MULHERES E PRÁTICAS DE CURA: VIVÊNCIAS NO MOCAMBO DO ARARI – PARINTINS, AMAZONAS

WOMEN AND HEALING PRACTICES: EXPERIENCES AT MOCAMBO DO ARARI - PARINTINS, AMAZONAS

Josivaldo Bentes Lima Júnior[1]
Adan Renê Pereira da Silva[2]

RESUMO: Encantados são seres híbridos, “espiritualidade” nem totalmente do mundo dos vivos, tampouco completamente do mundo dos mortos. Este estudo debruça-se sobre práticas de cura com base nas experiências de uma moradora do Mocambo do Arari-Parintins, Amazonas, trazendo a relação entre ela e estes seres, por intermédio da história oral. Os resultados apontam para a potência da fé amalgamada pelo encontro de saberes africanos, indígenas e europeus, pensando como os conhecimentos populares articulam-se a questões sociais, econômicas e identitárias. Destaca-se a potência das mulheres como construtoras da cura, do bem-estar subjetivo, por meio de práticas como a benzeção, o partejamento e recebimento de instruções ditadas pelos encantados.
Palavras-chave: Mulheres ribeirinhas. Práticas de cura. Encantados. Amazônia.

ABSTRACT: Enchanted are hybrid beings, "spirituality" not entirely from the world of the living, nor completely from the world of the dead. This study focuses on healing practices based on experiences of a resident of Mocambo do Arari-Parintins, Amazonas, bringing the relationship between her and these beings, through oral history. The results point to the power of faith amalgamated by the encounter of African, Indigenous and European knowledge, thinking how popular knowledge is articulated to social, economic and identity issues. Emphasis is placed on the power of woman as builders of healing, subjective well-being, through practices such as blessing, sharing and receiving knowledge dictated by the enchanted.
Keywords: Riverside women. Healing practices. Enchanted. Amazon.

Introdução

O sistema colonial de exploração na América envolveu múltiplos personagens. Plantar, erguer engenhos, realizar a mineração - as principais

[1] Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor de História pela Secretaria de Educação do Estado do Amazonas (SEDUC-AM). Manaus, Amazonas, Brasil. E-mail: juninhobentes@hotmail.com
[2] Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Docente dos cursos de Pós-Graduação da Faculdade Salesiana Dom Bosco do Amazonas. Manaus, Amazonas, Brasil. E-mail: adansilva.1@hotmail.com

formas de trabalho escravo na América - possibilitaram “encontros” pouco igualitários entre as populações de origens diversas, formando sociedades coloniais, com destaque para os indígenas e africanos.

O estudo aqui relatado desenvolveu-se no Mocambo do Arari. Esta agrovila localiza-se a 60km de Parintins, cidade insular amazonense famosa pela realização do Festival Folclórico que congrega os bois-bumbás Garantido e Caprichoso. Saindo da ilha, o acesso é fluvial, durando uma média de 3 a 6 horas, dependendo do meio de transporte utilizado (SILVA; LIMA JÚNIOR; MASCARENHAS, 2019). Como sugere o nome Mocambo (refúgio de escravos fugidos), fala-se de um local estratégico, de difícil acesso. Na Amazônia, a questão do negro por muito tempo foi omitida, sendo geralmente atrelada predominante e exclusivamente ao indígena. Neste diapasão, negros e negras ficaram secundarizados/as, pensados numericamente, isto é, com base na quantidade de escravizados vindos do nordeste brasileiro. Ultrapassando essa leitura, buscou-se analisar a presença negra de forma qualitativa, o que significa percebê-la em espaços de liberdades e territorialidades, tais quais a agrovila do Mocambo do Arari.

Se, de um lado, a mão-de-obra indígena assume o protagonismo no que diz respeito ao trabalho escravo na Amazônia, por outro, ao colocar no esquecimento a participação dos africanos e seus descendentes, desvalorizam-se as dimensões de construção social da região, ao esvaziar as experiências de luta e resistência negra, uma vez que a Amazônia não ficou de fora da realidade que assolou todas as regiões do Brasil. *“A região amazônica recebeu 50 mil escravos no período entre 1755 e 1820, com o funcionamento da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão”* (SALLES, 1988, p. 51). Alavancando esse entendimento, Sampaio (2011) também quebra o paradigma da Amazônia unicamente indígena, ao evidenciar, na historiografia regional, a presença de negros e negras como sujeitos históricos na construção da economia, sociedade e cultura amazônica.

A autora ressalta que *“entender a presença de escravos no Grão-Pará colonial, significa não só avaliar seus números, mas principalmente buscar visualizar as formas de inserção nessa sociedade”* (SAMPAIO, 2011, p. 34). Essa perspectiva oferece condições para afirmar que a presença negra deve ser

fator de estudos das dimensões de lutas e resistência no que se refere à ordem vigente.

Assim, este estudo visa, com base nas amplas e complexas relações entre tipos humanos na região, debruçar-se sobre uma das realidades encontradas em estudo efetuado durante dissertação de mestrado nos anos de 2017 e 2018, as práticas de cura: como as mulheres afro-indígenas do Mocambo do Arari, protagonistas em práticas de cura, concebem tais práticas? Destarte, o objetivo deste estudo é mostrar, por meio de uma dessas mulheres, como se podem significar as citadas práticas.

Para tanto, a metodologia empreendida foi a da história oral. Em uma região amazônica rural, o recurso da história oral dialoga com a condição de escassez de documentos escritos sobre mulheres que se dedicam a curar ou ajudar outras pessoas, oportunizando a reflexão do porquê de tais fontes permanecerem no porão da história. Por isso, segundo Portelli (1997), a memória oral tem se revelado útil para a compreensão, no âmbito da cultura, dos processos de reconstituição de experiências de resistências e lutas cotidianas por meio da memória individual. Democratizam-se as experiências vivenciadas por atores e atrizes, muitas das vezes, silenciadas. Nesta escrita, revisitamos a história de dona Nadir, dado o alcance possível a um artigo científico.

Visitando os "encantados": práticas de cura na Amazônia

Ao se pensar as práticas de cura na região amazônica, torna-se importante mencionar os diálogos intercontinentais promovidos nos últimos 15 anos com a África e o incremento significativo obtido por meio dessas trocas acadêmicas nos estudos pós-coloniais. Com base nessas perspectivas, alguns exemplos do cotidiano religioso africano podem ser encontrados nos ambientes amazônicos: "pajelanças caboclas", "umbanda", "candomblé", "terecó" e a crença em encantados e encantarias que permeiam o imaginário local.

Alguns autores dedicaram seus estudos a essas temáticas, cabendo destacar os empreendimentos de Eduardo Galvão (1976) em "*Santos e Visagens"*, Heraldo Maués (1990) em *"A ilha encantada: medicina e xamanismo*

numa comunidade de pescadores", Aldrin Moura de Figueiredo (1996) em "*A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia*", Reginaldo Prandi (2001) em *"Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados"*, e por fim, Mundicarmo Ferretti (2001) em *"Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?*". Alguns deles são trazidos aqui. Contudo, essas abordagens temáticas - por muito tempo - ficaram em segundo plano na historiografia, como pontua Figueiredo (1996, p. 20):

> A aparente "miopia" historiográfica em relação à religiosidade popular tem sentidos e significados próprios, demarcados historicamente numa longa "tradição" intelectual com "matrizes" nos fins do século XIX e nas primeiras décadas do atual. A principal formulação científica de então é a projeção de uma sociedade civilizada, baseada na ideia de progresso e na evolução cultural – tanto assim para a história, como para a antropologia e para a sociologia.

