consultado em 14 de abril de 2015].
- INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, 33(1):06-25, 2010.
- IORIS, E. M. *Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- JURANDIR, D. *Chove nos campos de Cachoeira*. Ed. crítica de Rosa Assis. Belém: UNAMA, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Marajó*. 3ª. ed. Belém: CEJUP, 1992.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.
- LANGDON, E. J.; FOLLÉR, M-L.; MALUF, S. W. Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais. In: *Anuário Antropológico* [Online], I, 2012. Disponível em: [http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/pt\\_23](http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/pt_23), Acesso em: 21 jan. 2015.
- LANGDON, E. J. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, Vol. V (2), 2001, pp. 241-260.
- \_\_\_\_\_. (Org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996, p. 11.
- \_\_\_\_\_. *A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica*. Palestra proferida na Conferência 30 Anos Xingu, Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 23/08/1995. Disponível em: [www.antropologia.com.br/tribo/nessi/textos/A\\_Doenca\\_como\\_Experiencia.htm](http://www.antropologia.com.br/tribo/nessi/textos/A_Doenca_como_Experiencia.htm). Data de acesso: 13 abr. 2014.
- LATOUR, B. *A esperança de Pandora*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 22.
- \_\_\_\_\_. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. p.105
- \_\_\_\_\_. *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*. Paris: Synthélabo, 1996b.

- LAVELEYE, D de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da pajelança. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. (Orgs.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, pp. 113-119.
- LÉVIS-STRAUSS, C. [1962]. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 2012, pp. 26- 99.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LIMA-AYRES, D. A construção histórica da categoria caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural. In: *Novos Cadernos NAEA*, vol 2, nº 2, UFPA. 1999.
- LIMA, D. de M. Ribeirinhos, Pescadores e a Construção da Sustentabilidade nas Várzeas dos Rios Amazonas e Solimões. *Boletim Rede Amazônia: Diversidade Cultural e Perspectivas Socioambientais*. Belém, Ano 3, n. 1, 2004.
- LOUREIRO, J. de J. P. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A Amazônia no século XXI: novas formas de desenvolvimento*. São Paulo: Editora Empório do Livro, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Cultura Amazônica: uma diversidade diversa. Diversidade Cultural brasileira*. Belém: Casa Rui Barbosa, 2005.
- LOYOLLA, M. A. Medicina popular: rezas e curas do corpo e alma. *Ciência Hoje*. 6 (35), 1987.
- \_\_\_\_\_. *Médicos e curandeiros*. São Paulo: Difel, 1984.
- MACINTYRE, A. Three Rival Versions of Moral Enquiry. *Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, USA: University of Notre Dame Press, 2006, p. 42.
- MAHALEM DE LIMA, L. *No Arapiuns, entre verdadeiros e -ranas: sobre as lógicas, as organizações e os movimentos dos espaços do político*. São Paulo. 2015. 439 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015. [Orientadora: Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso].
- MCCALLUM, C. Alteridade e sociabilidade kaxinauí: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - vol. 13 nº 38, São Paulo, Oct. 1998, p. 215.
- MALUF, S. *Les enfants du verseau au pays des terreiros*. Les cultures thérapeutiques et spirituelle alternatives au Sud du Brésil. Paris, 1996. 435f. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1996. [Orientadora: Profa. Dra. Carmen Bernand].
- \_\_\_\_\_. Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era. *ILHA - Revista de Antropologia*, v. 7 nº 1,2, 2005.
- \_\_\_\_\_. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. In: *Esboços* – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, v.6, n. 9, 2001.
- MAGNANI, J. G. C. *Festa no pedaço*. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 116-117.
- MANGUEIRA, M.; BONFIM, E. M. da S. Força versus representação: o legado de Nietzsche na filosofia de Gilles Deleuze. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 130, Dez./2014, p. 619-635.
- MARQUES, A. M. *O livro das semelhanças*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MAUÉS, R. H. O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 11-28, 2008.
- \_\_\_\_\_. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião *Estudos Avançados* 19 (53), 2005.
- \_\_\_\_\_. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Brasília. 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1977. [Orientador: Prof. Dr. Kenneth Ian Taylor].

