

Universidade Federal do Amazonas – UFAM
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

**O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo,
cura e cosmologia no Médio Solimões**

Um estudo antropológico em comunidades da RDS Amanã



Luiza Maria Fonseca Câmpora

Manaus, Amazonas

2017

**O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo,
cura e cosmologia no Médio Solimões**

Um estudo antropológico em comunidades da RDS Amanã

Dissertação apresentada ao Programa de Pós -Graduação
em Antropologia Social – PPGAS da Universidade
Federal do Amazonas - UFAM, como requisito à obtenção
do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Manaus, Amazonas

2017

Ficha Catalográfica

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

C195l Campera, Luiza Maria Fonseca
O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo, cura e cosmologia no Médio Solimões : Um estudo antropológico em comunidades da RDS Amanã / Luiza Maria Fonseca Campera. 2017
126 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Gilton Mendes dos Santos
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Amazônia. 2. ribeirinhos. 3. Lago Amanã. 4. cura. 5. cosmologia. I. Santos, Gilton Mendes dos II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Para Laura e Áquila, os amores que o Lago Amanã me deu.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à minha família, meus pais Luiz César e Maria de Lourdes que sempre me apoiaram com muito amor nesta jornada de estudos e trabalhos. Meus irmãos Janaína e Luiz Felipe que são grande importância na minha vida. Meu marido Aquila e minha filha Laura, razões da minha vida, que fizeram do Amanã minha casa e meu porto seguro. Agradeço a eles pela paciência de entender minhas ausências por causa da dissertação. Minhas amigas de infância: Livia, Aline e Marcella pela cumplicidade de sempre. Minha “equipe”: Danúbia, Camila, Clarice, Marinas e todas as “mumus” da minha vida.

Agradeço à CAPES e ao PPGAS/ UFAM pelo apoio e aos meus queridos professores do Mestrado em Antropologia Social que me guiaram de forma brilhante neste processo, em especial meu orientador Gilton Mendes que me conduziu nesta difícil tarefa de escrever e entender as teorias antropológicas. Aos companheiros de mestrado: Mary, Davi, Quezia, Admilton, com quem compartilhei momentos muito agradáveis em Manaus. Aos amigos do NEAI que me acolheram com carinho na capital amazônica e me mostraram um mundo de possibilidades e reflexões para o trabalho.

Meus agradecimentos também vão para o Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá pelo apoio logístico e sem o qual eu não teria desenvolvido este trabalho pois foi através de uma bolsa do IDSM que conheci esta região incrível e tive oportunidade de realizar um projeto de mestrado sobre as comunidades ribeirinhas do Amanã. Agradeço à Angela Steward, Rafael Barbi, Fernanda Viana, Hilkiene, José Cândido, Nelissa Peralta, Caetano (por gentilmente ter produzido um dos mapas utilizados no texto), Isabel, Claudeise, Oscarina e Dávila pelas conversas e ajudas durante o período que convivemos e trabalhamos juntos no Instituto e mesmo posteriormente por trocas de mensagens e e-mails. À Cissa e ao Yuri que me ajudaram a ter acesso à internet nos últimos momentos da escrita do texto, no meio do lago Amanã. Ao Yuri e à Luciana pelo acolhimento carinhoso de sempre em Tefé.

Sou imensamente grata à todas as comunidades que passei nestes quase cinco anos de vivência no Médio Solimões. Agradeço em especial às comunidades da Reserva 5

Amanã: São João do Ipecaçu (onde realizei meu primeiro trabalho de campo), Nova Canaã, Repartimento, Santo Estevão, Vila Nova do Amanã, Várzea Alegre, São Miguel do Cacau, Bom Socorro, Boa Vista do Calafate, Bom Jesus do Baré, Boa Esperança e Ubim por me deixarem fazer parte da história dos povos que habitaram esta região. Muito obrigada pelo acolhimento, carinho, respeito e consideração que sempre tiveram comigo e pelo meu trabalho. Em especial aos comunitários do Ubim, meus parentes, meu sogro Washington e sua esposa Meire, Seu Mimi e Dona Dica, Jucinéia, Wigson e Elci, Nego e Greice e as crianças, hoje meus alunos e primos da minha filha. Do Sítio São Miguel, Nicéia e Miguel, Paulo, André, Nayara, Neurismar e Fabio, Miqueia e Nelma. Da comunidade Bom Jesus do Baré: minhas “mães” D. Maria e D. Deusa, meu compadre Careta e minha afilhada Heloá. Do Calafate, Dona Bebé e toda sua família. Ao professor Guilherme da UEA que gentilmente me deixou realizar o estágio docente na sua disciplina Antropologia da Educação e através desta oportunidade conhecer mais sobre esta área da antropologia. Agradeço também à Socorrinha e sua família que me hospedou em sua casa durante esse período.

Agradeço à professora Deborah Lima por ter participado do meu percurso na Antropologia, me inspirando desde o início da graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais. Também agradeço à professora Ana Carla Bruno por ter participado da banca de qualificação na UFAM e ter contribuído com preciosas sugestões.

Agradeço imensamente à Dona Graça e sua família por terem sempre cuidado de mim e da minha família, por ter se tornado a avó da Laura e me ensinado tanto sobre as plantas e o amor!

Aos amigos de Tefé e de Manaus: Kelly Madrinha, Kelly Cunhada, Kesia, Marluce (sogra), Otílio, Andrio, Nat, Gui Guerra, Gui Alvarenga, Louise, Jonas, Soldado, Lislely, Luis, Fred, que fizeram tudo isso ser mais divertido, valeu demais!

Resumo

Esta dissertação apresenta uma etnografia sobre as práticas de cura em três comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã: Ubim, Sítio São Miguel do Cacau e Boa Vista do Calafate, pertencentes ao município de Maraã, AM. Tais comunidades são consideradas como populações tradicionais da Amazônia, ribeirinhos, habitantes da região do Lago Amanã, situado entre o Rio Solimões e o baixo curso do Rio Japurá. As comunidades ribeirinhas abordadas neste trabalho são caracterizadas como praticantes da agricultura de coivara, pesca, caça para subsistência e extrativismo. Possuem sua origem atrelada às imigrações ocorridas durante o auge do período da borracha no Brasil. Os responsáveis pelas práticas curativas são os especialistas de cura, ou curadores, os quais são classificados como: puxadores ou pegadores de dismintidura, rezadores, raizeiros, parteiras e sacacas. A questão central consiste em saber como tais curadores realizam seus tratamentos num contexto cosmológico permeado de seres não-humanos, como os encantados, tratando a percepção do corpo para os ribeirinhos como fundamento central para entender as várias ontologias envolvidas neste universo. Para analisar práticas de cura no Médio Solimões também é importante considerar a alta diversidade de recursos naturais como plantas medicinais e partes de animais que são usados para a produção de remédios caseiros, muitas vezes associados a rezas e massagens, procedimentos utilizados pelos curadores do Lago Amanã para tratar as doenças e afecções dos moradores desta região.

Palavras-chave: Amazônia, ribeirinhos, Lago Amanã, cura, cosmologia.

Abstract

This dissertation presents an ethnography about healing practices in three communities of the Reserve of Sustainable Development Amana: Ubim, São Miguel do Cacau and Boa Vista do Calafate, belonging to the municipality of Maraa, AM. Such communities are classified as amazon tradicional populations, riverside inhabitants of the Amana lake region, situated between the Solimoes river and the low course of the Japura river. The riverside communities addressed in this work are characterized as practitioners of shifting agricultural, fishing, hunting for livelihoods and extractivism. They have their origins linked to migrations occurring during the peak of the period of rubber in Brazil. Those responsible for the healing practices are the healing specialists or curators, which are classified as "pegadores ou puxadores de dismintidura", prayers, midwives and "sacacas". The central question consists of how such curators carry out their treatments in a context cosmological permeated of non-human beings, such as enchanted, treating the perception of the body for the riverside inhabitants as a central foundation to understand various ontologies involved in this universe. To analyze the healing practices in the Medium Solimoes it is also important to consider the high diversity of natural resources such as medicinal plants and parts of animals that are used for the production of homemade remedies, often associated with prayers and massages, procedures used by Lake Amanã curators to treat the diseases and disorders of the residents of this region.

Key words: Amazon, riverside inhabitants, Amana Lake, healing, cosmology.

SUMÁRIO

1- Introdução	13
2 - Contexto da Pesquisa.....	21
3 - Considerações sobre a etnografia	24
Tefé e a minha briga de galos.....	36

Capítulo I –As comunidades - Ubim, Boa Vista do Calafate, São Miguel do Cacau

1.1- Localização e histórico de ocupação da RDS Amanã.....	41
1.2 - Divisão de Setores da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã.....	53
1.3 - Ubim.....	55
1.4 - Boa Vista do Calafate.....	60
1.5 - São Miguel do Cacau.....	63

Capítulo II– Noções de corpo e cosmologia em comunidades do Lago Amanã

2.1- Entendendo o corpo.....	66
2.2 - Transformando o corpo: Xamanismo e Encante.....	72
2.3 – Encante no Lago Amanã.....	79

2.4- Curando o corpo.....	82
---------------------------	----

Capítulo III – Práticas de cura, cosmologia ribeirinha e os conflitos ontológicos

3.1 – A categoria curador e suas formas de expressão no Lago Amanã.....	89
3.2 – As enfermidades que afetam as comunidades e seus tratamentos – as plantas e os animais utilizados, métodos e técnicas associadas.....	99
Primeira receita: Prescrições de uma parteira raizeira sobre alguns cuidados femininos.....	100
Segunda receita: indicações de uma pegadora de dismintidura raizeira para o “ramo do ar”.....	101
Terceira receita: Remédio caseiro para tratar baques na cabeça.....	102
Receitas da Dona Bebê.....	103
Receitas do Seu Mimi e Dona Dica.....	106
3.3 - Os canteiros medicinais da comunidade Ubim.....	107
3.4 - Cosmologias, ontologias e empirismos.....	109
3.5 - Remédios caseiros versus remédios de farmácia.....	114
3.6- Religiosidades e cerimônias de cura no Lago Amanã	116
Conclusão.....	117
Referências Bibliográficas.....	121

Lista de Figuras

Figura 1: Vista do Lago Amanã a partir do igarapé do Ubim

Figura 2: Jovem torrando farinha na comunidade Ubim.

Figura 3: Família Silva-Araújo, comunidade Ubim, com Dona Dica e Seu Mimi ao centro.

Figura 3: Comunidade Boa Vista do Calafate

Figura 4: Diagrama de parentesco correspondente à família Silva – Araujo (habitantes das comunidades Ubim, São Miguel do Cacau e Bom Socorro).

Figura 5: Comunidade Ubim

Figura 7: Dona Bebé no seu quintal, na comunidade Calafate.

Figura 8: Um dos canteiros de plantas medicinais da comunidade Ubim.

Lista de mapas:

Mapa 1: Localização das comunidades abordadas neste estudo. (Fonte: IDSM/Caetano)

Mapa 2: Localização das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá Amanã

Mapa 3: Divisão política de setores da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã.

Lista de tabelas

Tabela 1: Resumo da tabela - População de moradores e usuários por setor, localidade, município, condição, zona ecológica e nº de domicílios na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDSA.

Tabela 2: Comunidades que serão abordadas neste trabalho a partir de informações de ocupações recentes.

Tabela 3: Tipos de curadores do Lago Amanã e suas especificidades.

Tabela 4: Plantas medicinais mais utilizadas nas comunidades Ubim, Calafate e Cacau (em ordem alfabética):

Lista de siglas

CAMURA - Associação comunitária de moradores e usuários da Reserva Amanã

IDSMM – Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá

INPA – Instituto de Pesquisas Amazônicas

MPEG - Museu Paraense Emílio Goeldi

RDS – Reserva de Desenvolvimento Sustentável

RDSA – Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã

RDSMM – Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá

1. Introdução

Na língua tupi, Amanã significa água que vem do céu ou o caminho da chuva. Para os habitantes do Lago Amanã essa definição faz todo sentido, pois conseguimos ver a chuva dobrando a curva do rio, de longe, e chegando devagarinho até o meio do lago. (Trecho de uma fala do Seu Mimi, comunidade Ubim, RDSA).

Entre as práticas tradicionais relacionadas ao tratamento da saúde na região do Médio Solimões¹, no Amazonas, é muito comum ouvir falar em pessoas que “endireitam”, tiram “dismintiduras”², “puxam”. São elas que carregam o dom da cura e são responsáveis por amenizar as dores de muitas pessoas nas comunidades e também nas cidades desta região. Vou chamá-los aqui de curadores, mas esse não é exatamente o termo através do qual eles são conhecidos no Médio Solimões. Escolhi este termo para facilitar o diálogo com a bibliografia referente ao tema, que também o utiliza para abordar os especialistas de cura na Amazônia (Galvão 1955, Maués 1987, Lima-Ayres 1992, entre outros). Eles ou elas podem ser identificados como rezadores (que atuam pela oração católica ou protestante), puxadores (fazem massagens para aliviar torções – tirar *dismintiduras*), parteiras (realizam partos domiciliares de forma tradicional), raizeiros (usam plantas para fazer garrafadas e chás) ou *sacacas* (um tipo de pajé). Tais categorias possuem em comum o tratamento da saúde em busca da cura das doenças e incômodos que afetam os grupos humanos dessa região. Essas doenças podem ser identificadas como aqueles males que atingem a maioria dos moradores das comunidades, assim como no ser humano em geral, como dores de estômago, diarreia, dor de cabeça, dor de parto, dor de urina, entre outros. Entretanto o “pano de fundo” desta realidade é a interação entre as plantas, animais, humanos, entes não humanos e o meio em que vivem, a Floresta Amazônica. Cada curador tem uma história de vida específica que justifica o aprendizado das práticas de cura. Geralmente aprenderam com algum parente como a mãe, uma tia ou tio, ou acham que já “nasceram sabendo”. Essa identidade é reconhecida tanto pelas pessoas das próprias comunidades como também

¹ O Médio Solimões é uma divisão administrativa do estado do Amazonas, que compreende o trecho do rio que corta os municípios de Tefé, Coari, Tonantins, Fonte Boa, Alvarães, Uarini, Marã, etc. (ALENCAR E SOUSA 2016:203).

² Em SOUZA, et al, 2003, Sérgio Rizzi e Fabiana Massoca transcreveram a explicação da “dismintidura” segundo um comunitário da Reserva Mamirauá: “É quando você pega um baque, assim de mau jeito, que a junta sai da posição.” (SOUZA, Nilton et al, 2003:58).

pelas “de fora” das comunidades, que geralmente conhecem alguém que realiza práticas de cura nas cidades e em outras localidades, e pelos próprios curadores que muitas vezes se autodenominam como rezadores ou parteiras, por exemplo. Lévi-Strauss (1987) em *O feiticeiro e sua magia* ressalta a tripla experiência que as práticas de cura realizadas pelos especialistas envolvem: a do próprio xamã, a do doente e a do público que determina a adesão coletiva. Esses três elementos constituem o complexo xamânico, dispostos em dois polos: a experiência do xamã e o consenso coletivo. (LEVI STRAUSS, 1987:194). A partir desta perspectiva de Levi Strauss abordo o tema da cura e suas relações com a cosmologia local, em que um “fenômeno” denominando “encantamento” age na vida das pessoas e apenas o xamã pode intervir nesta interação. E como ressalta este autor, o consenso coletivo é deveras importante para os tratamentos acontecerem, pois esta “adesão coletiva” exprime o sentimento de confiança entre a população e os curadores, depositando neles sua fé e sua credibilidade para tratar as doenças.

Esta dissertação apresenta uma etnografia sobre as práticas de cura realizadas pelos moradores de três comunidades localizadas no entorno do Lago Amanã (situado entre o rio Japurá e o rio Solimões), pertencentes ao município de Maraã, AM, denominadas Ubim, Boa Vista do Calafate e São Miguel do Cacau, comunidades estas que serão abordadas no primeiro capítulo. Tais comunidades podem ser contextualizadas como “populações tradicionais” praticantes da agricultura de coivara, da pesca e da caça, além das atividades extrativistas. Almeida (2006) ressalta que “a expressão ‘comunidades’, em sintonia com a ideia de ‘povos tradicionais’ deslocou o termo ‘populações’, reproduzindo uma discussão que ocorreu no âmbito da Organização Internacional (OIT) em 1988-1989 e que encontrou eco na Amazônia através da mobilização dos chamados ‘povos da floresta’ no mesmo período”. (ALMEIDA, A.W.B. 2006:23).

Os grupos que analiso neste trabalho adotam a nomenclatura “ribeirinhos ou comunitários” e grande parte das famílias pertencentes a essas comunidades (não todas elas), tem sua origem relacionada aos movimentos migratórios de seringueiros e castanheiros na região do rio Japurá, que posteriormente se congregaram devido ao incentivo da igreja católica em meados dos anos 1960 (Movimento de Educação de Base – MEB) e do delineamento dos territórios da unidade de conservação em qual estão inseridos: a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã. Alencar (2010) ressalta que:

São famílias que descendem de grupos indígenas que viviam na região do Médio Solimões, famílias que migraram das regiões de antigos seringais situadas no Vale do Juruá, no Alto Solimões, em terras acessíveis através de alguns afluentes dos rios Japurá, Purus e Jutai; e famílias de origem nordestina (Ceará, Paraíba, Maranhão, Piauí, etc.) que foram recrutadas em suas cidades e levadas para trabalhar na extração da borracha nos seringais da Amazônia. (ALENCAR, 2010: 22).

O uso dos termos “comunidade” e “ribeirinhos” foi estimulado pela Igreja Católica para se referir aos povos não indígenas, que também são habitantes das terras do entorno dos lagos e paranãs. Segundo Carneiro da Cunha & W.B.Almeida (2001), a definição de populações tradicionais está atrelada a uma série de práticas conservacionistas, uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social com lideranças e instituições legítimas as quais estão presentes entre os moradores da RDS Amanã. Além disso, outro traço marcante das comunidades do Lago Amanã é o sistema de reprodução social centrado no parentesco, assim como observou Lima, demonstrando a partir de suas pesquisas no Médio Solimões que a identidade das comunidades, dos grupos sociais, está fortemente ligada aos laços de parentesco. (Lima, 1997:3). Lima observou que a denominação de “comunidade” identifica tanto o lugar onde vive o grupo como o próprio grupo social, o que ela percebeu realizando sua pesquisa na comunidade de Nogueira, próxima ao município de Tefé, AM. Um comunitário do Ubim, se questionado sobre de onde é, responde: “sou do Ubim” ou se perguntarmos sobre a propriedade da terra em que se situa a comunidade, ele vai responder, “é do Ubim”. Esta prerrogativa vale também para o uso dos recursos naturais como o direito de pesca nos igarapés, de caça nas trilhas e do plantio dos roçados. O igarapé do Ubim, por exemplo, só pode ser usado pelas pessoas desta comunidade para a extração de peixes, madeira, frutos, entre outros. Lima faz também uma reflexão sobre o termo “caboclo”, que foi muito usado para identificar os habitantes desta região. Lima (1999) ressalta a conotação pejorativa que este termo implica e cita a observação de Cardoso de Oliveira (1972) sobre o uso do termo entre os ticuna, afirmando que o uso do termo “caboclo” sugere uma identidade negativa. A denominação “caboclo” ou “cabocla” para qualquer pessoa de origem amazônica é utilizada principalmente na linguagem acadêmica, mas informalmente, em grande parte da Amazônia brasileira. Este termo se refere àquele habitante das comunidades do interior, ou mesmo das cidades amazônicas, que não são declaradamente indígenas, mas possuem traços físicos e culturais semelhantes aos grupos indígenas. Segundo Lima (1999), o termo “caboclo” distingue os habitantes tradicionais dos imigrantes recém-

chegados de outras regiões do país. Murrieta (2001) utilizou o termo caboclo sem atribuir-lhe caráter de identidade étnica e Wawziniak (2008) utiliza em seu texto as categorias *ribeirinho*, *comunitário*, *comunitário ribeirinho*, *caboclo ribeirinho* e *população ribeirinha* devido à própria auto-identificação dos interlocutores. Neste sentido, para esclarecer sobre as categorias sociais que serão abordadas neste trabalho, vale a pena desenvolver brevemente aqui uma discussão sobre identidade na região foco do presente estudo. Especificamente no contexto etnográfico apresentado a partir das minhas experiências no Médio Solimões, são usados tanto pelos acadêmicos como por agentes externos (funcionários da prefeitura e do Estado ou integrantes de Ongs) os termos “caboclo” e “ribeirinho” de forma geral para os habitantes das beiras que circundam o Lago Amanã. O termo “arigó”, que também é uma classificação social, se refere ao imigrante nordestino, principalmente do Ceará, que migrou para o Amazonas para trabalhar com a extração da borracha, no final do século XIX, fugindo das secas extremas do sertão. Há também outra classificação social que demarca a identidade daqueles que moram às margens dos rios e dependem deste recurso para sobreviver, que é “ribeirinho”. Neste sentido é preciso salientar a posição transicional e intermediária (não sistemática) que ocupam as populações ribeirinhas, que possuem o campesinato como pano de fundo e a dificuldade de se trabalhar com esse universo em relação aos grupos indígenas, por exemplo, que possuem uma homologia própria e evidente. Lima-Ayres (1992) denomina ribeirinhos como “rural workers”, “river dwellers” ou “agriculturalists”. (LIMA-AYRES 1992: 26).

A nomenclatura “ribeirinho” na região do Médio Solimões deriva também do Movimento de Preservação de Lagos, que desde a década de 1980 até os dias atuais vem incentivando sobre o ato de ‘reservar’ os lagos e contribuiu para o fortalecimento da identidade política destas comunidades. Segundo Peralta (2012):

O movimento foi articulado como resposta a uma situação de escassez, imposta por um contexto regional de uso desregrado e predatório dos recursos naturais. A lógica do movimento seria a de guardar recursos tanto para o uso no presente quanto uso futuro, e também, uma forma de posicionar-se contra a dominação histórica dos padrões que controlavam o acesso aos recursos naturais e contra os grandes barcos ‘peixeiros’ que vinham de outros municípios para a despesca dos lagos da região.(PERALTA, 2012: 22).

Este movimento, junto à atuação da Igreja Católica e do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá³ incentivou o desenvolvimento de práticas para o manejo participativo, fundamentado pelo uso sustentável e pelas ações de proteção: “Na região do Médio Solimões (AM), sistemas de manejo de recursos naturais foram implementados com normas e assessoria técnica fundadas em conhecimento científico e saberes tradicionais.” (PERALTA, 2012:22) Dessa forma, a categoria “ribeirinho”, na região do Médio Solimões foi construída e é até hoje, inserida no contexto de uma unidade de conservação de alto valor tanto para a biodiversidade como para o contexto cultural amazônico. Outra questão que contribuiu para o fortalecimento desta categoria é a do associativismo rural que atualmente tem influências em âmbito político para garantir a “legitimidade” das comunidades, ou seja, o “reconhecimento do seu significado territorial, como prova a generalização do termo para designar as povoações rurais.” (LIMA, 2005:353). De fato, as associações rurais na Reserva Amanã, como as associações de agricultores, artesãos, pescadores (no caso das colônias) são de grande importância para o posicionamento político das comunidades frente ao acesso às políticas públicas. A CAMURA (Associação comunitária de moradores e usuários da Reserva Amanã) é hoje um importante instrumento fruto da união de diversos líderes comunitários pertencentes à RDSA, que a administram e através dela estabelecem parcerias importantes com Ongs, que através de projetos de cunho socioambiental tem feito a diferença na regulamentação nos usos dos recursos naturais.

Moura (2007) descreve o início da implantação da Reserva Mamirauá com auxílio do Projeto Mamirauá e do Museu Paraense Emilio Goeldi – MPEG:

Esse projeto tinha por finalidade produzir informações biológicas e sociais sobre esse ecossistema de várzea para o preparo de um plano de manejo visando o uso sustentável dos recursos naturais com envolvimento das populações locais, para implantar o que viria a ser a primeira reserva de desenvolvimento sustentável do Brasil. (MOURA, Edila. 2007:18)

Moura (2007) salienta sobre o trabalho realizado pelo Instituto Mamirauá para registrar as condições de saúde entre os moradores da Reserva Mamirauá observando que:

Dados sobre parasitismo intestinal, natalidade e mortalidade, mortalidade materna, mortalidade infantil e de menores de cinco anos são contabilizados em comunidades

³ O IDSM é uma instituição qualificada pelo governo federal como Organização Social e transformada em unidade de pesquisa do Ministério da Ciência e Tecnologia através de um contrato de gestão celebrado entre as duas organizações. (PERALTA, 2012).

amostrais anualmente para a produção de indicadores de qualidade de vida e acompanhamento dos resultados dos investimentos com as tecnologias sociais e com as orientações sobre saúde comunitária. (MOURA 2007, 222)

A associação ao ambiente em que vivem é um fator importante nesta discussão, entretanto não é uma relação direta, pois o ambiente não dá uma identidade, o ambiente auxilia na distinção dos moradores. Os habitantes da várzea, são reconhecidos como pescadores, os “barriga gelada”, por estarem mais envolvidos com esta atividade, característica proporcionada pela maior abundância de peixes nessa região e pela facilidade e diversidade dos produtos pescados. Foram os primeiros a trabalharem com o manejo do pirarucu (*Arapaima gigas*) e se especializaram neste tipo de pesca, além dos outros pescados muito utilizados na alimentação diária. Essa identidade atrelada à pesca é reforçada pelo reconhecimento da legitimidade dos agentes envolvidos nas políticas públicas, como é o caso do Seguro Defeso e do pertencimento às colônias e associações, que contribuem muito para o fortalecimento da categoria. O mesmo ocorre com a agricultura e com os moradores da terra firme, que se especializaram na produção da farinha de mandioca. Sua identidade está relacionada principalmente à produção dos roçados e por isso são identificados como agricultores. Dificilmente eles vão se reconhecer como caçadores, por ser uma prática menos recorrente e uma vez que a caça comercial é uma atividade ilegal no Brasil, eles não podem tirar qualquer tipo de renda e esta é realizada mais para o consumo doméstico na própria comunidade.

Sobre essa distinção de ambientes e suas formas de ocupação entre várzea e terra firme, Lima-Ayres (1992) afirma:

Várzea and terra firme communities have different spatial arrangements of houses and roças (cultivated manioc plots). Terra-firme (literally firm ground), is located on higher grounds of soils of Tertiary origins which never get flooded. The land is covered by high forest, and is cut by narrow streams (igarapés) (LIMA-AYRES, 1992:156).

Lima (2005), em análise sobre comunidades de várzea dos rios Amazonas e Solimões atenta para o contexto dos programas de “manejo sustentável de recursos naturais, participação comunitária e ambientalismo popular”, que trouxeram novos ideais e práticas para as comunidades desta região. Tais populações, inseridas numa importante área de preservação ambiental, vivem um momento (que começou a aproximadamente entre as décadas de 1980 e 1990 com a parceria com ambientalistas) de “construção da sustentabilidade”, com a chegada de novas regras, novas políticas e novas legislações

para regular o uso dos recursos naturais. “A identificação das populações ribeirinhas como um tipo de população tradicional se deu principalmente em função de sua reação contrária à pesca comercial, intensiva e indiferente ao seu próprio efeito negativo sobre o recurso”. (LIMA, 2005:342).

Para os moradores das áreas de terra firme da RDS Amanã a qualificação *ribeirinho* muitas vezes não é aceita pelo fato de alguns destes comunitários associarem essa nomenclatura aos moradores das áreas de várzea. Ouvi relatos destes comunitários que defendiam que *o ribeirinho é aquele que sofre com a enchente, tem a casa alagada*. Eles explicam que os moradores da terra firme preferem viver nas ‘ressacas’ do rio, como se estivessem ‘ensacados’, protegidos, morando nos terrenos mais altos, próximos aos igarapés, onde há muita fartura de peixes e caça.

As outras possibilidades de grupos sociais existentes na Reserva Amanã são aqueles que “estão passando para índio”. Souza (2011) analisou um caso conhecido na região do rio Coraci (afluente do rio Japurá) a comunidade Ebenézer que reivindicou o reconhecimento de sua “identidade indígena”, assim como aconteceu com a comunidade Nova Olinda também na RDSA e São Francisco do Aiucá, na RDSM. Segundo esta autora: “O *passar para indígena* em uma comunidade é um processo que envolve a escolha de uma etnia, reconhecimento entre seus pares (outros parentes indígenas e lideranças do movimento indígena) e matrícula dos moradores na FUNAI”. (SOUZA 2011: 16). No caso da comunidade Ebenézer o reconhecimento para a etnia Miranha reforça mais ainda a relação deste grupo indígena com a ocupação da região. No Lago Amanã, entre as comunidades analisadas neste trabalho não identifiquei nenhuma comunidade que fez oficialmente algum pedido sobre reconhecimento indígena, apesar de reconhecerem um “passado indígena” (pelas narrativas dos comunitários mais idosos e pelos *cacos de índio* como eles se referem aos fragmentos de cerâmica arqueológica), mas que não assumem como identidade, como ribeirinho ou comunitário. Entretanto Souza (2011) salienta que tanto o movimento ribeirinho como indígena ganharam força no ano de 1980 quando outros ideais como ambientalismo e associativismo também vigoraram.

As identidades sociais que busco diretamente neste trabalho estão associadas às atividades da saúde e da religião. Os conceitos de saúde e doença não são tão claros e delimitados nessa região, assim alguns sujeitos que tem o dom de curar e podem ser considerados como xamãs ou até mesmo sacacas, muitas vezes não se assumem ou se

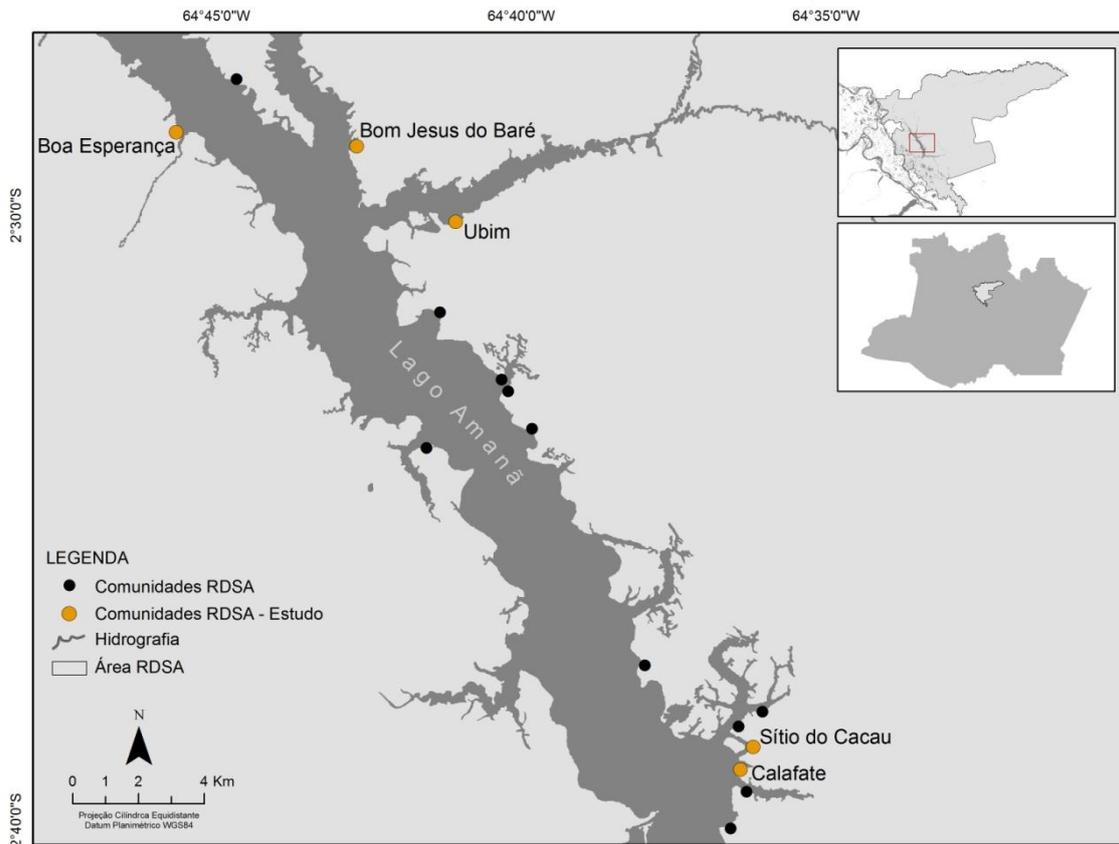
declaram publicamente. Estes conceitos estão relacionados à cosmologia envolvente e com aspectos sobrenaturais como as noções de mau-olhado, quebranto, panema, visagem e encante (Galvão, 1955) (Wawziniak, 2008) (Levi-strauss, 1987) As pessoas que possuem os conhecimentos para lidar com estes fenômenos são identificados geralmente como “pessoas que endireitam ou colocam no lugar” (utilizam uma massagem específica para melhorar a contusão), parteiras, benzedeadas ou rezadores, raizeiros, e os sacacas, todos podendo ser homens ou mulheres. Os primeiros são aqueles que tiram a “dismintadura”, uma espécie de torção que causa muitas dores e atuam principalmente através de massagens. A dismintadura pode se apresentar também na forma de “rasgadura” ou “carne rasgada”. As parteiras são geralmente mulheres e são responsáveis pelos cuidados com as gestantes, principalmente na hora do parto, que elas realizam nas próprias comunidades de forma tradicional. As benzedeadas em sua maioria são mulheres e agem fazendo orações sob as pessoas adoecidas, junto ao uso de plantas e outros objetos como pedras ou partes de animais e os rezadores, geralmente são homens e estão relacionados aos cultos católicos nos quais “puxam a reza” e as ladainhas. Há casos como, por exemplo, uma doença conhecida popularmente como “doença de criança” que ataca principalmente os bebês e somente os rezadores ou benzedeadas conseguem curar. Os sacacas são especialistas de cura e reúnem várias dessas características e outras mais, semelhantes aos poderes de um xamã ou a um pajé. De acordo com os relatos dos comunitários do Lago Amanã, o sacaca pode estar em vários lugares ao mesmo tempo e tem o poder de adivinhar o futuro das pessoas que o procuram. “O sacaca é a pessoa que cura, que adivinha, faz muitas coisas. Ele entra n’água, vai pra Tefé, Maraã, Alvarães, corta tudo.” (Sabah Rufino, o sacaca)

O termo “comunitário”, por mais que tenha sido cunhado pelos missionários da igreja católica no século XVII e XVIII, expressa uma identidade social que os próprios moradores das reservas se apropriaram durante os últimos anos e tem permanecido de forma mais neutra, com atuação abrangente em várias regiões amazonenses e sendo uma categoria coletiva que consegue abrigar todas as outras como pescador, agricultor, extrativista, caçador, artesão, etc. O aspecto que abordo nestas questões etnográficas do médio Solimões vai de encontro com o que Carneiro da Cunha (1977) cita em seu artigo sobre etnicidade em Lagos no século XIX: “um mesmo grupo pode usar identidades diferentes” (Carneiro da Cunha, 1977:231).