Este segundo plano traduz a pulverização de saberes que fugiam do padrão eurocêntrico, ou seja, que não correspondiam ao ideal supostamente "civilizado" de conhecimentos e mesmo de fé. Figueiredo (1996, p. 21) também aponta a visão que se estabelecia acerca da figura do indígena na Amazônia, no século XIX: *"Durante o oitocentos, a imagem do índio é de um ser distante da realidade, preso no "passado", figura da época "pré-colombiana"*.

Trata-se de uma visão que necessitava ser superada no campo historiográfico, porquanto, no fim dos anos oitocentos, as perspectivas de estudo estavam voltadas para as transformações à moda europeia ocorridas nos áureos tempos da borracha em Manaus e Belém. A dimensão das práticas culturais de sujeitos históricos nas pajelanças e feitiçarias, reveladas por meio dos noticiários de Belém, encontradas pelo historiador Aldrin Figueiredo (1996), destacam as prisões dos pajés, curas mágicas e invasões nas casas de feitiçaria e apontam novas compreensões da figura do pajé, para além do indígena que mora nas matas: ele é um sujeito também das cidades, inserido no cotidiano das camadas populares.

É importante mencionar que as práticas de pajelança foram duplamente condenadas: ora pela polícia, ora pela política da Igreja Católica, sob a justificativa de que tais práticas religiosas eram consideradas arcaicas, obscuras e selvagens para o bom catolicismo. Isto é, fugiam do padrão estabelecido pelas

cartas pastorais, catecismos e missais, em um discurso moralizador e romanizado (FIGUEIREDO, 1996).

No amálgama do embate entre negros, índios e europeus, resulta o tipo humano do "caboclo amazônico", o qual termina por hibridizar práticas de cura, redundando no que autores do gabarito de Heraldo Maués nomearão "pajelança cabocla". Explicando o que seria tal pajelança, Heraldo Maués e Gisela Villacorta (2005) destacam a mediação de um pajé ou curandeiro nas rezas que são feitas a seres encantados. Encantados seriam pessoas que não morreram, como os santos, mas que também não estão vivas em um corpo carnal. Seriam seres "híbridos", espiritualidade "entremundos", cuja concepção remete a origens europeias (com seus príncipes e princesas encantados), indígenas (de lugares em que as entidades fariam morada, como "o fundo", abaixo da superfície terrestre) e africanas (entendimento de entidades como os orixás, os quais não são sinônimos de espíritos dos mortos).

Em definição complementar, Ferreti (2008, p. 1) leciona sobre a polissemia do termo, podendo-se entender os encantados como:

> 1) seres invisíveis à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo número delas; 2) que habitam as encantarias ou "incantes", situados "acima da Terra e abaixo do céu", geralmente em lugares afastados das populações humanas; 3) que tiveram vida terrena e desapareceram misteriosamente, "sem morrer", ou que nunca tiveram matéria; 4) que entram em contato com algumas pessoas em sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curadores e pajés, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e em outros locais onde são chamados.

Na Amazônia, a crença dos encantados faz parte do cotidiano de moradores, em especial, daqueles que moram em comunidades rurais, também chamados de ribeirinhos. Os encantados habitam um mundo sobrenatural, são seres "mistos", nem vivos, nem mortos, com poder de "passear" entre essas dimensões. Tal imaginário configura laços identitários das populações locais.

Alguns estudiosos chegam mesmo a destacar a assunção dos encantados em relação aos orixás. Esta é a leitura de Bastide (1971, p. 397-398), para quem os encantados teriam assumido o lugar dos orixás, enfatizando a ambiguidade presente como tática de resistência a uma sociedade que

estigmatiza, persegue e pune as celebrações religiosas de matrizes africanas, além de certa "simplificação" do culto: *"Foram os encantados que os substituíram, porque o seu culto é infinitamente mais simples, não exige sacrifícios pecuniários importantes, ao mesmo tempo em que dão aos fiéis a mesma alegria da possessão, o mesmo transe místico".* Esses encantados correspondem a voduns, cujo chefe preserva o nome africano, o "Kakamado".

Os encantados são classificados por Maués (2005) em "oiaras", "bichos do fundo" e "caruanas", com base no critério de manifestação e contato aos/com seres humanos. Os "bichos de fundo" aparecem em rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. São tidos por perigosos, pois podem trazer mau-olhado e flechada de bicho. Já os "oiaras" são encantados que, nos manguezais ou praias, aparecem como seres humanos, geralmente pessoas conhecidas, visando levar a pessoa para quem aparecem ao fundo, transformando o convidado também em encantado, caso aceite o convite. Por fim, os "caruanas" são encantados que não podem ser vistos, manifestam-se pelo transe da incorporação em pessoas de que se agradam ou que portam o dom da mediunidade. Neste último caso, eles vêm fazer o bem, sobretudo curando enfermidades. São também chamados de guias ou cavalheiros.

Como se pode notar, não é tarefa fácil determinar ou agrupar os entes espirituais conhecidos por "encantados". O que se percebe é que esses seres se revelam a/em pessoas por meio de sonhos ou visões e representam forças da natureza que, ao incorporarem em pajés, curandeiros, pais de santo e mães de santo (caso da Umbanda), apresentam soluções ou alívio de doenças físicas e espirituais, bem como podem levar as pessoas para um mundo abaixo da superfície terrestre ou ainda lançar feitiços.

Diante do exposto, é possível compreender as encantarias como resultado de combinações culturais entre saberes indígenas, africanos e europeus. Não é objetivo da pesquisa "esmiuçar" essas crenças em seres encantados, mas sim compreender como essas experiências de fé e cura são vivenciadas pela narradora do Mocambo do Arari. Ou seja, forneceu-se um panorama que torna inteligíveis as crenças afro-indígenas da protagonista deste estudo. Aos olhos das sociedades urbanas, esses encantados ou os encantamentos são vistos como folclore, encarados como crendices populares.

Já para os ribeirinhos, há apropriação destes saberes para obtenção de respostas “concretas”. A visão urbana difere daquela de moradores de comunidades rurais: os segundos continuam a experimentar a cura por meio da crença nos encantados.

Discutir-se-ão, a seguir, práticas de cura, benzeções e partejamentos sob as bênçãos de seres encantados no Mocambo do Arari, por intermédio das memórias de uma atriz social com experiência nesse universo. De acordo com o exposto, a afro-indigenidade da região toma por base a fé nos encantados como forma de solucionar os desarranjos presentes no cotidiano dos moradores. Abordar o tema é uma forma de tirá-lo do silêncio da historiografia regional.

