



**Universidade Federal do Pará
Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa Amazônia Oriental
Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas
Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável**

Felipe de Oliveira Jacinto

Bicho, cura e magia!

Práticas culturais e conhecimentos tradicionais na reserva extrativista Mapuá (Ilha do Marajó, Pará): uma perspectiva etnozoológica.

BELÉM

2018

Felipe de Oliveira Jacinto

Bicho, cura e magia!

Práticas culturais e conhecimentos tradicionais na reserva extrativista Mapuá (Ilha do Marajó, Pará): uma perspectiva etnozoológica.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas da Universidade Federal do Pará - UFPA e da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA Amazônia Oriental, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros

BELÉM

2018

Felipe de Oliveira Jacinto

Bicho, cura e magia!

Práticas culturais e conhecimentos tradicionais na reserva extrativista Mapuá (Ilha do Marajó, Pará): uma perspectiva etnozoológica.

Data da aprovação. Belém - PA: ____/____/____

Banca Examinadora

Profa. Dra. Francisca de Souza Miller (UFRN/PPGAS)

Membro externo

Prof. Dr. Hilton Pereira da Silva (UFPA/PPGA)

Membro externo

Profa. Dra. Maria das Graças Pires Sablayrolles (UFPA/INEAF)

Membro suplente

Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros (UFPA/INEAF)

Orientador

BELÉM

2018

Dados Internacionais de Catalogação na
Publicação (CIP)

- J12b Jacinto, Felipe de Oliveira
Bicho, cura e magia! Práticas culturais e conhecimentos tradicionais na Reserva Extrativista Mapuá (Ilha do Marajó, Pará): uma perspectiva etnozoológica / Felipe de Oliveira Jacinto. — 2018
159 f. : il. color
- Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas (PPGAA), Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros
1. Etnozoologia. 2. Medicina tradicional. 3. Sociobiodiversidade. 4. Amazônia. I. Bezerra Barros, Flávio,
orient. II. Título
-

CDD 305.563309811

Este trabalho é dos agricultores e agricultoras-extrativistas da RESEX Mapuá.

A minha parte consistiu apenas em traduzir o cotidiano das famílias, focando em aspectos específicos que concernem à pesquisa.

Eu o dedico especialmente à Dona Iracema, parteira tradicional do Mapuá, que, poucos meses após me receber como um familiar em sua casa simples e aconchegante, fez a passagem e foi brilhar com as estrelas do céu.

AGRADECIMENTOS

Sou grato por este presente do Universo!

Quando me dispus a realizar uma pesquisa acerca da medicina tradicional dos povos da floresta, tinha noção das dimensões em que seria inserido, mas tudo o que eu poderia cogitar foi imensamente superado pela realidade vivenciada e pela riqueza das informações obtidas em campo.

Lidando com forças que mesclam a cosmologia dos povos da floresta, suas memórias e modos de vida, fui imerso num universo extremamente intrincado de saberes e detalhes que, ao mesmo tempo em que me forneciam dados empíricos, me colocavam em contato com o sagrado de SER.

Após mergulhar nas águas escuras do rio Mapuá e nos seus saberes e gente vibrante, toda uma miríade espiritual se conformou ao meu redor mesclando remédios da mata, benzedores, curadores, feiticeiros, bruxas açorianas, umbandistas, ayahuasqueiros, xamanistas... e a vivência disso se encontra apresentada aqui.

Agradeço aos agroextrativistas da Reserva Extrativista Mapuá e do seu entorno, que tão bem me receberam em suas habitações, compartilhando momentos de lazer, intimidade e sabedoria impagáveis.

Agradeço aos estudantes da Escola Comunitária Casa Familiar Rural de Breves (CFR), situada na Comunidade Bom Jesus, da RESEX Mapuá, pelos momentos de interação que tivemos onde me apresentaram com pertencimento e orgulho suas raízes e sabedoria ancestral. Especialmente, agradeço aos autores das ricas ilustrações dos animais que apresentam os capítulos desta dissertação: Everaldo Mendes, Everson Souza, Ezequiel Sardinha, Jailton Farias Gonçalves, João Vanzeler, Lucas Sardinha Lacerda, Maycon da Costa, Náide Costa Araújo, Rita de Cássia Mendes, Rodrigo Mascarenhas e Roger Lins.

Agradeço ao meu amigo e orientador, Flávio Bezerra Barros, pela força na caminhada e pelos momentos de deleite que eram cada reunião de orientação ou abraço de reencontro. Uma pessoa singular!

Agradeço aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, especialmente aos queridos Noemi Porro, Dalva Mota, Gutemberg Guerra, Heribert Schmitz, Lívia Navegantes, Osvaldo Kato, Walkymário Lemos e Tatiana de Abreu Sá, através dos quais cursei disciplinas que foram fundamentais no meu direcionamento acadêmico e no meu aperfeiçoamento pessoal.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela bolsa de estudo concedida.

Agradeço os conselhos e dicas dos professores Glenn Shepard e Juarez Pezzuti, responsáveis pela banca de qualificação do projeto que originou este estudo.

Agradeço imensamente pelo apoio e força prestados pelos amigos belenenses, dentre eles, Arleth Gonçalves, Lysmar Freitas, Albert Oliveira, Moisés Damasceno, Ana Carolina Muccari, Marcelo Gama, Gil Couto e, especialmente, ao Marcelo Peloso e sua maravilhosa e acolhedora família.

Agradeço aos meus familiares e amigos, especialmente à minha mãe, Maria Eliana, minha irmã, Ana Carolina, meus tios, Clóvis Neto e Fran, à grande e valiosa amiga Niminon Pinheiro, entre tantos outros queridos que foram fundamentais nessa caminhada pessoal, rumo a mais um degrau do autoconhecimento e aperfeiçoamento pessoal.

“Talvez os bichos ferozes construam coisas às quais não sabemos dar valor. É importante pensarmos no valor que cada coisa ou lugar tem para cada bicho. Só assim vamos compreender a razão de cada coisa ser como é. Depois de entendermos melhor, a beleza comparece.” Valter Hugo Mãe, em O Paraíso são os Outros

Gratidão, gratidão, gratidão!!!