- MAUÉS, R. H.; MOTTA-MAUÉS, M. A. O modelo da reima: representações alimentares de uma comida amazônica”, *Anuário Antropológico*, vol. 77, pp. 120-47, 1978.
- MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, R. (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 11-58.
- MEIRA, T. A. B. As ciências das crenças e as crenças nas ciências: simetriação e posicionamento etnográfico em uma pesquisa sobre seres ‘não-humanos’ no(s) candomblé(s). In: *REIA- Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 3, volume Especial I, 2016, p. 112.
- MELLO, C. C. do A. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós- Graduação do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003. [Orientador: Prof. Dr. Marcio Goldman].
- MENÉNDEZ, M. A Área Madeira-Tapajós: Situação de Contato e Relações entre Colonizador e Indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p. 281-296.
- Uma Contribuição para a Etno-História da Área Tapajós-Madeira. *Revista do Museu Paulista - USP*, São Paulo, Vol. XXVIII, 1981/1982. p. 289-388.
- MERLEAU-PONTY, M. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 193-203.
- MIGNOLO, W. D. *Desobediência Epistêmica: retórica da modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. (Colección Razón Política).
- MILLER, D. Itá em 1974: um epílogo. In: WAGLEY, C. *Uma comunidade amazônica*. São Paulo: Editora Nacional, 2ª edição. 1977.
- MOFFATT, A. *Psicoterapia do oprimido: ideologia e técnica da psiquiatria popular*. São Paulo: Cortez, 1984.
- MONTERO, P. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MORAES, A. C. R. *Território e História no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Annablume, 2005, p. 73.
- MORAN, E. F. *Developing the Amazon*, Indiana University Press, Bloomington, 1981.
- \_\_\_\_\_. The Adaptive System of the Amazonian Caboclos. In: WAGLEY, C. (ed.), *Man in the Amazon*, Gainesville, University of Florida Press, p. 139-59, 1974.
- MORAIS, R. [1931]. *O meu dicionário de cousas da Amazônia*. Brasília: Editora do Senado Federal, 2013.
- MOTTA-MAUÉS, M. A. *Trabalhadeiras e camaradas: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1993.
- \_\_\_\_\_. A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos. In: *Estudos e problemas amazônicos*. Belém: IDESP/SEDUC, p. 196-204, 1989.
- MOTTA-MAUÉS, M. A.; MAUÉS, R. H. *Hábitos e crenças alimentares numa comunidade de pesca*. Belém: Falangola, 1980.
- MURRIETA, R. S. S.; BAKRI, M. S.; ADAMS, C.; OLIVEIRA, P. S. S.; STRUMP, F. R. Consumo alimentar e ecologia de populações ribeirinhas em dois ecossistemas amazônicos: um estudo comparativo. *Ver. Nutr.* 21, Supl:123s-33s, 2008.
- MURRIETA, R. S. S. Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. *Revista de Antropologia USP*, vol. 44(2): 39-88, 2001.
- \_\_\_\_\_. O dilema do papa-chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. *Revista de Antropologia USP*, vol. 41(1): 97-145, 1998.