A percepção sobre o corpo, elaborada pelos comunitários, principalmente pelos curadores, é fundamental para compreender as noções de doença e cura. Qual a lógica por trás dos remédios caseiros e seus funcionamentos no corpo? A lógica operativa das plantas também funciona para o corpo. O objetivo deste trabalho consiste em compreender a lógica pela qual os comunitários do Lago Amanã, AM, concebem as doenças e como realizam os tratamentos segundo o seu sistema cosmológico. Neste sentido pretendo abordar no segundo capítulo as noções de corpo e cosmologia a partir de experiências etnográficas vivenciadas nas comunidades abordadas. Pretendo neste texto dialogar com os conceitos e noções de encanto e seres encantados, e sua relação com os curadores, elementos esses que fazem parte de um vasto repertório cosmológico do mundo amazônico.

2 - Contexto da pesquisa

Esta etnografia trata das práticas de cura realizadas pelos moradores de três comunidades localizadas no entorno do Lago Amanã (situado entre o rio Japurá e o rio Solimões), pertencentes ao município de Maraã, AM, denominadas Ubim, Boa Vista do Calafate e São Miguel do Cacao, comunidades estas que serão abordadas no primeiro capítulo.

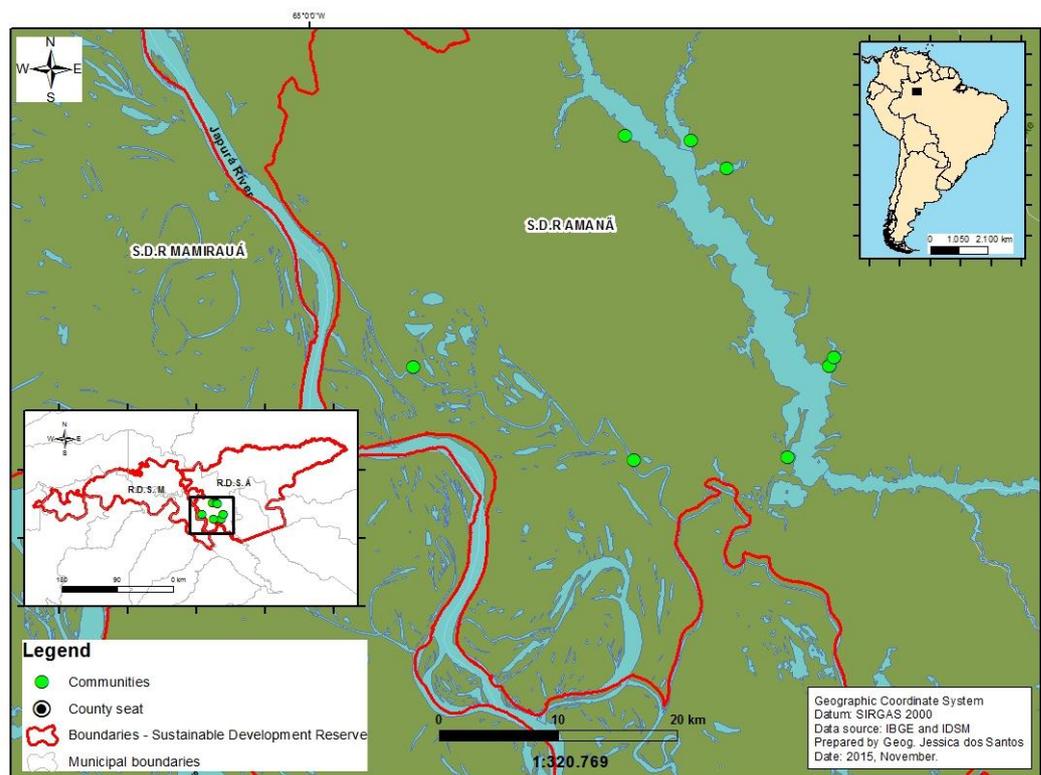


Mapa 1: Localização das comunidades abordadas neste estudo. (Fonte: IDSM/Caetano)

Tais comunidades estão inseridas na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA), oficialmente criada em 1998, mas sua concepção como unidade de conservação já vinha sendo articulada pelos pesquisadores e comunitários desde 1983. Está localizada na porção central do estado do Amazonas, na região de influência do Rio Japurá na confluência com o rio Solimões. Abrange terras dos municípios de Maraã, Barcelos e Coari. A RDSA cobre uma área de 2.350.000 hectares e é composta por um mosaico de três principais tipos vegetacionais: matas de igapó, várzea e terra firme, sendo este último predominante. É considerada uma das áreas de maior biodiversidade do mundo (Sears & Marin 2001 in Rocha et. al. 2012). A Reserva Amanã é vizinha a outra unidade de conservação, criada em 1990 primeiramente como Estação Ecológica Mamirauá e em 1996 foi transformada em RDS. A Reserva de Desenvolvimento Mamirauá possui uma área de 1.124.000 hectares que engloba parte dos municípios de Uarini, Fonte Boa e Maraã. Esta Reserva abriga a maior área protegida de florestas inundadas do Brasil onde predomina o ecossistema de várzea. (IDSM, 2010)

Alencar & Sousa (2016) ressaltam que as “terras de várzea das RDS Mimirauá e Amanã, região do médio curso do rio Solimões, são formadas por planícies inundadas periodicamente pelas águas dos rios, configurando momentos conhecidos como enchente, cheia, vazante e seca. O nível dos rios oscila ao longo do ano entre 15 m no período da cheia, e 8m na estação seca. ” (SCM/CNPq 1996:13, Ayres, 1996 in ALENCAR & SOUSA,2016:206).

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã abrange áreas de várzea, paleo-várzea e terra firme; áreas de várzea são sujeitas a inundações anuais e, como tal, é caracterizado por uma estação de cultivo restrito. As áreas de terra firme, por outro lado, escapam da inundação anual por serem ligeiramente superiores em alçado. Áreas de paleo-várzea são zonas intermediárias que pertencem a formações geológicas mais antigas. Localmente, moradores referem-se às áreas de paleo-várzea como "terra firme" e por isso manteve a denominação local para este trabalho.



Mapa 2: Localização das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mimirauá Amanã

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã está localizada num importante corredor ecológico que engloba a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mimirauá,

o Parque Nacional do Jaú e a Reserva Extrativista do Rio Urini, que formam o Corredor Ecológico da Amazônia Central.

Segundo Gomes (2015) os terrenos de Amanã são de origem terciária e quaternária e formações mais recentes do Holoceno que anualmente são alagadas pelo rio Japurá. Esta autora lançou recentemente uma dissertação de mestrado sobre a arqueologia do Lago Amanã e enfatizou a antiguidade das comunidades Calafate, Bom Jesus do Baré, São Miguel do Cacau e Ubim localizadas no entorno do Lago Amanã. Tais comunidades possuem sítios arqueológicos com a presença de cerâmica e urnas funerárias bem preservadas. Gomes observa que a relação dos ribeirinhos dessas comunidades com os artefatos arqueológicos mostra uma associação com um “passado indígena”, mas há restrições destes comunitários em relação às urnas funerárias principalmente por eles acreditarem que elas são objetos ligados às *visagens*. (GOMES 2015:21).

3 – Considerações sobre a etnografia

O interesse pela temática e pelo estudo na região do Médio Solimões se deve primeiramente pela minha atuação como bolsista no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá em 2013, no Grupo de Pesquisa em Agricultura Amazônica e Grupo de Pesquisa em Organização Social, como auxiliar de pesquisacoordenada pela Dra. Angela May Steward, em que desenvolvemos um projeto intitulado “Etnografia da economia doméstica e sistemas de produção rural em comunidades de várzea e terra firme no Médio Solimões”. Através deste projeto tive a oportunidade de estudar várias comunidades situadas nas Reservas Mamirauá e Amanã. Os trabalhos de cunho etnográfico me permitiram conhecer algumas famílias e o seu cotidiano na floresta, principalmente os seus plantios. Os contatos com os plantios de quintal revelaram uma diversidade de plantas medicinais utilizadas em várias formas de remédios caseiros. O levantamento dessas plantas e seus respectivos usos levaram ao interesse de detalhar mais as técnicas utilizadas, as histórias de vida das pessoas que manejam tais plantas e o contexto cultural e cosmológico em que estão inseridos. Junto a isso, pude experimentar também de tais procedimentos de cura tradicional já que sofri um pequeno acidente e adquiri uma “dismintidura”. Neste momento conheci a primeira curadora, para a qual fui levada às pressas e fui curada. Depois desse episódio meu interesse sobre o tema se intensificou e passei a buscar pelos curadores. Percebi que, geralmente em cada

comunidade há um ou dois curadores e estes, na maioria dos casos que estudei, estão ligados a uma rede de outros, ligados por laços de parentesco, vizinhança, amizade e trocas de conhecimentos.

Em dezembro de 2015, realizei meu primeiro trabalho de campo específico do mestrado, retornando à RDS Amanã, não mais vinculada ao Instituto Mamirauá, para delinear com mais precisão a área de estudo, definir em quais comunidades trabalhar e apresentar o projeto a alguns presidentes e líderes comunitários, pedindo-lhes autorização e consentimento sobre a realização da pesquisa. Neste momento tive oportunidade tanto de reforçar os laços e apresentar detalhadamente o trabalho nas comunidades Ubim e Sítio São Miguel, as quais eu já conhecia e conhecer uma comunidade e uma curadora que não conhecia: a comunidade Boa Vista do Calafate e a Dona Bebé.

Crapanzano (1980) ressalta a ideia de “encontro etnográfico”, um aspecto que deve ser demonstrado nos textos antropológicos como uma forma de explicitar a negociação do encontro entre antropólogo e o seu “sujeito de pesquisa”. Acredito que seja importante descrever aqui o encontro etnográfico que foi primordial para a escolha do tema da pesquisa. Este ocorreu em Março de 2014, quando tive oportunidade de entrevistar o senhor Sebastião Ferreira de Lima atualmente morador do município de Alvarães, AM, mas que recorrentemente chega às comunidades do Lago Amanã para realizar tratamentos e consultas para os moradores, seus conhecidos de muitos anos. Essa entrevista foi realizada no âmbito de uma bolsa de estudos junto ao Instituto Mamirauá que me permitiu transitar pelas comunidades da RDS Amanã realizando etnografias, o que me possibilitou ouvir muitos relatos sobre os encantados e sobre o grande sacaca da região, Seu Sabah Rufino. Como ele mesmo afirma, Seu Sabah é um sacaca, de 104 anos de idade, nascido na cidade de Arapari, AM, na região do rio Juruá, no ano de 1910. Seu pai era peruano, da cidade de Lima, e sua mãe da cidade de Baturité, CE. O sacaca é um tipo de especialista, que também é um encantado, pois pode atravessar os dois mundos: o aquático e o terrestre. Além de ter o dom da cura, ser um tipo de adivinho, ele também tem o poder de estar em vários lugares ao mesmo tempo. Segundo as palavras do próprio S. Sabah durante nossa entrevista em 2014:

Eu aprendi meus trabalhos desde criança. Meu pai separou da minha mãe e eu fui criado pela mão dos outros. Naquele sono que eu dormia, eu via muita coisa. Bichos querendo me pegar, cobra, onça, eu num dormia, espantado. Por fim eu pedia a Deus pra morrer. Aí chegou um tio meu, irmão do meu pai, do Peru. Ele trabalhava com

essas coisas de tratamentos, que dá o nome de Sacaca. Aí ele soube que eu era judiado assim e me ofereceu ajuda.

Luiza: Mas sacaca é a pessoa que cura?

Sabah Rufino: É assim, o Sacaca é a pessoa que cura, que adivinha, faz muitas coisas. Ele entra n'água, vai pra Tefé, Maraã, Alvarães, corta tudo. Se ele tá com fome ele cai na água e vai buscar comida, os encantos, onde tem é assim né, hoje não existe mais. E aí com o tempo fui tendo mais entendimento dos trabalhos e aí eu fui trabalhando. Aí esse irmão do meu pai, ele morreu e nós o sepultamos. Quando foi no sétimo dia fomos fazer a visita de cova, aí estava só o caixão dele, vazio.

Mas é assim, eu sou uma pessoa que viaja pra todo canto, me dou com todo mundo, sou pobre, lutei muito pra trabalhar, criei meus filhos, aí depois dos filhos criados nós tínhamos um hotel, mil e tal cabeça de gado, 5 motores de 100 e os filhos mais novos brigando por causa de namorada, puxando terçado. Porque a coisa que eu acho mais bonita é a família unida, mas eu tive que me separar da minha primeira mulher. Peguei um mosquiteiro, uma rede, umas três mudas de roupa, botei nesses sacos que a gente bota farinha e fui-me embora, sozinho. Depois eu arrumei uma companheira, coitadinha, pobre que nem eu, comprei uma casa e botei ela dentro. E assim eu continuei trabalhando. A única coisa que eu me sinto mal é da minha vista, mas o resto...Eu num quero nem morrer pela mão dos outros e nem em hospital. Quero que Deus me dê uma hora pra me tirar e me tire. Mas eu graças a Deus, tenho ajudado muita gente, o povo fica admirado, doutores e doutores dizem : o senhor tem um dom, onde o senhor aprendeu? Eu digo, aprendi assim.

Este encontro, que aconteceu na comunidade Boa Esperança, na RDS Amanã, enquanto Seu Sabah tratava uma pessoa, me possibilitou pensar no projeto de pesquisa que estudaria essa relação da cura com a cosmologia da região. Depois desta entrevista não tive oportunidade de encontra-lo mais. Ao buscar por ele novamente tive a informação que ele estava envolvido em um tratamento espiritual de uma senhora que estava sendo perturbada por cinco espíritos e estava muito adoecida, que mal conseguia andar e comer. O tratamento estava sendo realizado pelo Seu Sabah em conjunto com integrantes do Centro Espírita de Tefé e atendimento médico com psiquiatra. Soube que Seu Sabah estava apaixonado pela filha da sua paciente, e este fato estava dificultando a atuação dele no tratamento dela, pois ele queria fugir com a menina. Disseram que ele queria fugir com ela porque ele era um boto, e queria levar a filha da sua paciente para o fundo. Percebi assim a cosmologia envolvida com este tema principalmente em relação à figura simbólica deste sacaca, por ser ao mesmo tempo um curador mas também um encantado, como o boto.

Nas comunidades do Amanã ouve - se muitas histórias sobre o boto, curupira, mapinguari, cobra-grande entre outros. Estes seres fazem parte da cosmologia da região

e segundo os relatos dos comunitários, habitam os ambientes da floresta e podem influenciar a vida das pessoas, provocando alucinações, doenças e até mesmo transportá-las de um lugar para o outro. Como há seres encantados⁴, há também, cidades encantadas, ilhas encantadas e lagos encantados. Os moradores do Amanã identificam vários exemplos desses, em que pessoas foram levadas e nunca mais apareceram. Uma das narrativas envolve uma comunidade inteira que foi “encantada”, pois foi completamente submersa durante uma grande enchente do rio e todos os moradores dali foram “eternizados como habitantes do fundo”. Esta comunidade encantada, localizada num dos paranãs do Lago Amanã, situa-se bem à frente de outra comunidade onde residem apenas três famílias atualmente, chamada Bom Socorro. Um morador desta comunidade relata que eles chegam a ouvir vozes e até músicas vindas do rio, alegando que os encantados também fazem festa e gostam de dançar e cantar. E todo este movimento vindo do fundo costuma atrair os habitantes terrenos e que se esta pessoa atraída comer algum alimento que for oferecido se “encanta” e fica lá para sempre. Esta atração acontece através dos botos que se transformam em homens galanteadores ou curupiras que podem assumir qualquer identidade como parentes e conhecidos. Esta temática foi abordada por muitos autores que também observaram contextos parecidos na região amazônica e mesmo no médio Solimões, como Galvão (1955), Maués (1987), Lima-Ayres (1992), Slater (2001), Alencar (2002), Wawziniak (2008), Lima (2013), Dutra e Santos (2014).

Os seres encantados podem influenciar na saúde das pessoas de várias formas. No Amanã, relatos de pessoas que tiveram em contato com encantados, descreveram que geralmente após o encontro elas se adoentaram, pois se sentiam mal, a vista embaçava, paravam de comer e ficavam com alguma indisposição. Algumas crianças que se perderam na mata e voltaram, diziam ter sido levadas por suas próprias mães ou algum parente quando na verdade trata-se de algum ser encantado que se transformava nesta forma somente para atrair a criança. Então, depois, essas pessoas ficavam com um “mal” que somente seria retirado através de um curador que possui habilidade para interferir no outro mundo, a fim de curar o encanto, como o sacaca.

Os outros encontros etnográficos que delinearam os caminhos da pesquisa foram com a Dona Nicéia e sua família moradora do sítio São Miguel do Cacau, localizada no

⁴ Encantado pode ser usado tanto como um subjetivo como um adjetivo, como alguém que ficou encantado.

paraná do Amanã; com Jucinéia, Seu Mimi e Dona Dica, moradores da comunidade Ubim e com Dona Bebé, da comunidade Calafate. Esta última foi babá da Niceia e do Washington, filhos da Dona Dica e do Seu Mimi. Esses encontros foram na verdade reencontros, com excessão da Dona Bebé, que conheci em 2015. Nas comunidades Ubim e Cacau tive a oportunidade de conhecer em 2014, durante um trabalho realizado pelo Instituto Mamirauá na RDS Amanã em que, junto à equipe do Grupo de Pesquisa em Agricultura Amazônica realizei uma oficina com as crianças da comunidade Ubim sobre agricultura familiar, para entender a percepção delas sobre as áreas de cultivo de suas famílias e sobre o conhecimento que elas tinham sobre os plantios. Essa oficina gerou o trabalho: *Outros olhares sobre a roça, o quintal e o sítio: percepções das crianças da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã sobre a agricultura familiar* (CÂMPERA & STEWARD, 2014) apresentado no 11º Simpósio sobre Conservação e Manejo Participativo na Amazônia em Tefé, organizado pelo IDSM. Foi durante a execução desta oficina que conheci Jucinéia (41), a professora da Escola da comunidade, que é uma das minhas principais informantes neste trabalho. Ela é considerada uma curadora, uma boa “pegadora de dismintidura”, reconhecida nas comunidades do Lago Amanã. Presenciei por várias vezes Jucinéia recebendo visitas em sua casa de pessoas que estavam com dores nas costas, ou vítimas de quedas ou baques, as famosas “dismintiduras”. É também uma grande conhecedora das plantas usadas para fazer remédios caseiros. A outra curadora que conheci foi Nicéia (55), que além de “pegadora de dismintidura”, é parteira, também especialista em remédios caseiros. Ela é a inventora da “pomada da velha” que consiste num pomada caseira feita a partir de óleos (andiroba *Carapa guianensi* Aubl, copaíba *Copaífera reticulata* Ducke) e banhas (de peixe, de carneiro ou cobra) muito usada pelas famílias do Lago. Seu filho Paulo (27) é um aprendiz de sua mãe e foi também um grande parceiro durante os trabalhos de campo. Ele elaborou junto ao Instituto Mamirauá um projeto para a construção de canteiros para as plantas medicinais na comunidade Ubim. (*Implatação de horta medicinal na comunidade Ubim*- Paulo de Freitas Araujo).

Com o tempo fui me aproximando cada vez mais dos moradores da comunidade Ubim e da comunidade Cacau e em ambas construí laços de amizade com as famílias e especialmente com as curadoras. Nesta época morava em Tefé e era bolsista do Instituto Mamirauá, mas passava a maior parte do meu tempo na RDS Amanã e assim pude estabelecer fortes vínculos e parcerias que duram até hoje. A partir dessa experiência resolvi escrever um projeto de mestrado que abordasse estas questões sobre cura, corpo

e cosmologias no Lago Amanã. Depois disso acabei me casando com uma pessoa da comunidade Ubim e atualmente me tornei moradora e professora da escola desta comunidade. Considero assim este trabalho como fruto destas relações que atualmente fazem parte também da minha vida familiar. Toda a experiência que eu vivi nos anos que fui pesquisadora do Instituto Mamirauá e agora como moradora da Reserva Amanã contribuiu para a escrita dessas linhas a seguir.

A principal questão que conduz este trabalho busca entender a relação entre os curadores do Lago Amanã e as noções de corporalidade, cura e cosmologia na região do Médio Solimões, AM. Os objetivos são: registrar as práticas relacionadas à saúde dos ribeirinhos, realizando o levantamento das plantas e partes de animais utilizados para o uso em remédios caseiros, descrever as formas de uso de tais elementos e registrar os elementos cosmológicos agregados à cura. O objetivo principal é entender a lógica pela qual os ribeirinhos de três comunidades da Reserva Amanã concebem o corpo e as noções de doença e cura, a partir do seu sistema cosmológico, especialmente a influência dos seres não-humanos como os encantados e as visagens.

O primeiro capítulo é uma apresentação da área de estudo, o qual eu inicio com o histórico de ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã e a sua divisão em setores, contextualizando a região onde foi realizada a etnografia. Em seguida identifico as três principais comunidades: Ubim, Boa Vista Do Calafate e São Miguel do Cacau, destacando onde estão inseridos os curadores e os informantes com quem dialoguei durante as estadias de campo.

O segundo capítulo aborda as noções de corpo e cosmologia a partir de experiências etnográficas vivenciadas nas comunidades citadas. O objetivo central deste capítulo é dialogar os conceitos e noções de encante e seres encantados, e sua relação com os curadores, elementos esses que fazem parte de um vasto repertório cosmológico do mundo amazônico. Antes de tudo, para entender as noções tão complexas sobre o encante amazônico, é preciso entender a noção de corpo e corporalidade presente na percepção dos ribeirinhos.

Sistematizando então, é preciso primeiramente **entender o corpo**, depois a **transformação do corpo**, ou seja, o encante, e por último **entender aqueles que curam o corpo**, os curadores. Os sacacas são aqueles que se transformam e curam ao

mesmo tempo, por isso são mais raros e possuem uma especificidade maior quanto ao seu papel social, cosmológico e curativo.

Pretendo abordar, além disso, as práticas de saúde do cotidiano e o universo de trocas de saberes, trocas de receitas entre parentes e afins, formando uma rede circular beneficiada com conhecimento tradicional. Overing defende que a preocupação com cuidado e confiança está mais atrelada ao universo feminino que no masculino e assim consiste numa questão de gênero: “a vida social é marcada mais pela ênfase sobre o informal e o íntimo do que sobre a regra e sua obediência”. (OVERING, 1999: 82). Esta rede é de responsabilidade principalmente dos curadores que repassam seus conhecimentos para seus pacientes e acompanhantes, o que possibilita que toda comunidade tenha acesso a ele. No Lago Amanã e mais especificamente nas três comunidades que estudo, a maior parte das pessoas que curam são mulheres, entretanto existem também homens, em menor quantidade, como Seu Sabah Rufino, o sacaca. A função de parteira, e os cuidados com gestantes e doenças associadas ao mundo feminino cabe somente às mulheres. “O corpo como rede no Lago Amanã” se manifesta o tempo todo, principalmente quando este corpo adoece tanto fisiologicamente como espiritualmente, e para cada patologia existirão tratamentos e receitas, associados à memórias, narrativas e paisagens específicas.

O terceiro capítulo chega finalmente aos curadores e à cura, onde pretendo analisar a categoria curador e suas formas de expressão nas comunidades em questão. Sobre a prática da cura, serão identificadas as plantas e animais utilizados, os métodos e as técnicas associados aos tratamentos para a cura. Neste sentido serão apresentadas algumas receitas de tratamentos e remédios caseiros que foram registradas durante a etnografia. Os canteiros medicinais da comunidade Ubim são demonstrados como exemplos de espaços de onde são retiradas grande parte das plantas usadas nos tratamentos de cura destes comunitários. Ao final serão abordados aspectos da religiosidade que envolve esta temática, identificando os rituais de cura realizados nas comunidades do Lago Amanã. Entretanto é preciso sublinhar que a relação entre cura e religião pode se apresentar sob diferentes formas uma vez que o curador pode se declarar adepto a uma religião, mas exercer práticas ou buscar referências em outras. A intenção não é colocar os procedimentos de cura em categorias, mas sim entender e descrever as características religiosas relacionadas à vida e trabalho do curador.

O tema da cura relatado pelos ribeirinhos do Médio Solimões muitas vezes como o “tratamento do mal do corpo” é tratado na bibliografia antropológica com ampla diversidade de abordagens. Assim, antes de procurar entender a cura, é preciso também compreender o significado da doença, lembrando que não é restritamente um fenômeno biológico (WAWZYNIAK,2008:125). Na antropologia da saúde ou antropologia da doença, por exemplo, um dos precursores, François La Plantine, em sua obra Antropologia da Doença(1986), afirma que a forma de entender a doença explica as técnicas e rituais terapêuticos que cada sociedade vai criar e considerar adequadas para tratá-la (LAPLANTINE,1986:11).

Os métodos e técnicas utilizados pelos curadores para realizar a cura podem envolver uma gama muito diversa de rituais, cosmologias e usos dos recursos naturais. Neste sentido serão identificados os vegetais e animais utilizados, as formas de uso e as enfermidades às quais estão relacionados os tratamentos em cada comunidade para conhecer em que universo de possibilidades atua tais curadores e como são as configurações de tais procedimentos. É possível perceber também a noção de paisagem atrelada às práticas uma vez que tais plantas e animais convivem em um ecossistema de várias facetas e significados, locais carregados das memórias daqueles que habitaram os igarapés do Lago Amanã. Pretendo descrever os tipos de doenças que afetam as comunidades e os tratamentos realizados pelos comunitários. São doenças como, por exemplo: “doença de criança”, complicações na gestação, “doença do quente-frio” (doenças provocadas pelo “ramo do ar”), “doença branca”, “doença preta”, “mau-olhado” (de gente, de bicho, do sol), quebranto, baques, “dismintiduras”, “carne rasgada ou rasgadura”; as mais comuns relatadas pelas curadoras entrevistadas. Pretendo tratar também das noções de: “mãe do corpo”, “mãe da cabeça”, “mãe d’água”, ou seja, tudo tem uma mãe, que cuida de uma parte do corpo ou da própria natureza.

No capítulo três realizo uma análise sobre a cosmologia do Lago Amanã, refletindo sobre a percepção dos ribeirinhos em relação aos seres sobrenaturais no cotidiano e principalmente na saúde. Descreverei a atuação dos “entes não humanos da floresta” como a Curupira, o Mapinguari, das “visagens”, o “fogo fato” e dos encantados como o boto, a onça e a cobra grande, os elementos mais citados nas histórias contadas pelos comunitários.

Os encantados são seres dotados do poder de transformação entre um corpo animal e um corpo humano, que é o meio pelo qual se manifestam e estabelecem comunicação com as pessoas. Costumam aparecer em festas e seduzir as moças com quem dançam.

Apesar de não serem claramente malignos (mas sim malinos, uma expressão amazônica próxima do sentido de travesso ou traquina), os botos representam perigo porque podem atrair a pessoa para a cidade do encanto, onde moram, descrita como muito iluminada e magnificente, localizada no fundo do rio. (...) Outra forma animal, além do boto, é a cobra grande, que pode se apresentar como um navio encantado, muitas vezes carregado de mercadorias – um signo importante nas narrativas de contato de povos ameríndios (Albert e Ramos 2002). A cobra grande, como o boto, é considerada um animal que pode ou não ser um encantado. (LIMA, 2013:177)

Seth and Ruth Leacock autores do trabalho: *Spirits of the Deep, a Study of an Afro-Brazilian Cult*, 1972, identificaram os encantados em um culto afro-brasileiro denominado Batuque, realizado em Belém, PA, no qual eles são agrupados em famílias ou linhas. Uma dessas famílias é a “Japetequara”, que reúne vários espíritos, entre eles alguns exemplos como: “Cabocla tartaruga do Amazonas, Caboclo Pemba, Curupira (Sucupira), Curupira-arara, Curupira Chica Baiana, Curupira Piriri”(LEACOCK,1972:141). Este casal de antropólogos americanos encontrou neste culto, que possui características da umbanda, a presença de espíritos considerados “do fundo” que incluem além dos orixás, os encantados, que assim como os primeiros, são também incorporados pelos médiums durante transe provocados pelas possessões como o boto e a curupira. Sobre a relação entre as pessoas e os encantados eles explicam: “Some contact between man and these powerful supernatural beings is thought to be inevitable, since both must share the same environment – the earth. It is the immortal encantados who are thought of as the real owners of the earth, while man are only transitory residents. It is believed that everything in nature belongs to encantados: all bodies of water, the forests, the animals of the jungle, the birds of the air.” (LEACOCK, 1972: 57). O sistema de crença do batuque sustenta a tese de um “mundo espiritual” habitado por seres sobrenaturais, como deidades que comandam o universo e esses seres são divididos em classes: santos, orixás e encantados. As “encantarias” ou “lugares de encanto” são como lugares especiais onde vivem os encantados como vilas no interior das florestas, o fundo do rio, do lago ou do mar, ou há também outros encantados que vivem nas cidades escondidas embaixo das cidades dos humanos. Entretanto não pretendo estabelecer uma relação direta entre o Batuque de Belém e o sistema de crenças dos ribeirinhos do Lago Amanã. A referência ao Batuque é uma forma de identificar a amplitude do conceito de encantado e as possibilidades de atuação dos principais seres não-humanos citados em Amanã como a curupira, o boto e a cobra-grande. A curupira (chamada sempre no feminino), por exemplo, é descrita pelo

casal como uma criança negra de Japetequara que vive numa densa floresta dentro dos troncos das árvores. (LEACOCK:1972:142). Os membros do Batuque relataram que durante a possessão da curupira a pessoa pode escalar uma árvore sem sentir dor e este espírito é “malino” pois faz armadilhas para qualquer um que entre na floresta sem o seu consentimento. A característica mais semelhante da descrição dos batuqueiros à imagem da curupira relatada no Lago Amanã é a habilidade deste espírito de fazer pessoas se perderem na floresta assumindo a forma humana. Em ambos ela pode se transfigurar no corpo de uma pessoa conhecida daquela que está andando pela mata e chama-la para dentro da floresta. Os Leacock (1972) e Galvão(1955) concordam que a curupira é de origem indígena, dos grupos tupi-guarani. Outro espírito presente na cosmologia ribeirinha do Amanã e também no Batuque de Belém é a cobra-grande, que segundo Leacock: “These legendary snakes are mosters-sized anacondas thought to inhabit the Amazon River and its tributary Rivers and lakes”. (LEACOCK, 1972:142). Freitas et. al. (2015) num artigo sobre os matupás (ilhas de vegetação flutuante) da RDS Amanã identifica relatos sobre a cobra-grande nas comunidades do Lago Amanã : Santo Estevão , Vila Nova do Amanã, Várzea Alegre, Bom Socorro e Nova Jerusalém do Amanã. Tais relatos descrevem o matupá como a casa da cobra-grande e este ente não humano como “mãe dos lagos” ou “mãe d’água”, protetora da vida aquática e da água.

Entre os espíritos do fundo mais citados e que está presente em toda a Amazônia, tanto fisicamente como cosmologicamente, o boto, ou *caruara*, que pode ser tanto o boto rosa ou vermelho (*Inia geoffrensis*), ou o cinza, o tucuxi (*Sotalia fluviatilis*), dependendo da região específica de onde o relato se originou. É muito comum as mulheres ribeirinhas se prevenirem às 18:00 horas da tarde, principalmente se estiverem menstruadas, e não irem para a beira do rio para tomar banho pois é certo que um boto aparece e leva para o fundo. Na comunidade Ubim da RDSA é sempre um animal temido por revirar canoas e malhadeiras. Ao mesmo tempo as Organizações Sociais e instituições como o Instituto Mamirauá (IDSMA) e o Instituto de Pesquisas Amazônicas (INPA) realizam projetos de pesquisa e extensão junto às comunidades, alertando para a importância da preservação da espécie. Entre os Miranha da Terra Indígena Cuiú-Cuiú, localizada no Médio Solimões, por exemplo, os relatos de encantamento por boto são pelo boto-vermelho (*Inia geoffrensis*) em especial, segundo Dutra e Santos (2014), que identificaram entre os indígenas a “cosmologia do encantamento”. (DUTRA e SANTOS, 2014:5). Slater (1994) registrou narrativas sobre os botos encantados também nos estados do Amazonas, Pará e Amapá. Esta autora faz uma análise sobre

“encanto e desencanto” e afirma que os encantados têm poder de transportar as pessoas tanto em sentido figurado quanto literal. Ela ressalta a promessa de imortalidade que estes seres trazem, pois não precisam enfrentar as doenças, o envelhecimento e a morte e por vezes auxiliam os curadores como pajés e sacacas a realizar tratamentos de cura. Os Leacock presenciaram a possessão de um espírito de um boto tucuxi (*Sotalia fluviatilis*) durante uma cerimônia do Batuque, em Belém, no qual uma mulher dança como um golfinho. (LEACOCK, 1972:209) A associação mais conhecida popularmente é a do boto com a figura de um homem branco, que possui um buraco na cabeça, o qual ele esconde com um chapéu e exala um cheiro forte de peixe. Este homem-boto aparece nas festas e dança a noite inteira com uma moça que ele engravida e depois desaparece para o fundo do rio novamente. Esta versão da história do homem que vira boto é relatada de diversas formas em vários lugares da Amazônia. Lima (2013) interpreta essa história como sendo “a tradução simplificada de narrativas que têm como pano de fundo a história da colonização da Amazônia”, propondo que ela seja tratada como uma “história original da população não indígena da Amazônia” e não uma lenda do folclore brasileiro como muitas vezes é colocada. Lima interpreta a história do boto encantado como o encontro ocorrido durante o contato entre indígenas e colonizadores. Utilizei aqui o trabalho do casal Leacock como uma forma de apresentar uma forma de abordagem dos entes não humanos em outros contextos, também amazônicos, porém dentro de uma religião de matriz africana. Considero o contexto ontológico do Lago Amanã, completamente distinto deste cenário apresentado pelo casal, pois a atuação dos entes não humanos nas comunidades que apresento não estão relacionados à religiões como umbanda ou batuque. Não identifiquei na região de Amanã tais religiões, por mais que existam relatos da presença destas crenças no passado. Identifico no Lago Amanã uma cosmologia do encante que é híbrida composta por elementos ameríndios (possivelmente Mura e Miranha), elementos adquiridos durante o contato com colonizadores nos séculos XVII e XVIII e principalmente com os missionários e a influência da igreja católica (elementos esses que perduram até os dias atuais), elementos de religiões de matriz africana, como a Umbanda e o Batuque. As narrativas sobre encante no Médio Solimões trazem um pouco de cada influencia, mas assumindo suas formas específicas de acordo com o local onde aconteceram. Mahalem de Lima (2015), em sua tese realizada no rio Arapiuns e em diálogo com as obras de Wawziniak (2008) e Maués (2012) propõe que tanto as “cosmologias caboclas” quanto as indígenas derivam de uma mesma “matriz transformacional que remete a modos amplamente

disseminados e compartilhados entre os ameríndios para equacionar passagens entre a pessoa humana, a natureza e a cultura”. (MAHALEM DE LIMA, 2015:349) Este autor, assim como Wawziniak (2008), Maués (2012), Lima (2013) e Dutra e Santos (2014), concordam que é possível analisar as cosmologias caboclas a partir do pressuposto teórico do perspectivismo ameríndio, pois ele “não se restringe ao pensamento indígena uma vez que remete a operações elementares do espírito humano” (MAHALEM DE LIMA, 2015:350) e é neste sentido que direciono minha análise para a cosmologia do Lago Amanã.