Jiboinha jiboia
Jiboinha jiboia
Vem aqui nos ensinar, vem aqui, vem nos curar

Vem yube inu
vem yube shanu
vem nixi pae nukun shusha wariwe

Eu venho da floresta
eu vim e vou cantar
vou chamar todos os seres

Epã kuxipa, epã kuxipa
Meus índios guerreiros vem aqui vem nos curar
Vem yube inu

vem yube shanu
vem nixi pae nukun shusha wariwe

Tuwe Valdeusmar, Jiboinha, canção Huni Kuin

RESUMO

Esta dissertação apresenta um estudo de cunho etnográfico sobre o conjunto de saberes e práticas culturais dos agroextrativistas da Reserva Extrativista Mapuá, na Ilha do Marajó, estado do Pará, Brasil. O objetivo principal foi descrever e analisar os saberes acerca da medicina tradicional, com foco para os usos destinados aos recursos faunísticos locais. Observação participante e entrevistas semiestruturadas foram os principais métodos utilizados. A pesquisa documentou o uso medicinal de 59 espécies de animais, bem como de categorias distintas de atribuição da fauna medicinal, como os remédios para os males físicos, os remédios para os males espirituais e os remédios de caçador. Também discutiu-se as atribuições simbólicas da fauna, que demonstram uma cosmovisão tipicamente amazônica que figura indistintamente entre os domínios natural e cultural. Os resultados apresentam mais do que listas de ‘bichos’ e seus respectivos usos na cura local, mas um rico patrimônio biocultural que envolve a vida social, o mundo natural e a vida cosmológica regidos pelas mesmas categorias. Este empreendimento ressalta a importância de documentar os saberes dos povos da floresta a partir das estratégias de resolução de problemas de saúde com base no acesso aos animais úteis aos seres humanos.

Palavras-chave: Etnozoologia. Medicina tradicional. Sociobiodiversidade. Amazônia.

ABSTRACT

This dissertation presents an ethnographic study about the reunion of knowledge and cultural practices of the agroextractivists from Mapua Extractivist Reservation in Marajó Island, Pará State, Brazil. The principal aim was to describe and analyze the knowledge concerning traditional medicine, focusing on the medicinal uses of faunistic local resources. Participant observation and semi-structured interviews were the main methods used. The research documented the medical uses of 59 species of animals, as well the distinct categories of medical fauna attribution, such as remedies for physical diseases, spiritual diseases, and for hunters. We also discussed the symbolic attributions of the fauna, which is demonstrated as typically Amazonian worldview that appears indistinctly between the domains of nature and culture. The results present more than list of “animals” and their respective uses in local healing, but a rich biocultural patrimony involving social life, the natural world and cosmological life governed by the same categories. The present work highlights the importance of documenting the forest folk wisdom, regarding strategies to solve health problems based on the access to animals useful to humans.

Keywords: Ethnozoology. Traditional medicine. Sociobiodiversity. Amazon rainforest.

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Figura 1. Território do Arquipélago do Marajó.....	30
Figura 2. Localização das comunidades da RESEX Mapuá.	32
Figura 3. A beleza cênica do Mapuá.	33
Figura 4. A Igreja da Comunidade Bom Jesus.	34
Figura 5. A Escola Comunitária Casa Familiar Rural de Breves	34
Figura 6. O porto na cidade de Breves.	39
Figura 7. A sala repleta de fumaça e fé da Dona Santa.	42
Figura 8. O cipó-de-fogo.	42
Figura 9. Uma típica habitação mapuaense.	47
Figura 10. Os canteiros elevados e o movimento das águas nos quintais.	48
Figura 11. O lagarto jucuraru.	49
Figura 12. Jabutis criados no chão da cozinha.	51
Figura 13. Embarcações de todos os portes circulam pelas águas do Mapuá.	54
Figura 14. Um resquício dos tempos da 'escravidão da borracha' na Amazônia.....	55
Figura 15. O pracaxi secando ao sol para obtenção do óleo.	56
Figura 16. O açaí, carro-chefe da economia do Mapuá.....	57
Figura 17. Utensílios domésticos confeccionados a partir de fibra vegetal.	58
Figura 18. Tecnologia: a bateadeira elétrica de polpa de açaí.	59
Figura 19. Principais problemas de saúde na RESEX Mapuá.....	63
Figura 20. Comparação do conhecimento tradicional entre gêneros.	82
Figura 21. Comparação do conhecimento tradicional entre faixas etárias	83
Figura 22. As farmácias caseiras..	89
Figura 23. Banhas animais conservadas.	90
Figura 24. Os jardins suspensos.	91
Figura 25. Distribuição das etnoespécies por grupos taxonômicos.....	99
Figura 26. Partes animais utilizadas na produção dos zoterápicos.....	100
Figura 27. O osso coxal da preguiça.	113
Figura 28. Penacho de mutum.	120
Figura 29. O uruá.....	123
Figura 30. Os animais medicinais mais destacados na RESEX Mapuá.	125
Figura 31. As unhas da preguiça para prosperidade.....	130

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Os problemas de saúde na RESEX Mapuá.....	64
Quadro 2. Os distintos papéis na cura local	73
Quadro 3. Recursos faunísticos utilizados na medicina popular dos agroextrativistas da RESEX Mapuá, Ilha do Marajó/PA.	94
Quadro 4. Partes de bicho utilizadas em defumações e suas finalidades	108

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACS: Agente Comunitário de Saúde