Mocambenses e a força da cura: conhecendo práticas e sujeitos sociais

Benedita Celeste Pinto (2012) aponta para evocação da memória oral como instrumento de reconstituição do passado de mulheres que, com suas práticas e saberes míticos, organizavam resistência:

> Nesses redutos de “fugitivos”, a mulher negra sempre esteve presente, participando tanto da constituição e manutenção de quilombos e miniquilombos quanto da própria vida dos habitantes. Nos retalhos das lembranças dos mais velhos, emerge a história de vida de antigas parteiras, curandeiras ou “experientes” e benzedeiras, como Maria Felipa Aranha, Maria Luiza Piriá, Leonor, Francisca, Virgilina, Paula, Hilária, Guita, Juvita, Telene, Catita, Odete, Maroquita, Madalena, Rosa, Beneditas, Raimundas, Marias, bem como de parteiros, destacando-se entre eles Sinfrônio, fundador do quilombo de Paxibal (CELESTE PINTO, 2012, p. 204).

O trecho acima evidencia a importância de discutir as formas de resistência dos remanescentes de quilombos na Amazônia frente à escravidão, com destaque para mulheres e seus saberes e fazeres, as quais recriaram direitos e espaços, como os mocambos. Os movimentos sociais, como o movimento negro, têm se engajado na defesa da liberdade religiosa e no reconhecimento da pluralidade étnica. Exemplo dessa necessidade ocorre em situações como as discutidas aqui, quando as religiosidades negras se associam

às pajelanças indígenas, convivendo em um mesmo terreiro, buscando existência própria e formando um espaço estratégico de resistência cultural.

As mulheres ribeirinhas da Amazônia são polivalentes: donas de casas, esposas, mães, avós, lavadeiras, agricultoras, pescadoras, erveiras, benzedeiras, curandeiras e parteiras. São grandes conhecedoras das ervas amazônicas, fazendo chás que curam as doenças de adultos, crianças e até recém-nascidos. Utilizam-se de rezas, orações e defumações para solucionar os problemas de saúde dos comunitários, atuam na realização de partos, já que nas comunidades ribeirinhas não existem hospitais, portanto, não há presença fixa de médicos e demais profissionais de saúde. Embora existam homens desempenhando funções de curandeiro ou pegador de ossos, no Mocambo do Arari, essa prática é mais comum entre as mulheres.

O campo de atuação delas se articula com o cotidiano simbólico tido como feminino: a condição de praticar curas e benzeções, trazer as crianças ao mundo, criar os filhos - e, muitas das vezes os netos -, cuidar da casa, ocupando a função de responsáveis por lares e famílias. Importante revalorizar a leitura de tais práticas como prestigiosas, porquanto serem reconhecidas no meio familiar e social e a reinvenção que as mulheres fazem desses espaços.

Tais percepções apontam a necessidade de problematizar visões naturalizadoras e naturalizantes de uma suposta “identidade de mulher”. Como a realidade amazônica aponta, no contexto do Mocambo do Arari, existe um aparato cultural que pluraliza as construções em torno do masculino e do feminino, resultando em múltiplos modos de ser e de existir para homens e mulheres, como já propunha Scott (1995) ao desenvolver a noção de gênero para além de enraizados essencialismos e dicotomias. Some-se ao debate a percepção de Butler (2017) de que sexo e gênero são conceitos não dissociáveis, uma vez que a própria construção do sexo é generificada, e se pode concluir por infindáveis modos de “ser homem” e “ser mulher” nas diferentes sociedades.

As mulheres curandeiras do Mocambo do Arari destacam a culturalidade que cria, recria, inventa e reinventa o gênero e os estereótipos em torno dele. Ao mesmo tempo em que “curar” tende a apontar para a “maternidade” enquanto “destino feminino” – “como uma mãe” cuida-se do adoentado – também se

percebe o protagonismo feminino em sujeitos sociais que ocupam posições de destaque, vistas no citado reconhecimento do meio familiar e social, algo que traz prestígio a elas e que coloca em xeque uma pretensa hegemonia masculina.

Isso aponta para a necessidade de pensar a interseccionalidade, cruzando marcadores sociais da diferença de gênero, raça e classe. Tais cruzamentos levam a vivências particulares, as quais tendem a ser mais impactantes para quem está distante da "norma" construída socialmente em torno de uma matriz branca, heterossexual e masculina. Dona Nadir ilustra, conforme explica Hirata (2014), experiências que denotam opressões múltiplas e entrelaçadas, afinal, não se é só curandeira. Dona Nadir é também trabalhadora, da zona rural, mãe, religiosa: toda uma subjetividade para além de definições, no entrelaçamento com as condições do mundo objetivo em que opera. Relatos de preconceitos por ser curandeira não estão separados das demais dimensões da vida.

Os saberes necessários para execução das tarefas foram adquiridos por meio da oralidade de pais, mães ou avós, transmitidos aos descendentes. Também são aprendidos no cotidiano com outros curandeiros mais velhos e parteiras mais experientes. Isto é, são conhecimentos conquistados por meio da observação e compartilhados por intermédio das experiências culturais, que tornam pessoas adjetiváveis como confiáveis ou nomeadas "médicas populares".

Curar, benzer, puxar e partejar. Ainda que o maior acesso à medicina "científica" tenha diminuído a busca por curas populares na agrovila do Mocambo do Arari, as práticas de curar as doenças, benzer contra mau-olhado, ou situações que a pessoa está "empanemada" (má sorte) e ainda a arte de partejar continuam a fazer parte das vivências dos habitantes locais.

Na agrovila, os moradores costumam referir-se aos mais idosos como os bons de curar e trazer gente ao mundo: dona Astrogilda Almeida, dona Francelina Caldeira e sua filha, dona Nadir Caldeira, a senhora Neuza Rodrigues, seu João Monteiro recebem destaque. Também na comunidade, o senhor Raimundo Cativo, já falecido, popularmente conhecido como "seu Mundinho", é famoso por ser "pegador de ossos".

É comum ouvir relatos dos moradores mais antigos sobre a crença nos poderes que essas pessoas exerciam para curar as enfermidades, bem como sobre seus pais e avós que pegavam “desmentidura”, costuravam “rasgadura”, curavam doenças e faziam partos. As práticas populares de cura são aplicadas primeiramente na família, como primeiro recurso para diminuir, prevenir ou curar os males. Por isso, têm sobrevivido - por meio da oralidade, pela crença na força e poder espiritual desses atores sociais. Passa-se agora ao contato com dona Nadir Caldeira.

“Os espíritos me atacaram. Eram cinco peões pra me agarrar”

Nossa narradora é conhecida localmente por “curar tudo” na comunidade. A imagem abaixo ilustra a oportunidade de presenciar dona Nadir Caldeira Ferreira, 60 anos, na casa dela, “puxando desmentidura” do pulso de um jovem que se machucou ao cair de uma bicicleta. A reprodução das imagens foi gentilmente autorizada por ela.

Figura 1: Dona Nadir Caldeira Ferreira “puxando/pegando desmentidura”.



FONTE: Josivaldo Bentes Lima Júnior, pesquisa de campo, 2018.

“Puxar desmentidura” pode ser entendido como uma técnica de massagear os ossos de pessoas que sofrem algum tipo de lesão ou luxação. Em alguns casos há necessidade de se “costurar a rasgadura” - tratamento para curar um nervo rompido, com o uso de uma agulha, reza e fé. Nessa prática, a “pegadora de ossos” costuma fazer gestos como se estivesse costurando

enquanto é possível ouvir o sussurrar de algumas palavras da reza que acontece repetidas vezes. Elemento imprescindível para obtenção da cura, sem dúvida, é a fé.