No capítulo três faço um esclarecimento sobre o marco teórico desta dissertação. O contexto ribeirinho nas comunidades da região do Lago Amanã precisa ser entendido através de uma “ótica” que é a da ontologia, que expressa a maneira de ver esse mundo relacional entre curadores, seres encantados, comunitários e a floresta amazônica. No caso dos ribeirinhos há uma tensão entre duas ontologias: uma naturalista e uma perspectivista. A “noção de mundo” associada à este universo permite que esses fatos aconteçam., ou esses “encontros pragmáticos” (ALMEIDA, 2013) que marcam uma cultura que é detentora de várias “naturezas” e não uma natureza que é composta de várias culturas.

Outro ponto que será levantado trata do problema social enfrentado nas comunidades que coloca em cheque o uso dos remédios de farmácia, os quais tem aumentado cada dia mais entre as famílias e maior tem sido o gasto financeiro com tais produtos. Este fato levanta a discussão sobre o confronto entre a medicina tradicional ribeirinha e a medicina convencional das cidades. Os relatos dos comunitários descrevem problemas de saúde pública e falta de atendimento médico nas comunidades do Lago Amanã, o que incentiva a pratica atual de recorrer às farmácias de Tefé onde alguns farmacêuticos realizam consultas e prescrevem medicamentos como se fossem médicos.

Por fim pretendo abordar os aspectos religiosos que estão relacionados com as práticas de cura como as festas de santo tradicionais na região que muitas vezes são realizadas em função de uma promessa de cura. Tais festejos geralmente ocorrem depois de dias de “ladainhas” que são puxadas pelos rezadores.

Tefé e a minha briga de galos

Nas minhas vivências etnográficas pelo Médio Solimões passei grande parte do tempo em Tefé e geralmente ficava um tempo pela cidade, para escrever, analisar dados e buscar bibliografias. Entre os vários endereços que tive nestes quatro anos, um se tornou importante tanto afetivamente como para a pesquisa. Minhas estadias na casa da Dona Graça, uma senhora vinda da comunidade Vila Valente conhecida como “Vila Vale” e que era agente de saúde e agricultora, ficaram cada vez mais frequentes. Cheguei até ela por vias de parentesco do meu marido que foi criado por ela quando criança. Foi a pessoa certa no momento certo, pois eu precisava de ajuda para cuidar da minha filha enquanto eu escrevia. Descobri em Dona Graça um tipo de curadora que mora na cidade, assim como outros membros de sua vizinhança, como Seu Zé Pretinho que é pegador de dismintidura. Dona Graça é do tipo raizeira que trouxe de sua vivência do interior as práticas de cuidados com a saúde através dos chás, banhos e garrafadas, usando plantas medicinais do seu próprio quintal.

O bairro onde esta senhora é moradora possui entre outras atividades ilícitas, a briga de galos. Grande parte dos moradores cria em seus pequenos quintais, galos de briga e realizam os “eventos de rinha”, onde os participantes levam seus galos para “varejar”⁵ em casas de criadores, mas tudo é feito de maneira sigilosa. No momento que me dei conta desta realidade percebi que a cidade de Tefé agrega, com a diversidade de habitantes de várias origens (inclusive das comunidades ribeirinhas do entorno), também uma diversidade cultural e social que muitas vezes desconhecemos ou a maioria dos pesquisadores que chegam à cidade ignoram ou não tem acesso. Com esta senhora aprendi técnicas de remédios caseiros tanto para adultos como para crianças, usando cultivos do seu próprio quintal, onde ela planta em canteiros suspensos várias espécies (arruda *Ruta graveolens*, pião branco *Jatropha curcas* L, manjerição *Ocimum basilicum* L) além das outras plantadas na terra (num pequeno espaço entre a sua casa e a casa do seu filho) onde ela também cria galinhas e galos. Uso este exemplo da cidade de Tefé para salientar que as práticas tradicionais de cuidados com a saúde não ocorrem somente no “interior”, ou apenas nas comunidades das Reservas Mamirauá e Amanã, como pode transparecer neste texto. Assim ressalto que as práticas de cura não estão isoladas num determinado local ou associadas apenas ao “mundo rural ou campesino”,

⁵ Ato de levar o galo para estimular a briga entre outros da região.

mas também ao cotidiano das cidades e municípios como Tefé, Maraã, Uarini e até Manaus. Dessa forma, em Tefé é possível encontrar também várias categorias de curadores e locais onde são realizados rituais de cura como as igrejas evangélicas, casas espíritas, terreiros de umbanda e reuniões da “união do vegetal”. Esta última consiste num tipo de religião que usa a *ayahuasca* em forma de chá para os participantes. Faço esta analogia com a briga de galos, pois, se não fosse esta minha interação intensa com a região, com a cultura ribeirinha e com os saberes locais (tanto do Lago Amanã como da cidade de Tefé), eu não teria “enxergado” as características principais do modo de viver na Amazônia e não teria “mergulhado” neste tema da cura e dos curadores, assim como, se não fosse minha convivência com os “nativos” em Tefé, com a família da Dona Graça e o seu bairro, eu não teria percebido que existia briga de galos na cidade.

Wagner (2010) analisa a importância da experiência na Antropologia e ao refletir o quanto de experiência é necessário para fazer um bom trabalho etnográfico ele questiona: “é preciso que o antropólogo seja adotado por uma tribo, fique íntimo de chefes e reis ou se case no seio de uma família típica?” (Wagner, 2010:29). Para este autor o antropólogo está comprometido com um tipo diferente de rigor, baseado na profundidade e abrangência de seu entendimento da cultura estudada”. A partir deste ponto de vista construo minha relação com os interlocutores das comunidades do Amanã, fundamentando meus argumentos na experiência vivida com eles até hoje. Wawzyniak (2008) e Maués (1990) que trabalharam com os especialistas de cura também construíram relações estreitas com as comunidades as quais estudaram e onde moraram durante algum tempo. Valentin Wawzyniak faz uso das memórias da convivência com a população e das atividades realizadas nas comunidades ribeirinhas do Rio Tapajós com as quais conviveu durante oito anos. Heraldo Maués residiu em Itapuá, PA, com sua esposa durante cinco meses para realizar seu trabalho de campo que gerou sua dissertação *A Ilha Encantada, medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Este autor explicita a amizade que fez com pajés locais que o permitiu presenciar “sessões de cura”. Assim valho-me também das experiências de três anos de vivência no Médio Solimões, mais especificamente no município de Tefé, AM, durante os anos de 2013 e 2014 e na comunidade Ubim, durante o ano de 2016. No ano de 2015 morei em Manaus, AM, enquanto cursava as disciplinas da Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas, onde pude ampliar a reflexão sobre os temas que havia pensado após os trabalhos de campo. Neste sentido,

voltando à questão de Roy Wagner, defendo que o antropólogo ou antropóloga não precisa casar ou ser adotado(a) por uma comunidade, mas quanto maior for o tempo de convivência, maior o grau de amizade e confiança será construído entre o pesquisador ou pesquisadora e os seus interlocutores, mais experiência e vivência na comunidade e assim os “dados etnográficos” serão mais rigorosos. É a partir deste pressuposto que entendo meus encontros etnográficos no Lago Amanã e construo meu texto e meus argumentos sobre os tratamentos tradicionais de cura.

Capítulo I: As comunidades do Lago Amanã - Ubim, Boa Vista do Calafate e São Miguel do Cacau

Vou falar de uma reserva, que o governo decretou, com ajuda de Marcio Ayres, que esta terra deixou. Grande e boa unidade, área de conservação, vou falar da natureza, da nossa grande nação. Vem, vem, vem ver, a beleza que tenho para oferecer. To falando da reserva e o poder natural, uma grande riqueza e um grande potencial. A Reserva Amanã, Mamirauá muito legal, ligada ao Parque Jaiú, grande bloco tropical. Na floresta amazônica, há muita preocupação, de tornar bem maior, a nossa preservação. Vamos lutar, para garantir, a vida do pirarucu e do tambaqui. Também quero falar, de outros animais, a anta, o queixada, o tamanduá, tartaruga, veado, peixe boi, a onça pintada e o jacaré -açu. Vem vem vem ver, a beleza que temos para oferecer... (Musica "Beleza Natural"- Washington Luís, morador e presidente da comunidade Ubim, escrita para o Festival Musica da Floresta, na Comunidade Punã, RDSM, 2011).

Neste capítulo pretendo abordar o histórico de ocupação da RDS Amanã e caracterizar as três comunidades pesquisadas: Ubim, situada no Setor Lago Amanã e Boa Vista do Calafate e São Miguel do Cacau, ambas localizadas no Setor Paranã do Amanã. Além disso, descrevo a divisão de setores da RDS Amanã para contextualizar a área de pesquisa. Sobre as comunidades, serão centralizados aspectos principais como parentesco, economia e manejo da paisagem como locais de memória, trazendo dados da arqueologia e da etnologia indígena. É preciso reforçar aqui que tais comunidades não estão “congeladas no tempo”, por adquirirem a caracterização de *tradicionais*. Ao contrário, a vida em comunidade na Reserva Amanã atualmente é dinâmica e extremamente conectada às práticas urbanas como uso de tecnologias e meios de comunicação (internet, telefone, televisão). Os *ribeirinhos* desta região participam de programas de manejo comunitário (da pesca, da agricultura e da madeira), pois precisam seguir as regras da Reserva e estimular práticas para a conservação dos recursos naturais nesta região. A atuação da Igreja Católica é frequente e através dos catequistas as práticas religiosas se mantêm regulares. Os catequistas são pessoas influentes, que tiveram uma formação religiosa e podem dirigir cultos católicos nas comunidades. Estes estão geralmente em contato com outros líderes, o que estimula a rede de vínculos e parcerias entre os comunitários. Os jovens estão em contato com a cidade o tempo todo, pois seus pais fazem viagens regulares para Tefé ou Marañ para comprar o rancho⁶. Usam internet e celular para ouvir música e ter acesso às redes sociais. Além de estudarem nas escolas municipais ou estaduais, fazem parte de “grupos de jovens” das

⁶ O rancho é a “cesta básica”, ou seja, alimentos que são comprados pelos comunitários para o consumo nas comunidades. Os principais itens são óleo de cozinha, sal, açúcar e café. Além destes produtos, a alimentação é basicamente centrada no consumo de farinha de mandioca, peixes e frutas da região.

igrejas tanto católica como evangélica, participam de festas e cerimônias, de encontros para tratar de temas ambientais com apoio das Ongs, praticam esportes (pois tem a prática de jogar futebol e outros jogos) e ainda trabalham na roça com os pais, capinam, torram farinha, caçam, pescam, trabalham como guias de pesquisadores como “mateiros” ou “barqueiros”. Com todas as dificuldades estruturais do interior da Amazônia, as escolas funcionam e dificilmente há uma comunidade (nesta região do Lago Amanã) em que as crianças e jovens não estejam estudando. As pesquisas científicas nesta região também são frequentes, apesar de nos últimos anos terem diminuído por crises financeiras dos órgãos fomentadores. Explicitei assim alguns pontos que evidenciam como esse “campesinato” amazônico se apresenta nos dias de hoje e para esta nova caracterização é necessário repensar as definições de “populações rurais ou campesinas” para estas comunidades, pois elas estão cada vez mais “próximas” do mundo urbano e das práticas ocidentalizadas. Este contato frequente com a cidade acontece também em função da saúde dos comunitários. Como a atuação da medicina convencional ocorre na Reserva apenas através do agente de saúde, muitas vezes é preciso recorrer à cidade para o atendimento médico tanto nos postos de saúde de Tefé como no Hospital Regional (principalmente para as urgências e para os partos não-domiciliares). A busca pelo atendimento médico também ocorre pelo município de Maraã para a realização de cirurgias e tratamentos que não podem ser realizados na cidade de Tefé. Além disso, o contato com as cidades se dá para o recebimento dos pagamentos (de funcionários municipais ou estaduais e aposentados). Com esta descrição sobre a atualidade das comunidades pretendo mostrar que elas não estão “isoladas” e que são consideradas *populações tradicionais* em relação ao seu modo de vida atrelado à agricultura familiar, ao parentesco e ao pertencimento à uma unidade de conservação. Em relação ao tratamento da saúde, adotam tanto as práticas tradicionais de cura como as rezas, os chás, banhos e garrafadas como procuram a medicina convencional nas cidades através dos hospitais, postos de saúde e farmácias. O ribeirinho tanto confia em fazer um parto em casa com uma parteira de confiança, como compra um remédio receitado pelo próprio farmacêutico na farmácia, vai ao terreiro do batuqueiro, pede tratamento ao sacaca e faz promessas ao Divino Espírito Santo. Esta convivência de ontologias e cosmologias marca a especificidade destes grupos sociais, famílias, agricultores, pescadores, caçadores, extrativistas que habitam as terras firmes do entorno do Lago Amanã.

1.1 - Localização e histórico de ocupação da RDS Amanã

Foi um desvio na viagem de Paul Marcoy na primeira metade do século XIX, guiado por um índio Miranha, que o convenceu a entrar através do canal Corací-Paraná que desembocava no lago Amanã. Marcoy ficou encantado com a série de igarapés, canais e lagos interligados que encontrou ali:

Satisfeito com minha visita ao Japurá e desde então convencido que as várias bocas que a ciência geográfica lhe atribuiu eram imaginárias, havendo somente uma delas, eu já estava prestes a descer com a correnteza rumo à baía de Arenapó e ganhar novamente o leito do Amazonas, mas o meu piloto Miranha, cujo espírito andarilho havia sido excitado por essa excursão, começou a falar de uns povoados que, parece, haviam sido fundados pelos portugueses na margem esquerda do Japurá, exatamente defronte à nossa posição naquele momento. Eu cedi imediatamente à tentação e, embicando o barco para leste, preparei-me para atravessar o rio ao invés de descê-lo. Depois de uma hora de trabalho e fadiga alcançamos o outro lado do canal de Jaucaca, que traz para o Japurá as águas pretas do lago Amanã. (MARCOY, [1862]2006: 119).

Este lago Amanã que Marcoy encontrou certamente nada se parece ao que encontramos hoje, a não ser pelas águas pretas. O lago hoje é uma importante rota de passagem e um local de muitas moradias e paragens de trabalho. E talvez o aspecto que mais impressionaria Marcoy seria o fato deste local ter se tornado uma das primeiras Reservas de Desenvolvimento Sustentável da região, junto à Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. Marcoy chega a perceber até mesmo certa melancolia vinda das águas pretas: “Quando os vimos pela primeira vez, esses grandes lençóis de água preta pareciam estar de luto por aqueles que uma vez povoaram as suas margens.” (MARCOY, [1862] 2006:133.)

Marcoy afirma que foi nessa região que os portugueses fundaram um povoado em 1770, chamado São Matias. Ali ele encontrou apenas um casal de velhos de pele escura que o hospedaram e dividiram sua farinha de mandioca e suas bananas, elementos fortes na alimentação das famílias do Amanã até os dias de hoje (Marcoy, [1862], 2006). Este estrangeiro encontrou habitantes que cultivavam mandioca e tinham hábitos muito semelhantes aos comunitários do Amanã atual. A mulher em casa torrando farinha e os homens (o marido e o ajudante indígena Tapuia) que semeavam, colhiam e pescavam nos lagos vizinhos. Nesta época ainda trocavam esses produtos provenientes principalmente da agricultura familiar por sal, algodão e veneno para caça com os

moradores da antiga Ega, hoje Tefé, e antiga Caiçara, hoje Alvarães. O texto de Marcoy é rico em referências sobre os povoados e grupos indígenas que existiram na região e depois desapareceram por causa da conquista portuguesa. Ele cita seis nações indígenas sobreviventes: os Juri, Passé e Xumana (ou Xomana) que se mudaram para o rio Içá; os Umaua-Mesaya que subiram o Japurá, os Macu e os Miranha que se espalharam pelos tributários da margem esquerda do Japurá.

O lago Amanã é a principal via de acesso para as comunidades e provavelmente por onde circularam todos estes povos identificados por Marcoy e os ribeirinhos que habitam seus igarapés hoje. O lago possui 44 km de comprimento, 3 km de largura e sofre influência das águas dos rios Solimões e Japurá. (GOMES et. al. 2014:7). No ano de 1990 surgiu um movimento organizado por alguns pesquisadores que trabalhavam na região do Médio Solimões como o biólogo Marcio Ayres e a antropóloga Deborah Lima, que culminou na criação das duas reservas de Desenvolvimento Sustentável: Mamirauá e Amanã. Este movimento foi impulsionado principalmente devido à necessidade de proteção do primata uacari-branco (*Cacajao calvus calvus*) que se encontrava ameaçado de extinção. A RDS Mamirauá, inicialmente Estação Ecológica Mamirauá, possui 200 mil hectares de área de várzea protegida e com a ampliação dos limites entre os rios Solimões e Japurá mais o canal Auati-Paraná soma uma área total de 1.124.000 hectares.(GOMES et. al. 2014) A categoria de RDS foi oficializada em 1996, pelo estado do Amazonas e no ano de 2000 foi incorporada ao Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). A gestão das RDS's tem como fundamento a combinação entre conhecimento científico e conhecimento tradicional.

Em 1998 foi criada a RDS Amanã, contígua a Mamirauá e sob a mesma gestão institucional. Juntas, as duas reservas somam 3,4 milhões de hectares e possuem uma população de aproximadamente 6.000 moradores. Ao total, 56 comunidades das reservas Mamirauá e Amanã desenvolvem programas de manejo de recursos naturais. A comparação dos resultados de dois monitoramentos anuais de orçamentos domésticos com dez anos de intervalo revelou um aumento médio de 130% nos ingressos monetários anuais das famílias. As principais fontes de renda são a pesca, a agricultura (principalmente mandioca), a madeira, além dos salários diversos, aposentadorias e programas de transferência de renda (em média os ingressos monetários diretos somam 40% da renda total). (LIMA, 2010: 7)

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, onde está situado o lago Amanã e as comunidades do presente estudo, é uma unidade de conservação criada pelo governo do Estado do Amazonas através do Decreto 19.021/98. É administrada pelo Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas, IPAAM, e foi implementada pela Sociedade Civil

Mamirauá – SCM. A Reserva possui uma área total de 2.313.000 ha abrangendo terras dos municípios de Maraã, Coari, Barcelos e Codajás. (Alencar, 2007: 4)

A área da reserva se situa entre o Rio Negro e o baixo curso do Rio Japurá. A maior parte das terras desta área a que se atribuiu o nome de Reserva Amanã é muito antiga, classificada geologicamente como pertencente ao período Terciário. Estas áreas mais antigas são classificadas como terra firme. Outros terrenos são de formação mais recente e datam do Holoceno e do Pleistoceno (AYRES 1993; IDSM 1996; in Alencar 2007). A Reserva Amanã abrange áreas de várzea, paleo-várzea e terra firme; áreas de várzea são sujeitas a inundações anuais e, como tal, é caracterizada por uma estação de cultivo restrito. As áreas de terra firme, por outro lado, escapam da inundação anual por serem ligeiramente superiores em alçado. Áreas de paleo-várzea são zonas intermediárias que pertencem a formações geológicas mais antigas. Localmente, moradores referem-se às áreas de paleo-várzea como "terra firme" e por isso manteve a denominação local para este trabalho.

Além destas áreas citadas, grande parte desta Reserva é tomada pelas águas pretas do Lago Amanã, o qual é amplamente ocupado por comunidades ribeirinhas e reúne muitas histórias sobre seres encantados que vivem no fundo da água e no seu entorno. Este lago tem importância central para a economia da região, assim como para a composição dos elementos culturais locais e sua cosmologia, por isso também fundamental neste trabalho. Ao redor do lago Amanã são encontrados terrenos com a presença de florestas de terra firme e de várzea, com matas de igapó, abrigando pequenos lagos de água branca. Alencar (op. cit.) identificou nas áreas de várzea a ocorrência do fenômeno “terra caída”, responsável por modificar a paisagem do lago, compondo pequenas ilhas que formam paranãs e pequenos lagos de água preta. (Alencar, 2007:5).

Sobre o Lago Amanã, a autora descreve:

Desempenha um papel importante no processo de ocupação humana da área da RDSA, por ser via de acesso a outros cursos de água através dos quais é possível fazer a comunicação com o Rio Negro e o Rio Japurá. O lago é alimentado por igarapés de água preta localizados tanto nas áreas da cabeceira e centro, onde estão localizados alguns dos principais igarapés que compõem o sistema lacustre do Lago Amanã. Na parte inferior do lago ocorre a presença de águas brancas, provenientes de paranãs e igarapés que se comunicam com o complexo fluvial do Rio Tambaqui, dos paranãs Coraci e Pirãtaima que se comunicam com o Rio Japurá. (ALENCAR, 2007:9).



Figura 6: Vista do Lago Amanã a partir do igarapé do Ubim

A Reserva Amanã abriga 86 localidades (entre comunidades e sítios - tabela 1: Censo Demográfico da Reserva Amanã de 2011), sendo estas formadas por famílias que seguem um modo tradicional de vida e praticam agricultura familiar, pesca, caça e coleta de frutos e castanhas, entre estes principalmente açaí e a castanha-do-Brasil, conhecida como castanha-do-pará. Os castanhais e açaizais são muito importantes economicamente, mas também como espaços de memória coletiva, uma vez que foram manejados ao longo do tempo por diferentes grupos que ocuparam esta região. Essas populações ribeirinhas possuem o perfil de comunidades tradicionais que têm como principais características: a economia doméstica voltada para agricultura familiar com ênfase no cultivo de mandioca e produção de farinha e a pesca principalmente para o consumo próprio (LIMA, 2006).

RESUMO			
População de moradores e usuários da RDSA 2011			
	N. de Localidades	N. de domicílios	N. de população
Moradores	80	604	3.558
Usuários	6	44	302
Total	86	648	3.860

Tabela 3: Resumo da tabela - População de moradores e usuários por setor, localidade, município, condição, zona ecológica e nº de domicílios na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã - RDSA

A agricultura familiar do Amanã é caracterizada, sobretudo pela produção da farinha de mandioca (*Manihot esculenta*), conhecida como farinha amarela ou puba, para consumo e venda, tanto no interior como nas cidades. Como os terrenos são de terra firme, portanto mais altos, é possível fazer grandes roçados e plantar as mandiocas em

terrenos de até cinco quadras de roça (uma quadra = 100 metros de comprimento por 100 metros de largura ou 150 metros de comprimento e 50 metros de largura segundo os agricultores da comunidade Ubim). Assim as famílias cultivam suas roças de mandioca intercalando com os sítios de onde tiram frutas como limão, cupuaçu, melancia, cacau, goiaba, manga, abacate, abacaxi entre outras. Das roças tiram também macaxeira (outro tipo de mandioca, da “massa branca”) para fazer beiju, bolo, biscoito, farinha seca e para comer cozida; jerimum e bananas (comprida, maça e prata). Lima et. al (2012) identificaram na área de várzea, na Reserva Mamirauá e nas proximidades de Tefé o uso da macaxeira combinada com a mandioca amarela, para fazer uma massa misturada. Mas no Lago Amanã essa pratica não é adotada, pois eles prezam pela farinha bem amarela, que segundo os comunitários, além de ser mais apreciada, vale mais no comércio.

Os roçados tem importância central na economia das famílias que cultivam manivas na terra firme, pois como os terrenos não alagam durante a época da enchente, pode-se alternar o plantio em vários locais, permitindo a produção de farinha o ano todo. Além disso, conseguem também cultivar “manivas de longa duração” como as qualidades conhecidas como “catombo” e “sete anos” que amadurecem com nove meses e são as melhores para fazer farinha, pois são mais amarelas e saborosas (Lima et al. 2012). Em oposição, os roçados da várzea são menores e como alagam entre os meses de dezembro até agosto, permitem apenas o cultivo de manivas de curta duração que duram até sete meses para amadurecer. Nos terrenos de várzea onde se formam praias é possível plantar também feijão, jerimum e melancia. Este tipo de agricultura, praticada pelos ribeirinhos das reservas Mamirauá e Amanã é conhecida também como agricultura migratória ou agricultura de corte e queima (slash-and-burn ou shifting cultivation), definido como um sistema de cultivo que tem como pratica a dinâmica de derrubada e queima da vegetação secundária para estabelecimento de cultivo agrícola anual. (RICHERS, 2010). Após a derrubada a terra é abandonada para a recuperação das capoeiras enquanto outras áreas são abertas para os plantios de novos roçados. Este tempo de pousio é essencial para a recuperação dos solos, sendo na terra firme em média cinco anos para cada capoeira.

A agricultura da mandioca praticada nas comunidades do Lago Amanã, desenvolvida nos seus primórdios por grupos indígenas pré-colombianos da região, está associada ao manejo de um grande número de “manivas” (como é conhecida no Médio Solimões a

parte do caule da mandioca). Esta variedade resulta de um longo processo de seleção e uso do solo para o plantio da *Manihot esculenta* e segundo Lima et. al. 2012 deriva de experimentações de reprodução da planta, por clones e por reprodução sexuada. (LIMA, 2012:373). Evidência arqueológica recente (através de estudos com terras pretas) do Holoceno sugere uma heterogeneidade espacial na adoção de técnicas de cultivo específicos e uso do fogo nessas práticas na região Amazônica (Arroyo-Kalin 2012).

Os agricultores adquirem as manivas principalmente através de redes de troca entre famílias de comunidades vizinhas ou entre parentes de uma mesma família. O Programa de Agricultura Familiar do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, de Tefé AM, realizou atividades de monitoramento de agroecossistemas entre os anos 2003-2005 e 2010-2011 em algumas roças, sítios e capoeiras de sete comunidades da RDSA e seis da RDSM e os pesquisadores identificaram até setenta variedades de manivas, demonstrando a alta agrobiodiversidade dos roçados. Dessa forma a agricultura itinerante é uma parte integrante das paisagens das florestas tropicais, cria e mantém mosaicos complexos e é um componente central nos meios de subsistência que incluem também os quintais e os sítios das populações tradicionais (Padoch e Pinedo-Vasquez, 2010).

Os moradores afirmam que a agricultura é a sua profissão, apesar de empreenderem outras atividades econômicas, como a extração de madeira, a coleta de castanha-do-pará e a pesca, e apesar de, em muitos casos, essas atividades constituírem sua principal fonte de renda. (LIMA, 1999: 22)

Como afirmou Lima, a economia das comunidades está fundamentada na agricultura e principalmente na produção da farinha. É através da venda da farinha nas comunidades vizinhas que as comunidades do Lago Amanã adquirem seus principais bens de consumo como motor rabeta (motor de polpa), motor de luz, roçadeira, máquina de lavar, televisão, etc. A comunidade Cacau é onde reside uma das famílias de agricultores mais tradicionais da região, que possuem um sítio com cultivos bastante variados e são também pequenos criadores de gado branco, abelhas sem-ferrão para produção de mel, galinha, pato e peru.

A alimentação das famílias do Lago Amanã se concentra principalmente na combinação de farinha de mandioca com variedades de peixe como tambaqui, pirarucu, tucunaré, aruanã, e peixes miúdos como sardinha, cará, pacu e piranha. A pesca caracteriza-se

como uma atividade prioritariamente masculina, que é realizada com malhadeira e o “faixo” durante a noite. Não é possível criar peixes para a venda e nem pescar para vender devido às regras da Reserva. Por isso a pesca é principalmente de subsistência, o que garante a fartura de peixes na região. Atualmente o Instituto Mamirauá atua com o manejo de pirarucu com objetivo de preservar a espécie que é altamente consumida pelos moradores, inclusive nos lagos e paranãs onde a pesca é mais disputada.



Figura 7: Jovem torrando farinha na comunidade Ubim.

Na organização territorial da Reserva Amanã foi definida uma área conhecida como “área focal”, que consiste na área mais utilizada pelos moradores e também de maior concentração de pesquisas e ações do governo. A maioria das comunidades da área focal está localizada em torno do Lago Amanã e está dividida em setores políticos denominados atualmente: Setor Paranã do Amanã e Setor Lago do Amanã.

A ocupação humana recente do Amanã tem como causa central o processo migratório de indivíduos e famílias que vieram de diversas regiões do próprio estado do Amazonas como do Juruá ou do Jutai, do nordeste do Brasil e dos países da fronteira como Peru, Colômbia e Bolívia. Esse processo gerou uma extensa rede de parentesco e comunidades aparentadas na região. O comércio de aviamento estimulou a fixação das comunidades em determinados terrenos, o que possibilitou o desenvolvimento econômico da região. Os produtos provenientes do extrativismo promoveram a circulação de outros bens e também estimularam a chegada de pessoas interessadas

neste tipo de trabalho, atraídas pelo valor das mercadorias como a borracha, a sorva, a salsaparrilha, a castanha, dentre outras. É possível afirmar assim que o Amanã é hoje e sempre foi uma extensa rede de trocas: de produtos, de informações e de pessoas, o que contribuiu para a formação das comunidades que serão abordadas neste trabalho.

Os grupos que controlavam a economia e a política em Tefé, no início da década de quarenta eram os madeireiros, os seringalistas e os comerciantes. Os comerciantes nucleados em Tefé negociavam os produtos extrativistas e agrícolas da região com as grandes casas aviadoras de Manaus, que forneciam produtos manufaturados, como tecidos, pólvora e medicamentos. As grandes casas aviadoras eram financiadas em Manaus a dinheiro pelo Banco de Londres e forneciam as mercadorias a crédito para as casas comerciais de Tefé, que pagavam em produtos agrícolas e extrativos, sendo o frete (preço do transporte) pago pelas casas aviadoras de Manaus. Os comerciantes, de origem portuguesa, síria, judia e nordestina, muitas vezes começavam como remadores. Abriam um pequeno comércio e começavam a vender fiado. Alguns proprietários, que compravam fiado nestas casas, após a acumulação de débitos durante dois ou três anos, eram obrigados a vender a propriedade. À medida que as firmas possuíam propriedades, passavam a aumentar o capital automaticamente (...). Estes comerciantes enriqueceram na base da exploração do trabalho caboclo, pois negociavam com os regatões, que trocavam os aviamentos por seringa, castanha, sorva, extraídos pelos habitantes dos rios Japurá, Tefé e Solimões. (FAULHABER, 1987:138)

Não tem como falar do Amanã sem mencionar a maior comunidade do Setor Lago do Amanã: a comunidade Boa Esperança, que foi fundada no ano de 1976. (Alencar, 2007: 19). Os comunitários de Boa Esperança são de origem nordestina, principalmente do Ceará, são conhecidos como *arigós*, que vieram para a região do Rio Japurá, atraídos pelo trabalho como a extração da borracha, que, segundo Alencar:

No momento mais produtivo da indústria da seringa, entre os anos de 1850 do século XIX e anos 20 do século XX, grandes levas de nordestinos foram estimulados a migrar para a Amazônia, e das cidades de Belém e Manaus eram encaminhados para os seringais situados nas cabeceiras dos rios Madeira, Juruá, Purus e Japurá, onde estavam concentrados os seringais mais produtivos. (Alencar, 2007:25)

Entretanto, a ocupação antiga da área da comunidade Boa Esperança foi identificada com aproximadamente 3.200 anos, uma vez que se encontra assentada sobre um sítio arqueológico que apresenta urnas de cerâmica em sua superfície. Foi identificada a presença indígena dos Miranha na região do médio e baixo Japurá entre os séculos XIX e XX e mais precisamente na região do Lago Amanã são encontradas referências da etnia Mura, a partir dos relatos de viajantes naturalistas. (Gomes et. al. 2014): “Marcoy

(1875 [1862]) afirma que no início do século XVII, os Mura habitavam na margem direita do Amazonas, próximos aos lagos e igarapés entre os rios Tefé e Madeira. ” (Gomes. Et.al. 2014: 398).

Estes autores também salientam que os seringalistas da região exploraram a mão de obra das populações indígenas, deslocando alguns índios da região do Purê, afluente do Japurá, para a área do Lago Amanã para extrair sorva e castanha. No período colonial, o Lago Amanã era uma rota conhecida pelos índios e pelos espanhóis que tentavam escapar ao controle dos portugueses, e buscavam caminhos alternativos para chegar até o Rio Negro. (Alencar, 2007)

Outras referências orais dos comunitários identificam os índios como “bravos” e reconhecem sua cultura material através dos “cacos de barro”, muito encontrados nas comunidades estudadas neste trabalho. Uma delas inclusive, São Miguel do Cacau, já teve seus sítios arqueológicos escavados e analisados. A comunidade Calafate também está assentada sobre sítios arqueológicos com urnas funerárias, caracterizando assim sua ocupação antiga. Calafate e a comunidade Bom Jesus do Baré, do setor Lago Amanã, são também onde residem as famílias mais antigas da região, assim como a família que pertence hoje à comunidade Ubim, família Silva Araujo, que está ligada diretamente às comunidades São Miguel do Cacau e Bom Socorro (Gomes et. al. 2014). Além disso, a presença de árvores frutíferas como mangueiras, açazeiros, cacauzeiros que foram cultivadas ou que nasceram ao acaso nos quintais e nos caminhos utilizados até a roça denunciam hábitos alimentares dos antigos moradores, como as palmeiras de pupunha, de jauarí, cujo fruto é um alimento preferido pelo tambaqui, um peixe muito consumido pelos moradores. Segundo Alencar (2007) e Gomes et.al. (2014), essa paisagem, com mesclas de cultivos do passado e do presente, se relaciona às memórias das famílias moradoras da região.

Alencar (op. cit.) compreende a história de ocupação recente do Amanã no período que abrange o início do século XX até o ano de 2005, cujo intervalo pode ser dividido em dois marcos principais:

- 1) A ocupação das terras firmes para realizar atividades extrativistas (início do século XX até os anos 60) e a exploração de rios e lagos para a pesca.