AMOREMA: Associação de Moradores da RESEX Mapuá

CET: Conhecimento Ecológico Tradicional

CFR: Casa Familiar Rural

COAMA: Cooperativa dos Agroextrativistas da Resex Mapuá

ICMBio: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

TAP: Termo de Anuência Prévia

TCLE: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

RESEX: Reserva Extrativista

SISBIO: Sistema de Autorização e Informação em Biodiversidade

UC: Unidade de Conservação

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1. INTRODUÇÃO	16
1.1 OBJETIVOS	19
1.1.1 Geral	19
1.1.2 Específicos	19
1.2 ESTRUTURA DO TEXTO	20
CAPÍTULO 2. MEDICINA TRADICIONAL E ZOOTERAPIA AMAZÔNICA	21
CAPÍTULO 3. A RESEX MAPUÁ E OS PERCURSOS METODOLÓGICOS	29
3.1 ÁREA DE ESTUDO	30
3.2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	35
3.3 CAMINHOS DA PESQUISA	38
CAPÍTULO 4. ASPECTOS SOCIOCULTURAIS E BREVE CARACTERIZAÇÃO DA VIDA NO MAPUÁ	46
CAPÍTULO 5. A SAÚDE NO CONTEXTO LOCAL	60
5.1 RELIGIOSIDADE, FÉ E CURA.....	73
5.2 TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO TRADICIONAL E AS PREFERÊNCIAS	82
5.3 A REDE DE RECIPROCIDADE.....	88
CAPÍTULO 6. OS BICHOS QUE CURAM	93
6.1 REMÉDIOS PARA OS SOFRIMENTOS DO CORPO FÍSICO.....	94
6.2 REMÉDIOS PARA OS MALES ESPIRITUAIS.....	108
6.3 REMÉDIOS DE CAÇA E CURATIVOS DE CAÇADOR	111
6.4 O VALOR MEDICINAL DOS BICHOS NA RESEX MAPUÁ.....	116
6.4.1 O Viagra do Marajó: saberes do benzedor Galo	116
6.4.2 O uso das banhas	117
6.4.3 Os mecanismos de cura e a ‘profissão do bicho’	120
6.4.4 Associações planta-bicho	122
6.4.5 Os índices quantitativos	124
CAPÍTULO 7. APREENSÕES SIMBÓLICAS DA FAUNA: OS MISTÉRIOS DA FLORESTA	127
7.1 SIMPATIAS E SUPERSTIÇÕES	128
7.2 O IMAGINÁRIO DO BICHO PRETO	131
7.3 PODER DE ATRAÇÃO DAS SERPENTES.....	133
7.4 OS ENCANTADOS: QUANDO A MULHER FICA GRÁVIDA DE BICHO.....	134
7.5 O LENDÁRIO BOTO	137
CAPÍTULO 8. CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	143
APÊNDICES	154
1.) TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA (TAP)	154
2.) TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)	159
3.) ROTEIRO DE CAMPO	160

APRESENTAÇÃO

Principio este trabalho com uma breve, porém fundamental apresentação que contextualiza os caminhos que me levaram a realizar esta pesquisa de mestrado entre os agroextrativistas da floresta amazônica. Nascido em Barretos/SP, formado em Ciências Biológicas e envolvido desde a graduação em projetos que tratavam de gestão socioambiental, ecologia, educação ambiental e conservação do meio ambiente, enveredei pelos caminhos da etnobiologia quando conheci duas Terras Indígenas no Noroeste Paulista: Icatú e Vanuíre.

Foi através da etnohistoriadora e grande amiga Niminon Suzel Pinheiro, docente do Centro Universitário de Rio Preto (UNIRP), onde me formei, que tive os primeiros contatos com os remanescentes dos Kaingang que originalmente habitavam aquela região do Estado de São Paulo. Assim, desenvolvi estudos de Iniciação Científica com foco no manejo sustentável das paisagens entre distintas sociedades indígenas e por quatro anos fui membro da Comissão Organizadora do programa “Adote uma Aldeia”, que desenvolve atividades de resgate e intercâmbio cultural nas terras indígenas multiétnicas do noroeste paulista com os povos Kaingang, Krenak e Terena.

Em 2013 atuei como voluntário nos XII Jogos dos Povos Indígenas, em Cuiabá/MT, onde estreitei laços com o povo Assurini e fiz contatos com lideranças de diversas etnias do Brasil e da América Latina. Dessas amizades, surgiu o convite para conhecer as aldeias Xavante da Terra Indígena Parabubure, região de Campinápolis/MT, e posteriormente o convite para colaborar com as atividades de educação escolar indígena. Durante todo o ano de 2015 vivi, então, entre os Xavante da Aldeia Daritidzé, trabalhando durante o dia todo na escola da aldeia, numa riquíssima experiência que me tocou profundamente.

Paralelo a essas atividades, há 12 anos estudo técnicas integrativas de saúde, atuando como terapeuta holístico baseado na formação e iniciação em diversas técnicas de manipulação e cura energética. Assim, unindo as experiências da esfera acadêmica e da busca pessoal nos caminhos da espiritualidade, busquei conciliar minhas andanças entre os povos e comunidades tradicionais com a produção de algo que falasse mais do que à Ciência, falasse ao meu coração. Curioso por desvendar os saberes detidos pelos habitantes da Reserva Extrativista Mapuá, por sugestão do amigo e orientador Flávio Barros, me lancei às águas da Amazônia com o olhar de um forasteiro que, mais do que observar o que se passava, sentia o que se apresentava a cada momento.

O resultado disso se encontra humildemente sintetizado nestas páginas, de modo a fazer jus a toda riqueza detida pela sociobiodiversidade brasileira. Parti em busca de estudar os ‘remédios de bicho’ e me deparei com uma complexa relação existencial homem-animal perpassada de memórias, espiritualidade, conexão e cosmovisões distintas.

A comunicação sutil que se estabeleceu entre pesquisador e interlocutores revelou aspectos mágicos e misteriosos quando, no meu segundo período de campo, estes me disseram que haviam sentido alguma coisa em mim e que ‘eu não andava sozinho’. Sorri e agradei. O meu propósito de cumprir mais uma etapa acadêmico-profissional movido pelo compromisso da verdade, da real conexão e pautado pelo que flui da sabedoria do coração estava cumprido com a certeza de que *somos um!*

Sou grato.

CAPÍTULO 1. INTRODUÇÃO

Os agrupamentos humanos em todo o planeta desenvolvem-se em um íntimo contato com a natureza e seus componentes, o que, frequentemente, resulta em um conhecimento ecológico apurado dos elementos florísticos e faunísticos, bem como das relações de interação entre os distintos elementos dos ecossistemas. Esses saberes, acumulados e repassados de geração em geração, compõem um valioso repositório de saber (POSEY, 1987) que deve ser devidamente compreendido.