Valendo-nos da perspectiva de Benjamin (1985a), ou seja, considerando a importância da historicidade e do tempo presente como ação e decisão, tempo de possível ruptura com a tradição e de possível emergência de um passado reprimido pela dita tradição - que faria emergir a luta de quem é oprimido e que, por isso, quer a libertação -, pode-se perceber o motivo do sorriso no rosto do sujeito social que é dona Nadir. O riso que exprime alegria no curar dispõe-se em um cenário acolhedor que é a casa da curadora: esse cenário reverbera o próprio Mocambo do Arari, terra de esconderijo, tal qual o local onde dona Nadir efetiva o diálogo com seres corpóreos e incorpóreos, que curam e que almejam curar-se. A serenidade fala de quem aprendeu com a mãe como desfazer doenças, a certeza do dom e do conhecimento adquirido com os encantados, além da ressignificação da prática, que pontua a singularidade do curador e da curadora, no enlaçamento entre aquele que cura, a espiritualidade, o ensinamento dos pares, a fé e o desejo de ser curado.

Mulher, mãe, agricultora, pescadora, ceramista, costureira, benzedeira, curandeira, puxadeira (ou “pegadora de ossos”), parteira e erveira, dona Nadir é uma senhora bastante requisitada pelos moradores do Mocambo do Arari, em especial, por aqueles que buscam alívio para dores musculares, cura para as enfermidades, “mau olhado”, remédios naturais (ervas, cascas de pau, etc.), partos e outras demandas. Os moradores depositam nela bastante confiança, como mostra a imagem do rapaz que se entrega ao ato.

Ao nos colocarmos mais uma vez na posição daqueles que fotografaram e conseguiram captar um momento do ato da cura, voltamo-nos para o sujeito que vai em busca do alívio do sofrimento. De boné, blusa de manga comprida e um rosto que contrasta com a risonha face de dona Nadir, a angústia de quem sofre. O que significa entregar-se aos cuidados da narradora? Ao descobrirmos que a cura foi efetivada e visualizarmos a dialética de quem, no passado, sofria e que, no presente (que agora é passado), encontra-se são, captamos, neste fragmento da imagem, histórias de vida preciosas da comunidade que habita o

Mocambo: curadora e curador descobrem laços de afeto e redes de solidariedade, o dom, o cuidado, a emoção.

Sem acesso aos serviços de saúde formais, dona Nadir expressa, em seu semblante, um momento do ato de cura: um sorriso de prazer e satisfação em cuidar do próximo. É difícil dissociar Dona Nadir do morador: impossível não lembrar o afresco de Michelangelo na Capela Sistina ("A criação de Adão"), só que agora em um cenário amazônico, em que a criação é da cura e a divindade é uma mulher, não o "temível" deus abraâmico. A centralidade das mãos na pintura e na fotografia destacam a importância do toque e do poder do encantado/divindade que passa por essa parte do corpo para criar, tecer, partejar, enfim, concretizar.

Se seguirmos com o pensamento de Benjamin (1985b), qual seja, de que a pessoa fotografada, geralmente invisibilizada a maior parte do tempo, torna-se visível e de que a fotografia permite o entendimento de momentos e processos históricos tornando-se um documento, a tônica da análise encorpa-se: o momento da fotografia aponta para o protagonismo de uma mulher feliz em ofertar a mediunidade e aquilo que aprendeu com o mundo sobrenatural a seus pares, moradores do Mocambo, local que abrigou um ser humano de fé e de materialidade. Pensamos que esse oximoro entre fé e materialidade é perfeitamente possível: o encantado que não se vê está presente na imagem segundo nossa narradora, bem como a cura que não se enxerga, mas que se efetiva segundo aquele que foi curado.

Com uma trajetória de vida marcada pelo saber popular, dona Nadir é importante narradora na pesquisa em história sobre o Mocambo do Arari. Por meio das suas memórias, conhecem-se processos históricos imersos no tempo presente:

> Eu trabalho até hoje. Eu trabalhei em roça, faço farinha, pé de moleque. Eu não paro não. Eu gosto de trabalhar. Eu tenho meus trabalhos pra cabeceira, eu tenho roça, banana. Eu vôo numa rabeta que eu tenho. A gente passa de semana pra lá. A gente tem uma casa e dorme pra lá. Eu tenho criação de pato, olha aí [aponta para os patos]. Tu me encontrou aqui porque tô com minha mãe doente.

Mãe de dez filhos, dona Nadir casou-se pela primeira vez aos 17 anos. Dessa união, deu à luz oito filhos. Vítima de violência doméstica, resolveu separar-se do marido quando a situação piorou. *"Ele era muito ciumento, começou a dar de me empurrar. Melhor deixar antes que eu fizesse uma besteira com ele".* Com o segundo e atual companheiro teve mais dois filhos. Importante trazer à tona os relatos orais de quem vivencia experiências de violências físicas e simbólicas para elucidar o lugar e as perspectivas diante desses fatos, por meio da dimensão do vivido.

"Índia sim, mas já daquelas civilizadas". Essas foram as palavras usadas pela narradora para se autoidentificar. É preciso discutir aqui o conceito de civilização do ponto de vista de Chauí (2008), por problematizar a autora as classificações acerca das civilizações mais desenvolvidas tecnologicamente como fator determinante para definir sociedades como atrasadas, primitivas, bárbaras. Necessário colocar em xeque o conceito de civilização "naturalizado" sob a égide do progresso, critério que inferioriza outros povos, vistos como "menos evoluídos". A imagem construída do indígena sem civilização, com atitudes selvagens, fez nascer uma perspectiva de ser inferior na sociedade. Neste mesmo viés, pode-se problematizar também a ausência da menção a um pertencimento negro. Por que se ignora esta identidade?

O preconceito e a discriminação étnica e cultural promoveram a dificuldade de reconhecimento. A imagem construída do índio sem civilização, com atitudes selvagens, faz que haja uma perspectiva do indígena como inferior na sociedade. E no caso dos saberes e fazeres africanos, a ideia de um "embraqueamento" instaurado pelas elites gerou na população brasileira dificuldades de se associar à cultura negra, demonizada frequentemente na sociedade, cujo projeto de Estado moderno excluiu o negro e suas contribuições culturais e políticas.

O processo de construção das identidades culturais tem sido problematizado por pensadores como Stuart Hall, sociólogo jamaicano, que trabalha o tema da cultura e identidade na pós-modernidade. Hall (2006) pontua que a cultura nacional construída com base em padrões universais de alfabetização, ao estabelecer a comunicação por meio de uma língua vernacular, criou meios e formas de homogeneizar a cultura nacional como símbolo de

modernidade em uma sociedade capitalista. Não é possível criar identidades em sujeitos resultantes do processo de pós-modernidade, que traz consigo um caráter menos individualista de identificação, e, portanto, mais social e coletivo do ser, construído por determinadas relações sociais, como é o caso de dona Nadir em suas experiências com saberes indígenas e africanos, conjugados com o cristianismo romano e associado, muitas vezes, aos usos de medicamentos farmacológicos nas práticas de cura.