- NEVES, E. G. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- NEVES, D. P.; SEIBLITZ, Z. Saúde e Doença: merecimento e castigo. *Revista O Médico Moderno*, 1984.
- NIETZSCHE, F. W. [1888]. *A gaia ciência*. Tradução Paulo. César de Souza. 1a ed. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- NIMUENDAJÚ, C. U. [1824]. *In the Pursuit of Past Amazon: archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region* (Org. STENBROG, P.; RYDEN, S.), Göteborg: Museum of World Culture, 2004.
- \_\_\_\_\_. Os Tapajó. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, 10, 1949. p. 93-106.
- NODA, S. do N. (Org.). *Agricultura Familiar na Amazônia das Águas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.
- NUGENT, S. Utopias e Distopias. In: NEVES, W.; ADAMS, C.; MURRIETA, R. *Sociedades Caboclas Amazônicas*. São Paulo: Annablume, 2004. p. 33-44.
- \_\_\_\_\_. *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg., 1993.
- OLIVEIRA, I. A. de. Saberes da Terra, da mata e das águas, saberes culturais e educacionais. In: OLIVEIRA, I. A. *Cartografias Ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais de alfabetização Amazônica*. Belém: CCSEUEPA, 2003.
- OLIVEIRA, P. de J. Uma etnologia dos “índios misturados”. Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* vol.4 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1998. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003> acesso em 17 de Fev, 2015, p. 18.
- OLIVEIRA, E. R. de. *Doença, cura e benzedura: um estudo do ofício de benzedeira em Campinas*. Campinas, 1983. 476 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). IFCH-UNICAMP. 1983a. [Orientador: Prof. Carlos Rodrigues Brandão].
- \_\_\_\_\_. *O que é Medicina Popular*. São Paulo. Brasiliense, 1983b.
- ORLANDI, L. B. L. Corporeidades em minidesfile. *Unimontes Científica*. Monte Claros. v.6, n.1, jan-jun/2004, p. 43-59.
- ORSOLIN, R. Nem toda mulher quer ser mãe: novas configurações do feminino. In: CENCI, C. M. B; PIVA, M.; FERREIRA, V. R. T. *Relações familiares: uma reflexão contemporânea*. Passo Fundo: UPF, 2002.
- ORTNER, S. B. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007.
- PACHECO, G. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Rio de Janeiro, 2004. 283 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional do Rio de Janeiro, 2004. [Orientador: Prof. Dr. Otávio Velho].
- PAIVA, M de; CANEJO, M. A saga dos koutakuseis na Amazônia. *Revista Planeta*. Edição 426, Março/2008. Disponível em: <http://revistaplaneta.terra.com.br/secao/reportagens/a-saga-dos-koutakuseis-na-amazonia>. Acesso em: 03 abr. 2014.
- PARKER, E. P. *The amazon caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Williamsburg: College of William and Mary. (Editor), 1985.
- PAZ, O. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- PEREIRA, E. A. D. *As encruzilhadas das territorialidades ribeirinhas: transformações no exercício espacial do poder em comunidades ribeirinhas da Amazônia Tocantina Paraense*. Niterói. 2014. 434f. Tese (Doutorado em Geografia). PPG/ Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014 [Orientador: Prof. Dr. Rogério Haesbaert da Costa].
- PRANDI, R. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 41-52.
- PROUS, A. *O Brasil antes dos brasileiros: A pré-história de nosso país*. 2. Ed. Revisada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2007.

- QUEIROZ, R. Feitiço, mau olhar e susto: seu tratamento e prevenções – Aldeia de Icapara. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro (5) 131—160, 1980.
- QUINTAS, G. G. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém. Disponível em: <http://www.ppgcs.ufpa.br/arquivos/dissertacoes/dissertacaoTurma2005GiannoQuintas.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2012.
- REIS, A. C. F. *História do Amazonas*. Manaus: Oficinas Typographicas de A. Reis, 1931.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- RIVIÉRE, P. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 191–203, 1995, p. 192.
- SACK, R. O significado de territorialidade. In: DIAS, L. C. e FERRARI, M. (Orgs.). *Territorialidades humanas e redes sociais*. Florianópolis: Insular, 2011, p. 71
- \_\_\_\_\_. *Human Territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 441.
- SALLES, V. Cachaça, pena e maracá. *Brasil Açucareiro* 27 (74), 1967.
- SANTOS, E. da C. *Educação ambiental e festas populares: um estudo de caso na Amazônia e o Festival Folclórico de Parintins (AM)*. 2001. 425f. Mato Grosso. Tese (Doutorado em Educação e Meio Ambiente). Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMT, 2001 [Orientadora: Profa. Dra. Miramy Macêdo].
- SANTOS, B. de S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32, 1997, pp.11-23
- SAPIR, E.; MANDELBAUM, de G. *Culture, language, and personality: selected essays*. Berkeley: University of California Press, 1949.
- SARRAF PACHECO, A. Cosmologias afroindígenas na amazônia marajoara. *Projeto História*, São Paulo, n. 44, pp. 197-226, jun. 2012.
- \_\_\_\_\_. E o negro vestiu o índio... Intercâmbios Afroindígenas pela Amazônia Marajoara... *XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Anais. São Paulo, julho 2011.
- \_\_\_\_\_. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun. 2010 - ISSN: 2175-58493.
- \_\_\_\_\_. *En El Corazón de La Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*. 2009. 354f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009. [Orientadora: Profa. Dra. Maria Antonieta Antonacci].
- SCHOR, T.; MARINHO, T. P. Ciclos econômicos e periodização da rede urbana no Amazonas-Brasil: as cidades Parintins e Itacoatiara de 1655 a 2010. In: *Rev. Inst. Estud. Bras.*, São Paulo, n. 56, p. 229-258, jun. 2013, p. 235.
- SCHWEICKARDT, J. C.; GENTIL, G. A manjuba e o encanto: a relação natureza-cultura na explicação da doença”, *Boletim Rede Amazônica*, vol. 3(1): 47-54, 2004.
- SCHWEICKARDT, J. C. *Magia e religião na modernidade: os rezadores em Manaus*. Manaus, Editora da Universidade do Amazonas, 2002.
- SCOTT, J. C. Exploração normal, resistência normal. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 5. pp. 217-243, janeiro –julho, Brasília, 2011.
- SLATER, C. *A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001.
- SAUNIER, T. *Parintins: memória dos acontecimentos históricos*. Manaus: Valer, 2003.

- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E.[1979]. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileira. In: J. P. de OLIVEIRA FILHO. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987.
- SEEGER, A. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- \_\_\_\_\_. *The meaning of bory ornaments Suyá: a example*. *Ethnology* n 3 v. 14, 1975b.
- SIGAUD, L. Doxa e crenças entre os antropólogos. *Novos estudos*, n.77, março de 2007, p. 129.
- SILVA, E. G. *O modo de produção capitalista e o brincar de boi-bumbá caprichoso e garantido*. Manaus. 2015. 118f. Tese (Doutorado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas. 2015 [Orientadora: Profa. Dra. Arminda Rachel Botelho Mourão].
- SILVA, C. R. da. *As ilhas da Encantaria: o rei Sebastião na poesia oral nutrindo imaginários*. Rio de Janeiro. 2010. 387f. Tese (Doutorado em Literatura). Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010. [Orientador: Prof. Doutor Alberto Pucheu Neto], p. 98.
- SILVA, A. L. Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do médio Rio Negro (Amazonas, Brasil). *Revista Antropologia*. São Paulo, USP. 2007; 50:125-79.
- SILVA, T. L. *Os curupira foram embora: economia, política e ideologia numa comunidade amazônica*. Rio de Janeiro. 1980. 194f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1980. [Orientador: Prof. Dr. Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho].
- SILVEIRA, R. M. H. A entrevista na pesquisa em Educação – Uma Arena de Significados. In: COSTA, M. V. (Org.). *Caminhos Investigativos II: Outros Olhares de Pensar e Fazer Pesquisa em Educação*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Laparina editora, 2007.
- SMITH, N. J. H. *The enchanted amazon rainforest: stories from a vanishing world*. Gainesville: University Press of Florida, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Man, Fishes and the Amazon*. New York: Columbia University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A pesca no Rio Amazonas*. Manaus: CNPQ, 1979.
- SORRE, M. [1948]. Noção de Gênero de vida e seu valor atual. In: CORREA, R. L. e ROLAND, B. *A preparação do romance Vol. 1*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 41
- SOUZA, C. B. *Lembranças e curiosidades do valle do Amazonas*. Pará: Typ. d'O Futuro. 1873.
- SOUZA, J. C. R. *A geografia nas escolas das comunidades ribeirinhas de Parintins: entre o currículo, o cotidiano e os saberes tradicionais*. 2013. 244f. Tese (Doutorado em Geografia Física). PPGF/USP, 2013. [Orientadora: Profa. Dra. Regina Araújo de Almeida].
- \_\_\_\_\_. Parintins e Vila Amazônia: uma história de construção de vida urbana de imigrantes nipônicos. In. HOMMA, A. K. O.; FERREIRA, A. da S.; FREITAS, M. C. da S. e FRAXE, T. de J. P. *Imigração japonesa na Amazônia: contribuição na agricultura e vínculo com o desenvolvimento regional*. Manaus: EDUA, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O currículo da escola de várzea e o ensino de Geografia no município de Parintins*. 2006. 162f. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2006. [Orientadora: Profa. Dra. Amélia Batista Nogueira].
- \_\_\_\_\_. *Parintins: uma ilha urbanizada*. Manaus. 1996. 60f. Monografia (Bacharelado em Geografia). Instituto de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 1996. [Orientador: Prof. Dr. José Aldemir de Oliveira].
- SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Atena Editora, 1957.
- SPIX, J-B.; MARTIUS, C.F ph.von. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. São Paulo: EdUSP, Vol. I, 1981.
- STENGERS, I. [1997]. *Cosmopolitiques* (2 vols.). Paris: La Découverte, 2003.