No cerne das práticas culturais e distintas cosmovisões, concentra-se a memória biocultural dos povos e comunidades tradicionais, que muito tem a contribuir ao enfrentamento das crises ecológica e moral pela qual a humanidade passa neste exato momento (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015). É neste sentido, então, que esta pesquisa insere-se, buscando destacar e compreender as relações homem-animal no contexto amazônico. Estruturados e organizados em uma trama complexa de representações sociais e ecológicas, os processos de uso da fauna por povos e comunidades tradicionais costumam ser baseados no conhecimento ecológico local, e os recursos apropriados através destas interações. Desta forma, o homem tem se utilizado de recursos faunísticos para a medicina tradicional desde tempos imemoriais, estabelecendo vínculos e relações específicas com certas espécies que povoam mitos e lendas nos rincões da floresta.

Vivemos tempos em que os conhecimentos científicos são supervalorizados em detrimento dos conhecimentos oriundos de povos e comunidades tradicionais, tão ou mais complexos quanto o conhecimento acadêmico. Isso implica numa perda, muitas vezes irreversível, de informações que muito poderiam contribuir para o aprimoramento dos conhecimentos científicos já existentes, para novas descobertas em distintas áreas e para a melhor compreensão da relação ser humano-natureza e suas interações direcionadas a uma tentativa de um futuro viável e sustentável para as gerações seguintes (DA CUNHA, 2007).

Nesse sentido, as etnociências trazem um aporte que, mais do que útil, se faz necessário para repensarmos as inter-relações entre os distintos campos do conhecimento científico e as extensões que isso tem para o mundo real (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015), onde o ser humano se desenvolve em contato íntimo com os elementos naturais, direta ou indiretamente, já que todos nós dependemos em alguma escala da natureza para a nossa sobrevivência.

Nas comunidades amazônicas, onde habitam distintos sujeitos dentre os povos tradicionais, se pode observar de maneira única uma relação de respeito e sabedoria ecológica

estabelecida entre os componentes humanos e não humanos, numa simbiose que revela muitos aspectos acerca da nossa própria existência. Nesses locais, afastados dos grandes centros urbanos e, conseqüentemente, desassistidos de serviços básicos em saúde e educação, por exemplo, as sociabilidades ditam um ritmo próprio em que os saberes tradicionais herdados dos antepassados são repassados oral e culturalmente às gerações vindouras, revelando uma rica rede de saberes composta das mais variadas percepções e relações com o meio natural (SILVA et al., 2007).

Numa intrínseca existência, permeada de espiritualidade e conexão, os povos tradicionais amazônicos percebem a doença de maneira distinta da medicina ocidental, concebendo causas e tratamentos alternativos que compõem uma vasta gama de conhecimentos tradicionais praticados nas chamadas medicinas populares ou medicinas tradicionais (FRAXE, 2004). Através destes conhecimentos tradicionais voltados para a cura e ação direta de pessoas que se dedicam a esse destacado ofício nas comunidades, a assistência em saúde acontece baseada nos recursos naturais oriundos da floresta e toda a sua biodiversidade: os minerais, vegetais e animais.

Na RESEX Mapuá, segundo Antônio Ferreira Gonçalves, especialista local em cura popularmente conhecido como “Galo”, a prática de medicina tradicional é considerada de suma importância para os comunitários que optam por se tratar com o “pajé”, “benzedor” ou “curador” pelo fato de conhecerem e confiarem naquela pessoa (COSTA; COSTA; PACHECO, 2015) revelando, assim, os aspectos de sociabilidades tecidos através da manifestação dos saberes voltados para os cuidados à saúde nas comunidades tradicionais da Amazônia.

Nesta pesquisa, opto pela investigação das percepções e apropriações da fauna, através da perspectiva da Etnoecologia enquanto campo de saberes que reúne uma ampla gama de informações referentes aos aspectos simbólicos que envolvem o tema da fauna e as interações dos grupos humanos com esta. Sob esta perspectiva, na Amazônia, as medicinas tradicionais têm sido estudadas majoritariamente no campo da etnobotânica, principalmente da fitoterapia, ficando relegadas a um segundo plano as pesquisas em etnozootologia, especialmente com relação aos zooterápicos e usos mágico-religiosos da fauna (CAMPOS; MARTINS; DA CÂMARA CASCUDO, 1967; SILVA; ALVES; ALMEIDA, 2004; SILVA, 2008; ALVES; DIAS, 2010; BITENCOURT; LIMA; BARROS, 2014).

Destaca-se, então, a necessidade de estudos em etnozootologia voltados aos usos medicinais e mágico-religiosos da fauna, que tem potencial de estabelecer uma conexão direta entre cultura popular, conservação da biodiversidade e estudos etnobiológicos, bem como a

carência de pesquisas desta natureza na região alvo deste estudo, a Reserva Extrativista Mapuá, na Ilha do Marajó, Pará.

Dentro da necessidade de obter elementos que permitam a concepção de distintos modelos de conservação que respeitem e considerem a sociobiodiversidade, estudos desta natureza poderão ser úteis para promover as práticas locais e os conhecimentos tradicionais associados, valorizando-os e retransmitindo-os às novas gerações, assim como para determinar o uso e a frequência com que as espécies são aplicadas promovendo o desenvolvimento sustentável no uso de potenciais espécies medicinais ameaçadas servindo, neste sentido, para uma melhor inter-relação entre os comunitários e técnicos/gestores da Unidade de Conservação (RESEX) e, finalmente, para documentar a memória biocultural dos indivíduos da comunidade tradicional, garantindo o registro e a visibilidade desses saberes.

1.1 OBJETIVOS

1.1.1 Geral

Analisar as diferentes formas de percepções e apropriações da fauna pelos agroextrativistas da Reserva Extrativista Mapuá a partir de uma perspectiva medicinal e mágico-religiosa.

1.1.2 Específicos

- Descrever os conhecimentos tradicionais e suas formas de transmissão entre os comunitários, bem como as práticas culturais relacionadas à fauna.
- Identificar e descrever os diferentes usos da fauna de importância medicinal e mágico-religiosa entre os comunitários, destacando os elementos simbólicos que se vinculam.