Nascida em uma comunidade conhecida por São Tomé, pertencente ao Distrito do Mocambo do Arari, dona Nadir estudou até a quarta série devido à ausência de escolas na comunidade onde morava e em virtude das dificuldades de se chegar aos locais onde ocorriam as aulas:

> Estudei até o quarto ano. Eu aprendi um pouco de ler. Era a coisa mais difícil a gente estudar. Agora não [está mais fácil]. Nesse tempo, a gente estudava no Remanso, remando de canoa. Entrava por essa mata e varava numa zona, para estudar lá no Remanso, remando umas duas horas.

Essa realidade é bastante comum aos moradores mais velhos do Mocambo, tendo em vista que, por muito tempo, eles vivenciaram a exclusão educacional. Dona Nadir começou a trabalhar desde cedo com sua mãe, Francelina Caldeira (“dona France”), 103 anos, uma mulher que tomou a frente na construção da própria casa em novo momento da vida, quando divorciou-se do marido. À época, haviam se mudado para a agrovila do Mocambo do Arari. As práticas de partejar de dona Nadir têm relação direta com seus familiares. Orgulha-se de dizer que foi com sua mãe que aprendeu tudo que sabe, tendo tido seus filhos pelas mãos de sua mãe e iniciando as experiências de parteira trazendo à vida os sobrinhos. Ao mesmo tempo, comenta que é um trabalho que exige muito e por isso já pensa em parar:

> A minha mãe fazia parto. Ela partejou 700 crianças. Quando eu tinha 20 anos, ela começou a me levar com ela pra fazer parto, e eu ia vendo como era. E eu ajudava ela com um pano, aí eu fui aprendendo. Com 20 anos, eu comecei a fazer parto. Primeiro que fiz foi de uma irmã minha. Eu ainda faço, mas já tô querendo parar. O último que fiz foi agora em dezembro [2018].

Ainda hoje, dona Nadir é procurada para realizar partos. Isso se explica pelo fato de que a agrovila do Mocambo, embora tenha uma Unidade Básica de Saúde, não possui médicos, uma realidade das comunidades ribeirinhas. O momento do parto é de solidariedade e também bastante tenso entre a parteira e a parturiente, pois a responsabilidade recai sobre a parteira e, dependendo dos casos, ela aconselha a gestante ir para a cidade de Parintins, deixando a parturiente no hospital e retornando à agrovila.

A narrativa a seguir relata um episódio emblemático, porém, peculiar em regiões rurais amazônicas. Trata-se de uma experiência com uma moça grávida de boto:

> Olha, num tem essas meninas que gostam de andar, assim, menstruada por cima do rio? Um tempo desse tinha uma que lá pro São Tomé [localidade] ficou lesa. E pulava, pulava e vieram me buscar. Ninguém encostava perto. Tinha sete peão [homens] agarrando ela. Aí eu disse: “bora sair todo mundo”. Aí eles falaram: “mas se nós deixar ela, ela vai correr no rumo d’agua”! Aí eu disse: “pode deixar ela, pode deixar aí”. Deixaram ela e eu entrei sozinha. Eu benzi ela que ficou lá na cama deitada. Pronto, eu fiz remédio pra ela e nunca mais. Olha, já tirei vários daqui da sepultura!

No imaginário amazônico, o boto é visto como encantado: o animal tem o poder de se revelar um homem sedutor. Costuma usar vestes brancas e chapéu da mesma cor. Ele encanta e engravida as caboclas, aparecendo em festas interioranas. As mulheres também podem ser seduzidas quando, em período menstrual, ousam passear pelos rios. É preciso evitar essas águas nesta situação.

Os mais antigos contam que o boto sedutor leva as moças para um mundo encantado, com muita riqueza e beleza, tornando-o morada eterna da jovem mulher. Segundo Galvão (1976, p. 68), *“o boto tem atração pelas mulheres menstruadas. Durante esse período, as mulheres devem evitar viagens em canoas ou aproximar-se dos rios ou dos igarapés”*. Esse entendimento também é relatado por dona Nadir:

> Ela tava grávida de boto. Ela vinha pra cá e andava, assim, em festa, menstruada, e boto emprenhou ela. Aí quando chegou lá começou a doer barriga dela. Ela começou a sangrar. Aí botaram o bacio e nasceu aquilo. Ele tinha um bico, assim, que nem boto onde sugava o sangue e dois olhinhos. E eu disse pra eles cobrirem o bacio pro pai não vir buscar, né, porque o pai

> assobiava lá pra fora. O boto, mesmo, fazia “páaa”. O pessoal ficaram com medo e aí eles [os espíritos] vieram falar no meu corpo que o boto vinha buscar, mas eles não tamparam direito. Aí quando passou umas horas e foram lá ver e não tinha mais. Já tinha levado. Aí eu falei pra ela: “olha, outra vez que você tiver menstruada, você nunca mais anda em cima do rio, porque assim como tem gente em cima da terra, tem bicho no fundo. Cada qual não goste que suje as suas ruas”.

Na narrativa acima, é possível constatar a ideia que os bichos do fundo têm autoridade sobre os rios, gerando respeito pelas forças sobrenaturais nos ribeirinhos: os sujeitos não têm medo, uma vez que navegam, pescam e banham-se nos rios da Amazônia, mas não abrem mão de respeitar as águas, pois sabem que elas têm “dono”. No relato, constata-se a aposta da benzeção como forma de libertar a moça das dores causadas devido ao encante do boto.

A relação de dona Nadir com o mundo de magia e encantamentos inicia-se aos vinte anos de idade. Ela considera os espíritos como sendo seus mestres para curar as pessoas que buscam restaurar a saúde, ou tirar o mau-olhado ou quebranto, e a feitiçaria. Mulher de muita sabedoria, dona Nadir é reconhecida por muitos moradores como “a pajé do Mocambo”. *“Eu sei benzer quebranto. Eu tinha um negócio de espirito, né, eu pegava”:*

> Eu tinha vinte anos. Eu tava pescando que eu gosto de pescar, né? Eu puxava jaraqui [nome de um peixe amazônico]. Aí eu levei uma filha minha que era pequena. Aí botei ela sentada no casco, numa tábua bem baixinha pra ela não cair n’água. E fui embora pescar com ela. Eu tava pescando jaraqui, quando eu dei, aquele negócio veio, me deu uma dor de cabeça, aí eu falei: “meu Deus!”. Aí começou a me tontear, né? Eu falei assim: “o que vai acontecer comigo?” Quando eu dei, as aves ia sumindo pro fundo, tipo uma maresia, né? Aí foi assim, afundando, tornava boiar. Eu pensei: “putamerda, alguma coisa vai me dar!”. Daí só fiz pegar as boias que puxava jaraqui, joguei tudo dentro, nem mais amarrei. Aí eu vim me embora. Remei, remei. Como não era muito longe de casa, eu cheguei. Só deu tempo de chegar no porto de casa. Quando eu cheguei, eu disse pra minha filha chamar alguém em terra pra me buscar. Aí na hora que ela foi, eu desmaiei. Eu caí no porão do bote. De lá, ela foi chamar eles e vieram me carregar pra lá. Aí eu passei dois dias sem comer e sem beber porque eles, os espíritos, me atacaram. Eu tinha uma rede novinha assim, aí me deitavam na rede. Eram cinco peões, assim, pra me agarrar. Eu tremia, pulava, e só que veio um curador que tinha ali pra cabeceira, pra essa outra comunidade que tem ali. Aí ele falou que tinha um que era mau, né? Aí ele disse que ia afastar de mim e que eu ia ficar com esse dom pra mim.