2) Formação das comunidades a partir dos anos 60 até os dias atuais que agregaram algumas famílias que moravam em povoados dispersos, fixando tais pessoas aos locais onde desenvolveram principalmente a agricultura.

Dessa forma, a ocupação humana do Lago Amanã ocorreu principalmente no interior dos paranãs e de igarapés de água preta que dão acesso às áreas centrais da terra firme onde eram construídas as colocações daqueles que trabalhavam na extração da seringa, da sorva e na coleta da castanha.

Nas três primeiras décadas do século XX há informações da chegada de várias famílias oriundas de seringais localizados nos rios Juruá, Jutá e Japurá para se estabelecerem em terras localizadas nas proximidades do Lago Amanã ou em rios e paranás que davam acesso a esse lago. As famílias que chegaram até a região eram atraídas pela notícia da existência de lagos fartos em pescado e de amplas áreas de terra firme onde abundavam recursos naturais. (Alencar, 2007: 30).

Algumas dessas famílias residiam temporariamente no que chamavam de “colocações”, enquanto outras formaram pequenos povoados às margens dos lagos Amanã e Urini, e em igarapés e paranás adjacentes. Tais colocações se definem como apenas uma morada temporária de uma família onde construíam um tapiri de madeira e palha para ficarem durante o trabalho com a extração de castanha, seringa e sorva. A formação das comunidades foi posterior às colocações, que foram crescendo e se desenvolvendo. (Alencar, 2007)

As comunidades que apresentarei neste texto são deste tipo de origem: a partir de uma colocação que se tornava referência para as famílias e as pessoas que transitavam na região, principalmente aqueles que caminhavam em busca de castanha, sorva, açaí e boa caça, e que posteriormente fixaram seus roçados nas áreas de terra firme. Como exemplo, a comunidade Bom Socorro, que sempre foi uma referência para a família Silva-Araújo, tanto como local de origem como de trabalho, ponto de parada, armazenamento de produtos, criação de animais, entre outros. A comunidade Ubim, que foi formada posteriormente pela mesma família Silva-Araújo, constituía também uma importante colocação, referência para as famílias que trabalhavam dentro dos igarapés localizados na área do Lago. Esta colocação sempre foi motivo de conflitos entre as famílias devido à disputa pelo uso dos recursos como os lagos de pesca, a madeira, as trilhas de caça e até mesmo os castanhais e açazais. A família Silva-Araújo sempre foi a principal manejadora dos castanhais do entorno do igarapé do Ubim, enquanto os moradores posteriores, os “arigós” investiram no cultivo de açaí e também de outras

palmeiras como pupunha e tucumã. Alencar define o termo colocação em referência aos “acampamentos que eram construídos pelos cortadores de seringa e de sorva, que podia conter mais de uma casa, ou a presença de um barracão que servia de apoio às famílias que realizavam o extrativismo em áreas próximas”. (Alencar, 2007: 34)

A partir de uma linha do tempo dos anos mais recentes da ocupação do Lago Amanã, temos a seguinte sequência cronológica:

1960 – Início da organização comunitária:

A Igreja Católica, através da Prelazia de Tefé, do Departamento MEB-Tefé e da Coordenação de Pastoral e Paróquias da Prelazia de Tefé, estimulou a formação de pequenas unidades demográficas incentivando as famílias que viviam isoladas a formarem povoados (ALENCAR, 2007:50). Esta fase é marcada pela presença e trabalho do frei Falco Michiels, que foi o principal estimulador dos moradores da região para que se organizassem e realizassem atividades de preservação de lagos. Essa militância foi um passo primordial para o desenvolvimento de políticas de preservação ambiental enfatizando a preservação dos lagos através do manejo sustentável dos recursos.

A Igreja Católica foi a responsável por benefícios básicos para as comunidades, como a construção de poços artesianos, casas comunitárias e escolas, contribuindo para a fixação das famílias.

Alencar (op. cit.) ressalta o sistema de classificação que compreende três tipos de lagos:

- a) lago de PRESERVAÇÃO, onde nenhuma forma de pesca seria permitida;
- b) lago de CONSERVAÇÃO, onde a pesca de subsistência é permitida apenas com o uso de utensílios artesanais,
- c) lago de USO onde a pesca comercial é permitida.

1970 – Declínio da economia da borracha e migração de muitas famílias da área

rural para as cidades. Nesta fase a pesca do pirarucu (*Arapaima gigas*) no rio Japurá se estabeleceu como principal atividade, fazendo deste produto de exportação um dos mais importantes para a economia regional.

Anos 80 -Exploração das frutíferas para o comércio, como limão, abacate, pupunha, cupuaçu, açaí, entre outros. Nessa época a produção de limão dos sítios abastecia o

mercado regional, e funcionava inclusive como moeda nas trocas comerciais, assim como foi também com a banana. Alguns agricultores contam que conseguiram comprar suas casas com a venda dessas frutas.

Anos 90 - Criação da RDSA, com a definição de critérios para a ocupação do espaço e uso dos recursos naturais. Ocorreu também o crescimento das igrejas evangélicas, provocando cisões e a formação de novas comunidades.

Final dos anos 90 - auge da agricultura com foco nos roçados de mandioca para a produção de farinha.

Assim, pode-se notar um momento de mudança no sistema de produção econômica do

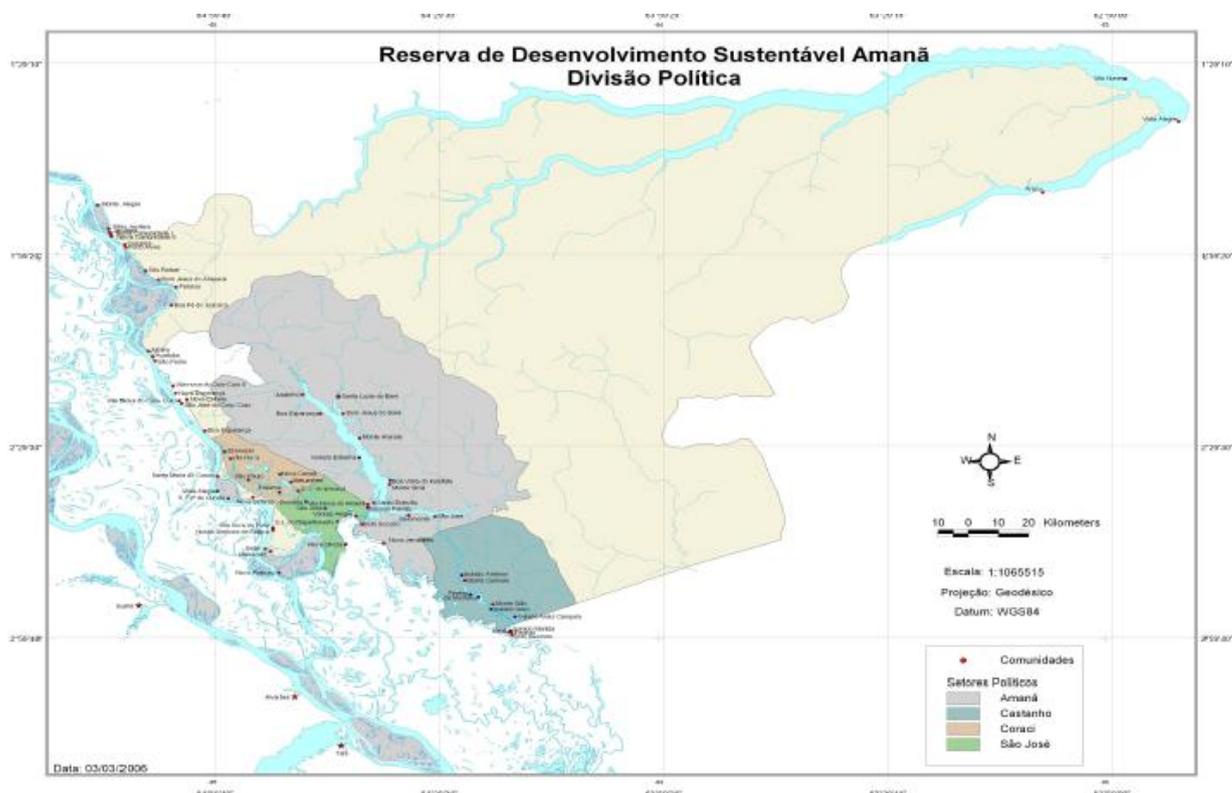
Médio Solimões:

- **Extrativismo vegetal para Agricultura (principalmente da mandioca)**, ou seja, com a queda da economia da borracha no Amazonas no final do século XIX as atividades relacionadas ao extrativismo vegetal como a coleta de seringa, juta e malva também diminuíram. A coleta de castanha, que era complementar à extração da seringa aumentou e ganhou espaço na economia regional, contribuindo para o “povoamento” do interior, com a criação de novas comunidades e o aumento demográfico. Junto à castanha havia também o açaí e outras frutíferas comercializadas com facilidade, como a banana. Com a fixação das famílias, a agricultura da mandioca expandiu através dos roçados cultivados na terra firme, que, com a potencialidade da terra-preta e a abundância de água e nutrientes dos solos amazônicos, desenvolveram-se, gerando a produção de uma farinha amarela saborosa e nutritiva, base da alimentação e da economia local, uma vez que se tornou a principal fonte de renda dos agricultores do Lago Amanã. A pesca, a caça e a criação de animais (galinha, pato, porco, carneiro, boi) complementam como atividades de subsistência, junto a outros serviços com madeira (construção de barcos, canoas, casas) e o artesanato (fabricação de peneiras, assadeiras e potes de barro, entre outras).

1.2 -Divisão de setores da Reserva Amanã

A partir das localizações geográficas de Alencar (2007):

- a) **Região da cabeceira do Lago Amanã** - onde estão os igarapés Urumutum, Juazinho, Juá Grande, Bacaba, Taboca, Baré e Ubim;
- b) **Região do baixo Lago Amanã**- onde estão os igarapés Samauma, Cacau, Igarapé-Açu e lago do Itanga;
- c) **Região do Lago Urini**-que abrange a boca do Paraná do Castanho, os igarapés Centro Grande, Arauiri, Igarapé-Açu, Branco, Taboca e Bacaba;
- d) **Região do Paranã do Amanã e do Rio Tambaqui**;
- e) **Região do Rio Japurá** - dos paranás Coraci, Coracizinho e Cururu



Mapa 8: Divisão política de setores da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã.

As comunidades abordadas neste trabalho pertencem à região da cabeceira do Lago Amanã (Ubim) e à região do baixo Lago Amanã (Cacau e Calafate). Atualmente, ambas estão divididas como Setor Lago do Amanã e Setor Paranã do Amanã. Essa divisão se deu devido aos marcos geográficos como os igarapés e paranás que foram sendo ocupados pelas comunidades atuais devido à abundância de recursos naturais que

proporcionavam, principalmente a pesca e a terra preta, que plantando tudo dava. Para Alencar (2007), o predomínio de certos grupos familiares na região foi responsável por formar as comunidades atuais. Tais famílias eram aquelas que controlaram a exploração de certos territórios, como é o caso da comunidade Ubim:

Muitas dessas famílias deram origem aos grupos sociais que ocupam alguns dos atuais povoados, e que ao longo dos anos teceram uma intrincada rede de parentesco, resultado de sucessivos casamentos realizados entre seus membros. São famílias que realizaram a exploração do Lago Amanã nas primeiras décadas do século XX, residindo em isolados, mas mantendo uma residência permanente em povoados da várzea e da terra firme, localizados ao longo do Paranã do Amanã e do rio Tambaqui, o que lhes permitia partilhar em algum momento de encontros sociais. (Alencar, 2007:68)

Para esta autora, os direitos sobre a terra podem ter sido adquiridos de várias formas: a) por herança; b) pelo fato de ter “aberto” o lugar, sendo a “pioneira”; c) por ter requerido o direito de uso da terra junto a Coletoria Municipal, ou d) ter obtido a concessão de uso da terra de outrem, geralmente um comerciante que residia na área urbana, em cidades como Coari ou Tefé, e que decorridas várias décadas já não mais reivindicava, nem seus herdeiros, a propriedade da terra.

Tais famílias apresentavam alto grau de mobilidade em seu modo de vida devido aos momentos de safra dos produtos provenientes do extrativismo, o que hoje já não ocorre devido à estabilidade que a produção da farinha de mandioca proporciona. Assim, para as famílias do Paranã do Amanã e do rio Tambaqui haviam as residências no Bom Socorro e no Cacau, que até hoje são pontos de parada da família. Essa mobilidade se expressava principalmente pelas grandes expedições que eram realizadas principalmente pelos homens que buscavam áreas para praticar o extrativismo, principalmente do látex. Uma dessas expedições ficou muito conhecida, pois alguns habitantes do Paranã do Amanã e do Lago do Amanã percorreram grande parte do território da RDS Amanã alcançando os limites da Reserva com o Parque Nacional do Jaú. Esse caminho era muito usado no passado por grupos indígenas que faziam a migração entre as regiões dos rios Negro, Coari, Solimões e Japurá.

As áreas de ocupação humana no Lago Amanã estão localizadas na região que se pode considerar como sendo a cabeceira do lago, onde deságuam os igarapés Uumutum, Juá Grande, Baré, Juazinho, Bacaba, Taboca, Pilão, Ubim, etc. Era através desses igarapés que as pessoas tinham acesso às áreas de extrativismo para realizar a exploração da seringa e da sorva, e às áreas onde realizavam a caça para a comercialização da pele de animais e a coleta da castanha-do-pará e dos seringais e

castanhais, acessadas através dos igarapés Juazinho, Juá Grande, Urumutum, Baré e Ubim.(Alencar, 2007:39)

Comunidade	Antiga colocação	Localização	Período de ocupação recente	Primeiros habitantes	Habitantes atuais
Ubim	Bom Socorro	Lago Amanã	Anos 40	Gedeon, Francisca Pereira e Otilio Feitosa	Seu Mimi e família
Cacau	Santo Estevão	Paraná do Amanã	Anos 60	Estevão Nunes, Sinhá e seu filho Wilson Nunes Freitas	Nicéia (filha mais velha de Seu Mimi) e família e Wilson
Calafate	Sumaúma	Paraná do Amanã	Anos 50	Josimar Gama, Elenilson Pereira	Dona Bebé, Jota e família

Tabela 4: Comunidades que serão abordadas neste trabalho a partir de informações de ocupações recentes (Alencar, 2007).

1.3 - Ubim

Uma comunidade tão pequena, com um nome tão simples e tão diferente de todas as outras. Início com ela porque foi a primeira comunidade do Lago Amanã que conheci e foi onde as primeiras ideias para esta pesquisa começaram. E foi também onde construí laços afetivos mais duradouros, onde passava a maior parte do tempo e consequentemente onde levantei mais informações. O nome “Ubim” foi empregado em referência a um tipo de palha usada para a cobertura das casas, característica dos tapiris do passado. Atualmente as casas são cobertas por placas de alumínio. Ubim também é o nome que se dá ao igarapé próximo à comunidade:

Atualmente os moradores são todos parentes diretos entre si: quatro filhos de um mesmo casal de fundadores da comunidade (Dona Dica e Seu Mimi), cada um com seu cônjuge e filhos. É uma comunidade muito conhecida pelo fato de serem músicos. Desde as crianças até os mais velhos cantam e tocam vários tipos de instrumento como teclado, saxofone, violão e bateria. As festas são sempre animadas com muito forró onde cantam e dançam a noite toda.

A origem da comunidade Ubim está relacionada às atividades extrativistas, principalmente com a coleta da castanha-do-Brasil. Antes de esta família formar a comunidade Ubim, ela morava em outra localidade denominada Bom Socorro, localizada no rio Tambaqui, uma área de várzea onde plantavam, pescavam e criavam. Conforme descreve Alencar:

Bom Socorro é formado por pessoas pertencentes a duas famílias principais: Feitosa e Ramos Silva. Cada uma dessas famílias tem uma história particular, e chegou em momentos distintos a esta região do rio Tambaqui, ocupando lugares distintos. As casas das famílias que formam o Bom Socorro estão dispersas ao longo do Rio Tambaqui próximo à boca do Paraná do Amanã. O centro da comunidade corresponde ao local onde foi construída a escola, onde foi instalado o gerador de eletricidade e onde estava sendo construído o poço artesiano. Neste local residem o presidente da comunidade, Otílio Feitosa, e seus filhos casados, em casas distintas, além da família de Temístocles Feitosa e Carmita Ramos. As demais famílias que fazem parte da comunidade moram em outro trecho do Rio Tambaqui no lugar conhecido como Bom Socorro Velho, onde está a casa da Sra. Nazira Ramos Silva, viúva de Francisco Vicente, onde mora com o filho Raimundo; a casa de uma filha (Tereza) e de um sobrinho. A família de Nazira Ramos tem como patriarca Damião Ramos Silva, que junto com Raimundo Alves controlou a exploração de seringais e castanhais na área do Lago Amanã e Igarapé Urumutum. A família ocupa este lugar há vários anos, desde que Damião Ramos comprou o direito de uso da terra, formado o Bom Socorro Velho ou Boa Vista. Nesse sentido, embora tenha sido formada a comunidade Bom Socorro, cada grupo familiar ligado a um ancestral distinto, permanece residindo na mesma terra que constitui o lugar que foi aberto por seus ancestrais. O mesmo ocorre com Temístocles Feitosa que reside no local onde seus ancestrais formaram o São Ubaldo, no Rio Tambaqui, mas faz parte da comunidade Bom Socorro. (Alencar, 2007:59)

Otílio Feitosa de Araújo, mais conhecido como Seu Mimi, tem 75 anos, é filho de Otílio Sales de Araújo, que nasceu no município de Uarini. Ele é casado com Raimunda Ramos da Silva, mais conhecida como Dona Dica, que conta atualmente 71 anos de idade (origem da família Silva-Araújo). O pai do Seu Mimi, Otílio Sales, trabalhava com seringa, sorva e castanha. Era também pescador de “bicho de casco” (quelônios) e pirarucu. A mãe do Seu Mimi, chamada Altina Alves Feitosa, era conhecida como Dona Mecejana e morava na “boca do Amanã”, ou seja, na entrada do lago. Sobre os avós de Seu Mimi, ele se lembra de apenas o nome do avô, Francisco Feitosa. A mãe de Dona Dica é Dona Nazira que tem atualmente 99 anos e vive em Tefé com um de seus filhos, Raimundo. Segundo Alencar (op. cit.), o Bom Socorro Velho situado no Rio Tambaqui, tem uma estimativa de ocupação entre os anos de 1939/1954.

Seu Mimi relata que os pioneiros do Amanã, ou seja, os primeiros moradores da região do lago foram: João Lucas, fundador da comunidade Boa Vista do Calafate, Henrique

Tavares, fundador da comunidade do Bom Jesus do Bom Jesus do Baré (comunidade vizinha à comunidade Ubim) e mais outros homens como João Nunes, Manuel Sabino e Chico Preto que trabalhavam juntos desbravando a região. A localidade do Ubim pertencia ao avô da D. Dica, chamado João Damião da Silva; a comunidade do Bom Jesus do Baré pertencia ao conhecido Velho Henrique, onde mantinha sua “colocação” (lugar de trabalho). Assim, as famílias que ocupavam o Bom Jesus do Baré e o Ubim conviviam de forma pacífica, cada uma com sua produção em suas respectivas colocações e assim foram construindo fortes laços de amizade e compadrio. Ubim e Baré formaram redes que atualmente regulam o direito ao acesso e usufruto dos recursos naturais. (Gomes et. al. 2014: 402) “Quando um fulano tinha um pedaço de terra em tal paragem, ali ninguém mexia e todo mundo respeitava. ” (Seu Mimi, março de 2014).

Segundo informações orais, o igarapé do Baré era dos Feitosa. Francisco Vicente da Silva (pai da Dona Dica) era o dono do terreno do Ubim. Os Tavares, também pertencentes à comunidade do Baré eram agricultores de um local chamado Boca do Itanga. A relação direta de parentesco entre moradores se explica pelo fato de Carolina Tavares (irmã do Antonio Tavares, fundador da comunidade do Baré) ser casada com José Vicente, que é irmão de Chico Vicente, pai de D. Dica. Depois, Seu Mimi, que também morava no Baré, se casou com D. Dica que morava no Ubim. As famílias trabalhavam com a sorva na região e construía seus tapiris. Outra explicação se dá por um momento ritual conhecido como “passar a fogueira”. Geralmente as famílias que passam as festas de santo juntas, como a festa de Santo Antônio, por exemplo, estabelecem um laço de parentesco conhecido como “amizade familiar”. D. Nazira (mãe de D. Dica do Ubim) e D. Alice Gama (mãe de D. Deusa, do Baré) passaram uma fogueira juntas quando eram crianças e se tornaram irmãs a partir deste evento. “As pessoas que vinham pra cá não eram moradores efetivos, vinham somente para trabalhar”. (trecho de uma entrevista realizada com Seu Mimi em 2014, onde ele fala sobre a comunidade Ubim).

Alguns desses povoados eram referências para trocas comerciais e simbólicas, como as festas de santo, para as famílias que trabalhavam nas áreas de terra firme realizando a extração da sorva, do leite de maçaranduba ou a coleta da castanha. Muitos foram formados por famílias que arrendaram uma terra e assim adquiriram o direito de explorar os recursos, fazendo a extração da sorva, da seringa e a coleta da castanha, ou estavam a serviço de um proprietário da terra. Em alguns desses lugares localizados em seringais, se construiu um barracão onde era estocada a produção extrativista e

também mercadorias para aviar os extratores e coletores. Algumas famílias investiam na criação de gado branco, e para isso abriam vastos campos de pastagem situados principalmente nas áreas de terra firme. (Alencar, 2007:21).

Seu Mimi e Dona Dica possuem oito filhos: Niceia (55), Washington (52), Wigson (48), Raimundo (43), Charles (35), Hudson (43), Jucinéia (41) e Maria do Socorro (39). Nicéia é moradora da comunidade São Miguel do Cacau e é curandeira, parteira e agente de saúde. Charles é morador do município de Alvarães, Socorro é moradora do município de Tefé, e Hudson é morador da comunidade Bom Socorro, esta última onde originou a família e onde ainda permanecem as casas da época que Seu Mimi e Dona Dica moraram.

A comunidade tem cinco domicílios pertencentes a cada uma das famílias, mais a escola, a casa comunitária e a casa de farinha. A agricultura familiar é a principal atividade econômica dos comunitários do Ubim. Entre os principais sistemas de produção estão os roçados e os sítios, onde são cultivadas diversas espécies que podem ser de ciclo curto ou longo, como mandioca, jerimum, cará, pimentas e espécies frutíferas como cupuaçu, limão, abacate, açaí e pupunha, além de uma grande diversidade de plantas medicinais.

O uso das plantas medicinais para a produção de remédios caseiros para o tratamento de doenças ainda é uma prática comum no Ubim. As principais formas de preparo desses remédios são através de chás pela utilização de suas folhas, raízes, cascas, frutos e sementes. Além das plantas cultivadas no entorno das casas, os comunitários também utilizam algumas espécies da mata como cascas de árvores, sementes e cipós. Uma das principais formas de preparo dessas receitas são as chamadas “garrafadas”, que fazem parte das práticas tradicionais utilizadas pelos moradores da região.

É importante ressaltar também que a RDS Amanã não possui nenhuma unidade básica de saúde (UBS), que as famílias possam receber atendimentos básicos. Na maioria das vezes os comunitários precisam se deslocar até o município de Tefé na busca de atendimento ou para comprar remédios alopáticos. Muitas doenças, como gastrite, reumatismo, dores de cabeça, diarreia, anemia, febre, malária, dentre outras relatadas pelos comunitários são tratadas com ervas medicinais.

Na comunidade do Ubim as pessoas que possuem mais conhecimentos sobre remédios caseiros são Seu Mimi, Dona Dica e a filha Jucinéia, que é a professora da comunidade. Jucinéia “pega dismintidura” e cultiva plantas medicinais no seu quintal para fazer chás e banhos. Entretanto, a relação desta família com os recursos naturais para o tratamento da saúde vai além dos quintais. Devido às “picadas na mata”, que eram realizadas para coletar castanha, esses ribeirinhos da terra firme tiveram contato com uma grande diversidade de recursos da floresta, como cascas de árvores, raízes, cipós e também óleos e sebos de uma gama muito variada de origens e usos. Ninguém sabe ao certo de onde exatamente surgiu esse conhecimento. São práticas adotadas durante muitos anos por essas pessoas que habitam a região do Amanã e que tiveram contato tanto com conhecimentos indígenas (Miranha e Mura principalmente) e dos “arigós” (seringueiros nordestinos). Segundo Gomes et. al. (2014), a diversidade cultural da área do Japurá era bastante variada. Conforme identificou Faulhaber (1987), as etnias indígenas da região são: *Yuri, Pica-Flor ou Uainumã, Miranha, Catuquina, Chomana, Pacé, Xama, Mura, Yupiua, Umaua, Lituana, Jacuna, Cauicena, Yauna*. (Gomes et. al.2014: 398) Os Yuri fugiram para o Peru, Yurina, Yucuna e Miranha foram escravizados, Umaua migraram por todo o Amazonas, Caixana permaneceram no Lago Mapari, desaparecimento dos Yauna e Lituana da margem do Apaporis, e dos Mura do Lago Amanã.

A escolha das outras comunidades visitadas: Cacau e Boa Vista do Calafate (pertencentes ao setor Paranã do Amanã) tem a ver com as relações de afinidade, parentesco, compadrio, trocas, reciprocidade com moradores da comunidade Ubim, podendo assim ser estabelecidas associações sobre os conhecimentos tradicionais e uso dos recursos naturais. Na comunidade Cacau está a filha mais velha do casal Silva Araujo, a Niceia, no Calafate está Dona Bebé, que foi cuidadora dos filhos de Seu Mimi e Dona Dica quando eram crianças e foi responsável por transmitir alguns conhecimentos sobre saúde para eles.



Figura 3: Família Silva-Araújo, comunidade Ubim, com Dona Dica e Seu Mimi ao centro.

1.4 - Boa Vista do Calafate

A comunidade Boa Vista do Calafate será abordada neste trabalho devido à presença da curadora e parteira Marina da Silva Pereira (60), mais conhecida como Dona Bebê, que foi babá de Niceia quando ela era criança e para quem passou todos seus conhecimentos sobre partos e remédios caseiros. Dona Bebê nasceu em Coari e chegou com a mãe em Boa Vista do Calafate, onde não havia ninguém ainda. Tinha perdido o pai e depois perdeu a mãe. Casou-se aos 15 anos e foi morar em Tefé com o marido. O casal voltou em 1999 para a comunidade Boa Vista do Calafate. Teve nove filhos e todos moram na comunidade. Sua mãe se chamava Feliciano Ferreira e o pai ela não conheceu. Bebê conta que começou a fazer partos com 20 anos de idade. Tem muitos “filhos de umbigo” pelo Amanã. Ela afirmou que as principais parteiras da região são: Nazaré (da comunidade Vila Nova do Amanã), Lucimar (Vila Nova do Amanã), Nicéia (Cacau) e D. Maria (Belo Monte).

Os primeiros moradores desta comunidade habitaram o lugar nos anos 50. Somente no final dos anos 80 chegaram os atuais moradores. (Alencar 2007: 19). Nesta época houve um conflito que dividiu a comunidade entre católicos e protestantes, sendo que os católicos continuaram no Calafate e os protestantes criaram a comunidade Monte Sinai,

contando com o apoio da administração municipal e da direção da Igreja Evangélica Adventista.

A comunidade Calafate está localizada no setor Paranã do Amanã e tem aproximadamente 15 famílias. Tal formação foi originada da família da Dona Bebé, cuja pessoa mais antiga é o seu irmão conhecido como Jota (75) pai do presidente da comunidade, Edivan Ferreira, sobrinho da Dona Bebé. Segundo Gomes et. al. 2014:

A comunidade Calafate também lança mão das relações de parentesco com indígenas, de modo a demonstrar um conhecimento próximo sobre o “tipo” de gente produtora dos vestígios arqueológicos. Em uma de nossas reuniões, em outubro de 2011, um dos assuntos levantados por eles foi a concepção de que o trabalho tenta escrever a história dos índios que habitaram a região, ilustrada pela fala de um dos moradores sobre o fato de eles serem índios mansos. (GOMES et. al.2014:406)

Os moradores da comunidade Calafate, assim como de costume dos comunitários da terra firme, igualmente possuem sua economia centrada na produção de farinha de mandioca. Além disso, possuem sítios ricos em frutíferas como açaí, cupuaçu e castanha, produtos que também são vendidos na cidade e garantem o sustento das famílias. A pesca e a caça são atividades secundárias, voltadas para o consumo. Suas terras são também envolvidas pelas águas negras do Lago Amanã, entretanto é uma área conhecida como “boca” do Lago. Esta área faz a ligação com as águas brancas do Rio Pirataima, que já é considerada uma área de várzea, onde a pesca é mais frequente.

Segundo Alencar, 2007, a comunidade Calafate teve sua origem a partir de um arrendamento de terras:

Alguns comerciantes arrendavam as terras e nelas colocavam trabalhadores explorando os recursos naturais. Estes assumiam o compromisso de somente vender a produção para o proprietário da terra. O arrendamento da terra geralmente era feito para famílias que eram recrutadas em outras regiões de antigos seringais ou até mesmo na área urbana, as quais possuíam vínculos comerciais com esses proprietários. Com o declínio do preço da sorva e conseqüente queda na produção, os donos das terras vendiam as propriedades ou o direito de uso da terra e dos recursos nelas existentes por preços simbólicos a esses arrendatários, cujos herdeiros podem ainda ser encontrados residindo em algumas das comunidades da Reserva Amanã. Outros apenas deixaram alguém morando e zelando pela terra. Houve casos em que as pessoas que arrendaram a terra acabaram nela se fixando definitivamente quando os donos migraram para a área urbana. O arrendatário, por sua vez, repassou a terra para terceiros, como é o caso do Calafate. (ALENCAR 2007: 111).

A primeira visita que fiz a essa comunidade foi em dezembro de 2015, a partir da proposta já inserida no projeto de mestrado. Fui em busca de Dona Bebé, conhecida na

região como uma curadora e parteira importante, muito procurada pelas pessoas para tratamentos como massagem para curar “dismintaduras” e pelos chás, garrafadas e pomadas desenvolvidas a partir dos produtos da floresta. A pessoa que me levou até ela foi Nicéia, de quem falarei mais adiante, e que foi cuidada por ela quando criança.

Dona Bebé também é famosa por fazer garrafadas e banhos que melhoram a relação entre homem e mulher. Nicéia diz que, por Dona Bebé ser da região do Comapara “onde eles gostam de terreiro”, ela é mais adepta a essas simpatias. Nicéia é católica e Bebé tem influências da umbanda. Mas elas são comadres e aprenderam muitas coisas juntas. Bebé ajudou no parto da filha mais nova de Nicéia e se tornou mãe de umbigo da criança. Sobre a sua habilidade de cura, ela acha que foi um dom que Deus deu e foi com o passar do tempo que ela foi se aprimorando.



Figura 9: Comunidade Boa Vista do Calafate

1.5 - São Miguel do Cacau

O sítio São Miguel do Cacau, ou somente Cacau, como é conhecido, também está situado no Paranã do Amanã, próximo à comunidade Calafate. É considerado um sítio e não uma comunidade por abrigar apenas duas famílias e pela grande quantidade de cultivos agrícolas.

A família principal, da Nicéia e do Miguel possui seu trabalho voltado para o plantio de melancias, cará, feijão, jerimum, além de muitas frutíferas, entre elas o açaí e o cacau. Possuem roças apenas para o consumo, sendo que esta não é sua atividade principal, em comparação às outras duas comunidades abordadas. Eles criam gado (“boi branco”) e possuem outras criações como galinha, pato e carneiro.

Assim como a comunidade Ubim, o Cacau está localizado próximo a um igarapé, o igarapé do Cacau. Segundo Alencar 2007, sua ocupação ocorreu nos anos 1960, pela família de Estevão Nunes e Sinhá, onde ainda mora o filho Wilson Nunes Freitas. A família de Miguel e Niceia, atuais habitantes do Cacau, morava antes na comunidade Santo Estevão e tinham o Cacau apenas como local de trabalho. Hoje possuem nesta localidade um sítio com muitas espécies de frutíferas e hortaliças, produção de mel e criações de onde tiram produtos para a venda, uma vez que frequentemente participam de feiras de agricultores rurais em Tefé.

O casal possui seis filhos, quatro mulheres: Neurismar (34), Nelma (32), Naiara (24), e Miquéia (22) e dois homens: Paulo (28) e André (26). Paulo é um dos meus informantes nessa pesquisa. Ele também escreveu um projeto para o *Instituto Mamirauá* em 2015 sobre conhecimentos tradicionais e remédios caseiros da comunidade Ubim e realizou atividades de extensão construindo canteiros medicinais nas casas dos comunitários. O projeto foi muito bem aceito na comunidade e atualmente as famílias beneficiadas seguem desfrutando das plantas medicinais que foram plantadas nos quintais. Além desta família há ainda o já mencionado Senhor Wilson, também morador do Cacau.

Além da pesquisa de Paulo sobre remédios caseiros, Cacau já foi alvo de outras pesquisas, relacionadas à arqueologia e também à agroecologia. Nas comunidades Calafate e Cacau foram realizadas intervenções e sítios arqueológicos foram escavados por uma equipe de arqueólogos vinculados à USP e ao Instituto Mamirauá. Os arqueólogos identificaram a presença de terra preta com datação de 560 d.C que indica

um “adensamento populacional com intenso manejo da paisagem, característico dos meados do primeiro milênio da Era Cristã”(Costa 2012, Petersen et al. 2001) in (Gomes et. al. 2014). Tais informações demonstram que o sítio Cacau, ocupado anteriormente, apresenta uma continuidade na história e pode ser visto como um exemplo de como a paisagem guarda a memória dos povos antepassados através dos vestígios arqueológicos, mas também dos cultivos e do próprio manejo do solo.