1.2 ESTRUTURA DO TEXTO

O presente texto está estruturado da seguinte forma: a primeira parte, apresentada anteriormente, traz uma introdução geral sobre os temas relacionados à pesquisa, bem como os objetivos geral e específicos do trabalho. As demais partes são constituídas dos seguintes capítulos:

O primeiro capítulo versa sobre a medicina tradicional e a zooterapia amazônica, fundamentais no decurso do texto;

O segundo capítulo apresenta a área de estudo, os procedimentos metodológicos empregados e os caminhos da pesquisa;

O terceiro capítulo trata dos aspectos socioculturais da vida na RESEX Mapuá, os modos de vida, as sociabilidades, as atividades de produção e subsistência, os meios de transporte utilizados, como e onde vivem os comunitários e a sua relação com os componentes da paisagem;

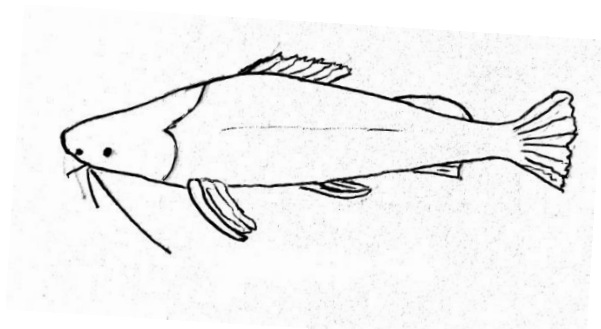
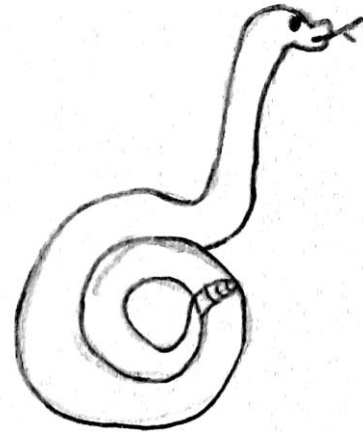
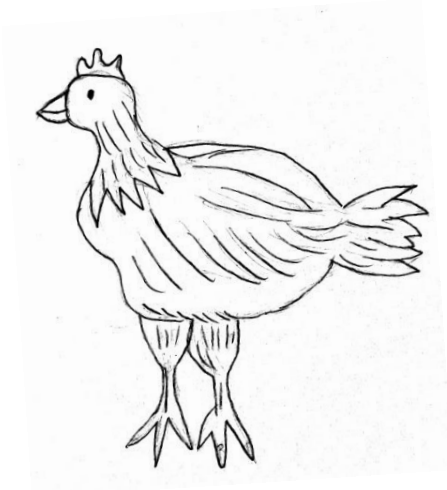
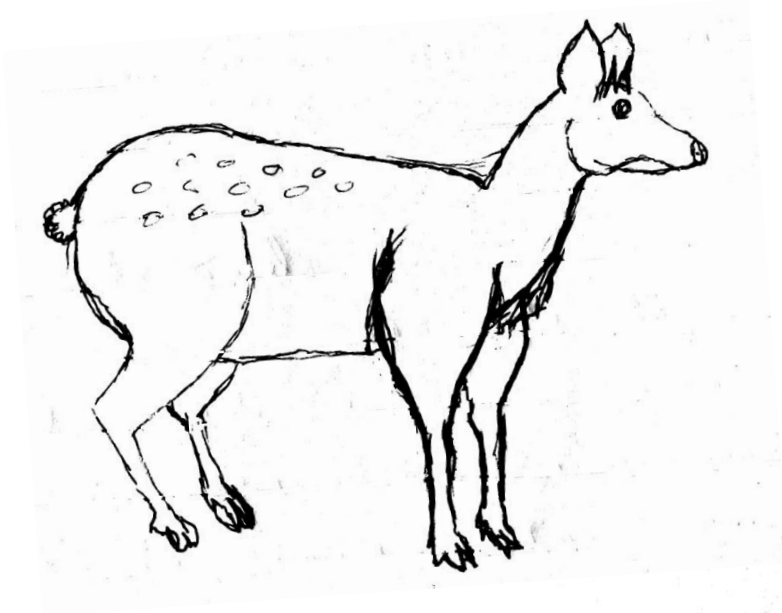
O quarto capítulo trata dos aspectos que envolvem a saúde no contexto local, sua inter-relação com a religiosidade e a fé, a transmissão dos saberes tradicionais, hábitos cotidianos e costumes e a reciprocidade que mantém a circulação dos saberes e práticas relacionadas à medicina local;

O quinto capítulo trata especificamente do uso dos animais medicinais, subdividindo-se naqueles que originam os remédios para o corpo físico, para os males considerados espirituais e nos que são usados no contexto cinegético, envolvendo uma multiplicidade de apropriações da fauna. Por fim, trata do valor medicinal conferido à fauna de modo geral, complementando os dados anteriores e os analisando de maneira mais específica.

O sexto e último capítulo descreve o contexto simbólico das diferentes formas de relação com a fauna local apresentando temáticas distintas que são tratadas como mistérios da floresta e apropriadas pela cultura popular amazônica.

Finalmente, apresento as considerações finais a respeito dos conhecimentos tradicionais abordados, relacionando a pesquisa à necessidade de mediar a cultura popular e o conhecimento científico em prol da tentativa de um futuro viável.

CAPÍTULO 2. MEDICINA TRADICIONAL E ZOOTERAPIA AMAZÔNICA



Autores: Jailton Faria Gonçalves (veado), Rita de Cássia Mendes (galinha), Rodrigo de Araújo Mascarenhas (serpente) e Lucas Sardinha Lacerda (pirarara)

As Etnociências propõem-se a realizar um diálogo entre saberes de povos tradicionais e a ciência convencional, levando em conta os patrimônios cultural e biológico numa relação de respeito mútuo. Sabe-se que o prefixo *ethno* refere-se ao sistema de conhecimento e cognição típicos de uma dada cultura (STURTEVANT, 1964), podendo ser aplicado a distintas áreas do conhecimento, tais como a etnobiologia, a etnomatemática, a etnopedologia, etc.