- \_\_\_\_\_. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, J.; SOUBEYRAN, O. (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007, p. 49.
- STRATHERN, M. O efeito etnográfico. In: STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, pp. 346-355; p. 405-495.
- SUGUIO, K. *Ambiente fluvial*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1990.
- SZTUTMAN, R. Apresentação. In: SZTUTMAN, R. *Coleção Encontros: a arte da entrevista*. (Entrevistado Viveiros de Castro). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007, pp. 14-15.
- TAYLOR, A-C. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 21, p. 1-360, 2012.
- TRINDADE Jr. S. C.; SILVA, M. A. P. da; AMARAL, M. do B. “Das ‘janelas’ às ‘portas’ para os rios: compreendendo as cidades ribeirinhas na Amazônia”, In: TRINDADE Jr., CORDEIRO, da S. C.; TAVARES, M. G. da C.(Orgs.). *Cidades ribeirinhas na Amazônia: mudanças e permanências*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 27- 47.
- TRINDADE, R. R. R. *Aqui a cura é de verdade: reflexões em torno da cura xamânica em São Caetano de Odivelas-PA*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém. Disponível em: <http://www.ppgcs.ufpa.br/arquivos/dissertacoes/dissertacaoTurma2005- RaidaTrindade.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2014.
- TRINDADE, R. *Deleuze: corpo sem órgãos*. Publicado em 14/04/2013 Disponível em: <http://razaoinadequada.com/2013/04/14/deleuze-corpo-sem-orgaos/>.Data de acesso: 23 set 2015.
- TRINDADE, D. do C. *Ainda se benze em Parintins: rezas e simpatias nas práticas das mulheres benzedoras*. 2011. 126f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia), Instituto de Ciências Humanas e Letras, UFAM, Manaus, 2011. [Orientadora: Profa. Dra. Iaildes Caldas].
- TURNER, V. [1967]. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2005.
- \_\_\_\_\_. [1969]. *O Processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 19
- UGGÉ, H. *As bonitas histórias SateréMawé*. Manaus: Imprensa Oficial, 1994.
- WAGLEY, C. [1955]. *Uma comunidade Amazônica*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- WAGLEY, C.; HARRIS, M. A Typology of Latin American Subcultures. In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 57, No. 3, Part 1 (Jun., 1955), pp. 428-451, 1955.
- WAWZYNIAK, J. V. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 27., 2012, Belém. *Anais...* Belém, 2010. Disponível em: [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_27\\_RBA/arquivos/grupos\\_trabalho/gt24/jvw.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt24/jvw.pdf). Acesso em: 19 mar. 2010.
- \_\_\_\_\_. *Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará – Brasil*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. Disponível em: [http://www.bdttonaufscar.br/htdocs/tedeSimplificado/tde\\_arquivos/6/TDE-2009-07-07T090524Z-2145/Publico/2147.pdf](http://www.bdttonaufscar.br/htdocs/tedeSimplificado/tde_arquivos/6/TDE-2009-07-07T090524Z-2145/Publico/2147.pdf). Acesso em: 19 mar. 2012.
- \_\_\_\_\_. Curupira ingerado em IBAMA: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos locais. *Teoria & Pesquisa*, São Carlos, v. 44/45, p. 5-18, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Engerar” uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. *Ilha*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 33-55, 2003. Disponível em: [www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348](http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348). Acesso em: 19 mar. 2012.
- VAZ FILHO, F. A. *A Emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia*. 2010. 478f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências

- Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010. [Orientadora: Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho].
- VELDEN, F. F. V. Circuitos de sangue, corpo, pessoas e sociabilidade entre os karitiana. *Revista Habitus*, Goiânia, v.5, n.2, p. 275-300, jul./dez., 2007.
- VELHO, G. O desafio da proximidade. In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (Orgs.). *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- VERÍSSIMO, J. *Estudos Amazônicos*. (Coleção Amazônica, José Veríssimo), Belém: UFPA, 1970.
- VIDAL, L. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007. 68 p.
- VILAÇA, A. Making kin out of others in amazonia. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. v. 8, Issue 2, June, 2002, p. 344-365.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. . Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. In: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 2 [2011], Iss. 1, Art. 1., p. 1-21.
- \_\_\_\_\_. “O que me interessa são as questões indígenas no plural” In: SZTUTMAN, R. (Organização e Apresentação). *Coleção Encontros: a arte da entrevista* (por FLÁVIO MOURA). Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2007, p. 75.
- \_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio: “O que nos faz pensar”*, nº 18, setembro de 2004, pp. 225-254.
- \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002<sup>a</sup>, pp. 347-354.
- \_\_\_\_\_. O nativo relativo. In: *MANA* 8(1): 113–48, 2002b.
- \_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *MANA* 2(2): 115-144, 1996.
- ZOLLA, E. A. *Vindication of Carlos Castañeda*. London: Labrys. V. 8, 1983.

### Sites consultados por ordem de inserção

- <http://www.escriitoriodolivro.com.br/oficios/paulo.html>
- <http://www.revistas.usp.br/linhadagua/article/download/37323/40043>
- [http://www.ombroecotovelo.net/smartphone/iphone/ombro\\_anatomia.html](http://www.ombroecotovelo.net/smartphone/iphone/ombro_anatomia.html)
- <http://come-se.blogspot.com.br/2011/10/farinha-de-crueira-seu-mingau-e.html>
- <http://www.abc.med.br/p/ortopedia-e-saude/353634/dor-no-quadril-como-ela-e-e-quais-sao-as-causas-o-que-posso-fazer-para-aliviar.htm>
- <http://www.remedio-caseiro.com/agua-inglesa-para-que-serve>
- [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_27\\_RBA/arquivos/grupos\\_trabalho/gt24/jvw.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt24/jvw.pdf)
- [www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348](http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348)
- <https://www.youtube.com/watch?v=vyPTweS6Cvo>
- [www.antropologia.com.br/tribo/nessi/textos/A\\_Doenca\\_como\\_Experiencia.htm](http://www.antropologia.com.br/tribo/nessi/textos/A_Doenca_como_Experiencia.htm)
- <https://www.youtube.com/watch?v=Bkvqrta5mnw>
- <https://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348>
- <http://www.ppgcs.ufpa.br/arquivos/dissertacoes/dissertacaoTurma2005-RaidaTrindade.pdf>
- <http://revistaplaneta.terra.com.br/secao/reportagens/a-saga-dos-koutakuseis-na-amazonia>
- <https://www.youtube.com/watch?v=vyPTweS6Cvo>
- [www.antropologia.com.br/tribo/nessi/textos/A\\_Doenca\\_como\\_Experiencia.htm](http://www.antropologia.com.br/tribo/nessi/textos/A_Doenca_como_Experiencia.htm)
- [http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/pt\\_23](http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/pt_23)
- <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2011/CdVjornada>



## Anexo

### Anexo 1 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS**  
**Instituto de Ciências Humanas e Letras**  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
Doutorado em Antropologia Social



### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Convidamos o (a) Sr.(a) para participar do Projeto de Pesquisa “Um estudo Etnográfico das Práticas Populares de Cura da Zona Urbana do Município de Parintins (AM)”, da pesquisadora Maria Audirene de Souza Cordeiro, endereço institucional na Estrada Parintins-Macurany, nº 1805, Bairro Jacareacanga, fone (92) 3533 – 1884, Parintins-Am, e-mail: [icsez\\_parintins@ufam.edu.br](mailto:icsez_parintins@ufam.edu.br), doutoranda no Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da UFAM – PPGAS/UFAM, sob orientação da Professora Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo, endereço institucional: Rua Ferreira Pena, 386 - Centro, Manaus - AM, 69010-140, e-mail: [ppgas@ufam.edu.br](mailto:ppgas@ufam.edu.br).