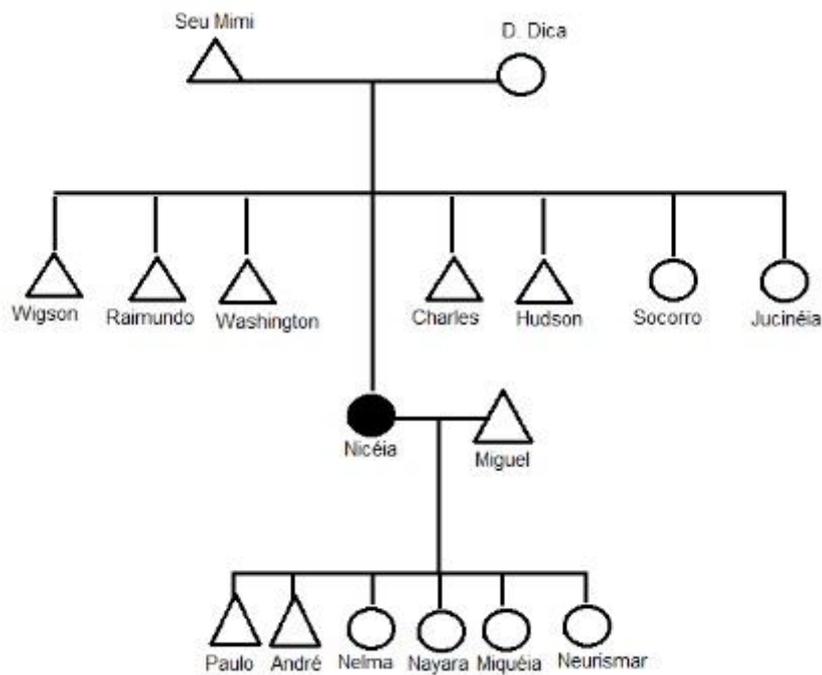


Figura 10: Diagrama de parentesco correspondente à família Silva – Araujo (habitantes das comunidades Ubim, São Miguel do Cacau e Bom Socorro).



Figura 11: Comunidade Ubim

Capítulo II: Noções de corpo e cosmologia em comunidades do Lago Amanã

O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo. (MAUSS, 2003 [1935]:407)

2.1-Entendendo o corpo

Neste capítulo pretendo abordar a temática do corpo, a partir da percepção dos comunitários do Lago Amanã, principalmente pelo olhar dos curadores. Esta análise é necessária para estudar as práticas de cura, pois primeiramente é preciso salientar que existe outra lógica (diferente da *nossa*, ocidental e científica) de entendimento do corpo humano e suas relações com os seres naturais e sobrenaturais, com os animais, com os astros celestes, com a natureza em geral. O senso comum acredita numa separação entre corpo e natureza, mas a percepção amazônica interpreta esta relação sem separação, como duas coisas completamente envolvidas e que se influenciam o tempo todo. Como salienta Mendes dos Santos (2007) sobre o cosmos e saúde entre os indígenas Enawene-Nawe, habitantes da Amazônia Meridional:

Centrado no corpo enquanto unidade total, nosso sistema médico concebe o circuito saúde-doença-tratamento em termos estritamente biológicos. Ancorada objetivamente nos princípios da ciência, tal concepção contrasta com aquelas cujo campo focal encontra-se direcionado para as forças imateriais, da natureza e da extra (ou sobre) natureza. Para a primeira, os agentes promotores da doença são organismos biológicos, que precisam ser extirpados, e o corpo hospedeiro medicado; já para a segunda concepção, os agentes etiológicos são manifestações espirituais, cujas substâncias introduzidas no corpo são a revelação material da ação de criaturas espirituais. (MENDES DOS SANTOS, 2007:78)

O caboclo, ou ribeirinho, ou comunitário, descendente de uma geração de ameríndios colonizados na região do Médio Solimões, acredita, por exemplo, que se um homem caçar durante a gestação de sua esposa, o filho pode nascer doente, por “mal olhado” do bicho que ele matou. Além dos animais, o mau olhado pode também ser provocado pelas pessoas e até mesmo pelo sol. Existem algumas plantas que podem neutralizar o mau olhado, e são cultivadas em torno da casa para proteção da família, como a arruda (*Ruta graveolens*), o pião branco (*Jatropha curcas L.*), pião roxo (*Jatropha gossypifolia*), espada de São Jorge (*Sansevieria trifasciata*), entre outras. A gestação envolve um amplo repertório de proibições como: a mulher não deve se sentar nas “passagens”, entre a porta e o corredor da casa, pois pode ter uma “passagem” difícil no

seu parto, também não deve arranhar o fundo da panela, pois sua placenta pode “grudar”, não pendurar nada em sua cintura e deve evitar carnes “remosas” ou gordurosas. Outra gama de técnicas terapêuticas envolvem o resguardo e o tratamento de doenças infantis, cuidado com as mães e seus bebês. Enfim, são muitos exemplos desta lógica operante na região e para descrevê-la e analisá-la pretendo relacionar minhas experiências de campo nas comunidades da RDSA e também experiências pessoais, de moradora de uma comunidade do Lago Amanã. Meu fundamento teórico é o corpo como base para entender o funcionamento desta lógica. Qual a lógica por trás dos remédios caseiros e seus funcionamentos no corpo? Para isso é preciso entender a percepção de doença e de cura. Neste sentido as noções de corpo e cosmologia estão diretamente relacionadas uma vez que os *encantados* podem provocar doenças e ao mesmo tempo guiar um curador na cura de um doente. Ao mesmo tempo é importante descrever também as práticas de cuidado no cotidiano, que estão mais associadas ao universo feminino. Os cuidados diários são essenciais para evitar o adoecimento do corpo e existe uma ampla variedade de receitas caseiras de chás, garrafadas, cremes e pomadas que são usadas para esses tipos de usos entre os comunitários. Tais receitas envolvem o uso de plantas, óleos vegetais, sebos, ossos de animais, entre outros recursos da floresta. Esses cuidados fazem parte do conhecimento tradicional agregado à história local, geralmente passado de mãe para os filhos, e os hábitos foram também se transformando ao longo do tempo com a chegada do sistema de saúde público e das práticas da igreja católica. Neste sentido pretendo trabalhar com a noção de *rede*, proposta por Strathern (2011) e também a análise sobre o mundo informal e íntimo, apontado por Overing (1999).

Os pioneiros da corrente brasileira de antropólogos que investiram nos estudos sobre o corpo foram Roberto da Matta, Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro, autores do artigo histórico de 1979, denominado “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Esse artigo buscou ressaltar a contribuição das sociedades indígenas da América do Sul para a renovação teórica da Antropologia, desenvolvendo assim a Etnologia do Brasil. Eles desvendaram a originalidade das “sociedades tribais brasileiras” a partir da elaboração rica da noção de pessoa e ao mesmo tempo da corporalidade enquanto idioma simbólico focal., entre outras características. A noção de corpo serviu para trazer uma outra arena de possibilidade de compreensão das sociedades indígenas que não aquelas da antropologia clássica, como as noções de clã,

linhagem, etc. Assim a definição e construção da pessoa pela sociedade se expressa na centralidade do corpo para os indígenas brasileiros. Eles ressaltam dois pontos importantes para essa análise: a fluidez dos grupos sociais e a dominância do simbólico na definição de estrutura social das sociedades indígenas do continente. Dessa forma os princípios de organização social para os sul americanos são a corporalidade e a construção da pessoa.

As sociedades da América do Sul não se concebem a si mesmas como entidades político-jurídicas, a estrutura lógica da sociedade reside num plano cerimonial ou metafísico. São assim os xamãs os principais especialistas do sistema tribal, refletindo sobre eles a coletividade e a individualidade ao mesmo tempo. Os autores concluem que o simbolismo corporal se constitui como linguagem básica da estrutura social dos grupos sul-americanos em articulação com outras perspectivas: espaço social e tempo social. Thomas Csordas, em sua obra *Corpo, Significado, Cura* (2008), descreve como se interessou pelo tema de “como a religião tenta fornecer significado através da cura”. Neste livro ele busca “o significado de ser humano, o significado de nossa existência como seres corpóreos e o significado das transformações que podem ocorrer em tal experiência do sagrado” (CSORDAS, 2008: 16).

Na experiência que tive durante dois anos na cidade de Tefé, convivendo com as comunidades ribeirinhas das reservas, pude perceber que a noção de corporalidade para os habitantes das comunidades do Lago Amanã e também dos moradores do município de Tefé é extremamente diferente da *nossa*, “sociedade ocidental”. Que as chaves analógicas de entendimento dos ciclos da vida como gestação, nascimento, adoecimento e morte se expressam de variadas maneiras, em diálogo com as plantas, os animais, os seres da floresta e da água. Tais analogias podem ser exemplificadas como aquela do uso das fibras da vassoura para o tratamento de enjoos na gravidez, usando o mesmo princípio da limpeza da casa para a limpeza do corpo, do estômago. Chamo de analogia, pois usam o princípio da limpeza evocada pela vassoura, para tratar do afastamento de impurezas, mas pela via corpórea. Outro exemplo semelhante a esse presenciei durante uma das minhas estadias em Tefé, com a minha filha Laura que sempre desenvolvia muitas brotoejas pelo seu corpo. Numa das vezes ela apresentou uma infecção cutânea, conhecida localmente como “cobreiro”. Depois de muitas pomadas compradas na farmácia, sem nenhuma eficácia, uma amiga tefeense me indicou uma planta conhecida popularmente de vassourinha, encontrada facilmente pelas ruas da cidade. A receita era:

pilar as folhas e passar o sumo na pele onde manifestava o cobreiro. Mas não adiantava somente passar o sumo, deveriam ser desenhadas com caneta algumas cruzinhas envolta do lugar que estava a infecção para que ela não espalhasse. Fiz todo o procedimento e o cobreiro começou a ser curado no mesmo dia. O uso da vassourinha remete o mesmo princípio de limpeza da pele e as cruzinhas desenhadas fazem uma “barreira” para a doença. Essa amiga diz que o efeito é ainda maior quando um rezador vai desenhando essas cruzinhas e rezando ao mesmo tempo. Poderíamos dessa forma, aplicar essas chaves a vários elementos associados aos tratamentos. Um exemplo é o uso de partes de animais como o crânio da cabeça da tartaruga, usado “medicinalmente” para tratar inchaços pelo corpo, pois ele “puxa” a doença assim como a tartaruga puxa sua cabeça para dentro do casco, ou o osso de macaco moído, para ossos quebrados em humanos. E esta mesma lógica para as plantas, como a vassourinha ou a envira da vassoura, o “saratudo”, entre outras plantas usadas em tratamentos de cura. Levi-Strauss, 1989, em *Ciência do concreto*, demonstrou através do relato etnográfico sobre os povos siberianos e seus produtos naturais usados para fins medicinais como “as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas”. (LEVIS-STRAUSS, 1989:24)

A verdadeira questão, não é saber se o contato de um bico de picanço cura as dores de dente mas se é possível, de um determinado ponto de vista, fazer “irem juntos” o bico do picanço e o dente do homem (congruência cuja fórmula terapêutica constitui apenas uma aplicação hipotética entre outras), e, através destes agrupamentos de coisas e de seres, introduzir um princípio de ordem no universo (op.cit.).

Foucault ressalta sobre a associação entre formas de plantas e formas do corpo humano utilizados nas curas durante a Idade Média: “Eis por que as plantas que representam a cabeça, ou os olhos, ou o coração, ou o fígado, terão eficácia sobre um órgão; eis por que os próprios animais são sensíveis às marcas que os designam. ” (FOUCAULT, 1999:49). Ao analisar o contexto científico do século XVI este autor considera a noção de analogia para tratar de associações entre plantas e partes do corpo. Em sua “arqueologia do saber” ele esclarece que a linguagem deve ser estudada como parte da natureza e “seus elementos têm, como os animais, as plantas ou as estrelas, suas leis de afinidade e de conveniência, suas analogias obrigatórias. ” (FOUCAULT, 1999:51).

Mary Douglas (1976 [1966]) ressalta em *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu* como a noção de impurezas está relacionada à ideia de doença e como

tais noções de poluição inserem-se na vida social. Ela afirma que “os contatos que se julgam perigosos transportam uma carga simbólica e algumas poluições servem de analogias para exprimir uma ideia genérica da ordem social”. (DOUGLAS, 1976 [1966]: 9). Ela evoca as “cosmologias dos símbolos de poluição”, as “noções de contágio e de purificação”, as punições e “regras de evitamento”. Para esta autora entender as regras relativas à pureza é uma boa maneira de estudar as religiões e as estruturas simbólicas de uma sociedade. Saliento dessa forma a noção de impureza, pois os tratamentos dos curadores do Lago Amanã costumam evocar a ideia de limpeza, de retirar impurezas para tratar as afecções. Há também a noção de “sangue ruim”, “sangue poluído”, que provoca infecções pelo corpo quando combinadas com comidas reimosas causam doenças graves para o corpo. A “reima” é um elemento importante para ser considerado, pois é sempre algo que deve ser evitado na alimentação de uma pessoa adoecida ou de resguardo. A explicação de Almeida (2002), para reima, segundo os seringueiros do Alto Juruá se assemelha ao contexto do Lago Amanã:

A reima, da qual falam os seringueiros, é uma qualidade que possuem certos bichos que os torna indistintamente perigosos se forem ingeridos. Quem se encontra em situação de fragilidade – a mulher que deu à luz ou a criança pequena, por exemplo – é prejudicado pelas comidas reimosas. Quem foi picado por cobra, está convalescendo de uma esporada de arraia ou de um golpe, quem está com alguma doença ou fraqueza, também deve evita-las. Por outro lado, a reima pode ser maior ou menor, e comidas pouco reimosas afetam apenas pessoas muito frágeis. (ALMEIDA, Mauro W. B. et. al. 2002:143)

Além disso, Almeida (2004) explica a definição de panema, um conceito amazônico encontrado por este autor entre os seringueiros e que também está presente nas comunidades do Lago Amanã:

Os seringueiros da região trabalham em uma floresta que pensam ser administrada por mães/pais da caça, que castigam de diversas maneiras caçadores que transgridem princípios imanentes a uma ordem em que humanos e não-humanos se relacionam, sem solução de continuidade. Nessa ordem social-natural, um animal abatido na floresta não deve ser insultado, sob pena de trazer para o caçador a condição de panema – isto é, torná-lo incapaz de obter caça e, portanto, alimento no futuro. É possível, na mesma ordem de coisas, fazer pactos (ou pautas) com esses pais-mães da floresta, seja para ser feliz na caça, seja para se tornar um seringueiro produtivo. Isso acontecia no caso das mães-da-seringueira. Os rios são habitados por caboclinhos e por seres encantados. Há animais com encanto, e que não podem ser abatidos. A circulação dos animais da mata entre vizinhos obedece, por fim, regras estritas de reciprocidade, e como o consumo impróprio da carne assim doada pode também representar insulto e tornar o doador panema, as relações de reciprocidade requerem a cooperação de todos no respeito aos animais trazidos da mata. (ALMEIDA, Mauro W. B, 2004:42)

Outra característica do universo cosmológico amazônico em geral, mas principalmente das populações ribeirinhas é a associação da influência da lua com os plantios e também com eventos importantes na vida humana como nascimento e morte. Os plantios geralmente são realizados durante a lua nova, principalmente as manivas nos roçados. A relação dos agricultores com seus roçados também têm seus aspectos cosmológicos, como a prática do “coração da roça”, que consistia numa área específica separada no meio do plantio de mandiocas, que não podia ser mexida até arrancar a ultima mandioca, caso contrario estragaria o plantio. Uma moradora da Reserva Mamirauá me explicou que a mãe dela só trabalhava com a lua cheia e crescente porque rende mais. E ela acreditava porque até a goma para ralar se tirada na lua crescente, não quebra e se for na lua minguante ela dá menos.

Sobre o coração da roça ela conta:

Sim, eu sempre falava com meus filhos, a maniva a gente nunca plantava assim misturada, a gente sempre fazia uma leira com uma maniva, e outra leira com outro tipo de maniva e hoje não, hoje eles plantam tudo misturado. E o coração da roça a gente plantava o meio dela aí, por exemplo, a antinha, quando colocava no ajuri, ai ia dos aceiros, da beira da roça pro meio, pro coração. Mas hoje não tem mais e nunca mais eu vi isso. E até para arrancar mesmo para fazer a farinha, começava a arrancar a roça, nunca começava de eito a eito (beira a beira). Ia todo tempo pela beira, até chegar a rodear, até chegar naquela mandioca que era de ano, para a gente arrancar. Porque essa mandioca, a antinha, só é mandioca para ano, da farinha amarela. Agora essas outras não, a Ará, catombo.... Na época era só eu e minha mãe, chegava lá, fazia, tirava a maniva, aí trazia, colocava tudinho na sombra, antes de trabalhar em mutirão. (Maria Amelia Custódia, comunidade São Francisco do Aiucá, Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2013)

A noção de corpo humano, com coração, também vale para os plantios. E assim vale para a água, para a floresta, que possuem mãe, como a “mãe d’ água” (relatada como sendo a cobra-grande) e a “mãe da floresta” (a curupira). O corpo humano também tem mãe, como a “mãe do corpo”, que quando as mulheres gestantes, depois do parto, sentem uma dor no local do útero, dizem ser a mãe do corpo procurando seu filho e a “mãe da cabeça”, que provoca uma doença na cabeça dos bebês.

Uma curadora moradora da comunidade São Sebastião do Repartimento, a primeira comunidade vista ao se entrar na RDS Amanã, localizada na entrada do rio Piratima, contou que sua mãe (Raimunda Sevalho Barbosa) acreditava que na lua nova não se podia tirar barro, e na lua cheia não se podia assar os potes de barro. Não queimavam

com lenha, somente com taboca e casca de pau e colocavam embaixo do girau para secar. Faziam um alguidar em quatro dias. Raimunda era parteira, curadora e artesã. Ensinou muitas mulheres a arte do artesanato. Ela também contou sobre o uso de osso moído de macaco com óleo de andiroba usado para colar ossos quebrados, do uso da banha de arraia, que se costuma passar na barriga para grávida parir, e do uso do dente e pêlos de mucura para fazer chá para ter filhos. Outra curadora muito conhecida na região e já falecida, Maria Tavares, era moradora da comunidade Vila Nova do Amanã, localizada no paranã do Lago Amanã, era parteira e "pegadora de dismintidura". Esta mulher era filha de uma peruana, também curadora, chamada Maria Rosa Pacaia. Percebo que assim como Seu Sabah Rufino, o sacaca, que tinha influência do seu tio peruano, alguns curadores citam que aprenderam algumas de suas técnicas de cura com parentes vindos do Peru.

2.2- Transformando o corpo: Xamanismo e Encante

Quem são os curadores que atuam no Médio Solimões e como desenvolvem suas habilidades são perguntas que surgem quando são analisados alguns casos em que foi descrita, tanto pelos curadores como por aqueles que foram curados, a influência de algo sobrenatural, como a presença de um “espírito” que autoriza e trabalha através da pessoa que realiza o procedimento de cura. Encarando tais curadores, principalmente os sacacas, como xamãs, evoco o perspectivismo e o multinaturalismo como teorias para embasar minhas ideias aqui presentes sobre o contexto etnográfico no Lago Amanã. Viveiros de Castro (2007) caracterizou como “xamanismo transversal” o xamanismo amazônico e o tratou como uma “atividade cosmoprática”. Sobre o perspectivismo e xamanismo o autor explicita:

O perspectivismo é uma convenção interpretativa básica da praxis indígena, mas ele vem ao primeiro plano no contexto do xamanismo. Este último depende essencialmente da capacidade manifestada por certos indivíduos (humanos e não-humanos) de adotar a perspectiva de corporalidades alo-específicas. Sendo capazes de ver as outras espécies como estas se vêem — como humanas —, os xamãs de cada espécie desempenham o papel de diplomatas cosmopolíticos, operando em uma arena onde se defrontam os diferentes “interesses” socionaturais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007:17).

O que Viveiros de Castro chamou de “xamanismo transversal” era, segundo ele, “uma provocação amigável a Hugh-Jones especialista na etnologia do Noroeste

amazônico”. Para pensar o xamanismo caboclo do Lago Amanã através da atuação do sacaca é preciso entender que as relações entre humanos e não-humanos, animais e vegetais nas cosmologias ameríndias, a partir da teoria perspectivista, estão dispostas “transversalmente” à nossa ontologia, que concebe o mundo a partir da “cultura” e da “natureza”, que segundo Viveiros de Castro, não admitem um verdadeiro plural. O perspectivismo como uma “teoria cosmopolítica” fundamenta que: “a visão que os humanos têm de si mesmos e de seu ambiente é diferente daquela que os animais têm dos humanos, como a visão que os animais têm de si mesmos (e de seu ambiente) é diferente da visão que os humanos têm dos animais, e assim por diante.” (op.cit.) Neste sentido para trabalhar na mesma lógica do exemplo canônico dos humanos e jaguares, do sangue humano e da cerveja, considero o exemplo mais conhecido de casos de encante: o boto, como animal e como homem ou mulher, que possui uma visão dos humanos sobre as festas e danças além do lago. Por que o boto quer atravessar o mundo submerso do encante para se transformar em um xamã? Para tratar as concepções ontológicas da cosmologia e da cura do contexto etnográfico aqui presente é possível utilizar o animismo para considerar as relações humanas e não humanas, entre sociedade e natureza. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:361)

Langdon em *“Xamanismo – velhas e novas perspectivas”* (1996) explica que a palavra xamã vem da língua siberiana e consiste no mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Está associado às religiões animistas e o agente mágico. Para Langdon (1996) a aprendizagem pode ocorrer de duas formas: da forma estática, através de sonhos, visões, transe e da forma tradicional, pelo ensino formal de técnicas, identificação de espíritos e também pela genealogia.

Mauss (1974) aborda a teoria da magia e diferencia a religião como ato público responsável pela ordem moral e a magia como ato secreto para fins individuais e a caracteriza como fato social que abarca todo um sistema de representações. Para Langdon, o xamanismo é público, organiza a sociedade e expressa seus valores centrais. Ela propõe uma nova discussão sobre representações e símbolos através da Antropologia Simbólica, sistemas ideológicos e ritos. Para Geertz, o rito religioso representa através dos símbolos a concepção do mundo e os valores de uma cultura. Assim as representações são uma forma de expressar a visão de mundo. A partir da perspectiva simbólica todos os ritos têm em primeiro lugar uma eficácia experimental e em segundo uma eficácia instrumental. As abordagens mais recentes sobre Xamanismo

definem este como um complexo sócio cultural, um sistema simbólico e um sistema social com definição de papéis específicos e atividades sociais. Entretanto o xamanismo pode variar de cultura para cultura e também pode ser concebido do ponto de vista coletivo e de representações compartilhadas através do rito, do mito e da arte.

O xamanismo deve ser entendido assim na sua esfera política, medicinal, de organização social e também estética e para Langdon é preciso pensar esse fenômeno dentro da Etnologia Brasileira. A partir da nova perspectiva na definição de xamanismo, a autora propõe alguns aspectos importantes: a percepção de um universo de múltiplos níveis, concebendo realidades visíveis e invisíveis; os ciclos de produção e reprodução, vida e morte; o princípio de transformação e a visão metafórica do universo, o xamã como mediador em benefício do seu povo, técnicas de êxtase com o uso de tabaco, plantas, sonhos, danças, etc. Ela considera também a “práxis xamânica” e o xamanismo como instituição duradoura, que deve ser compreendido holisticamente e também pelas suas consequências sociológicas.

Joanna Overing também escreveu sobre o xamanismo no texto: “*O xamã como construtor de mundos – Nelson Goodman na Amazônia*” (1994) onde ela trabalhou com os Piaroa, um povo habitante da floresta tropical da bacia do Orinoco na Venezuela. Ela ressalta, a partir do trabalho de Goodman, a ideia de uma multiplicidade de conhecimentos ou “versões de mundo”. Overing salienta que na abordagem de Goodman é possível tratar o xamã como um construtor de mundos, pois ele aceita a realidade de uma pluralidade de conhecimentos. Esta autora compartilha um problema real dos antropólogos e eu me incluo também nessa discussão, de quando “nós assumimos um mundo real, objetivamente dado e quando as afirmações de nossos informantes contradizem esta noção do mundo, vemos confusão em nossos dados.” (OVERING, 1994:87). Para os ribeirinhos de Amanã, o mundo submerso do lago contém várias comunidades “encantadas”, em que homens viram botos, onde as pessoas conversam e é possível ouvi-las do lado de fora. Nas histórias contadas sobre estas comunidades destaca a figura de um homem chamado Sabah Rufino, conhecido como um sacaca, um especialista, a única pessoa que consegue atravessar os dois mundos. Sua onipresença e como ele consegue até mesmo “tirar um tambaqui assado debaixo do rio” são algumas das características relatadas pelos comunitários que o conheceram. Há também o mundo encantado das florestas, em que as curupiras são os principais espíritos protetores e elas se vingam dos caçadores que atingem os animais, atirando

feitiços contra ele e sua família, podendo até raptar seus filhos. E nessas várias percepções de mundo, há também aquela de um corpo distinto que habita estes mundos: um corpo que sofre “dismintiduras” e que os espíritos curadores podem “endireitar”, um corpo que sofre “rasgaduras”, mas que pode ser “costurado” com agulhas e linhas imaginárias, um corpo que tem mãe, a mãe do corpo, que quando passa da hora de engravidar, sofre. Um corpo que está conectado diretamente com as plantas e animais, que sofre influência da lua, do sol, da água, a todo o momento. Como explicar essas versões de mundo? Como abordá-las?

Cordeiro, 2017, descreve as “práticas não biomédicas de cura” na zona urbana de Parintins, AM, a partir do trabalho etnográfico realizado em 2014 com curadores e curadoras moradores desta cidade. Esta autora identificou entre os moradores desta região o “se ingerar” ou “ingeramento” e também percebeu a influência dos encantados e dos bichos do fundo nas práticas de cura. Sobre este tema ela ressalta:

Ao propor a “tradução” do ser 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. (CORDEIRO, 2015:20)

Overing explicita que uma solução prevalente neste sentido é a afirmação de que esse discurso simbólico não pode ser tomado literalmente porque “sua intenção real é expressar chavões metafóricos acerca da estrutura social”. (Overing, 1994: 88). No Amazonas essas histórias sobre botos e curupiras acabam passando por lendas folclóricas e muitas vezes perdendo o potencial de análise a partir da cosmologia e o ribeirinho acaba sendo desmerecido, pois todas as histórias são colocadas num mesmo patamar, com as mesmas interpretações e eu acredito que ao contrário disso, cada uma tenha sua especificidade. Porque não podemos analisar o boto e o curupira sob a ótica do xamanismo e com alguns elementos da etnologia indígena, já que na Amazônia grupos indígenas e ribeirinhos compartilham muitas práticas similares?

Neste sentido, Overing demonstra como o xamã, ao conduzir uma cura precisa construir para tanto uma versão de mundo, ou seja, o entendimento sobre o cosmos e a natureza das coisas (ontologia). Ela explica como a cura acontece através do canto do *Ruwang*, da força das palavras que induzem os “seres de outros domínios” que entram no paciente a fim de travar uma batalha com os seres causadores da doença. Considera o

quanto pode ser confusa para o antropólogo a linguagem associada às ideias da divisão do tempo, como o “tempo de antes” e o “tempo de hoje” e os “mistérios da metáfora xamanística”. E como nessa divisão alguns humanos eram antes animais e como eles provocavam as doenças aos Piaroa. Assim Overing esclarece que os problemas antropológicos associados às ideias de lógica e metáfora acontecem devido ao fato que damos pouca atenção aos detalhes de ontologia ou versões de mundo estranhas. Portanto não se trata de simbolismo e sim concepções ontológicas, de natureza, das coisas e dos seres. Explorando sua própria experiência etnográfica, ela admite que apenas quando parou de tentar entender o discurso xamanístico como se fosse acerca de um universo único, objetivamente dado, ela conseguiu focalizar o processo de construção de mundo dos *ruwatu*. Ela finalmente entendeu que o papel do *ruwang* como líder era o de construtor de mundo e como esta função determinava as formulações de poder dentro do universo. Como, neste sentido, o xamã é o detentor das histórias e das formulações do tempo e que assim suas palavras tinham eficácia no trabalho para curar e proteger.

Compartilho com Overing a fascinação pela ideia de Goodman de uma multiplicidade de experiências e conhecimentos e da noção de versões de mundo e que a sensibilidade antropológica deveria reconhecer que o cognitivo está ligado diretamente ao emotivo. E que tais experiências geram conhecimentos análogos ao conhecimento científico, como também ressalta Lévi-Strauss em “O Pensamento Selvagem” (1989) e essas experiências e conhecimentos contribuem para organização e reorganização dos nossos próprios mundos.

Um trabalho mais recente, de Maria Ignês Mello denominado “*Iamurikuma: Música mito e ritual entre os Wauja do alto Xingu*” (2005), no capítulo “Cosmologia e Xamanismo: da doença à cura”, é abordado o processo de adoecimento entre os índios Wauja. Este processo se dá através da tentativa de roubo da alma dos humanos pelos espíritos invisíveis chamados *apapaatai* e a morte seria a consumação do roubo. Assim, a noção de doença sempre é associada a ação predatória destes espíritos interessados na alma humana. Ela explica que para eles a ação e o desejo do indivíduo devem apontar na mesma direção, e se isso não for obedecido ocasiona a doença. Assim os indivíduos devem cumprir as etiquetas e andar conforme as normas, pois dessa maneira terão a garantia para a manutenção da saúde.

Ela descreve o ritual do *Apapaatai* em que são envolvidas danças, cantos, máscaras, pinturas corporais e oferta de alimentos, pois assim faziam suas trocas alimentares e favores. Neste ritual, o doente, depois de curado deve sempre agradecer ao *apapaatai*. Neste sentido, todo o processo de cura xamânica envolve pagamentos substanciais por parte da família do doente aos pajés. Ela salienta também a importância do tabaco na cura, pois o canto do pajé é um sopro e este se torna visível através do tabaco. A cura também é realizada através dos cantos, como os Piaroa, e o canto do *pukai* é o principal vetor da cura.

Mello identifica uma espécie de “ditadura sobrenatural” ao caracterizar todo o cenário da doença e da cura, da ética e da estética, de reciprocidade e perigos, pois os Wauja são obrigados a se conformar e seguir as regras que seu mundo oferece. Entretanto, é reconhecida a dificuldade de controlar todas as coisas e a doença passa a ser quase inevitável.

Invoco aqui a teoria sobre xamanismo, pois identifico na figura do sacaca Seu Sabah Rufino a figura de um “xamã não-indígena” como caracteriza Mahalem de Lima (2015), apesar deste autor não relacionar o “voo xamânico da tradição siberiana” com “ a viagem pelo fundo” dos encantados. De acordo com Langdon (1996) e Overing (1990), que concebe o “xamã como um construtor de mundos”, considero este “pajé-sacaca” do Médio Solimões uma figura importante na região tendo seus poderes reconhecidos entre os comunitários do Lago Amanã, principalmente nas comunidades Boa Esperança e Bom Jesus do Baré, onde ele realiza tratamentos constantes. Seu Mimi, patriarca da comunidade Ubim já foi curado de uma ferida no pé que não cicatrizava. Seu Sabah o curou depois de várias “rezas e costuras” (tratamentos para costurar “espiritualmente” os cortes).

Em seguida apresento a transcrição do restante da entrevista (já apresentada no capítulo anterior) que realizei com este sacaca em 2014, na comunidade Boa Esperança:

Luiza: Me fala mais um pouco sobre o trabalho do senhor com os banhos, chás, remédios caseiros em geral.

Sabah Rufino: A gente prepara os banhos e usa as plantas daqui mesmo, mas tem muitas que aqui num tem.

Luiza: E como o senhor escolhe essas plantas?

Sabah Rufino: Assim, a pessoa às vezes está ruim, aí primeiro eu preparo o banho da folha da arruda, que limpa o corpo da pessoa. Quando num tem arruda, eu uso o sal grosso. Mas tem outros trabalhos, quando são problemas com negócios e dinheiro, tem uma erva na mata que

chama *vence-tudo*, ela cresce só no baixo. Aí faz o banho pra tomar a noite e deixa no corpo. As vezes o negócio tá difícil, as vezes o comércio, aí a pessoa começa a ter as coisas de volta. Tem também assim pra jogo...

Luiza: Pra parar de jogar?

Sabah Rufino: Não, pra ganhar mesmo. Assim, a senhora é candidata a vereadora, a prefeita ou juiz... aí a gente prepara um banho que chama *caminho da sorte*, toma esse banho a noite, e dorme com o casaco virado do avesso. Aí toma de novo no dia seguinte...esse banho tem um cheiro muito forte, as pessoas ficam olhando...

Luiza: E quando o senhor faz esses banhos, conversa com algum espírito?

Sabah Rufino: Esse meu tio, ele sempre vem comigo. Ele que passa os ensinamentos.

Eu tenho uma coisa, que eu chego numa comunidade dessas que tem muita gente (Boa Esperança), só de olhar eu sei que pessoa que é direita...a mulher ou homem.

A gente sempre tem que procurar saber sobre o passado, porque o futuro, tá escrito.

Luiza: E o senhor ainda conversa muito com Manuel, seu tio?

Sabah Rufino: Sim, tem ele e tem outros muitos também que chegam até mim. Os sacacas que tinham né...

Eu sou pai de 31 filhos homens de três matrimônios. A primeira minha esposa morreu, a segunda nós nos separamos e a terceira é essa que esta aí.

Luiza: E o senhor se considera um sacaca?

Sabah Rufino: Sim, me considero.

Luiza: Onde o senhor mora?

Sabah Rufino: Moro em Juruá. Depois que eu me separei da minha mulher, meu pai tinha muitas terras lá, aí eu fui pra lá. O meu pai era agricultor, seringueiro, fazia canoas...Ele tinha muita roça, sempre vinha gente comprar farinha na mão dele. Banana até estragava...

Luiza: Eu já ouvi falar muito no coração da roça, onde fica guardada a vida da roça. O senhor pode explicar como funciona?

Sabah Rufino: Olha, eu vou contar só pra senhora. Planta a roça tudinho, pega dois paus de maniva dos mais bonitos. Aí a senhora chega lá e crava na terra. Aí diz essas palavras assim:

Eu to enterrando essa maniva aqui, nos poderes de Jesus Cristo. Para aumentar o meu pão de cada dia.

Aí enterra. Ai depois, a senhora vai para a beira e se molha, batendo a água nas pernas. Isso dá força pra batata.

Luiza: Mas este ritual funciona com outras plantações ou somente com a mandioca?

Sabah Rufino: Somente com a mandioca mesmo. Mas isso tudo na verdade depende do adubo da terra. Quando eu morava em Alvarães com a minha esposa eu plantava de tudo, até castanheira eu plantei. Laranja, tangerina, coqueiro, cajarana, pupunha, cupuaçu.

Luiza: Tem algum espírito que cuida das coisas da agricultura?

Sabah Rufino: Tem. Quando a senhora for começar um roçado, a senhora diz:

Reis da mata, eu vim aqui pedir licença para entrar nesta ponta de mata e fazer um plantio (aí diz o tamanho da área, quantos hectares). Eu num quero plantar só roça, quero plantar banana, cana, mamão, melancia...Quando essa roça amadurecer, eu trago uma garrafa pra você (garrafa de cachaça).

Aí você leva a garrafa e põe lá no aceiro. Com dois dias você volta lá e num tem mais garrafa.

Aí num tem mal, num tem praga...

Luiza: Pra encontrar o senhor como faz?