A íntima relação dos seres humanos – quer sejam populações indígenas, quilombolas, camponesas, extrativistas e/ou ribeirinhas – com o meio natural descortina-se aos olhos das etnociências através de uma imensa e complexa gama de saberes que podem ser estudados em suas especificidades, revelando características peculiares e muitíssimo importantes para a compreensão de diversos fenômenos e fatores que se associam com a manutenção e a preservação da vida na Terra. Darrel Posey, antropólogo, etnobiólogo e um dos pioneiros nos estudos da área, já tratava desses saberes quando afirma, em meados da década de 90, que “o conhecimento biológico de *folk* vem a ser uma amálgama de plantas, animais, caçadas, horticultura, espíritos, mitos, cerimônias, ritos, reuniões, energias, cantos e danças.” (POSEY, 1987, p. 15)

A etnobiologia, uma das grandes áreas das etnociências, ramifica-se em diversas subáreas de estudo que se dedicam a eixos específicos do conhecimento ecológico tradicional (CET). O CET, tradução literal de *Traditional Ecological Knowledge* (TEK), pode ser compreendido como uma composição cumulativa de conhecimentos, práticas e crenças acerca das relações estabelecidas entre os seres vivos, incluindo os seres humanos, e destes com seus ambientes, que se constitui através de processos adaptativos e é repassada de geração a geração através da transmissão oral, por meio da cultura local (BERKES, 1999).

Sobre a Etnobiologia enquanto grande área de estudos, Posey (1987, p. 15) a define como “essencialmente o estudo do conhecimento das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da biologia” advertindo que esta concatenação entre as realidades natural, simbólica e social exige uma “abordagem interdisciplinar de caráter *cross-cultural* no estudo das diferentes culturas”. Em suma, compreende-se que a Etnobiologia se propõe a fazer uma ponte através de distintas culturas para que os conhecimentos sejam melhor apreendidos e utilizados. A etnoecologia, por sua vez, se propõe a abarcar relações amplas e sistêmicas, investigando a relação homem-natureza de maneira aprofundada e atentando para os aspectos socioculturais que influenciam direta ou indiretamente nesta relação.

Para Toledo e Barrera-Bassols (2009), a etnoecologia se dispõe a estudar e interpretar os modelos do mundo natural pertencentes a produtores, famílias e comunidades com culturas tradicionais a fim de compreender as sabedorias locais em toda a sua complexidade. O resultado disso está diretamente ligado às questões cruciais que envolvem a conservação da biodiversidade, dos ecossistemas e da diversidade sociocultural. Neste sentido, considera-se a concepção da biodiversidade a partir de um íntimo contato com as populações humanas que a manipulam, cultivam e se apropriam das mais distintas maneiras, o que é conceituado por Diegues e Arruda (2001) como etnobiodiversidade.

Segundo Marques (1995), há cinco conexões básicas que toda e qualquer sociedade, em qualquer época e lugar, mantém com o Universo: a mineral, a botânica, a animal, a humana e a sobrenatural. Compreende-se então que as interações entre homem e animais ocorrem em diversos níveis e com distintas finalidades, tais como alimentação, atividades culturais, comércio de animais vivos, partes deles ou subprodutos usados como vestuário, ferramentas e para uso medicinal e mágico-religioso (FIGUEIREDO, 1994; ROCHA et al., 2006; TRINCA; FERRARI, 2006; ALVES; ROSA; SANTANA, 2007; ALVES; PEREIRA FILHO, 2007; FIGUEIREDO; BARROS, 2015).

Assim, as interações entre homem e animais podem ser estudadas convencionalmente através das disciplinas científicas ocidentais ou sob o viés das etnociências, no campo da etnozootologia, que se propõe a estudar os conhecimentos que as distintas populações humanas possuem acerca da fauna, bem como os usos que fazem da mesma nesse processo de interação. Segundo Santos-Fita e Costa-Neto (2007), a etnozootologia pode ser definida como o estudo transdisciplinar dos pensamentos e percepções (conhecimentos e crenças), dos sentimentos (representações afetivas) e dos comportamentos (atitudes) que intermedeiam as relações entre as populações humanas que os possuem com as espécies de animais dos ecossistemas que as incluem (MARQUES, 2002).

Para estes mesmos autores, a etnozootologia vem centrando seus esforços de investigação principalmente nas áreas de:

- a) percepção cultural e sistemas de classificação etnozoológicos; b) importância e presença dos animais nos contos, mitos e crenças; c) aspectos biológicos e culturais da utilização dos animais pelas sociedades humanas; formas de obtenção e preparo das substâncias orgânicas extraídas dos animais para fins diversos (cosmética, ritualística, medicinal, alimentar etc.); d) domesticação, verificando as bases culturais e as consequências biológicas do manejo dos recursos faunísticos ao longo do tempo; e) heterogeneidade biológica e processos cognitivos envolvidos no manejo e conservação dos recursos; f) técnicas de coleta e seu impacto sobre as diferentes populações animais. (SANTOS-FITA; COSTA-NETO, 2007, p.102)

Importa salientar que os estudos etnozoológicos seguem critérios diversos, complexos e multifacetados tais como anatômicos, ecológicos, simbólicos, culturais, éticos e econômicos, o que faz com que seus resultados revelem aspectos atípicos aos olhos da ciência ocidental a respeito de determinado assunto ou grupo taxonômico. Assim, a etnozologia apresenta-se de maneira específica no entendimento dos processos de interação entre o homem e os animais em suas mais distintas formas e finalidades, fazendo uma ponte entre os conhecimentos científicos a respeito das espécies biológicas e o etnoconhecimento existente acerca destas em seu contexto mais coerente, sem segmentações ou dicotomias.

A medicina tradicional, também conhecida como medicina popular ou medicina de ‘folk’ (FIGUEIREDO, 1994) refere-se a um conjunto de práticas tradicionais de cura, mantidas através de especialistas locais conhecidos como pajés, curadores, rezadores, benzedores, feiticeiros, parteiras ou xamãs, oriundo de distintos modelos de compreensões cosmológicas e orientado de acordo com as tradições locais. Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), a medicina tradicional é definida como:

a combinação total de conhecimentos e práticas, sejam ou não explicáveis, usados no diagnóstico, prevenção ou eliminação de doenças físicas, mentais ou sociais, e que podem assentar exclusivamente em experiências passadas e na observação transmitida de geração em geração, oralmente ou por escrito (BANNERMAN; BURTON; CHEN, 1983, p. 10).

Essas práticas de atenção à saúde pertencentes aos povos tradicionais foram estudadas sob distintos enfoques e classificadas de diversas maneiras, tais como medicina indígena (ATHIAS, 1998), pajelança cabocla (MAUÉS, 1994), xamanismo indígena, pajelança interiorana ou cura de terreiro (FIGUEIREDO, 1994), entre outras variações.