A trajetória de vida de dona Nadir é marcada por suas experiências com o dom da cura, intermediado no contato com o mundo dos espíritos por meio de visões enquanto pescava. Nota-se em sua narrativa a eliminação do espírito do mal, tornando o seu trabalho um dom. E, a partir de então, começou a fazer trabalhos, as "pajelanças caboclas", com práticas tradicionais de cura às enfermidades biológicas (febre, dor de cabeça, cólicas) bem como as espirituais, como o espanto de criança, quebranto e mau-olhado.

As pessoas que recebem os espíritos costumeiramente não recordam de nada quando fazem a incorporação. Parece haver uma transcendência, momento no qual os espíritos tomam a frente para realizar as curas ou feitiçarias. O relato a seguir ajuda a compreender melhor o universo das encantarias afro-indígenas no Mocambo do Arari. Dona Nadir fala sobre os espíritos que recebe:

> O "puraca" [puro] mesmo era o Sacaca, né? O outro era Flecheiro. Do outro era Mariana e do outro era Rei da Floresta. E tem outros. Aí quando era na hora de trabalhar eles vinham, só que eu não sabia de nada não. Eu só sabia depois que eu retornava, eu perguntava o que tinha acontecido e me contavam mesmo. Depois de benzer as pessoas eu voltava. Aí cada vez vinha um espírito e falava. Aí tomar alguma coisa, que eles tomavam, fumavam, aí só tinha um que fumava e tomava água doce, limonada. Era a Mariana. E ficava assim, benzendo.

O desconforto em falar sobre os outros espíritos que lhe acompanham, evidenciados no semblante carregado, pode, eventualmente, carregar experiências de preconceito e discriminação em sua trajetória de vida.

O Sacaca é um curandeiro que vai ao mundo das encantarias. As pessoas que o recebem por meio "engeramento" ficam com o dom de curar. O termo "puraca", ressaltado na fala de dona Nadir, que quer dizer "o mais puro", faz referência ao desafio de curar uma enfermidade mais complexa. Para Eduardo Galvão (1976), o termo "engeramento" consiste em uma ideia cosmológica na qual a representatividade dos seres é manifestada em determinadas pessoas que possuem o dom de receber os espíritos como seus mestres na cura. Pode-se entender por inferência que o primeiro "engeramento" ocorrido na personificação do Sacaca em dona Nadir ocorreu no episódio do desmaio no momento da visão no rio, sendo ele o seu grande professor. Ser

mulher pajé dá a ela algumas capacidades, como viajar pelo fundo dos rios e outros lugares subaquáticos ou embaixo da superfície terrestre, emergindo com a cura e alívio da dor (MAUÉS, 2012).

Dona Nadir comentou que as pessoas que a procuravam *"às vezes tavam com uma dor de cabeça, uma febre, não sabiam o que era. Aí vinha aqui comigo, benzia aqui, fazia remédio e ficavam bom. As coisas de judiar dos outros, eu nunca fiz, de macumbagem, nunca fiz"*.

Nota-se na fala de dona Nadir a necessidade de ressaltar que sempre usou o seu dom para realizar o bem para os moradores do Mocambo. Afinal, quem neste país preconceituoso quer ser associado à "macumbagem"? Isso nos leva a refletir sobre como discursos discriminatórios estão imbricados com a visão de que as práticas afro-religiosas brasileiras são formas associadas ao mal, levando à perseguição, à humilhação e ao racismo religioso. A estigmatização e perseguição aos praticantes de religiões afro-brasileiras é um longo processo histórico brasileiro.

"Tem gente que fala que sou macumbeira. Daí quando eles vêm pedir eu digo: "como é que vocês querem planta se vocês não são macumbeira?". Mas eu nunca tive problema. Sempre eu fui respeitada, graças a Deus". As palavras de dona Nadir evidenciam as discriminações e respeitabilidades que esses atores sociais enfrentam no cotidiano. Em geral, os curandeiros gozam de mais respeito entre as sociedades tradicionais ou mais isoladas (CHALHOUB et al, 2003), como é o caso da agrovila do Mocambo do Arari, pois, apesar de ser associada à "macumba", ela acredita ser respeitada pela maioria dos membros da comunidade, embora fique evidente a necessidade de afirmar que não usa seu dom para desfazer casamentos, lançar doenças, ou coisas do gênero.

Ferreti (2011) destaca a presença de práticas de cura também denominadas de pajelanças como articulação de resistência em forma de sincretismo com as religiosidades afro-brasileiras no Maranhão como enfrentamento à discriminação religiosa existente por meio da repressão policial vivenciada pelos praticantes dessa expressão religiosa.

As formas de discriminação podem acontecer dentro da própria família, resultantes de opressões verificadas fora do ambiente doméstico que

impulsionam a dificuldade de aceitação. Isso podemos constatar nas memórias da pajé do Mocambo:

> Eu trabalhava muito, ficava benzendo. O meu marido era banqueiro, porque tinha que servir, né, que na hora que eles invocavam tinha que acender cigarro quando eles pediam, aí tinha que dar o suco pra Mariana. Depois ele não quis mais. Meu marido disse: “ah, sabe de uma coisa, para já de benzer porque eu não vou mais te ajudar”. Aí foi um tempo que o pessoal veio e não quis mais nada dessas coisas. Peguei meu material tudinho e botei todinho ali. Era tauari, e tinha umas velas que eu acendia, era daquelas branca, sete noites, sete dias, aí peguei e taquei fogo. Quando foi de noite, os espíritos me atacaram, eu fiquei doida de novo. Aí disseram pra mim que se eu não voltasse a trabalhar que eu ia viver doente, que eles não iam de deixar em paz. Aí eu voltei com todo meu material, mas não comprei tudo que eu tinha, não. Depois eu fui parando, aí eu parei. Aí quando os pessoais vêm aqui eu digo que não quero mais benzer ou fazer trabalho. Só benzer, assim, quebranto.

Como se percebe, o trabalho de dona Nadir necessitava de mais um colaborador, conhecido por “banqueiro”. Durante o trabalho, ela fazia o uso de velas brancas e bebidas para chamar as entidades. Ela decidiu se dedicar apenas a benzer. Conjectura-se que tal postura se explica pelo fato de que a sociedade cristã católica é mais flexível quanto às funções de benzedeira ou rezadeira, pois não há necessidade de incorporação. Acredita-se que o curandeiro tenha uma ligação mais forte com o mundo sobrenatural do que as benzedeiras, o que lhe configuraria maior domínio das técnicas para realizar curas de maior complexidade. Portanto, em uma hierarquia social, gozaria de maiores poderes em relação aos rezadores ou às benzedeiras.