O objetivo geral desta pesquisa é estudar as práticas populares de cura na zona urbana do município de Parintins(AM). Os objetivos específicos são identificar os/as agentes populares de cura atuantes na zona urbana do município de Parintins; descrever os processos de transmissão de conhecimentos, em termos de iniciação e de aprendizagem das práticas populares de cura; Verificar se as relações entre os/as agentes populares de cura são em termos de parentesco ou não; Relacionar a especificidade das “doenças” às principais práticas desempenhadas pelos(as) agentes para curá-las;

A pesquisadora, responsável pelo projeto, pede autorização para coletar informações por meio de entrevista que será gravada e, posteriormente transcrita, e por meio do levantamento de dados resultantes da observação participante. No momento da entrevista também será utilizada máquina fotográfica para as fotos. O (A) Senhor(a) foi escolhido(a) porque foi indicado(a) como uma pessoa que tem o dom de curar as outras pessoas. Se a senhora ou senhor autorizar conceder essas informações, elas serão incluídas na pesquisa para evidenciar de que forma as práticas de cura são aplicadas e de como elas colaboram para o bem estar dos(as) pacientes. Aliado a isso, esta pesquisa poderá trazer benefícios no sentido de valorizar essas práticas e o modo como elas fazem parte da construção da identidade dos povos da região amazônica, ou seja, povos de várzea e terra firme, extrativistas, assentados, indígenas e quilombolas.

Se depois de autorizar as informações, o (a) Sr.(a) não quiser que seu relato seja usado, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta das informações, independente do motivo e sem nenhum prejuízo. O (A) Sr.(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhum recurso financeiro com as informações cedidas.

Ressaltamos que toda pesquisa com seres humanos envolve riscos mínimos, moderados ou grandes. Nesta pesquisa os riscos são mínimos podendo ser de caráter moral, intelectual, social ou cultural, entretanto, todas as medidas serão tomadas para minimizá-los. Para isso, só serão divulgadas as narrativas com sua autorização por escrito; o relato transcrito para divulgação apresentará somente conteúdo que não lhe cause nenhum tipo de constrangimento, você terá acesso ao conteúdo transcrito para aprovação (ou não aprovação) por escrito antes de ser incorporado ao texto da pesquisa.

Primamos pela sua liberdade de contribuir ou não com o estudo em questão. Entretanto, asseguramos seu direito à indenização e à cobertura material para reparação a dano na forma da lei se, por ventura, vierem a ocorrer em qualquer fase desta pesquisa. Também, se houver alguma despesa da sua parte e/ou da instituição que representa com esta pesquisa, despesas em termos de transporte, alimentação, internet, telefone, materiais de informática ou de outros materiais necessários ao estudo, garantimos o devido ressarcimento. Neste caso, a pesquisadora responsável se compromete em receber notas ou recibos das despesas para fazer o devido ressarcimento.

Dessa forma, os resultados desta pesquisa serão analisados e publicados cientificamente, e você terá sua privacidade respeitada e será garantida a confidencialidade das informações pessoais prestadas nas entrevistas, pois a pesquisadora usará na primeira fase as iniciais do seu nome completo, e na segunda fase recorrerá ao uso pseudônimos em vez do nome próprio do(a) senhor(a). Se decidir pela divulgação dessas informações, estas serão feitas por meio de manifestação por escrito em todas as fases da pesquisa. Esclarecemos que também terá acesso aos resultados da pesquisa que serão publicados nos meios de divulgação científica. O contato da pesquisadora responsável é: (92) 99197-4210 ou (48) 99665-1080.

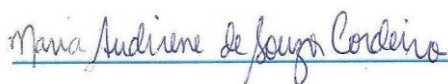
### Consentimento Pós-Informação

Eu \_\_\_\_\_, Fui informado(a) sobre o que a pesquisadora quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar do projeto, sabendo que não receberei nenhum recurso financeiro com as informações cedidas e que posso sair quando quiser. Estou recebendo uma via deste documento, assinada, que vou guardar.

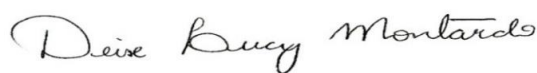
Assinatura do(a) participante

Data: \_\_\_\_-\_\_\_\_-\_\_\_\_

Impressão Dactiloscópica



Pesquisadora responsável



Orientadora responsável