A OMS (2000) afirma que, por razões históricas e culturais, nos países localizados nas zonas tropicais do globo, áreas que apresentam elevado endemismo de doenças, é marcante a presença e o uso dos conhecimentos e práticas tradicionais nos cuidados com a saúde.

No Benim e no Sudão, 70% da população depende da medicina tradicional, enquanto que, no Uganda, os usuários da medicina tradicional rondam os 30% da população. Em 1998, no Gana, Mali, Nigéria e Zâmbia, 60% das crianças com febre foram tratadas em casa com medicamentos à base de plantas. (OMS, 2000)

Segundo Maués (1994), a medicina popular é muito frequente no Brasil, sobretudo na Amazônia rural, onde pode ser vista nas comunidades tradicionais, principalmente caboclo-ribeirinhas e indígenas. Nesta concepção, há uma visão distinta da medicina ocidental para os conceitos de doença e cura, sendo que a doença apresenta, geralmente, duas causas: a natural e a não-natural. Essa classificação leva em consideração não apenas as disfunções biológicas e patologias, mas também as relações interpessoais e espirituais com o meio. Garnelo e Wright (2001, p. 275), ao descreverem os sistemas de cura e doença para o povo indígena

Baniwa, dizem que as condições geradoras de doença estão “estritamente ligadas ao caos, ao comportamento antissocial, à sujeira, à putrefação, às transgressões das regras alimentares, de higiene pessoal e de obediência às gerações mais velhas.”

Dentre as causas naturais encontram-se as debilidades físicas causadas por agentes externos como micróbios, má alimentação ou ingestão de alimento reimoso¹ (SILVA et al, 2007) ou ainda pela exposição a variações ambientais, tais como vento, chuva, calor excessivo etc. Essas doenças geralmente são tratadas por compostos obtidos de diversas matérias-primas oriundas dos reinos mineral, vegetal ou animal, podendo ser uma associação destes, a depender das finalidades de cura. Silva et al (2007), neste sentido, apontam que:

Além das plantas, produtos de origem animal também são popularmente utilizados no combate a várias doenças, como por exemplo, as “banhas” (gorduras) que servem como pomadas curativas, e ainda como componentes de misturas denominadas “garrafadas”, ou os “ossos” que podem ser usados para fazer chá ou serem macerados para também compor algum tipo de formulação. (p.112)

Nas causas não-naturais, as debilidades são atribuídas aos ‘espíritos’ da floresta e das águas, que causam os episódios de encantamento, ‘olho-de-bicho’ ou ‘mau-olhado-de-bicho’ (WAWZYNIAK, 2003), feitiçaria, panema (GALVÃO, 1951), quebranto, ventre caído, mau olhado (SILVA et al, 2007), entre outros. Fraxe (2004) em sua obra ‘Cultura Cabocla-Ribeirinha: Mitos, Lendas e Transculturalidade’ traz uma importante discussão acerca da medicina dos caboclo-ribeirinhos amazônicos, afirmando que, de todas as doenças que acometem essas populações, as não-naturais ou espirituais são as mais graves, mais difíceis de tratar e, portanto, mais temidas, conforme a narrativa que se segue:

A invasão do corpo por espíritos ocorre sempre que o corpo e/ou espíritos se debilitam. A fraqueza é associada a dois padrões de atividade: ao comportamento antissocial e à caça. Na primeira categoria, são incluídas algumas das maiores ofensas no modo de ver dos caboclos: falar mal dos outros, relacionar-se sexualmente com parceiros não permitidos, deixar de repartir bens com os parentes, tomar bens de não parentes, perder a calma, consultar espíritos ou xamãs maléficos. Tais comportamentos viriam a causar desarmonia, debilidade, tornando a pessoa vulnerável à invasão de espíritos e doenças.

Da mesma forma, a fraqueza pode resultar do desrespeito ao espírito de um animal. Canções específicas são cantadas antes da caça para prevenir o espírito do animal de sua morte iminente. Canções entoadas depois de uma caçada bem-sucedida têm a função de apaziguar o espírito do animal separado do seu corpo. Espíritos de animais solitários, ou de baixa densidade populacional, são considerados os mais poderosos. Grande densidade de animais indica uma multiplicidade de espíritos, mas de poder individual relativamente menor, que, por isso, oferecem menor risco. Assim, caçar um bando de porcos selvagens é menos perigoso do que caçar a onça. Do mesmo modo, a caça excessiva numa mesma área acarreta o acúmulo de espíritos de animais, concentrando o risco. (FRAXE, 2004, p. 234)

¹ Segundo Murrieta (2001), “a reima é caracterizada por oposições binárias entre alimentos perigosos (reimosos) ou não perigosos (não reimosos)”.

Acerca da natureza das enfermidades nos sistemas de cura tradicionais, Silva et al. (2007) trazem informações que complementam o entendimento, destacando para a possibilidade de uma inter-relação entre ambas as causas:

Quando uma pessoa se submete a vários tratamentos e não fica boa, ela está com uma doença de causa não-natural. Então, essa pessoa é tratada pelo curandeiro/rezadeira através de fórmulas mágicas. O curandeiro/rezadeira extrai partículas estranhas da pessoa com a ajuda de seus espíritos amigáveis, dietas especiais e plantas medicinais. Do mesmo modo, as pessoas, conquanto orem aos seus padroeiros, pedindo intervenção para uma cura, tomam também drogas comerciais e remédios locais, ou seja, existe uma forte relação material-espiritual que serve de princípio organizador de classificação de doenças que podem ou não ser tratadas por médicos ou profissionais da cura mágico-religiosa. (SILVA et al., 2007, p.119)

Assim, ao estudar aspectos das concepções tradicionais de saúde, cura e doença, podemos perceber que as relações cosmológicas entre homem e natureza ditam o ritmo da vida nessas localidades, numa íntima interação entre representações e práticas sociais. Segundo Alves e Dias (2010, p. 160), “animais e produtos derivados deles vêm sendo usados como fonte de medicamentos desde tempos remotos em diferentes culturas humanas e se perpetuando por meio da medicina tradicional.” Este uso medicinal conferido à fauna é conceituado como zooterapia e já foi estudado em distintos contextos ao longo dos tempos, seja entre povos indígenas, comunidades tradicionais ou mesmo nos grandes centros urbanos, como na República Popular da China.