A figura de benzedeira, de acordo com Oliveira (1985, p. 25), é a de *“uma cientista popular que possui uma maneira muito peculiar de curar: combina o místico da religião e os truques da magia aos conhecimentos da medicina popular”*. Na imagem que segue vê-se dona Nadir benzendo a criança que estava com “espanto”, isto é, acordou assustada e chorando bastante. A erva utilizada para benzer é o pião roxo. Nesse momento, a benzedeira costuma repetir rezas enquanto faz gestos na cabeça da criança.

Figura 02: Criança sendo benzida por dona Nadir.



FONTE: Josivaldo Bentes Lima Júnior, pesquisa de campo, 2018.

Considerando as imagens na perspectiva de Didi-Huberman (2004), ou seja, que elas revelam, por meio de conexões, de arranjos a serem efetivados por meio de um trabalho de montagem e inter-relações entre palavras e textos que aprofundam um acontecimento, infere-se, mais uma vez, o exercício de cura de dona Nadir como um ato de serenidade.

Pelas roupas, nota-se que o acolhimento foi realizado no mesmo dia, no mesmo cenário, com outras pessoas. Agora ela envolve uma mãe com um bebê que acordou assustado com “espanto” e o processo de benzer faz-se mediado por uma planta, o pião roxo. A imagem mostra a planta sendo usada na fronte da criança, descendo pela testa. No momento capta-se todo o sincretismo expresso na crença nos encantados. A junção de elementos africanos, católicos e indígenas emerge em ato: do sinal da cruz que se faz na testa e que desce para a boca e peito (“Pelo sinal da santa cruz, livrai-nos Deus, Nosso Senhor, de nossos inimigos”) ao crucifixo substituído pela pião, em clara alusão aos saberes indígenas e africanos, já que o conhecimento de que planta usar é ditado pelos encantados. O “mal” é absorvido pela planta leitosa e o bebê poderá, em breve, ficar bom de novo. Em foco, as mãos que curam pelo poder da fé e a confiança das mães. Esta fotografia precisa ser conjugada com a imagem abaixo:

Figura 3: Canteiro de ervas de dona Nadir Ferreira.



FONTE: Josivaldo Bentes Lima Júnior, pesquisa de campo, 2018.

No trançar da convergência com as religiões de matrizes africanas e indígenas presentes no Mocambo do Arari, embora haja dificuldade de aceitação, como verificamos no caso de dona Nadir, vítima de opressão, o uso de plantas e ervas se faz patente. Grande conhecedora da flora que cura, ela continua a realizar trabalhos com plantas medicinais, fazendo “garrafadas” para vender na cidade de Parintins, ao valor de dez reais e também para a capital do estado, Manaus, onde o valor dobra.

A imagem acima é de uma parte do canteiro de dona Nadir em sua casa na agrovila do Mocambo. O posicionamento para tirar a fotografia vem de onde ela se dispõe a apontar. No momento em que paramos para analisar a imagem, a fala de Benjamin (1985b, p. 94) emerge:

> A natureza que fala à câmara não é a mesma que fala ao olhar; é outra, especialmente porque substitui a um espaço conscientemente trabalhado pelo homem, um espaço que ele percorre inconscientemente [...] A fotografia nos mostra esta atitude através dos seus recursos auxiliares: câmara lenta, ampliação. Só a fotografia revela este inconsciente ótico, como só a psicanálise revela o inconsciente pulsional.

Seria demais tentar enxergar o “oculto” do inconsciente por meio de uma análise sócio-histórica do que diz dona Nadir em conjunto com a imagem da fotografia? Se em todas as outras imagens registradas no dia, a cadeira estava

ocupada, há um semblante dos encantados que a guiam na imagem? Seria a vassoura a metonímia dos saberes daquelas outrora queimadas na Idade Média, mas que sobreviveram ao tempo e ao espaço em outras mulheres como dona Nadir? É interessante aventar esse inconsciente que emerge, posto que é nesse momento que ela explica as ervas e suas funções:

> Pra cá tenho corama que serve pra gastrite; japana branca e japana roxa, serve pra espanto, criança que é chorão. Esse aqui é hortelã grande. Tem aqui a pitanga pra febre. Tudo eu que plantei. Esse daqui é hortelãzinho, ele serve pra criança quando nasce com dor de barriga. Esse aqui é trevo roxo, é bom pra ferida na garganta. Tem muita planta. Trabalho com tudo esse negócio. Eu vendo garrafada de remédio caseiro. Casca de pau. Eu tenho aqui na geladeira. A gente toma pra inflamação, infecção urinária. Tem aqui um saracura, pode tomar também pra fígado. Eu aprendi mesmo. É meu dom.

As ervas medicinais podem ser facilmente encontradas em feiras das cidades amazônicas. No Mocambo do Arari, é difícil alguém que tenha total desconhecimento do poder de cura das ervas. Desde os jovens até os idosos há uma esperança de cura ao fazer chás e "garrafadas" com a mistura de ervas e cascas de pau. Inclusive, há nos mais antigos a confiança de que um remédio caseiro pode curar para mais de uma enfermidade. É costume ouvir: *"esse remédio serve para tudo".*

Entretanto, nem todo mundo sabe preparar as garrafadas. É preciso ter o dom, o contato com seres e entes do mundo extracorpóreo para saber como fazer. É necessário ser como dona Nadir em suas formas de articulação na busca pela cura. É mister que moradores continuem apostando na medicina popular em meio às dificuldades ao acesso a médicos. Essas experiências dimensionam novos caminhos para emergirem mais estudos sobre papéis informais na sociedade.

O relato abaixo aponta para experiências de cura realizadas por dona Nadir por meio das "garrafadas". As garrafadas são bebidas combinadas com determinadas plantas medicinais (ervas, raízes e cascas) que apostam na cura ou prevenção de doenças mais complexas, como o câncer (especialmente o mioma), infecções, entre outros, e também servem como estimulante sexual e calmantes. Muitos moradores costumam combinar os remédios caseiros com os da medicina "oficial" para o restabelecimento da saúde:

> Teve uma mulher que tava com problema de mioma e ia se operar e pediu pra fazer uma garrafada de casca de pau. Eu fiz a primeira e ela tomou. Da segunda, ela menstruou. Aí ela disse que desceu monte de coisa: pedaço de carne. Quando ela foi pra se operar que ela bateu a ultrassom e nem precisou mais. Eu vendo pra Manaus. Eu vendo de vinte reais. Aqui eu vendo de dez [reais] pra essas mulheres que têm muito infecção urinária venham aqui. O meu marido vai pro mato e tira pra mim. Tem jatobá, saracura e tem a bota [que serve] pra negócio de sangue, um baque, um acidente, sangue preso, solta tudinho.

Olhemos de novo para a imagem que articula a cadeira e a vassoura. A imagem como documento parece realmente captar um momento inconsciente. Que saber é esse que se assemelha ao das bruxas perseguidas pela Inquisição, proibido, que resistiu ao fogo da Idade Média? Que seres espirituais são esses, que seguem demonizados pelos saberes oficiais de médicos e religiosos a estarem na ausência-presença da cadeira onde se assenta quem será curado? Ervas que se usam na testa de crianças, mas que também produzem garrafadas usadas em banhos e remédios como forma de se proteger contra o mau-olhado e que podem agregar teor alcoólico: saberes comuns a indígenas e africanos, demonizados, colonizados, mas resistentes, renitentes, gritantes na negação.