Sabah Rufino: Pode procurar o meu filho lá em Alvarães, ele se chama Manuel Nazareno, conhecido como Nazo, ele fica num flutuante verde. Todo mundo conhece ele. Lá eu tenho um quarto, uma banca grande com remédio.

2.3 – Encante no Lago Amanã

Florita foi atrás de mim e começou a traduzir o que a mulher falava em língua indígena; traduzia umas frases e ficava em silêncio, desconfiada. Duvidava das palavras que traduzia. Ou da voz. Dizia que tinha se afastado do marido porque ele vivia caçando e andando por aí, deixando-a sozinha na aldeia. Até o dia em que foi atraída por um ser encantado. Agora ia morar com o amante, lá no fundo das águas. Queria viver num mundo melhor, sem tanto sofrimento, desgraça.

Milton Hatoum - Orfãos do Eldorado

O título deste trabalho remete a um lago que pode ser visto como encantado, o Lago Amanã, principal lago da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, devido às histórias de encante presentes nas suas águas e ao seu redor.

Mais outros dois trabalhos realizados na Amazônia também remetem ao encante ou encantamento como “O Navio Encantado: etnia e alianças em Tefé” (1987) de Priscila Faulhaber e “A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores” (1990) de Heraldo Maues.

O lago Amanã é fonte de subsistência para muitas comunidades rurais, assim como se tornou fonte de muitas pesquisas biológicas e projetos de manejo por sua riqueza faunística que se caracteriza pela abundância de espécies como o pirarucu, tambaqui, tucunaré, peixe-boi, botos, ariranhas entre muitos outros. Trata-se de um lago que reúne muitas atividades importantes como a pesca e a agricultura, a caça e o extrativismo na terra firme do seu entorno, praticadas por moradores de aproximadamente 69 comunidades rurais (Dados de 2006, IDSM in ALENCAR, 2007). Além da importância econômica para os moradores, este lago é fundamental no processo de ocupação

humana e dinâmica social da região por ser a principal via de acesso para outros rios importantes como o Rio Negro e o Rio Japurá. Assim, o lago como local de passagem, atividades econômicas, trocas e vivências, é também fonte de um repertório cosmológico que reúne seres sobrenaturais conhecidos como “encantados”, que, como já foram descritos em outras regiões do Amazonas, podem ser considerados guardiões da floresta e das águas.

Os ribeirinhos do Lago Amanã acreditam muito nos poderes dos seres encantados e os mais citados nas narrativas são o boto, a cobra grande e o Mapinguari. Estes seres fazem parte das histórias contadas de avô para neto, de pai para filho, mãe para filho, enfim, em toda família há uma história com algum destes temas. A maioria delas fala de histórias de caça, em que o caçador encontra algum desses espíritos pela mata e se perde, não conseguindo encontrar sua canoa. Há relatos de pescadores que se afogaram depois de ter sua canoa revirada pelo boto ou de famílias que voltando da roça escutaram o assovio da Curupira. Em todos os casos, a pessoa que encontra com tais espíritos, fica adoentada e precisa ser levada para um curador, mais especificamente para o sacaca, pois ele é o único que pode lidar com “os espíritos do fundo”. Seu Sabah Rufino é o principal curador responsável pelas curas de encantamento no Lago Amanã. As narrativas sobre este sacaca o descrevem como o próprio boto, por ser namorador, e por sempre aparecer nas comunidades em épocas de festejos. Ele possui um tio peruano que, depois de falecido, o guiava nas sessões de cura através de sonhos, segundo me relatou em entrevista no ano de 2014.

Atualmente é difícil ouvir histórias sobre os encantados e os lugares de encante. A mais recente foi a de um morador da comunidade Ubim, que depois de caçar e ouvir o assobio da curupira, voltou para casa com febre e ficou muitos dias adoecido. Entretanto há sempre o alerta para a presença destes espíritos, que atuam principalmente nos caminhos: para a roça, para o lago durante a pesca, para a mata durante a caça.

Apesar do fator negativo do adoecimento, os encantados fazem parte da vida dos ribeirinhos. Em festivais culturais, os comunitários costumam se vestir com máscaras que representam a curupira (com cabelos longos e pretos) e o mapinguari (ser de um olho só com a boca na barriga). A ideia de transformação, de uma pessoa em um animal como o boto, ou da curupira que pode se transformar em qualquer forma humana, está presente na cosmologia cabocla como um todo. Esta habilidade

transformacional que os encantados carregam faz dessas figuras detentoras de um poder que assombra as pessoas. E por esse motivo os curadores adquirem respaldo, por serem os únicos que entendem o mundo espiritual e são capazes de interferir em um encantamento. Para Slater (2001), as transformações da curupira são uma resposta ao desrespeito dos homens em relação ao mundo natural e as vítimas costumam ser os caçadores que matam animais em grande quantidade, pondo em risco o “equilíbrio ecológico”. (SLATER, 2001:205).

Maues (1990) identifica as doenças provocadas por encantamento como doenças não-naturais e descreve nove casos em que este tipo de doença ocorreu em Itapuá. Este autor afirma, com base no seu contexto etnográfico, que “os agentes causais das doenças não naturais pertencem a três domínios distintos: dos espíritos, dos seres humanos e dos astros.” (MAUES, 1990:66). Ele salienta que uma das características dos encantados está no poder de se tornar invisível e que eles podem ser classificados como *encantados-da-mata* como a curupira e o mapinguari e os *encantados-do-fundo* como o boto e a cobra-grande. Sobre o encante, Maues esclarece:

Há um certo número de pessoas que não morrem e, ao invés disso, se tornam encantados. Essas pessoas são levadas, ainda crianças para o encante (lugar de morada dos encantados), por certos encantados que se agradam delas. Assim, se uma criança desaparecer num rio e o seu corpo não for mais encontrado, dir-se-á que aquela criança foi para o encante. Ali ela se desenvolverá, tornando-se adulto, adquirindo todos os poderes próprios dos encantados. Algumas dessas pessoas podem voltar a viver como seres humanos não-encantados e, neste caso, se tornarão pajês muito poderosos, pois foram formados 'no fundo'. (MAUES, 1990:93)

Segundo Maues e Villacorta (2004), a origem da crença nos encantados é europeia, mas foi influenciada por concepções indígenas e também por entidades de origem africana. Estes autores citam uma história muito conhecida entre o Pará e o Maranhão sobre o encantado Cobra Norato e o Rei Sebastião⁷, duas figuras comuns em cultos de pajelança. Eles salientam que os encantados são também chamados de “bichos do fundo” quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés e podem provocar o “mau-olhado” ou flechada de bicho nas pessoas quando cruzam seus caminhos. (MAUES e VILLACORTA, 2004:21). Wawziniak (2008)

⁷ A história de Cobra Norato fala do nascimento de duas crianças que se transformaram em cobras-grande e de São Sebastião que remete a Portugal, depois da derrota na batalha de Alcácer-Quibir, na segunda metade do século XVI, que culminou na morte de Dom Sebastião. Entretanto os portugueses não acreditavam na morte do rei, que para eles havia se encantado e voltaria para libertar seu povo do domínio estrangeiro. (MAUES e VILLACORTA, 2004:18)

descreve que, segundo os ribeirinhos do rio Tapajós, o olhar de determinados seres pode provocar doenças e a capacidade de um ser se transformar em outro é conhecida como “engerar”. Este autor analisa o “mau-olhado de bicho” e as implicações daquele que foi “assombrado de bicho”. Ele considera o ambiente da floresta como o lugar de morada dos encantados e o corpo humano como “lugar de confrontação entre humanidade e animalidade” (WAWZINIAK, 2008:32).

Em sua tese, Alencar (2007) descreve a presença dos seres encantados e a noção de encanto na cosmologia de comunidades da Reserva Mamirauá:

Na várzea existe a mãe-do-mato, a mãe-d`água; o boto; a cobra-grande. O boto tem a capacidade de assumir forma humana e de levar as pessoas para seu mundo, o encanto, que são cidades situadas no fundo dos rios e lagos, e lá encantá-las na forma de boto, de cobra ou de sereia. Na terra firme existem outros seres que não são encontrados na várzea: o Mapinguari, a mãe-da-mata, e a Curupira..Esses seres da terra firme partilham o mesmo plano cosmológico dos seres humanos, ou seja, moram em cima da terra, ao contrário da maioria dos seres da várzea que habitam num outro plano do cosmo, no fundo dos rios. Isso reforça a importância que o rio possui na vida do morador da várzea, sendo fonte permanente de mudanças, detransformações e continuidade de um modo de vida muito peculiar. (ALENCAR, 2007:200)

Esta autora demonstra através da metáfora do mosquiteiro a divisão entre os dois mundos, ou “mundos dispostos em camadas”, ou seja, o “mundo do fundo”, o “encante” e o mundo “terreno”. Sobre esta metáfora ela explicita: “apassagem de um mundo para o outro se faz do mesmo modo que se entra ou sai do mosquiteiro, basta levantar a beira e passar para o outro lado, sem que se sofra alteração nessa passagem entre os dois mundos”. (ALENCAR 2017:225).

2.4- Curando o corpo

Tomando com fé até água de pote funciona (Seu Mimi, comunidade Ubim, RDSA).

As informações presentes a seguir derivam de transcrições de cadernos de anotações de campo que foram realizados entre os anos 2014 e 2015 na RDSA. Primeiramente em 2013 e 2014, durante o período como bolsista do Instituto Mamirauá, e posteriormente em 2015 como estudante de mestrado da UFAM.

Para falar de cura, inicio relatando minha primeira experiência com uma curadora da RDS Amanã. Este episódio aconteceu na comunidade São João do Ipecaçu, durante a minha primeira ida a campo. Fui subir na canoa para ir para a roça de um comunitário e

por estar de galochas grandes, mochila e máquina fotográfica, pisei errado na proa e a canoa correu. Com isso eu caí e bati as costas nas tábuas de cedro, onde Sandra e Bela lavavam roupa. Mesmo assim fui para a roça e quando voltei ainda sentia muita dor. Sandra me levou para a casa da Marli, uma “pegadora de dismintidura” da comunidade que tentou fazer uma massagem com um gel de copaíba, mas não adiantou muito. Depois ela me levou para uma curadora da comunidade São José. Primeiro, passamos pela comunidade Samaria atrás de um senhor curador, mas ele não estava. Então indicaram uma senhora chamada Joca, da comunidade São José. Todos diziam que eu estava com “dismintidura” e que era preciso “endireitar”. Pelo que eu entendi, a “dismintidura” é qualquer lesão no corpo, e para endireitá-la é preciso uma massagem acompanhada de uma reza. Essa reza e o “endireitamento” somente um curador sabe fazer. Então levada à casa de Joca, deitei no chão, e ela massageou minha lesão com muita força e rezou com um ramo de *peão roxo*. Assim, a explicação de Sandra e Lindomar foi que o curador recebe um espírito que pede para ele trabalhar e ele deve aceitar ou não. Sandra contou que o seu irmão também recebia espíritos, mas não aceitava ‘trabalhar’ como curador e isso o atormentava. Ela relatou que quando ele tomava bebidas alcoólicas ele conseguia endireitar melhor a lesão da pessoa. A erva usada, o “pião roxo”, é geralmente empregado pelos rezadores durante o processo de cura. Sandra me explicou que essa erva é usada para espantar o “mal olhado” e os maus espíritos. Depois da sessão de “endireitamento”, Joca me recomendou ficar de resguardo.⁸ Depois disso voltei para Tefé para ser medicada e retornei para a comunidade para dar prosseguimento ao trabalho. Dessa forma saliento através da minha experiência, apesar de ter vivido o rito de cura, não abri mão da medicina biomédica, o que caracteriza neste sentido o próprio conflito ontológico que quero demonstrar nesta dissertação. Por que mesmo com os ritos de cura presentes nas comunidades, eu e outros moradores buscamos a medicina alopática?

Outro relato importante para minha compreensão da cura entre os ribeirinhos do Amanã foi a história que ouvi do Seu Mimi da comunidade Ubim, sobre um homem que foi curado: “Esta história é sobre um homem de Coari que estava com câncer no sangue. Esse homem voltava de uma consulta na cidade, numa rabeta. Ia deitado dormindo e sonhou com um tronco de uma árvore, situada próxima a um igarapé, que se ele cortasse

⁸ O resguardo é conhecido entre os comunitários do Amanã como um período de tempo que deve ser reservado, ou seja, a pessoa em resguardo não pode trabalhar, nem tomar banho no rio ou comer comidas “remosas”.

iria sair um leite, que se ele bebesse ia ser curado. Nesse momento o homem acordou e viu essa árvore. Era uma *ocoobeira* (também conhecida como *virola*). O lugar onde ela se manifesta chama-se *ocoobal*. Assim este homem cortou sua casca e tomou o leite que saía dela. Fez esse tratamento por um mês. Voltou ao médico em Coari com exames refeitos e estava curado.” (Seu Mimi, 2014, comunidade Ubim, RDSA).

Além destas plantas, Seu Mimi citou outras para uso medicinal como: *macucu*, *carapanaúba* e a *sucuuba*. Também mencionou uso do “fel da paca”, líquido presente no fígado do animal, usado para mordida de cobra. Seu Mimi relata sua própria experiência de cura através desta técnica. Sobre os especialistas de cura conhecidos na região ele enfatiza: “Tem uns curandeiros que não são da parte do senhor e enganam a humanidade.”, alertando sobre o fato de alguns curadores cobrarem caro por alguns tratamentos.

Seu Mimi também já foi curado pelo sacaca Sabah Rufino. Mimi contou que Seu Sabah retirou algo como uma “coisa feita” ou “malefício” do seu pé, depois que ele o curou de uma ferida mal cicatrizada. Seu Mimi explica que parou de caçar e não sente mais falta porque entendeu que aconteciam muitas coisas estranhas aos caçadores como algumas visões e ele acha que isso não é coisa boa, pois não tinha como se defender. Assim, ele começou a evitar caçar. Ele contou que uma vez matou uma grande quantidade de gatos- maracajás (*Leopardus wiedii*) de uma vez só, sem cachorros. E eles usavam a pele deste animal. Ele disse que costumava caçar dia de domingo, e a Dona Dica não gostava por ser um dia santo. Para justificar o que dizia Dona Dica, Seu Mimi relatou a seguinte história: Para certificar do mau presságio da caça no domingo Seu Mimi pediu para Deus um exemplo que mostrasse a ele que não se podia caçar no domingo. Depois numa de suas caças ele “arremedou uma folha”⁹ e viu uma cotia saindo do mato. Ele conta que ela veio em sua direção e o mordeu. Aí ele entendeu que isso foi um exemplo de Deus e nem quis pegar a cotia mais. Ele explica que essa história de trabalhar em dia santo nunca funciona. O mesmo aconteceu num dia de Tiradentes, que para eles é considerado um dia santo também. Ele contou que num dia de Tiradentes, 21/04, foi para a roça e Dona Dica não concordou. Chegando lá também pediu um sinal. Aí um dos paus que eles estavam tirando para encoivarar acabou caindo

⁹ Arremedar nesse sentido significa pegar uma folha e colocar na boca assoprando, imitando o assobio que a cotia faz. Trata-se de uma estratégia para chamar o maracajá.

em cima de um dos seus cachorros. Assim ele entendeu esse fato também como um sinal.

Sobre a habilidade de curar, Dona Bebé, curadora da comunidade Calafate, diz que foi um dom de Deus e que com o tempo foi se aprimorando. D. Chica, uma das moradoras do Calafate, esposa do Seu Jota, tem câncer no útero e está tratando com remédios caseiros. Dona Bebé fez uma receita de garrafada (bebida semelhante a uma mistura de chás, preparada com folhas, cascas ou raízes, guardada em garrafas) com casca de *uixi*, andiroba, casca da seringa e *putuá roxo*. A garrafada deve ser tomada duas a três vezes por dia. E dessa forma é importante, segundo ela: “tomar o remédio e confiar em Deus”.

Bebé explica que o câncer foi uma doença que aumentou entre os ribeirinhos do Lago Amanã. As doenças que eram mais comuns nessa região eram diarreia e malária. A malária também era conhecida por *Paludismo* ou *Césão*. Outras afecções comuns eram dor no estômago e febre nas crianças. A malária era tratada com remédio caseiro usando a raiz do capim santo, casca da laranjeira, raiz do *tiriricão*, raiz da jurubeba, folha do abacate, casca da sucuuba e a raiz do urucum. Outro remédio para malária é feito com a entrecasca da laranja fervida em água, mas este chá deve ser colocado no sereno para pegar sol e chuva, e deve ser ingerido toda manhã, tomando uma xícara antes do banho.

Nicéia, parteira e curadora do Sítio São Miguel do Cacau, é especialista em remédios caseiros usados principalmente na hora do parto. Ela usa a arruda para fazer chá para diminuir a dor durante o trabalho de parto. No dia seguinte faz o chá do alfavacão para fazer a limpeza. Depois com mais dias, coloca o crajirú e o olho do algodão roxo (a folha mais verde) para a limpeza do útero e diminui a dor causada pelos gases e pelo sangue (dor do resguardo). Ela explica que tem sempre uma planta para “abrir o corpo”, outra para “fechar o corpo”, outra para limpar o corpo. Ensina também cuidados e proibições durante o resguardo:

- Purgante feito da mamona para o intestino e para o útero.
- Durante o resguardo não pode pegar na água da chuva nem pisar em poças de água no chão, pois pode causar inflamação na “mãe do corpo” (que simboliza o útero).

- Quando a mulher toma o óleo de mamona (purgante) não pode comer peixe, só carne de boi.

- Usa a banha de *sucuriju* para não cair o cabelo durante a gravidez. Coloca duas gotas no creme de cabelo.

Nicéia critica muito os métodos usados pelos médicos com as grávidas, principalmente quando a gestante perde o bebê. Ela é contra o processo de curetagem (limpeza do útero realizada nos hospitais), que em sua opinião só machuca mais o útero. Sobre os tratamentos de cura ela diz: “sempre acontece o que é da vontade de Deus, a natureza é muito poderosa”.

Jucinéia, irmã de Niceia, também curadora, “pegadora de dismintidura” e professora da comunidade Ubim contou-me sobre um fenômeno denominado “ramo do ar”, responsável por doenças como AVC ou derrame. Este fenômeno ocorre geralmente depois que a pessoa come uma comida quente e fica próxima à porta da casa “pegando ar”, o que provoca uma congestão. As doenças relacionadas a este fenômeno são causadas pela *síndrome do quente-frio ou síndrome do frio-quente* (MAUES,1990). Maues, que divide as doenças em naturais e não naturais, esclarece que outros autores já trabalharam com essa síndrome, a exemplo de Peirano (1975), Foster (1953), Currier (1966) e Logan (1973). Com base no seu trabalho na comunidade de Itapuá, PA, Maues explica essa síndrome:

Se encontra na medicina hipocrática dos antigos gregos, a qual concebia o corpo humano saudável como o resultado do equilíbrio entre os humores ou fluidos corporais, compostos por uma combinação do quente e do frio como o úmido e o seco. Estas ideias foram trazidas para a América Latina pelos colonizadores, durante os séculos XVI e XVII, mas aqui as noções de úmido e seco foram abandonadas, permanecendo vivas, porém, as ideias a respeito da saúde como resultado do equilíbrio entre o quente e o frio corpóreos. (MAUES, 1990:46)

Nos escritos de Martín Alberto Ibáñez-Novión (1974) há o registro desta síndrome na medicina hispânica e também na portuguesa, e explicam como a origem desta síndrome está relacionada à classificação dos alimentos, também como quentes e frios e das doenças, também classificadas como quentes e frias. Para estes autores, o mais importante é perceber que existe um princípio de equilíbrio que rege a saúde humana e a interação equilibrada dessas oposições.

A doença é produto de um desequilíbrio temporário, e a cura significa a restauração do equilíbrio alterado. E muito mais: que este equilíbrio, parte de um modelo simbólico, não só regula as relações dos homens com seu ambiente natural, mas também aponta, para a regulação das relações com o ambiente social. (IBÁÑEZ-NOVIÓN, 1974 in 2012:132).

Ainda relacionado à síndrome ou ao ramo do ar, Jucinéia, apesar de não ser parteira, indica proibições no resguardo como não tomar banho frio de manhã ou depois do almoço e durante os sete dias após o parto a mulher tem que permanecer dentro do quarto, pois não pode pegar o ramo do ar porque pode provocar doenças na mãe e no recém-nascido. Ela ensina a técnica para fazer o remédio para o ramo do ar, feito com arruda e semente de gergelim, mas alerta que quando uma pessoa pega uma doença do ramo do ar é preciso levar ao rezador com urgência. Para Jucinéia existem duas qualidades de oração e duas qualidades de doença: a preta – mais forte – que costuma matar ou aleijar e a branca que tem tratamento e o doente pode sobreviver.

No mês de Novembro de 2017, próximo a data de dois de novembro, aconteceu um caso diagnosticado como ramo do ar na comunidade Ubim, com um dos filhos de Seu Mimi, o Raimundo, conhecido como Nêgo. Durante a viagem da família para a comunidade Bom Socorro, onde está situado o cemitério e para onde vão os moradores do Ubim para ascender velas para o ritual do dia dos finados, ele começou a sentir sintomas como calafrios, dormência no corpo e febre. A família decidiu assim parar no Sítio São Miguel do Cacau para que a curadora e irmã do adoecido, Dona Niceia, o analisasse para buscar algum tratamento que aliviasse os incômodos. Dona Niceia o diagnosticou com doença do ramo do ar, que segundo ela, costuma aparecer muito próximo a este feriado. Assim foram chamados três rezadores da comunidade Boa Vista do Calafate para rezarem sobre o doente. As rezas foram realizadas acompanhadas de uma defumação com a casca da árvore Breu branco da folha grande (*Protium nodulosum* Swat.) Esta casca é usada para fins medicinais pelos comunitários para dor de cabeça, sinusite e golpes. Souza et. al. (2003) identificou o uso desta casca em comunidades da Reserva Mimirauá e relata:

O seu uso como medicamento é justificado pelos autores devido ao forte aroma de sua resina. Esta, quando queimada, libera em sua fumaça um cheiro agradável e muito forte, que ao ser inalado provoca sensação de alívio das dores de cabeça, com um efeito anestésico. O fato de causar um pequeno relaxamento dos sentidos parece explicar o seu uso para acalmar as crianças quando estão espantadas. O uso para acalmar crianças geralmente é acompanhado por uma reza específica, sendo o rezador a pessoa que irá tratar da criança. (SOUZ ET AL. 2003:95)

Depois que Raimundo apresentou melhora, a defumação com breu foi realizada também na sua casa, com seus familiares e por toda a comunidade.

Capítulo III – Práticas de cura, cosmologia ribeirinha e conflitos ontológicos

3.1 – A categoria *curador* e suas formas de expressão no Lago Amanã

As pessoas que curam não devem ser classificadas em tipologias, uma vez que a classificação sempre reduzirá o quão complexo é o universo associado às práticas curativas. Dessa forma meu objetivo não é colocar o conhecimento tradicional em tipos ideais, mas sim apresentar como são reconhecidos e como se identificam os principais sujeitos que atuam neste universo. Neste sentido descrevo a seguir algumas categorias de curadores que são reconhecidas nas comunidades da região do Lago Amanã: *rezadores, puxadores, parteiras, raizeiros e sacacas*. Todos eles são especialistas da cura e podem atuar com uma ou mais de uma destas funções. Há também os agentes de saúde, que por serem também comunitários, acabam por aderir às suas práticas de trabalho algumas receitas e técnicas usadas tradicionalmente nas comunidades. Tais curadores podem reunir mais de uma especialidade como, por exemplo, uma parteira pode também ser raizeira e puxadeira, com exceção dos rezadores que geralmente possuem somente esta função. O sacaca é aquele que pode reunir todas as habilidades, por ser o maior especialista de todos, pode ser considerado um tipo de pajé ou xamã.

Os rezadores podem ser homens ou mulheres e atuam através da oração ou reza que é realizada sob a pessoa adoentada, muitas vezes usando alguma planta como pião roxo (*Jatropha gossypifolia*) ou pião branco (*Jatropha curcas*). Segundo Souza et. al. (2003), sobre os rezadores de uma comunidade da Reserva Mamirauá, no Setor Horizonte:

A reza faz parte da concepção de catolicismo local, que mistura o catecismo aplicado pelo padre com aspectos locais da cultura, como frases, simpatias e plantas, tudo isto ligado à força e à presença dos santos da Igreja Católica. A reza é a cura para a parte de fora do corpo; e o remédio caseiro, a cura para a parte de dentro. É preciso rezar para tirar a doença que está encostada na pessoa, e ao mesmo tempo tomar o remédio caseiro para ajudar a curar os órgãos internos. A doença na parte de fora dos órgãos internos. A doença na parte de fora do corpo é inveja, mau olhado, bruxaria. Mas isto não entra na pessoa, só fica 'encostado'. Os problemas dentro do corpo são resultantes da atuação dessas forças ruins. (SOUZA ET. AL. 2003: 45).

Lima-Ayres (1992) salienta em sua tese que, no Médio Solimões, apenas rezadores homens podem transmitir o conhecimento das orações, tanto para um homem como para

uma mulher. As mulheres, entretanto, não podem transmitir esse conhecimento para ninguém, pois o poder de cura pode ser perdido pela pessoa que ensinou. (LIMA-AYRES, 1992:257).

Existem doenças que somente os rezadores podem curar como as doenças de criança, *quebranto*, *vento caído*, *ramo do ar*, *rasgadura* e *inzipa* também conhecida como *vermelha*. Quando alguma criança da comunidade possui sintomas de enjôo, vômito, febre e geralmente um choro intenso e frequente, é recomendado leva-la para o rezador. Tais sintomas estão associados ao *quebranto*, que ocorre quando alguma pessoa faminta olha para a criança, transmitindo-lhe um tipo de mal olhado que causa a doença. Há vários tipos de quebranto: de fome, de alegria, de pai, de mãe, esses últimos considerados mais graves. Já os outros tipos de doenças de criança ocorrem ocasionalmente. Existem dois tipos: uma que a criança chora sem parar e outra que ela fica praticamente muda e não consegue amamentar. Existem muitos relatos sobre crianças que foram atingidas por essas doenças e para a medicina ocidental os sintomas e o diagnóstico podem ser relacionados à epilepsia. Segundo Lima-Ayres (1992): “The disease is attributed to the effect of an adult’s admiration for a child, or it can be manifested simply if the child is ‘glanced’ at by an adult who is hungry. Quebranto is cured by special prayers (rezas) recited by an special prayers which are considered to be ‘the strenght of the reza’”. (LIMA-AYRES, 1992:257). Este autor acrescenta também que a diferença entre os xamãs rezadores é que estes últimos usam somente as orações e nunca recebem os encantados. Já os xamãs, como o sacaca, por exemplo, são exceções porque podem controlar o mundo dos encantados.

O *vento caído* apresenta sintomas parecidos com o quebranto, mas segundo os relatos das mães com quem conversei nas comunidades, é uma forma mais grave e dura mais tempo para ser curada. Essa doença é explicada como um desequilíbrio que ocorre no organismo da criança e com a reza é possível ser novamente equilibrado. Em 2017, no mês de novembro, enquanto eu morava na comunidade Ubim, minha filha Laura apresentou sintomas como diarreia, vômito e febre e fui aconselhada a leva-la para um rezador. Um dos filhos de seu Mimi, o Charles, morador da cidade de Alvarães estava passando férias na comunidade e fui informada pelos seus irmãos de que ele é um rezador. Dessa forma o procurei para que rezasse sobre a Laura e ele o fez, confirmando a suspeita dos outros comunitários de que ela estava mesmo com vento caído. Ele tirou algumas folhas do peão branco e rezou sobre ela. A reza precisava ser repetida três

vezes ao longo do dia. Ao final do tratamento agradei gentilmente pela reza e ele me respondeu que não podia agradecer pois assim a reza não dava certo.

O *ramo do ar* ocorre quando a pessoa está com o corpo quente depois de torrar farinha, por exemplo, e pega *uma friagem* ou se expõe a uma corrente de ar ou toma banho frio ou, ainda, quando uma criança é exposta ao sereno depois de acordar. Enfim, esta doença está relacionada com as alternâncias do quente-frio, que podem desequilibrar a saúde das pessoas. Um exemplo aconteceu na comunidade Ubim, em que um bebê pegou o “ramo do ar” quando estava recém-nascido e ficou com o olho roxo. Tomou um remédio caseiro feito de gergelim e arruda e foi curado através de uma oração que se reza por nove vezes por um rezador da comunidade vizinha.

A oração realizada para a rasgadura ou carne rasgada tem uma especificidade: o rezador vai rezando sobre a contusão e vai fazendo o movimento de costura com as mãos, como se estivesse costurando com uma linha imaginária e junto a esse movimento vai recitando algumas frases. Como o exemplo de uma comunidade localizada no Setor Horizonte, mencionado por Souza et. al.:

A costura é uma reza. Se vai para a mão do doutor não dá jeito porque ele não sabe o que é. É carne rasgada. Precisa ir rezando no pano e enquanto aquilo vai dando lá na carne vai rezando assim:

- *O que eu costuro?*
- *Carne rasgada*
- *O que eu costuro?*
- *Junta desconjuntada*
- *O que eu costuro?*
- *Ossos rendidos, nervo torto* (Souza et. al. 2003:46).

Depois de recitar frases assim geralmente o rezador reza um *Pai Nosso* e uma *Ave Maria* e se ele for também um conhecedor dos remédios caseiros ele irá receitar um chá ou pomada caseira.

Para a inzipa a reza é: Enzipla, enzipela, enzipelinha, enzipelão. Sai do sangue vem para o tutano, do tutano vem para o osso, do osso vem para a carne, da carne vem para a pele e da pele sai para fora.” (Souza et. al. 2003:46). Em seguida o rezador pede para o

paciente lavar o local com água e sal, passando sobre a pele uma folha de pião roxo (*Jatropha gossypifolia*) em forma de cruz.

Como se pode perceber pelas falas dos rezadores, durante os tratamentos existe uma coerência que fundamenta essas práticas. Como já mencionado no capítulo anterior, o corpo é plástico, fluido e as ações para curá-lo vão além dos limites do físico. A “costura imaginária” é usada para suturar a lesão muscular, a inzipa é retirada como um mal que é diluído no sangue e sai através dos poros epidérmicos e há sempre um modo de fechar o local que foi benzido, com o uso de remédios caseiros ou sal ou com alguma planta como o pião roxo. Além disso, o gesto da cruz é realizado sobre o local do corpo que se pretende curar, invocando a imagem de Jesus Cristo e é usado como uma forma de bloquear o local da doença, como um benzimento, condizendo assim com o significado da palavra benzer que vem de fazer a cruz.

Salgado (2016), em estudo com os Baré do Alto Rio Negro cita que entre eles o uso deste símbolo também é comum nas sessões de cura. Ela ressalta o caráter xamânico que pode ter um benzimento devido a relação estabelecida com outros mundos. (SALGADO, op. cit.:47). No Lago Amanã é mais comum a presença de rezadores e é dessa forma que são conhecidos aqueles que rezam para curar.

O puxador, termo usado popularmente entre os comunitários em referência a uma “pessoa que puxa ou que pega dismintidura”. Esses curadores possuem a técnica de massagear o corpo aliviando torções e luxações comuns dos trabalhos com a mandioca quando se tem que carregar muito peso nas costas ou provenientes das partidas de futebol nas comunidades, o que é muito frequente. Podem ser homens, mulheres e até algumas crianças adquirem a técnica observando os gestos repetidamente com os parentes que realizam este tipo de massagem curativa. Nas comunidades onde trabalhei, duas curadoras são famosas pegadoras de dismintidura e frequentemente recebem visitas em suas casas de pessoas buscando uma massagem curativa. Há sempre algum filho, sobrinho ou neto que está por perto e pode aprender com facilidade. Essa massagem é realizada com auxílio de algum óleo, como andiroba e copaíba, ou gel comprado na feira. Assim este curador massageia o nervo contundido ou o músculo lesado até o paciente se sentir aliviado da dor que sentia. Nas massagens que observei não houve nenhuma reza ou benzimento. Dessa forma me parece que a dismintidura não tem a ver com alguma intervenção não humana ou com um mal olhado ou feitiço. Está

mais relacionado às práticas do cotidiano dos comunitários que podem frequentemente sofrer quedas e lesões adquiridas pelo esforço do trabalho. E por isso pode ser realizado fora da esfera religiosa e por curadores “menos especialistas”.

As parteiras são, na maioria, mulheres, com exceção de um caso no bairro Abial próximo a Tefé, em que existe um homem que faz partos tradicionais conhecido como Seu Raimundo Batuqueiro, que é pai de santo e dono de um terreiro onde atende o público da cidade. Nos casos que acompanhei no Lago Amanã, as parteiras são todas mulheres e uma delas era também agente de saúde. Todas as que visitei, inclusive Dona Nazaré, da comunidade Vila Nova do Amanã, localizada no Paranã do Amanã, possuem relações de parentesco, demonstrando uma rede de conhecimentos que é repassada de mulher para mulher, mãe para filha, avó para neta, tia para sobrinha, entre outras possibilidades. Nicéia, do Sítio São Miguel do Cacau, e Dona Bebé, possuem uma relação de pupila e cuidadora, como era e ainda é comum nas comunidades: uma mulher “confia” sua filha a outra para ser cuidada, como Niceia e seus irmãos foram cuidados enquanto crianças por Dona Bebé da comunidade Calafate, do setor Paranã do Amanã. Nessa relação de cuidado, as práticas terapêuticas vão sendo apreendidas e passam a fazer parte da vida e do crescimento dessas crianças. Essas duas mulheres citadas são as duas atuais parteiras mais conhecidas do Lago Amanã, acrescentando também uma parteira da comunidade Boa Esperança.

O artigo “Os profissionais da saúde de formação tradicional no Norte de Minas Gerais”, presente na obra *Anatomias populares: A antropologia médica de Martín Alberto Ibáñez– Novion* (IBÁÑEZ-NOVIÓN, 2012) reúne dados de um relatório sobre Sistemas tradicionais na região Noroeste do Estado de Minas Gerais. Em tais relatórios escritos pelo antropólogo Martín Alberto Ibáñez são apresentadas dezoito categorias de curadores e elas evidenciam a diversidade que este tema pode abranger. Além de protomédicos, enfermeiros populares, entendidos, rezadores e até mesmo exorcistas foram identificados dois tipos de parteiras: as parteiras empíricas, em geral mães de família, que são capacitadas a fazer partos domiciliares, e a parteira benzedeira que se diferencia da primeira por executar “ritos terapêuticos e mágico-profiláticos”. (op.cit.).