O uso dessas formas medicinais reforça as crenças populares como estratégias políticas de pessoas de baixa renda, de sujeitos que resistem e praticam a caridade mesmo quando perseguidas. A casa de dona Nadir ganha status de lugar público: os moradores se sentem à vontade para irem em direção à cozinha dela, ainda que não exista qualquer tipo de identificação em sua residência a respeito dos trabalhos que realiza. Mais uma vez pensando com Benjamin (1985b), de ser a imagem um documento, pode-se atestar o cuidado de dona Nadir por meio dos três registros: mãos que curam, mãos que retiram o mau-olhado e mãos que plantam a fé no canteiro de ervas. São mãos de mulheres que fazem benzeduras e “costuras”, mulheres que carregam a “encantada” missão de fazer o bem: bem que se expressa no sorriso, no cuidado do toque e em plantas e ervas bem cuidadas, disposicionadas de modo a obter calor do sol e nutrientes. A imagem dá visibilidade a sujeitos sociais muitas vezes invisíveis.

O dom da cura relaciona-se com a solidariedade e caridade. A cultura de benzer, curar e partejar não faz oposição aos saberes científicos: os

moradores continuam crendo na medicina “oficial”. Dona Nadir não ignora a ciência, entendendo-a como uma alternativa habilitada para problemas dos moradores, pedindo, em muitas ocasiões, que o enfermo ou a gestante procurem um centro de saúde. Ao contrário dos médicos que não fazem o procedimento inverso diante de dificuldades no tratamento de um usuário.

Pelo que se observa na agrovila do Mocambo e que as fotografias confirmam, os moradores buscam as práticas populares de cura pela confiança depositada nos curandeiros e nas benzedeiras, uns como primeiros socorros, outros, como um recurso a mais para sanar as doenças. Para muitos moradores, bom mesmo é o remédio da terra, ou seja, dos saberes populares, cujas habilidades estão necessariamente contidas nos dons de mulheres e homens que podem curar, herdeiros de “poderes” afro-indígenas que sobrevivem nos encantes. Neste sentido, saber e poder relacionam-se no cotidiano, como nos ensina Foucault (2003, p. 51): *“por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber”*.

A população local aposta na cura com base na fé, o que configura a legitimidade de muitas benzedeiras e benzedores, curandeiras e curandeiros, erveiras, pegadores de ossos e parteiras. Ao mesmo tempo, revela o manejo de dona Nadir para com a sociedade industrial, tecnicista e farmacológica. E, por fim, acentua o caráter político no que se refere às táticas de enfrentamento das diversas formas de opressão às crenças populares e religiosas presentes na sociedade.

Considerações finais

O texto aqui desenvolvido indagou-se acerca de como as mulheres do Mocambo do Arari, protagonistas da cura pela fé, concebem as práticas que efetuam. Por meio da história de vida de dona Nadir, realizou-se um percurso sob as bênçãos dos encantados, em um amálgama do encontro cultural entre indígenas, negros e europeus – amálgama este que se mantém vivo por pessoas

como a narradora desta pesquisa. O estudo articula as falas com questões como a religiosidade amazônica, em meio a teceduras sociais, econômicas e identitárias, pontuando a história que acontece no tempo presente.

Destaca-se a potência das mulheres como construtoras da cura, do bem-estar subjetivo, por meio de práticas como a benzeção, o partejamento e recebimento de saberes ditados pelos encantados. Acredita-se que o objetivo posto foi alcançado, sugerindo-se novas pesquisas, sob outros olhares teórico-metodológicos, de modo a seguir-se mantendo a memória e fornecendo outros subsídios para compreensão das realidades de comunidades como a do Mocambo do Arari.

Ervas, encantados, sabedorias do povo seguem construindo cotidianos complexos e potentes. Vozes como as de dona Nadir não podem seguir sendo escamoteadas por desprezos oriundos de preconceitos estruturais da sociedade brasileira, incluindo-se aqui os reinantes mesmo em ambientes acadêmicos, ao considerarem esses saberes “pouco científicos”, “folclóricos”, “causos populares”. Almeja-se, assim, que este estudo potencialize outros que apostem nesses caminhos escondidos em rios amazônicos repletos de sonhos, saberes e “encantos”.

Referências

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil:** contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: **Obras escolhidas I**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985a. p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia. In: **Obras escolhidas I.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1985b. p. 91-107.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 13. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CELESTE PINTO, Benedita. Gênero e Etnicidade: histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia. **Revista Gênero na Amazônia**, Belém, v. 2, n. 1 p. 201-224, 2012.

CHALHOUB, Sidney et al. **Artes e Ofícios de Curar no Brasil**: capítulos de História Social. Campinas: Unicamp, 2003.

CHAUÍ, Marilena. Cultura e democracia. **Crítica y Emancipacíon**, **Revista Latinoamerica da Ciencias Sociales,** Buenos Aires, Clasco, v. 1, n. 1, p. 53-76, jun. 2008. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye3S2a.pdf>. Acesso em: 21 mai. 2020.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imágenes pese a todo:** memoria visual del Holocausto. Barcelona: Paidós, 2004.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Encantados e Encantarias no Folclore Brasileiro.** In: VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Encantaria de Barba Soeira:** Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. **Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, São Luís, v. 8, n. 16, p. 1-20, 2011. Disponível em: < http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=511&catid=82&Itemid=114 >. Acesso em: 30 mai. 2020.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**; **a constituição de um campo de estudo 1870-1950**. 428f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 1996.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens:** um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2º ed. São Paulo: Ed. Nacional de Brasília, 1976.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo social: revista de sociologia da USP [online],** São Paulo, n. 1, v. 26, p. 61-73, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ts/v26n1/05.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2020.

MAUÉS, Heraldo. **A ilha encantada:** medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: EDUFPA, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. **Mediações –**

Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 17 n.1, p. 33-61, jan/jun, 2012. Disponível em: < http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/2012.v17n1p33/10987,>. Acesso em: 30 mai. 2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 256-274, 2005. Disponível em: < https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000100016>. Acesso em: 21 mai. 2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria na Amazônia. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2005. p. 30-45.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **O que é Benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História,** São Paulo: PUC, v. 14, n. 1, p. 25-40, 1997. Disponível em: < https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11233/8240>. Acesso em: 21 mai. 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Brasília: MIC/SECULT, 1988.

SAMPAIO, Patrícia. Escravos e escravidão africana na Amazônia. In: SAMPAIO, Patrícia (Org.). **O fim do silêncio:** a presença negra na Amazônia. Belém: Açaí/CNPq, 2011. p. 13-42.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade,** Porto Alegre: UFRGS, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995. Disponível em <https://www.seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/71721/40667>. Acesso em: 17 ago. 2020.

SILVA, Adan Renê Pereira da; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes; MASCARENHAS, Suely Aparecida Nascimento. O cordão de pássaros do Mocambo do Arari: reflexões sobre gênero por intermédio da cultura popular. **Revista Expressão Católica**, Quixadá: Unicatólica, v. 8, n. 2, p. 92-102, 2019. Disponível em: <http://publicacoesacademicas.unicatolicaquixada.edu.br/index.php/rec/article/view/3426>. Acesso em: 21 mai. 2020.