Sobre a relação de parentesco que se estabelece entre os bebês nascidos no parto tradicional e suas parteiras, assim destaca o autor:

Os meninos cujo nascimento assistiram costumam chamar as parteiras de mãe (menos frequentemente), avó ou madrinha. Elas os tratam de filhos, netos ou afilhados e têm, via de regra, grande autoridade sobre eles, que as saúdam de forma cerimoniosa, pedindo-lhes a bênção. (IBÁNEZ-NOVIÓN, [1977] 2012:197).

No Lago Amanã, apesar da distância geográfica da área estudada por Ibanéz-Novión, esta distinção também se aplica, assim como o uso da bênção, que torna-se o elo simbólico entre a parteira e a família do nascido. Entre a mãe e a parteira é estabelecido um vínculo de gratidão e reciprocidade, elas costumam se tratar como comadres, e o filho nascido fica conhecido como “filho de umbigo”. As parteiras das comunidades costumam também participar de cursos e atualmente tem seu ofício reconhecido mesmo na medicina ocidental, participando de partos humanizados em hospitais e maternidades da região.

As discussões sobre a humanização do parto e sobre o respeito às gestantes e aos recém-nascidos evidenciam que as parteiras tradicionais representam um outro jeito de compreender o nascimento, muito distinto da medicina ocidental. Elas creditam a habilidade de partejar como “um dom de Deus”. Elas geralmente aprendem com a mãe ou a avó, que na maioria dos casos também são parteiras. Outra habilidade das parteiras é saber “pegar a barriga” da gestante e “ajeitar o bebê dentro da barriga”. Algumas delas conseguem virar o bebê “que está sentado” para a posição correta do nascimento meses antes do parto, pressionando com a mão a barriga da gestante, mas com a técnica que somente elas dominam, de forma a não prejudicar a mãe ou o bebê. São as próprias gestantes que escolhem suas parteiras de acordo com a sua vivência nas comunidades e as indicações dos conhecidos. A relação de confiança entre a gestante e a parteira é um laço que se estende até muitos anos depois do parto, quando as crianças já estão maiores e “tomam bênção” das parteiras que os ajudaram a nascer. As gestantes com quem conversei sobre os partos tradicionais afirmam que é mais confortável fazer o parto com as parteiras porque elas deixam a gestante livre para escolher a posição para ela ganhar o bebê o que nos hospitais não é possível. Durante três dias após o parto a parteira continua acompanhando a mãe com visitas à sua casa, preparando banhos e chás para a recuperação.

No relatório final do *Projeto de Convênio para a atenção humanizada do parto e nascimento e para a atenção humanizada à saúde sexual e reprodutiva para as populações das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã* (2008) realizado pelo Ministério da Saúde em parceria com a Sociedade Civil Mamirauá estão

presentes dados referentes às parteiras com capacitação na região do Médio Solimões. Foi constatado que a maioria destas mulheres se encontram na faixa etária de 35-54 anos de idade (Fonte: Banco de dados profissionais de saúde - IDSM). A partir deste projeto foi realizado um curso para parteiras tradicionais no ano de 2008 na cidade de Tefé, organizado pelas prefeituras municipais de Saúde de Alvarães, de Tefé, de Marã e de Uarini. Neste curso foram abordados temas como: situação de parto domiciliar e hospitalar, posição de parto, complicações no parto, amamentação e cuidados com o recém-nascido.

Odent (1930), na obra “O camponês e a parteira – uma alternativa à industrialização da agricultura e do parto”, faz um histórico sobre a legitimação da função de parteira. Ele resalta a Lei das Parteiras (*Midwives Act*) aprovado em 1902 na Grã-Bretanha, apesar das controvérsias com o Conselho Geral de Medicina. Essa lei estabeleceu vínculos oficiais naquele país entre a profissão de parteira e a profissão médica, mas a parteira tinha um papel subserviente em relação ao médico. Este autor ressalva que o trabalho das parteiras era vinculado à mulheres imigrantes tidas como ignorantes e analfabetas e não existia a opção de oferecer-lhes treinamento adequado. Odent identifica uma relação entre dois movimentos no século XX, um a industrialização do parto e o outro a industrialização da agricultura, que para ele trouxeram consequências para os grupos humanos. Segundo este autor:

O movimento pelo parto natural não teria sentido sem a atividade de grupos cuja missão é a de preparar o resgate da parteira e do seu trabalho. O resgate do ofício de parteira é o pré-requisito para entrar na era pós-industrializada do parto. (ODENT, Michel, 1930:76).

Outro conhecedor da cura é o raizeiro, como popularmente é chamado aquele que manipula com especialidade as raízes, assim como cascas, folhas, flores, caules, cipós, óleos e sementes dos vegetais de forma a extrair suas propriedades curativas, entretanto, seus tratamentos não estão associados a nenhuma divindade ou religião. Este tipo de curador é encontrado também em outros estados da região Norte, e da região Nordeste e Sudeste, onde eles comercializam as plantas medicinais em pequenas feiras locais. As famosas “garrafadas e chazadas” são os recursos através dos quais a cura é mediada e depende de cada paciente tomar com a frequência indicada pelo raizeiro. Geralmente o chá ou o sumo contido na garrafada deve ser ingerido durante vários dias em jejum pelo paciente. Esses curadores têm a habilidade de reconhecer as funções terapêuticas das plantas através de uma formação tradicional familiar, como é o caso da Dona Niceia,

sua mãe Dona Dica e Jucinéia, sua irmã, todas detentoras de um saber especializado com as plantas da região e suas formas de manipulação para os remédios caseiros, como são chamados localmente os chás, banhos, garrafadas e pomadas feitos por elas.

No lago Amanã é comum as mulheres terem seus “canteiros medicinais” onde plantam as espécies mais usadas em chás, como capim santo (*Cymbopogon citratus*), arruda (*Ruta graveolens*), mucuracaá (*Petiveria alliace*), hortelã da folha grande (*Plecthanthus amboinicus*), hortelã ou hortelãzinho (*Mentha arvensis L.*), coirama, também conhecida como pirarucucaá ou escama de pirarucu (*Kalanchoe calycinum*), entre outras. Elas costumam guardar em suas casas pequenos estoques de cascas e folhas secas usadas nas infusões.

Os sacacas, como são reconhecidos no Médio Solimões e em outras partes do Amazonas, também denominados pajés sacacas, são os curadores mais poderosos segundo os relatos dos ribeirinhos. Como já foi dito nos capítulos anteriores, eles são autoridades da cura e realizam os tratamentos mais complexos, relacionados às influências espirituais e cosmológicas. O sacaca Sabah Rufino, reconhecido como um líder espiritual da região do Amanã é também identificado como um boto, um encantado, que toma características masculinas para atrair pessoas e levar para o fundo das águas. Possui um altíssimo reconhecimento das comunidades por onde passou e realizou curas. Costuma cobrar por suas consultas e está frequentemente viajando pelas comunidades com seus aprendizes.

Autores como Maués, Slater, Galvão e Wagley também registraram a presença do sacaca nas regiões onde trabalharam e destacaram a “viagem para o fundo”, comparada ao “vôo xamânico” do pajé siberiano. Nessa jornada pelo mundo das águas, o sacaca aprenderia novas técnicas e remédios. Maués (2012) ressalta que “os pajés sacacas amazônicos recebem diretamente dos bichos do fundo ou encantados as receitas e técnicas mais poderosas para curar seus pacientes.” Este autor observa que ao invés do vôo xamânico, alguns xamã amazônicos realizam o “mergulho xamânico” pelo fundo das águas. (MAUÉS, 2012:41). Uma característica do sacaca é o hibridismo de suas práticas curativas, que podem associar orações católicas, elementos espíritas como o “passe”, pomadas compradas em casas de umbanda e o uso das plantas e animais medicinais.

Os agentes de saúde são comunitários contratados pelas prefeituras que recebem treinamentos básicos para o atendimento à saúde e são capacitados por médicos e enfermeiras para a aplicação de vacinas, injeções e primeiros socorros (SOUZA. ET. AL, 2003). Em alguns casos, como o da Dona Niceia, do São Miguel do Cacau, por exemplo, os raizeiros ou parteiras são indicados para esta função e acabam aplicando também seus conhecimentos tradicionais sobre remédios caseiros junto aos atendimentos através da medicina ocidental.

Wawziniak (2008) procurou compreender a lógica pela qual os ribeirinhos concebem doenças e tratamentos face aos programas de saúde pública. Este autor buscou entender como eles apreendiam o discurso biomédico e a prática clínica em conjunto com seu modelo terapêutico tradicional. Seus principais interlocutores foram os especialistas locais de cura e agentes comunitários de saúde. O argumento central de sua tese demonstra que o itinerário terapêutico é circular, ou seja, os pacientes costumam buscar inicialmente os especialistas locais de cura da própria comunidade e quando a doença não é curada, outros curadores próximos são procurados, e só por último os agentes de saúde e consultas médicas nas cidades, associadas ao tratamento de farmácia. Wawziniak cita a fala de um ribeirinho, que afirma: “tem coisas que só o curador resolve”. Sobre a percepção e utilização da medicina ocidental e suas implicações ideológicas para os esquemas interpretativos tradicionais Buchillet (1991) observou que “o tratamento xamânico atua no nível do registro das causas, ao passo que as plantas, ou a medicina ocidental o fazem no nível do registro dos efeitos” (BUCHILLET, 1991:29). Esta autora cita Young (1976) para explicitar o “papel ontológico e epistemológico dos rituais de cura, os quais servem para confirmar noções-chaves sobre o mundo” (op.cit.) Sobre a questão do empírico-racional e do mágico-religioso nas medicinas tradicionais, Buchillet afirma:

Pelo seu aparente distanciamento dos modos de diagnóstico e de tratamento tais como são concebidos pela medicina ocidental, os esquemas tradicionais de interpretação e de resolução das doenças, cuja coerência interna e racionalidade somente podem ser aprendidas e avaliadas a partir de seu quadro sócio-cultural de referência, podem levar à ideia de uma descontinuidade radical entre os dispositivos ocidentais e os tradicionais – descontinuidade referida geralmente em relação aos aspectos do empirismo (ou do empírico-racional) e do mágico (ou mágico-religioso) – nestes dois sistemas médicos, estando a biomedicina, evidentemente, do lado da racionalidade enquanto que a medicina tradicional se caracteriza mais pelo seu enfoque religioso ou mágico. Isso é particularmente evidente nos discursos dos médicos, agentes de saúde e

formuladores de projetos de desenvolvimento sanitário, orientando suas atitudes em relação às medicinas tradicionais. (BUCHILLET, 1991:30)

Almeida (2013) faz uma crítica em relação ao relativismo antropológico sobre como esta corrente teórica considera a atuação de entes não-naturais: “Parte dessa crítica consiste no reconhecimento do conflito entre ontologias” (ALMEIDA, 2013:8). Sobre o conflito dessas ontologias pretendo falar mais adiante, demonstrando como a cosmologia predominante nas comunidades do Lago Amanã em convívio com as práticas medicinais tanto tradicionais como biomédicas representa e expressa esse conflito.

Tabela 3: Tipos de curadores do Lago Amanã e suas especificidades.

Tipo de curador	Técnica	Usa plantas ou óleo	Religiosidade	Comunicação com não humanos
Rezador	Reza	Sim	Sim	Não
Puxador	Massagem	Sim	Sim	Não
Parteira	Parto tradicional	Sim	Sim	Não
Raizeiro	Chás e garrafadas	Sim	Sim	Não
Sacaca	Reza,adivinha, controla o mundo dos encantados	Sim	Sim	Sim
Agente de saúde	Atua na prevenção	Não	Não	Não

3.2 – As enfermidades que afetam as comunidades e seus tratamentos – as plantas e os animais utilizados, métodos e técnicas associadas

Há algumas doenças que são mais comuns nas comunidades ribeirinhas do Médio Solimões e para descrevê-las é preciso conhecer as nomenclaturas populares. Souza et. al. (2003) selecionou as principais doenças que afetam as famílias da Reserva Mamirauá, no Setor Horizonte, sendo as seguintes: anemia, asma (conhecido localmente como cansaço), baque, vários tipos de câncer, “carne crescida”, dor de cabeça, constipação, curuba, derrame ou doença provocada pelo ramo do ar, doença de criança, diarreia, dor de urina, dor no fígado, dor no rim, gastrite, golpe, gripe, hepatite, inchaço,

inflamação, impingem, mãe do corpo, malária, panema, pano branco, pano preto, rasgadura, reumatismo, verme e vermelha ou inzipa.

As doenças presentes neste contexto estão associadas à concepção e organização de mundo específicos da região amazônica. Mãe do corpo é descrita como um incômodo sentido pela mulher depois do parto. Segundo uma comunitária: “Quando a mulher sofre muito a mãe do corpo fica procurando a criança, aquela mãe do corpo fica andando, procurando a criança, porque ela é como se fosse gêmea da criança”. Esse incômodo só é curado através de uma reza específica para este caso.

Panema é descrito pelos comunitários como um tipo de azar, quando o pescador não consegue pescar ou quando o caçador não consegue pegar a caça. Almeida (2013) discute este tema e ressalta que “panema não é simples relação de causa e efeito que conecta presa e predador, mas uma ação sobre os vários caminhos que interligam as pessoas de uma rede de consumo recíproco de caça, cães de caça, espingardas e Caipora” (ALMEIDA, 2013:15).

Pretendo descrever a seguir sobre as doenças e incômodos relacionados à esfera feminina e materna: os cuidados de gestantes, puérperas e dos nascidos. O universo da saúde feminina e materna na região amazônica possui um repertório extenso de práticas, cuidados e prescrições. Uma forma que encontrei de demonstrar o conhecimento tradicional dos curadores do Lago Amanã, agregados às práticas curativas, foi descrever as receitas dos remédios caseiros ou formas de tratamento que coletei nos trabalhos de campo relativos ao projeto de mestrado. Optei por este formato por considerar que, assim, as informações seriam compartilhadas na sua forma integral e não segmentadas, o que colocaria em risco a consistência e a complexidade da descrição do tratamento, envolvendo suas ontologias, empirismos, e suas práticas. Outro motivo foi que, como não trabalhei com entrevistas e sim com a própria vivência e diálogos com os informantes, não registrei esses dados de forma sistemática. Eles foram aparecendo espontaneamente em momentos distintos da etnografia. Algumas vezes introduzi o assunto e deixei que os curadores falassem sobre suas técnicas e os recursos utilizados. A seguir apresentarei algumas receitas caseiras relatadas pelas curadoras com quem dialoguei nos trabalhos de campo:

Primeira receita: Prescrições de uma parteira raizeira sobre alguns cuidados femininos

Dona Nicéia detalhou algumas de suas principais receitas de remédios caseiros, utilizados para tratar câncer de útero e outros tratamentos associados à saúde feminina. A técnica empregada por ela foi a garrafada e lavagem vaginal com o seguinte preparo:

Garrafada: usa olho de taperebá (*Spondiasmombim L.*), folha de castanheira (*Bertholletia excelsa* Humbolt&Bomphand) e coirama (*Kalanchoecalycinum*Salisb): bate no liquidificador com água.

Essa receita foi passada para a esposa do Seu Jota, da comunidade Calafate.

Creme vaginal: usa Pirarucucaa (*Kalancho ecalycinum*Salisb), Amor Crescido (*Portulaca pilosa L.*), Andiroba (*Carapaguianensi* Aubl.), banha da suciriju e copaíba (*Copaífera reticulata* Ducke) – cõa num pano fino e aplica durante três dias.

Para hemorragia durante a gravidez: óleo da folha de mamona (*Ricinus communis*) e chá de favacão (pode ser a alfavaca ou alfavacarana *Heliotropium indicum L.*).

Dona Niceia explicou sobre os cuidados na hora do parto: deve-se usar a arruda (*Rutagraveolens*) para fazer chá e tomar para diminuir a dor. No dia seguinte ao parto, toma-se o chá do alfavacão (*Heliotropium indicum L.*) para limpeza do organismo. Depois de alguns dias, deve-se colocar o crajirú ou cajiru (*Arrabidaea chica*) e o olho do algodão roxo (*Gossypium barbadense* Linn.) (a folha mais verde) para a limpeza do útero e para diminuir a dor causada pelo vento e pelo sangue (dor do resguardo). Ao final toma-se um purgante de mamona (*Ricinus communis*) para o intestino e para o útero, durante dez dias no resguardo. Ela esclareceu também que o uso das plantas é classificado da seguinte forma: tem sempre uma planta para “abrir” o corpo, neste caso foi a arruda; depois tem outra planta para limpar o útero e o sangue como o alfavacão, crajirú e o algodão roxo, e ao fim do tratamento outra planta para “fechar o corpo”, neste caso a mamona, que ajuda a liberar o restante das “impurezas do parto”. O tratamento do resguardo tem essa lógica, assim como outros tratamentos. Há restrições que devem ser severamente seguidas como aquela em que a mulher, durante o resguardo não pode pegar a água da chuva nem pisar na água fria, pois pode causar infamação na mãe do corpo, que é o útero. Enquanto a puérpera toma o óleo de mamona (purgante) não pode comer peixe, só carne de boi. Outra prescrição é usar a banha da sucuri para não cair o cabelo durante a gravidez e o resguardo.

Sobre a fé cristã associada às experiências terapêuticas, Dona Nicéia diz: “Sempre acontece o que é da vontade de Deus, a natureza é muito poderosa”. Ela faz críticas aos métodos usados pelos médicos com as grávidas, principalmente quando a gestante perde o bebê. Ela é contra o processo de curetagem, que em sua opinião só machuca mais o útero. Esta curadora descreveu algumas proibições que devem ser adotadas no período de gestação e resguardo: a grávida não pode ficar parada na porta, na passagem, pois pode ter dificuldades no parto para o bebê fazer a passagem. O consumo de carne de caça durante a gravidez é permitido, mas durante o resguardo é proibido.

Segundo os relatos dos comunitários, a doença do ramo do ar atinge mais crianças e bebês e muitas vezes pode ser confundida com “doença de criança”. Há vários tipos de sintomas: a criança se “entorta”, ou apresenta manchas roxas na pele, ou fica completamente calada ou chora muito. A indicação é levar para um rezador que saiba curar o ramo do ar.

Dona Nicéia explica que as pessoas podem ser remosas: isso acontece geralmente quando uma “pessoa remosa” chega perto de um bebê e ele chora, ou o cachorro late (o que afeta as outras pessoas é a “olhada” da pessoa remosa). Jucinéia esclareceu que há vários tipos de mau olhado: de gente, de bicho e também do sol. O mau olhado do sol provoca dor de cabeça quando a pessoa fica muito exposta a ele.

Segunda receita: indicações de uma pegadora de dismuntidura raizeira para o “ramo do ar”

Jucinéia explicou sobre doenças provocadas pelo “ramo do ar”. Um exemplo pode ser o AVC ou derrame. Uma pessoa não deve comer comida quente e ficar parada na porta da casa, “pegando ar”. Pelo mesmo motivo, no período de resguardo, a mulher não pode tomar banho frio pela manhã. Ela deve permanecer durante os sete primeiros dias dentro de casa para não pegar o “ramo do ar”. O remédio caseiro para tratar doenças provocadas pelo ramo do ar é feito à base de um tipo de aguardente. Uma das coisas comuns na prateleira de remédios dos ribeirinhos é a Aguardente Alemã, uma garrafa pequena com um líquido fermentado de várias cascas e folhas, que é vendido nas feiras e nas farmácias. É costume antigo entre as famílias usar essa aguardente para cólicas infantis, má digestão, mas principalmente para derrame. Segundo a receita de Jucinéia, o aguardente deve ser misturado com arruda (*Ruta graveolens*L.) e sementes de gergelim (*Sesamum indicum* D.C), que são pilados e tira-se o sumo, depois deve ser

lavado na água da arruda e o paciente deve tomar uma colher por dia. Ela contou que curou seu sobrinho, quando estava recém-nascido, através desta receita. Junto à receita deve ser recitada uma oração rezada por nove vezes.

Durante a pesquisa realizada em comunidades do Setor Horizonte da Reserva Mimirauá, Souza et. al. (2003) reconheceu o uso do gergelim (*Sesamum indicum D.C*) em remédios caseiros para tratar doenças do ramo do ar (em crianças) e derrame (nos adultos). “Este arbusto costuma ser plantado em locais de baixada, bastante úmidos, em transição entre as restingas altas e baixas, sempre através de sementes que os moradores guardam todos os anos” (SOUZA ET. AL. 2003:138). Na comunidade Ubim, do Lago Amanã, há um plantio de gergelim atrás das casas dos moradores e esta espécie é muito usada pelos comunitários para fazer remédios caseiros.

Terceira receita: Remédio caseiro para tratar baques na cabeça

Jucinéia ensinou uma receita para tratar baques na cabeça usando: nove caroços de cumaru (*Dipteryx odorata*), mais nove caroços de pião roxo (*Jatropha gossypifolia L.*) ou pião branco (*Jatropha curcas L.*), que devem ser pilados depois de descascados. Depois deste procedimento, esta mistura de caroços pilados deve ser misturada em dois litros de água numa panela, acrescentando mais dois dentes de alho. Este líquido deve ser colocado no sereno (ou seja, ao ar livre, pela manhã), dentro da panela tampada. Depois é preciso derramar o aguardente dentro dessa água, que será usada para o banho na parte de trás da cabeça. Mas tem um detalhe: deve-se aparar a água que cai e essa água “aparada” deve ser jogada na direção sol se põe, para a doença ir embora. Esse gesto deve ser repetido por nove vezes. Ela detalhou outra forma de uso desta receita, mas ao invés de misturar com água, devem-se misturar os caroços pilados a um algodão transformado em pavio e enrolado como um cigarro, com óleo de copaíba (*Copaifera reticulata* Ducke). Quando esse pavio é aceso a fumaça exalada deve ser inalada pela pessoa que levou o baque.

Receitas da Dona Bébé

A seguir descrevo algumas espécies cultivadas no quintal da parteira e raizeira Dona Bebê:

Pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L.) – usa para fazer chá para cólica menstrual.

Pião branco (*Jatropha curcas* L.) – faz banho para adulto e criança. Usa o leite para cicatrizar feridas. Costuma ser cultivado na frente da casa para espantar o mal olhado.

Cidreira (*Lippia Alba* Mil.N.E.Br.) e capim santo (*Cymbopogon citratus*(D.C.) Stapf.) – plantas usadas como calmantes.

Pobre velho (*Costus spicatus*(Jacq.)Sw.) – chá para pedra nos rins, reumatismo (bate com álcool e passa no corpo). Sobre essa espécie, Souza. Et. al (2003) ressalta: “o pobre velho é um popular anti-inflamatório natural, usado para problemas e dores internas. Seu uso é bastante conhecido, não somente na Reserva mas também em outras partes da Amazônia”. (SOUZA.Et. al. op. cit:193).

Cominho (*Pectise longata* H.B.K) – usada para fazer chá para hemorragia. Souza et.al (op. cit.) também relataram este uso na Reserva Mamirauá, para doenças relacionadas ao útero da mulher.

Jacamin (*Pfaffia stenophylla* (Sprengel) Stuchlik) – banho e chá

Mucuracaá (*Petiveria alliacea* L.) – chá para dor de dente. Souza. Et.al. (2003) falam sobre o significado do nome desta planta:

A palavra mucuraá vem do tupi, *mucura* (pequeno marsupial que libera um cheiro forte) e *caá* (folha). Esta planta é tradicionalmente utilizada para curar criança com quebranto e para curar derrames. O uso desta planta, devido ao seu cheiro muito forte, é relacionado à cura de doenças de origem sobrenatural ,na cultura varzeira. (SOUZA.Et. al. op. cit:177)

Cravo (*Targete spatula* L.) – usado para fazer chá da flor no tratamento da gastrite. Nas comunidades do Lago Amanã é comum o uso do cravo em banhos para crianças para evitar a gripe. Souza et. al. (op.cit) afirma que o cravo, trazido do continente asiático, foi introduzido na região da Reserva Mamirauá com os primeiros moradores.

Patichuli – usada para dor no estômago e infecção através de uma mistura com aguardente e sebo de gado. Bom também para derrame ou ramo do ar (tipo de afecção

muito conhecida no Amanã). Dona Bebé usou essa planta para passar no corpo de uma mulher que estava com a “boca torta”, devido a um derrame.

Cibalena (*Artemisia verlotiorum Lamotte*) ver – usado para fazer chá misturando alfavaca (*Heliotropium indicum L.*) e jacamim (*Pfaffia stenophylla (Sprengel) Stuchlik*) para “suador” para passar a febre e a gripe.

Araticum (*Annona Montana Mac Fadyen*)– folha usada para banhos.

Munguba (*Pseudobombax munguba (Mart & Zucc.) Dugand*) – usa-se a semente da fruta, torrada, e quando a mulher vai entrar em trabalho de parto, espera três dias e faz o chá da semente torrada e toma. É usada para “fechar o útero”. (receita da irmã Maria Aparecida Ferreira Miranda)

Esta espécie está muito presente nas comunidades do Lago Amanã. Na comunidade Ubim, por exemplo, logo à frente da casa de Seu Mimi e Dona Dica, há uma mungubeira, entre dois pequenos igarapés, que as crianças sobem para pular na água do lago. A fruta da mungubeira também é utilizada como um “brinquedo” das crianças, para fazer bonecos.

Segundo Souza. Et. al. (op.cit) a envira desta planta é usada na Reserva Mamirauá como remédio caseiro. Eles relatam outros usos:

Contam os mais antigos que as cordas para pesca da piraíba em confeccionadas com a envira desta árvore, e a puxavam com força para cima, tirando por vezes mais de 30 metros de corda em uma única árvore.(..) Os frutos são usados para forrar os travesseiros de dormir. (SOUZA Et..al.op.cit:179).

A munguba é uma árvore comum na várzea da Reserva Mamirauá e também na terra firme, na Reserva Amanã. Sua origem é amazônica, sendo típica das florestas tropicais.

Dona Chica, uma das moradoras da comunidade Calafate, esposa do Seu Jota, tem câncer no útero e está tratando com remédios caseiros. Dona Bebé fez uma receita de garrafada com casca de uixi (*Endopleur auchi (Huber) Quart.*), casca da andiroba (*Carapa guianensi Aubl.*), casca de seringa (*Hevea paucifolia (Spr. ExBth.) Mell. Arq*) e putuá roxo. Deve ser tomada uma dose de duas a três vezes ao dia. E dessa forma é importante, segundo ela: “tomar o remédio e confiar em Deus”.

Bebé explica como o câncer foi uma doença que ficou mais frequente nos últimos anos. Ela relata que as doenças que eram mais comuns nas comunidades do Lago

Amanã eram diarréia e malária. A malária também era conhecida por Paludismo ou Césão. Outras afecções comuns eram dor no estômago e febre nas crianças.

A malária era tratada com capim santo (*Cymbopogon citratus* (D.C) Stapf.), casca da laranjeira (*Citrus sinensis* Osbeck), , raiz do tiriricão, folha do abacate (*Persea americana* Mill), casca da sucuba (*Himatanthus sucuba* (Spr.Ex M. Arg.) W.) e raiz do urucum (*Bixa orellana* L.). Deve-se tomar durante um mês. Outro remédio para malária é feito com a entrecasca da laranja fervida em o chá toda manhã na medida de uma xícara e depois banhar-se em seguida.



Figura 7: Dona Bebé no seu quintal, na comunidade Calafate.

Toda comunidade tem assim uma pessoa que trabalha com essas ervas de remédio da mata e tem uns curandeiros que num são da parte do senhor e enganam a humanidade.
(Seu Mimi)

Caranapaúba (*Aspidosperma macrocarpon* Mart.) – Usam a casca que é colocada de “molho” na água e depois se bebe esta água. É utilizada para o tratamento da malária.

Ucuúba (*Virola surinamensis* (Rob.) Walburg) – Usam o leite da casca. Seu Mimi relata que uma mulher foi curada de câncer no sangue usando este remédio. A ucuúba e a virola são plantas medicinais da várzea conhecidas como “comida de tambaqui”. É muito encontrado na Reserva Mamirauá. (SOUZA. ET.AL 2003:215).

Ouriço de castanha (*Bertholletia excelsa* Humbolt&Bomphand) – Seu Mimi relata que “de todo jeito faz o remédio com o ouriço”: cozinha, cõa e toma a água.

Embaúba branca da folha branca (*Cecropia membranacea* Trécul) – foi usada para curar a dor nas juntas dos dedos da mãe do Seu Mimi. A parte utilizada é a que eles chamam de “olho”, ou seja, os brotos. Na Reserva Mamirauá também foi identificada para o tratamento do “ramo do ar”. Segundo Souza. Et. Al. (2003): “ Na percepção dos informantes, a planta concentra dentro do seu olho uma gosma ou baba que tem o poder medicinal e seria capaz de curar estas doenças.” (SOUZA. ET.AL, Op.cit.133)

Uso do “fel da paca”, líquido presente no fígado do animal: usa-se três pingos para mordida de cobra. Seu Mimi relata sua própria experiência da cura através desta técnica. Ele contou que teve um problema no pé e não conseguia curar. Seu Sabah Rufino o diagnosticou como “coisa feita” ou “malefício”. O sacaca então conseguiu retirar do pé do Seu Mimi alguns “bichos” e receitou um pó preto (que Seu Mimi não sabia o que era) para ser colocado em cima da lesão.

Além das receitas coletadas acima, considero importante registrar as plantas que são usadas nos canteiros das comunidades e que fazem parte das práticas terapêuticas do cotidiano dos ribeirinhos, como aquelas para banho de crianças e para os chás e temperos culinários.

3.3 - Os canteiros medicinais da comunidade Ubim

Na casa das famílias é comum o típico canteiro retangular feito de tábuas suspensas por quatro bases de madeira onde as mulheres cultivam suas plantas. Este local de plantio pode ser também uma canoa antiga. São comuns as espécies: manjeriço, alfavaca, cominho, vários tipos de hortelãs, arruda, chicória e cebolinha. Todas elas podem ser usadas na alimentação bem como para remédios caseiros.

O canteiro da família de Wigson, na comunidade Ubim, por exemplo, tem espécies como alho-planta, que segundo sua esposa Elcy, é usado para gripe e banho de criança, e também a mangarataia (*Zingiber officinalis* L.) (gengibre), usada para tosse e dor de garganta. Outra planta cultivada por eles é o favacão (*Heliotropium indicum* L.) que é indicado também por ela para chá para mãe do corpo, uma inflamação na barriga que ocorre depois da gravidez.

Em uma oficina na Escola Municipal Chico Vicente, em Março de 2014, num trabalho para o Instituto Mamirauá sobre o potencial de plantas medicinais na comunidades, sob a percepção das crianças e jovens, obtive o seguinte resultado das plantas mais citadas por eles: sucuba (*Himatanthus súcuba* (Spr. ExM.Arg) W.), boldo (*Vernonia condensata* Baker), mucuracaá (*Petiveria alliacea* L.), favacão (*Heliotropium indicum* L.), alho (*Allium sativum* L.), capim santo (*Cymbopogon citratus* D.C Stapf.), casca da laranja (*Citrus sinensis* Osbeck), sumo e folha do mamão (*Carica papaya* L.), raiz do açaí, casca do caju (*Anacardium occidentale* L.), casca da azeitona (*Eugenia jambolana* Lam.), mangarataia (*Zingiber officinalis* L.).



Figura 8: Um dos canteiros de plantas medicinais da comunidade Ubim.

Tabela 4: Plantas medicinais mais utilizadas nas comunidades Ubim, Calafate e Cacau (em ordem alfabética):

Nome popular	Nome científico	Família	Técnica	Parte utilizada
alfavaca ou alfavacarana	<i>Heliotropium indicum</i> L	Boraginaceae	Chá e banho	Folha
algodão roxo	<i>Gossypium barbadense</i> Linn	Malvaceae	Sumo	Olho ou broto
Andiroba	<i>Heliotropium indicum</i> L	Meliaceae	Óleo e chá	Fruta e casca
Arruda	<i>Ruta graveolens</i>	Rutaceae	Banho e chá	Folha
capim santo	<i>Cymbopogon citratus</i> (D.C) Stapf.	Poaceae	Chá	Folha
coirama ou pirarucucaa	<i>Kalanchoe calycinum</i> Salisb	Crassulaceae	Chá	Folha
Copaíba	<i>Copaífera reticulata</i> Ducke	Caesalpinaceae	Óleo Chá	Fruta e casca
crajirú ou cajiru	<i>Arrabidaea chica</i>	Bignoniaceae	Chá	Folha
gergelim	<i>Sesamum indicum</i> D.C)	Pedaliaceae	Sumo	Semente
Laranjeira	<i>Citrus sinensis</i> Osbeck	Rutaceae	Chá	Casca da fruta
mangarataia	<i>Zingiber officinalis</i> L	Zingiberaceae	Chá	Raiz

manjeriçã	<i>Ocimum basilicum</i> L.	Lamiaceae	Banho	Folha
mucuracaá	<i>Petiveria alliacea</i> L.	Phytolacaceae	Banho e chá	Folha
pião branco	<i>Jatropha curcas</i> L.	Euphorbiaceae		
pião roxo	<i>Jatropha gossypifolia</i> L.	Euphorbiaceae	Sumo e chá	Semente e folha
sucuuba	<i>Himatanthus sícuba</i> (Spr. Ex M.Arg) W.	Apocynaceae	Sumo e chá	Semente e folha

3.4 – Cosmologias , ontologias e empirismos

Para falar de cosmologias, principalmente a cosmologia amazônica, uso a perspectiva de Philippe Descola que ressalta: “as cosmologias amazônicas exibem uma escala dos seres, em que as diferenças entre homens, as plantas e os animais são de grau e não de natureza”. (DESCOLA, Philippe, 1996:245). Este autor fala também da ausência de distinções ontológicas entre humanos de um lado e animais e plantas de outro, como ocorre nos grupos indígenas estudados por ele, como os Makuna e os Achuar. “As entidades que povoam o mundo, em sua maior parte, são ligadas umas às outras em um vasto *continuum* animado por princípios unitários e governado por um idêntico regime de sociabilidade”. (DESCOLA, op. cit:249). A “cosmologia do Lago Amanã” envolve seres humanos e não humanos, animais e plantas nesse *continuum* em que eles interagem entre si. Essa interação é tão intensa que gera doenças e intervenções como o mau olhado de bicho ou flechada de bicho, panema, encante ou encantamento. É apenas o sacaca que transcende e perpassa esse *continuum* de modo a intervir e curar doenças, ter comunicação com os entes não humanos aprendendo técnicas de cura e até adivinhar o futuro através de sonhos. Como ressalta Descola, “É o xamã que desempenha o papel principal nesta busca de uma homeostasia perfeita” (op.cit:251).

Viveiros de Castro (2002) explica essa cosmologia da América Ameríndia como um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas, humanas e não-humanas, todas dotadas de um mesmo tipo de “alma”. Já a nossa cosmologia postula uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica. O perspectivismo possui dessa forma “pontos de vista” para pensar a cosmologia amazônica, fundamentando na atenção ao corpo e suas multiplicidades, ou seja, corpo animal, corpo humano e

influências dos seres do cosmos. Se o sol pode passar um mal olhar causando dor de cabeça, o animal enviar “olhadas” que causam mal-estar e o corpo humano pode abrir e fechar com o uso de plantas, e ser limpo e purificado... é preciso, então, analisar todo esse contexto à luz de teorias que levem a sério o *multinaturalismo* que entende a natureza como forma mutável e construída e a cultura como um fundo comum de todos os seres. O conceito de multinaturalismo é a base do perspectivismo, uma vez que cada espécie possui um ponto de vista diferente (considerando que a “cultura” ou “alma” é comum a todos), tornando assim o mundo (natureza) diferente (múlti, portanto) para cada ponto de vista.

O termo ontologia, segundo Almeida (2013), pode ser definido brevemente como “o acervo de pressupostos sobre o que existe”. E o que existe? Tudo ou apenas as coisas que vemos ou conseguimos apontar com o dedo. Como Deus existe para os cristãos e o infinito na matemática, o mundo subaquático encantado também. Neste sentido, Almeida esclarece que ontologias múltiplas convivem e podem ser incompatíveis entre si:

Ontologias de pescadores amazônicos reconhecem no mundo subaquático populações apenas ocasionalmente acessíveis aos sentidos, como em encontros de crianças com caboclinhos ou com encantos do fundo, ao mesmo tempo em que esses mesmos pescadores participam de “manejo sustentável” que pressupõe a contabilidade exaustiva de “tudo que existe” sob a água. (ALMEIDA, op. cit.:13).

A ontologia *naturalista* e a ontologia *ameríndia* são obrigadas a conviver nesse contexto cosmológico de seres encantados numa floresta inserida numa unidade de conservação que atrai pesquisas científicas para tratar da preservação dos recursos naturais e das formas de manejo sustentáveis com animais e vegetais. O conflito existe e deve ser entendido segundo a complexidade das relações entre os comunitários e outros órgãos de saúde. A ontologia naturalista se expressa nos pressupostos médicos que segundo o empirismo cientificista explica as doenças e faz diagnósticos e terapias segundo os princípios da medicina ocidental. A ontologia ameríndia se expressa na ideia de intervenções de entes não naturais na saúde das pessoas e na capacidade dos curadores de afastar os males usando seus métodos tradicionais. Almeida (op.cit) discute a complexidade da definição de *Caipora*, um ente não humano habitante da floresta que costuma “assombrar” alguns caçadores, fazendo com que eles se percam na mata. Ouvi também nas comunidades do Lago Amanã relatos sobre o mesmo acontecimento, entretanto o *Caipora* de Almeida é o *Curupira* ou a *Curupira* no Médio Solimões. Se chegarmos nas comunidades Ubim, Bom Jesus do Baré, Calafate e Sítio

São Miguel do Cacau onde moram caçadores experientes e perguntarmos sobre algum caso de *Curupira* eles vão contar muitos. Inclusive as crianças contam com detalhes tais narrativas, pois fazem parte do repertório de histórias contadas na família, são compartilhadas entre os parentes e amigos. Há até mesmo um relato que um ser da mata foi pego pelos comunitários e aprisionado numa jaula e levado para Manaus de barco. A descrição era de um ser peludo parecido a um animal, com um olho apenas no meio do rosto e os pés virados para trás. Um relato do marido da curadora Jucinéia, que é carpinteiro e caçador, descreve o encontro com a Curupira e um embate físico entre ambos, que o deixou adoentado por muitos dias. Almeida (op.cit.) denomina este tipo de encontro de “encontro pragmático”, que expressa essa ontologia cosmológica da interação caçador, floresta e entes não-humanos.

Com menos frequência, o *Mapinguari* aparece nos relatos dos ribeirinhos, descrito como um ser meio gente meio animal e a forma de reconhecê-lo é o fato dele ter a boca na barriga. Ele também tem uma relação com os caçadores e aparecem em trilhas e assombram aqueles que entram pelas matas. A presença deste sentimento de “assombro” entre os comunitários que vivenciam esses encontros é frequente e caracteriza de forma semelhante o estado que ficam esses caçadores quando retornam da mata após terem a experiência do contato com um ente-não humano.

Vander Velden (2016) analisa os registros de um “monstro”, entre os indígenas Karitiana, povo de língua Arikém (Tupí), do estado de Rondônia, que é descrito como o Mapinguari, que adota esse nome para o português, mas em sua língua chamam *Owojoou Kidaharara*. Este autor explora também a sugestão, por parte de alguns pesquisadores, de que o Mapinguari pode ser o que restou das preguiças gigantes. A proposta de Vander Velden, assim como a minha, é de que o fato de algumas interpretações acerca do Mapinguari e os outros entes não humanos da cosmologia amazônica (Curupira, Caipora, Boto, entre outros) como parte do folclore, lenda ou fábula “violentam o estatuto ontológico” tanto dos indígenas como dos ribeirinhos, “uma vez que ignoram a realidade experiencial vivida por este povo”. (VANDER VELDEN 2016:210).

As *visagens* têm outra forma de expressão e caracterização. É algo parecido com “almas penadas”, ou espíritos de pessoas que já morreram e transitam entre os vivos. Não possui relação com caça, nem pesca, nem com o contato com a floresta. O assombro da visagem ocorre geralmente em lugares escuros, casas abandonadas ou cômodos da casa onde já costumavam ficar as pessoas que já morreram. É descrita pelos

comunitários como um vulto com forma de gente, mas que não tem nenhum tipo de intervenção na vida das pessoas. A aparição da visagem é relatada principalmente após eventos de morte e velórios, onde as pessoas temem o retorno da pessoa falecida para o meio dos vivos.

O “fogo fato”, uma adaptação do nome *fogo fátuo*, é um evento “cientificamente explicado” pela ótica da ontologia naturalista, que menciona a presença de uma chama de fogo que bóia na superfície do lago. A definição do dicionário para fogo fátuo é: “luz que aparece a noite, emanada de terrenos pantanosos ou de sepulturas, e que é atribuída à combustão de gases provenientes da decomposição de matérias orgânicas, também conhecido como *boitatá*”. A explicação científica para a emissão do fogo pela superfície é dada pela presença da fosfina, uma substância orgânica proveniente da decomposição de cadáveres que se apresenta como um gás incolor que se queima quando exposto à temperatura ambiente e forma labaredas de fogo. Os comunitários dizem que os pesquisadores já explicaram para eles como se dá a reação química no fundo do lago que ocorre devido aos gases expelidos pelos animais mortos em contato com os gases da atmosfera, provocando essa chama. A esse discurso os ribeirinhos respondem da seguinte forma: “Eles explicam que o que provoca o fogo são as carcaças de boto morto e outros animais que apodrecem no fundo e eliminam gases que pegam fogo”. Mas em seguida eles afirmam: “a gente ouve essa explicação, finge que aceita, mas a gente sabe que na verdade o fogo fato é um espírito das águas” (trecho de um relato de um morador da comunidade Ubim).

Há relatos de que o fogo fato ataca canoas de pescadores que vão faxiar à noite. O fogo fato e também a mãe d’ água, o boto e a cobra grande são os entes não humanos associados ao mundo aquático. Suas aparições e os encontros entre ente não-humano e humano ocorre geralmente no lago, no rio, nos igarapés e igapós. Em contraposição, a Curupira, o Mapinguari, a onça (quando se encanta transforma-se em homem ou mulher) são os entes–não humanos associados ao mundo terrestre, da mata, da caça e da predação.

As relações entre humanos e não humanos perpassam tanto essa esfera dos animais e da caça, dos seres sobrenaturais, como também das práticas de cura e dos curadores. Viveiros de Castro (2007) utiliza o termo “transmutação de perspectivas” para abordar as relações entre humanos e não humanos e sugere o animismo para entendê-las. Na perspectiva do curador que viaja para o fundo das águas, o sacaca, que conversa com os “reis da mata” para pedir licença para iniciar um plantio, e promete uma garrafa de

cachaça como garantia de que o plantio se desenvolverá, tais seres não humanos com quem ele conversa são pessoas. Assim como explica Viveiros de Castro:

Não é difícil perceber que se o animismo afirma que os não-humanos — entre os quais várias espécies comidas pelos humanos — são pessoas, então guerra e caça, antropofagia e zoofagia, estão próximas: não porque a guerra seja uma forma de caça, mas porque a caça é um modo da guerra. E, se a guerra e o canibalismo são essencialmente um processo de transmutação de perspectivas, então não era difícil imaginar que algo do mesmo tipo ocorresse nas relações entre humanos e não-humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007:14)

Como abordar práticas de cura que tratam de um corpo que se rasga e se costura através de gestos e rezas, que se fecha e se abre com ajuda de plantas medicinais? Encontro neste sentido as teorias perspectivistas ameríndias como alicerces para abordar essa noção de mundo o qual encontrei nas comunidades do Lago Amanã. Analisar o encanto à luz destes primados teóricos nos permite entender que os encantados do fundo, os encantados da mata, as visagens, entre outros seres não humanos, representam a multiplicidade de corpos, de mundos, de naturezas e seres. Essa multiplicidade que permite que um curador e seu paciente acreditem na eficácia do tratamento ao associar a oração ao gesto e à planta. Especificamente no caso da costura da carne rasgada, por exemplo, as palavras funcionam como a própria linha que vai suturando o local a ser curado. Ao abordar as doenças como flechada de bicho ou mal olhado de bicho é possível através do perspectivismo, entender que a caça tem um “ponto de vista”, que é sentido pelo caçador de forma tão intensa que esse olhar transmite uma doença. Essa noção também pode ser aplicada ao uso das plantas, que segundo o ponto de vista do curador, evoca um entrelaçamento entre o corpo da pessoa a ser curada e a planta específica (como o pião roxo, pião branco, arruda e mucuracaá, por exemplo, responsáveis por limpezas ou afastamento de maus agouros). Segundo ontologia vivenciada pelo curador, a planta mucuracaá está diretamente associada ao tratamento de quebranto numa criança. Entretanto, a ontologia naturalista ou científica não considera a possibilidade de uma pessoa afetar a saúde de uma criança simplesmente pelo fato de olhar para ela com o “estômago vazio” ou sentindo fome. Esse conflito ontológico pode ser explicado pelas diferenças de perspectivas características da multiplicidade. Tal conflito ontológico pode ser claramente percebido ao abordar o universo das parteiras, por exemplo, que tem que lidar muitas vezes com a duplicidade de procedimentos para o parto natural (ora da medicina alopática ora das técnicas tradicionais). Esse conflito pode ser observado na crítica feita pela parteira Niceia que

se mostrou contra o processo de curetagem realizado nos hospitais pelo fato deste procedimento machucar o útero. Como ela deixa bem claro nos seus relatos, tanto a gestação como o parto e o pós-parto envolvem períodos de resguardo, regras e evitamentos, principalmente devido à mãe do corpo (doença que causa dores na região uterina) e por isso tais recomendações devem ser severamente seguidas. Não permanecer nas passagens da casa pois a gestante pode ter uma passagem ruim no seu parto é uma recomendação que exprime o pensamento “mimético” presente nessa ontologia.

3.5 - Remédios caseiros versus remédios de farmácia

É preocupante a realidade a que se encontram as comunidades do Lago Amanã atualmente em relação ao uso descontrolado de remédios de farmácia que são comprados nas cidades sem nenhuma prescrição médica, uma vez que em Tefé, por exemplo, é possível comprar antibióticos sem receita. Medicamentos como antibióticos e anti-inflamatórios são usados de maneira generalizada pelos comunitários, sem qualquer informação sobre o risco desta prática. É comum, por exemplo, uma criança adoecer de gripe, apresentar tosse e dor de garganta e alguns pais já oferecerem logo um antibiótico sem leva-la a uma consulta médica. O antibiótico é utilizado sem nenhuma orientação quanto à dosagem ou período de ingestão, o que contribui para essas crianças ficarem cada vez mais resistentes aos vírus e bactérias.

Quando me dei conta da gravidade desta situação foi numa das primeiras vezes que minha filha Laura adoeceu de gripe na comunidade Ubim, onde moramos atualmente. Os tratamentos com remédios caseiros foram feitos para ela usando chicória (*Erygium foetidum* Linn.) para fazer chá, e manjeriço (*Ocimum basilicum* L.) e mucuracaá (*Petiveria alliacea* L.) para banhos, mas em alguns momentos algumas mães da comunidade apareciam com xaropes, antialérgicos, antibióticos e até mesmo medicamentos fortes a base de corticoides para que eu desse a ela. Essa ação me preocupou, pois vi que remédios como antibióticos e medicamentos à base de corticoides são ministrados a crianças e bebês de forma aleatória, sem nenhum tipo de orientação ou informação.

O cenário da saúde dos ribeirinhos atualmente é de total descaso por parte das políticas públicas. O único tipo de atendimento que se pode ter nas comunidades é

através do agente de saúde comunitário, mas as pessoas que ocupam este cargo não tem formação médica e apenas participam de cursos e capacitações para atuarem na prevenção como a distribuição do cloro para tratar a água, preservativos e raramente algum antitérmico. O agente de saúde faz o acompanhamento do peso das crianças e informa sobre campanhas de vacinas entre outras medidas básicas, mas não atendem nenhum tipo de emergência, que deve ser encaminhada rapidamente para Tefé. Acidentes com vítimas graves de quedas, baques, afogamentos, intoxicação entre outros são comuns e são resolvidos com a ajuda dos próprios comunitários que se mobilizam para arranjar o combustível e o transporte da pessoa acidentada. Esse transporte é feito às pressas e há casos que não há tempo suficiente para chegar a Tefé.

Buchillet (1991) discute a questão da integração dos sistemas médicos e ressalta que “as medicinas tradicionais constituem o principal recurso sanitário para mais de dois terços da população mundial e isso apesar da presença de estruturas médicas ocidentais”. (BUCHILLET, 1991: 244). Esta autora atenta para o fato de os responsáveis da Organização Mundial de Saúde (OMS) ignorarem completamente as medicinas tradicionais, separando-as totalmente da “verdadeira medicina”, ou seja, a medicina ocidental, e colocarem obstáculos para deslegitimar o conhecimento e as práticas dos curadores tradicionais. Buchillet destaca que quando a medicina ocidental tem interesse em valorizar as medicinas tradicionais é apenas para se aproveitar dos saberes que podem ser manipulados como os saberes botânicos por exemplo.

As práticas tradicionais de cura e o uso de remédios caseiros nas comunidades têm diminuído consideravelmente e isso ocorre por vários motivos. Um deles é o fato dos mais idosos, que dominam as técnicas e o conhecimento, estarem falecendo ou adoecendo e não podendo mais compartilhar seus saberes. Outro motivo vem da realidade de que os jovens estão cada vez mais distantes destas práticas, se interessam pouco em replicar o conhecimento dos pais e avós e não possuem tanto estímulo para isso. Outro fato é o de que as criações de carneiros têm aumentado nas comunidades como fonte de renda para algumas famílias, o que traz benefícios por um lado, mas por outro traz prejuízos principalmente para as plantações de quintais e canteiros das quais os carneiros costumam se alimentar das plantas cultivadas, acabando com a fonte de recursos para os banhos terapêuticos, chás e garrafadas de alguns moradores. Este problema tem acontecido na comunidade Ubim, depois que eles decidiram criar carneiros. Os comunitários têm reclamado sobre a drástica diminuição das plantas medicinais nos seus quintais.

Existem algumas propostas de incentivo para esse cultivo atualmente nas comunidades do Lago Amanã através de projetos realizados pelo Instituto Mamirauá que estimulam e orientam tecnicamente a fabricação dos canteiros suspensos para a produção de plantas medicinais. Há outro projeto denominado “Farmácia Viva” realizado nas comunidades do município de Manaquiri, que criou um viveiro com mais de 100 espécies de plantas, com a parceria do Instituto Nacional de Pesquisas Amazônicas (INPA) e a Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Este projeto foi a única alternativa que encontrei pesquisando na região sobre possibilidades de associação entre o SUS e as práticas tradicionais de saúde com plantas medicinais e remédios caseiros, pois o objetivo dos pesquisadores é criar uma “farmácia de dispensação”, onde os remédios caseiros ficassem disponíveis a todos.

3.6- Religiosidades e cerimônias de cura no Lago Amanã

Os momentos em que mais se expressam as religiosidades das comunidades do Médio Solimões são as festas de santo, celebrações religiosas associadas ao catolicismo. A festa de santo que mais atrai fiéis nesta região é a festa do Divino Espírito Santo, que segundo FERRETI (2007) “é uma celebração de origem portuguesa, largamente difundido no Brasil, trazido, sobretudo por populações das Ilhas dos Açores”. (FERRETI, op. cit.:1). No Médio Solimões ela acontece tanto nas comunidades do interior como nos municípios. Esta festa simboliza um momento de obtenção de graças por parte de muitos fiéis que fazem promessas, muitas delas relacionadas à cura de doenças. Quando as graças são atingidas os comunitários se dirigem às cerimônias de culto ao Divino Espírito Santo para pagar as promessas, participando das procissões e dos cultos. Sobre esse tipo de ritual Maues explica: “Os santos populares são aqueles de quem se obtém ‘milagres’ ou ‘graças’ de vários tipos, por meio de promessas” (MAUES, 2005:261). Para os santos são oferecidas flores, velas acesas e placas de agradecimento por alguma graça alcançada.

A família de Seu Mimi da comunidade Ubim vai todo ano para a festa do Divino Espírito Santo no município de Alvarães, para pagar uma promessa de cura de um de seus filhos, Raimundo Norberto, que adoeceu depois de uma caçada e parecia estar com sintomas de “encantamento”. Raimundo passou por tratamentos com rezadores e para sua cura completa foi feita uma “promessa coletiva” entre seus irmãos para que dedicassem sua melhora ao Divino Espírito Santo. E assim o fazem depois que

Raimundo se curou da doença e não apresentou mais os sintomas. A família comparece todo ano a Festa do Divino de Alvarães para pagar a promessa feita.

Uma outra forma de ritual religioso de cura, também característico da religião católica, são as ladainhas. Esta palavra tem origem grega, significando oração ou súplica e assume o significado geral de “oração dirigida a Deus, a Nossa Senhora e aos santos, de forma repetitiva. Estas fórmulas de orações tinham um caráter popular e eram usadas nas procissões, durante a vigília Pascal, para as ordenações, nas invocações, nas orações para os enfermos e por ocasião das demais festas”. (MAUES, op.cit:265)

Um caso conhecido na família de Seu Mimi e Dona Dica é o que aconteceu com um de seus filhos, o Hudson, que quando era bebê pegou “doença de criança”. Seu Mimi e Dona Dica fizeram uma promessa para Nossa Senhora para que ele fosse curado e se essa graça fosse alcançada todo aniversário dele e todo feriado de semana santa eles fariam uma sessão de ladainha. E assim o fazem todo ano já que o menino foi curado.

A Semana Santa é um feriado religioso de extrema importância nas comunidades do Lago Amanã. Frequentemente um padre vindo das Missões de Tefé viaja pelas comunidades realizando celebrações como casamentos e batizados, além das missas dominicais de páscoa. Durante este feriado os comunitários respeitam rigorosamente as regras de não caçar, não comer carne vermelha e não trabalhar. No domingo de páscoa o padre escolhe uma comunidade e faz uma missa, em que se fazem presentes comunitários de várias comunidades. É um importante momento social e religioso das comunidades do Lago Amanã, pois é um período de encontros dos catequistas da região, que geralmente são os habitantes mais antigos da região, como é o caso do Seu Mimi da comunidade Ubim e do Seu Edivan da comunidade Calafate.

Conclusão

Os especialistas de cura, curadores, em todas as suas diversidades de categorias, são expressões de como a saúde, o corpo e a cosmologia podem estar envolvidos, pois estes sujeitos estão inseridos em comunidades ribeirinhas amazônicas e são habitantes da região do Médio Solimões, e mais especificamente do Lago Amanã. Este local, de antepassados indígenas (Miranha e outros), seringueiros (principalmente do Alto Juruá), nordestinos e colonizadores, foi um cenário de contatos culturais entrelaçados ao sistema de parentesco que, cada vez mais forte, garante a ocupação daquelas terras. As comunidades que aqui analisei são atualmente um pouco do resultado desta interação, tendo suas características particulares ao histórico de cada família que ali encontrou terras para a agricultura, pesca, caça, extrativismo (vegetal, animal), cultivo de plantas utilizadas no tratamento da saúde e manifestações religiosas.

Proponho através deste trabalho uma análise antropológica com base etnográfica, para os especialistas de cura atuantes em três comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã: Ubim, Sítio São Miguel do Cacau e Boa Vista do Calafate. Nessas comunidades dialoguei com alguns dos principais especialistas de cura e registrei algumas receitas utilizando plantas medicinais, partes de animais e, além disso, a atuação de entes não-humanos, ou popularmente conhecidos como “espíritos da floresta e do fundo”. Para tratar desta cosmologia utilizei teorias que já abordaram o assunto (GALVÃO, WAGLEY, LIMA-AYRES, MAUES) para entender quais eram estes elementos e como eram reconhecidos nas comunidades do Lago Amanã. Os elementos mais influentes são o boto, a Curupira, o Mapinguari, a cobra grande, o fogo fato, a mãe d’água e a onça. Estes são reconhecidos como encantados, pertencentes a dois tipos de mundos: o terrestre (Curupira, Mapinguari, onça) e os pertencentes ao “fundo” do lago ou do rio (boto, cobra grande, fogo fato, mãe d’água). Ressalta-se que estes entes não humanos são aqueles que apareceram com mais frequência nos relatos que registrei, mas que o repertório cosmológico não se restringe a estes citados aqui. O encante ou encantamento é a habilidade de se transformar, ou seja, de adquirir características físicas e “espirituais” de outros seres, como a onça se transforma em gente, como o boto se transforma em homem e a Curupira pode adquirir o formato que ela quiser. Na região do Lago Amanã o encante ocorre sob as águas, no fundo do rio ou do lago. Conta-se que no local da comunidade Bom Socorro, local de origem das famílias da comunidade

Ubim, possui uma “comunidade encantada que mora no fundo do Rio Pirataima”, de onde se escutam vozes e músicas.

É nesse contexto cosmológico que encontro meus interlocutores e a partir desta perspectiva demonstro resultados de diálogos e vivências com os especialistas de cura, que classifiquei como rezadores, raizeiros, parteiras, pegadores ou puxadores de dismuntidura e sacacas. Junto a eles acrescento também os agentes de saúde comunitários, moradores das comunidades da Reserva Amanã e funcionários da prefeitura de Maraã. Tais diálogos revelaram a diversidade de técnicas e usos dos recursos naturais (principalmente plantas medicinais) direcionados para o tratamento da saúde, uma alternativa à ausência de assistência da saúde pública nas comunidades ribeirinhas daquela região. Os “dados etnográficos” que enfatizei nesta pesquisa foram registrados tanto durante minha estadia nas comunidades da Reserva Amanã, tanto como pesquisadora do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, nos anos de 2013 e 2014 e posteriormente como aluna de mestrado, em 2015. Depois como moradora, pertencente ao núcleo familiar da comunidade Ubim e professora do ensino fundamental desta comunidade. Considerei importante descrever algumas breves receitas de remédios caseiros e tratamentos de forma integral para não perder a consistência do registro. Destaquei algumas plantas medicinais que observei o uso com maior frequência tanto nos relatos registrados em trabalho de campo como na minha vivência na comunidade Ubim. Identifico neste material um potencial maior para a pesquisa etnobotânica dos cultivos de canteiros e quintais das comunidades da Reserva Amanã e o incentivo para que tais conhecimentos “não se percam”.

A perspectiva que adotei para analisar os dados etnográficos aos quais me refiro foi primeiramente entender a percepção de corpo e corporalidade para os ribeirinhos da Reserva Amanã, tendo como fundamento a noção de “corpo como arena”, ou seja, são nas manifestações corporais que se expressa a cosmologia ameríndia dos povos amazônicos. A centralidade do corpo deve ser considerada ao analisar as práticas de cura e as influências sobrenaturais na saúde e na doença. Posteriormente ao entendimento desta lógica, compreendi que a percepção ribeirinha para o corpo possui características singulares: o corpo é fluído, abre e fecha, passa por limpeza e purificação (por meio de rezas, usos de plantas e banhos), sofre influências externas o tempo todo (inclusive através de pessoas, animais e entes-não humanos) e se transforma, se encanta, se cura. Neste sentido abordei algumas teorias sobre o xamanismo, principalmente para entender a atuação do pajé sacaca como mediador entre o mundo humano e o não

humano, aquele que consegue curar o encanto e que possui a habilidade de “mergulhar para o fundo” e trazer as receitas para os tratamentos dos enfermos que o procuram. Neste sentido, Seu Sabah Rufino foi o especialista de cura que me mostrou este universo e através de uma entrevista realizada com ele consegui obter algumas informações a respeito de sua atuação nas comunidades do Lago Amanã, como “curador referência”, com suas técnicas (usando plantas e animais medicinais) e orações.

O encanto é a “ontologia de fundo” deste contexto, pois é o estado de transição “entre dois mundos”, o que demonstra o quão complexas podem ser as afetações dos grupos humanos presentes nesta região. É nesse sentido que ocorrem certas tensões ontológicas entre perspectivas naturalistas ou cientificistas tanto da medicina ocidental, representada pelos órgãos de saúde pública que não percebem ou ignoram esta especificidade que muitas vezes abordam o tema como folclore ou estigmatizam as narrativas de encanto como lendas, o que desclassifica o potencial de reflexão deste assunto. Neste sentido não há um sistema fechado que define e limita o universo de convívio de tais premissas ontológicas, pois os ribeirinhos amazônicos acessam tanto a ontologia naturalista, pelo uso dos remédios de farmácia e da medicina ocidental, como a cosmológica, através do pajé sacaca e dos tratamentos de cura relacionados aos entes não humanos e também a perspectiva religiosa, através dos rezadores e suas orações, das promessas de cura e do recebimento de graças nas festas de santo.

Referências Bibliográficas:

ALENCAR, Edna Ferreira. 2010. *Memórias de Mimirauá*. Tefé, AM. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mimirauá.

ALENCAR, Edna Ferreira. *Terra Caída – encanto, paisagem e identidade*. Tese de Doutorado. Brasília. UNB. 2002.

ALENCAR, Edna. 2007. *Estudo da ocupação humana e mobilidade geográfica de comunidades rurais da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDSA*. Relatório Final. Santarém, Tefé.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. R@u – Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v.5, n.1, p.7-28, jan-jun. 2013. [HTTP://www.rau.ufscar.br/wpcontent/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wpcontent/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf)

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. *Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas*. RBCS Vol. 19 nº. 55 junho/2004.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. *Terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus, 2006.

ALMEIDA, Mauro W. B., WOLFF, Cristina S.; COSTA, Eliza L. & PANTOJA FRANCO, Mariana C. (2002), “Habitantes: os seringueiros”, In *A enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. M. Carneiro da Cunha e Mauro W. B. Almeida (orgs.) São Paulo, Cia. das Letras, pp. 105-146.

ARROYO-KALIN, M. 2012. *Slash-burn-and-churn: landscape history and crop cultivation in pre- Columbian Amazonia*. *Quat. Int.* 249, 4–18.

BUCHILLET, Dominique. *A questão da integração dos sistemas médicos: problema e perspectivas. Uma introdução*. In *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém, PA. 1991. Edições CEJUP.

Censo Demográfico. 2011 - Instituto de Desenvolvimento Mamirauá: *População de moradores e usuários por setor, localidade, município, condição, zona ecológica e nº de domicílios na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDSA*.

CORDEIRO, Audirene. *A canoa da cura ninguém nunca rema só. O se ingerar e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM)*. Tese de Doutorado, Manaus, Amazonas. 2017.

CRAPANZANO, Vicent. 1977. *On the writing of ethnography*. *Dialectical Anthropology* 2 , p. 69-73.

CSORDAS, Thomas. 2008. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

DESCOLA, Philippe. *Ecologia e Cosmologia*. In *Faces do Trópico Úmido. Conceitos e questões sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente*. 1996. Organizadoras: Edna Castro e Florence Pinton. UFPA/NAEA. 1997

DOUGLAS, Mary. (1976[1966]). *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.

DUTRA, Juliana. SANTOS, Rafael. 2014. *Experiências de encantamento e a relação dos miranha do cuiú-cuiú com os botos vermelhos (inia geoffrensis)*.

FAULHAUBER, P. 1987. *O navio encantado: etnia e alianças em Tefé*. Coleção Eduardo Galvão. Belém: Museu Goeldi/CNPq-MCT

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. *As palavras e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas* / Michel Foucault ; tradução Salma Tannus Muchail. — 8ª ed. — São Paulo : Martins Fontes, 1999.

FREITAS, Carolina, SHEPARD, Glenn H., PIEDADE, Maria T. F. 2015. *The Floating Forest: Traditional Knowledge and Use of Matupá Vegetation Islands by Riverine Peoples of the Central Amazon*. PLOS ONE | DOI:10.1371/journal.pone.0122542

GALVÃO, E. 1955. *Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas, Coleção Brasileira, XXIV*. Companhia Editora Nacional: São Paulo.

GOMES, Jaqueline; SANTOS, Rafael; LACALE, Bernardo. 2015. *Arqueologia Comunitária na Reserva Amanã: história, alteridade e patrimônio arqueológico*. Rev. Antropol. (Online) 6 (2): 385-417.

IBÁÑEZ-NOVIÓN, M.A. et al. *Sistemas tradicionais de ação para a saúde: região Noroeste do estado de Minas Gerais: relatório final I*. Belo Horizonte, 1977. P 20 -36. *Anatomias populares: A antropologia de Martin Alberto Ibáñez-Novion*, FLEISHER E SAUTSHUK. Ed, (2012) Belo Horizonte, 1977. P 20 -36.

LACALE, Bernardo. *Levantamento arqueológico na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã*. Dissertação de mestrado. MAE/ São Paulo.

LANGDON E.J, WIIK F.B. 2010. *Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde*. Rev. Latino-Am. Enfermagem. mai-jun; 18(3): 09.

LANGDON, Jean. 1996. “Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas”. In: LANGDON, E. J. (Org.). *Xamanismo no Brasil – novas perspectivas*. Florianópolis, Ed. da UFSC. p. 9-38.

LAPLANTINE, François. 1986. *Antropologia da Doença*. Martins Fontes, São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1987. *A eficácia Simbólica*. In:_____.(Org). Antropología Estructural. Ediciones Paidós, S.A. Barcelona.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O Pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus Editora

LIMA, Deborah, STEWARD, Angela, TRAUTMAN, Barbara. 2012. *Trocas, experimentações e preferências: um estudo sobre a dinâmica da diversidade da mandioca no médio Solimões, Amazonas*. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 7, n. 2, p. 371-396, maio-ago.

LIMA, Deborah. 1999. *A construção histórica do termo caboclo* - Novos Cadernos NAEA vol. 2, nº 2 .

LIMA, Deborah. 2006. *A Economia Doméstica em Mamirauá*. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Orgs.). *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, P.145-172.

LIMA, Deborah. 2013. *O Homem Branco e o Boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas)*. Teoria & Sociedade. Número Especial: Antropologias e Arqueologias, hoje.

LIMA, Tania Stolze. 2002. “O que é um corpo?”. *Religião e Sociedade*, v.22, n.1, PP. 9-20.

MAHALEM DE LIMA, L. 2015. *No Arapiuns, entre verdadeiros e –ranas: sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político*. São Paulo.

MARCOY, Paul– *Viagem pelo Rio Amazonas. Tradução, introdução e notas de Antonio Porro*. – 2. Edição em português – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, [1862]2006.

MAUES, H. e VILLACORTA, G. *Pajelança e encantaria amazônica*. in *Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro, 2004. Org. Reginaldo Prandi.

MAUES, Heraldo. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*. Estudos Avançados 19 (53), 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanis-mo*. Belém, Universidade Federal do Pará.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

MELLO, Maria Ignês. 2005. *Iamurikuma: Música mito e ritual entre os Wauja do alto Xingu*. Tese de doutorado. UFSC.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2007. *Esboço sobre cosmologia, doença, cura e cuidados nos Enawene-Nawe*. In *Medicina Tradicional em Contextos*. Brasília, DF.

MOURA, Edila Arnaud Ferreira - *Práticas socioambientais na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá estado do Amazonas, Brasil*. Orientadora Deborah de Magalhães Lima; co-orientadora: Edna Maria Ramos de Castro. – 2007.

ODENT, Michel. *O camponês e a parteira. Uma alternativa à industrialização da agricultura e do parto*. 1930. Tradução: Sarah Bauley – São Paulo, 2003.

OVERING, Joanna. 1990. *The Shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon*. *Man*, vol 25(4). Pp. 602-619.

OVERING, Joanna. 1999. *Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica*. MANA 5(1):81-107.

PADOCH,C;PINEDO-VASQUEZ,M. 2010. *Saving Slash-and-Burn to Save Biodiversity*. Biotropica, v.42, n.5, p. 550-552.

PERALTA, Nelissa. *Toda ação de conservação precisa ser aceita na sociedade. Manejo participativo em Reserva de Desenvolvimento Sustentável*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte. UFMG. 2012.

Relatório Final 2008. *Projeto de convênio para atenção humanizada ao parto e nascimento e para atenção humanizada à saúde sexual e reprodutiva para as populações das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã*. FNS-1196/2005. Ministério da Saúde. Sociedade Civil Mamirauá. Ação integral à saúde da mulher.

RICHERS, Bárbara T. 2010. *Agricultura migratória em ambientes de várzea na Amazônia Central: ameaça ou sistema integrado?* Uakari, v. 6, n. 1, p. 27-37.

SEEGER, Anthony et al. 1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas Brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional de Antropologia*, Rio de Janeiro. p.2–19.

SLATER, Candance. 2001. *A Festa do Boto*.

SOUZA, Mariana Oliveira e. *Passar para indígena na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (AM)*. Belo Horizonte: UFMG-PPGAN, 2011.

SOUZA, Nilton... [et al]. *Plantas Mediciniais. Etnobotânica na várzea do Mamirauá*. Manaus: Editores: S.F.R.Rocha, F. M. Scarda, 2003.

STRATHERN, M. 2011. *Cortando a Rede*. O efeito etnográfico.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Realidade, ciência e fantasia nas controvérsias sobre o Mapinguari no sudoeste amazônico*. Boletim Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas, Belém, v. 11, n. 1, p.209-224, jan-abri.2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. *Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica*. Museu Nacional. Rio de Janeiro. 2007

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. 2002. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, In. *A inconstância da alma selvagem*. (pp.345-401). São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naify

WAWZYNIAK, João. 2008. *Assombro de Olhada de Bicho – Concepções de Saúde entre os Ribeirinhos do Tapajós-Pará, Brasil*. 237 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos.