Os conhecimentos zooterapêuticos são transmitidos de geração a geração de forma oral e se relacionam diretamente com a cultura local e a interação entre o homem e a natureza, especificamente com os elementos que constituem a fauna. Neste sentido, Marques (1994), através da Hipótese da Universalidade Zooterápica, considera que a utilização de animais como remédios ocorre em todas as culturas humanas com sistema médico desenvolvido.

Segundo Costa-Neto (2011), o fenômeno zooterápico faz parte de um sistema médico tradicional complexo, no qual estão incluídas, entre outras práticas populares de cura e prevenção de doenças, as simpatias e as profilaxias mágicas, tais como patuás, bentinhos, amuletos, talismãs, gestos e transferências (ARAÚJO, 1977). Nesta ótica, utilizo o termo mágico-religioso já que, segundo Van Gennep (1977), a teoria impersonalista do *mana* e a teoria personalista do *animismo* constituem a religião, cuja técnica (cerimônias, ritos, culto) se chama magia. Sendo assim, “como esta prática e esta teoria são indissolúveis, pois a teoria sem a prática torna-se a metafísica, e a prática fundada sobre outra teoria torna-se a ciência, empregarei sempre o adjetivo mágico-religioso” (VAN GENNEP, 1977, p. 33).

No Brasil, os animais vêm sendo utilizados na medicina tradicional desde antes da chegada dos colonizadores (ALVES; ROSA; SANTANA, 2007) e a manifestação da

medicina popular ou etnomedicina, especialmente das práticas zoterápicas, configuram uma intrínseca interação entre elementos de matriz indígena, africana e europeia, fundamental para as práticas de saúde de diversas populações em todo o território nacional. Enquanto os estudos sobre zoterapia foram exaustivamente realizados em algumas regiões do país, como na região Nordeste, estes ainda são incipientes na Amazônia brasileira, concentrando-se principalmente nos trabalhos de Branch e Silva (1983), Begossi e Braga (1992), Figueiredo (1994), Begossi et al. (1999), Pinto e Maduro (2003), Begossi, Hanazaki e Ramos (2004), Terra e Rebêlo (2005), Barboza (2006), Rodrigues (2006), Ribeiro et al. (2007), Alves e Rosa (2008), Alves e Santana (2008), Alves, Vieira e Santana (2008), Silva (2008), Alves e Rosa (2010), Ataídes, Malvasio e Parente (2010), Pezzuti et al. (2010), Barros (2011), Barros, Pereira e Vicente (2011), Barros et al. (2012), Azevedo e Barros (2013), Barboza, Barboza e Pezzuti (2014), Barros e Azevedo (2014), Bitencourt, Lima e Barros (2014), Rocha et al. (2014), Braga e Rebêlo (2015), Lopes (2015) e Nunes et al. (2018).

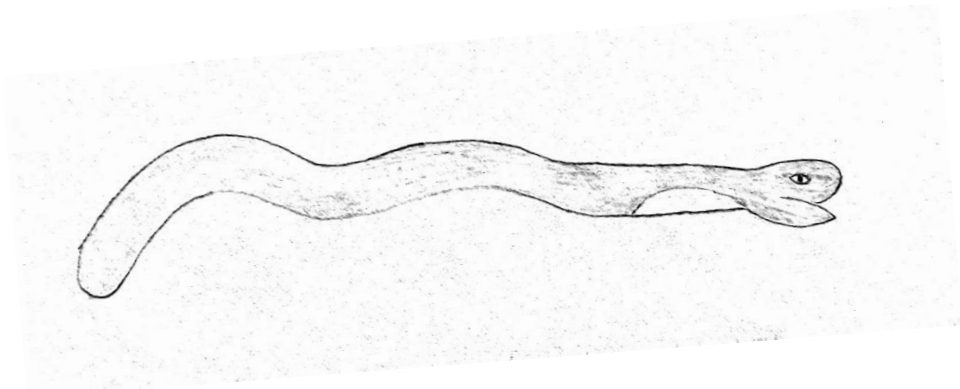
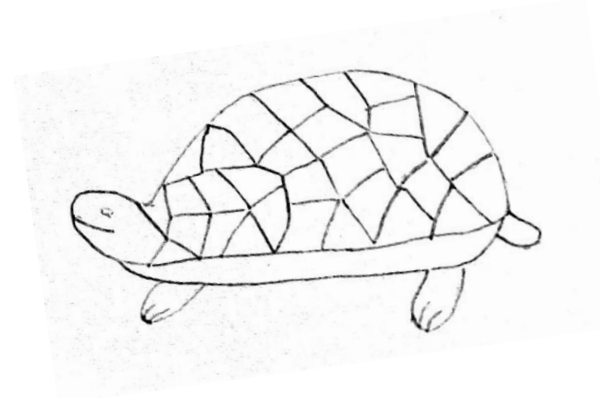
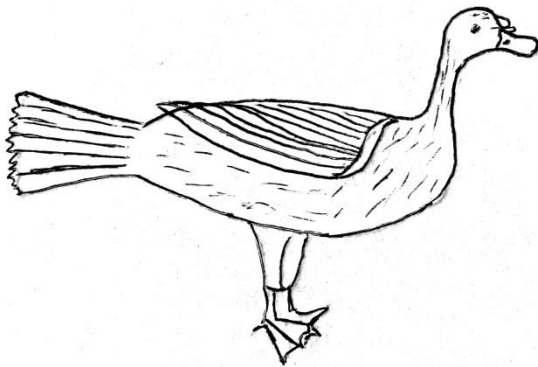
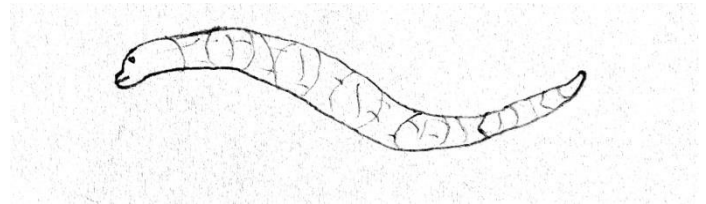
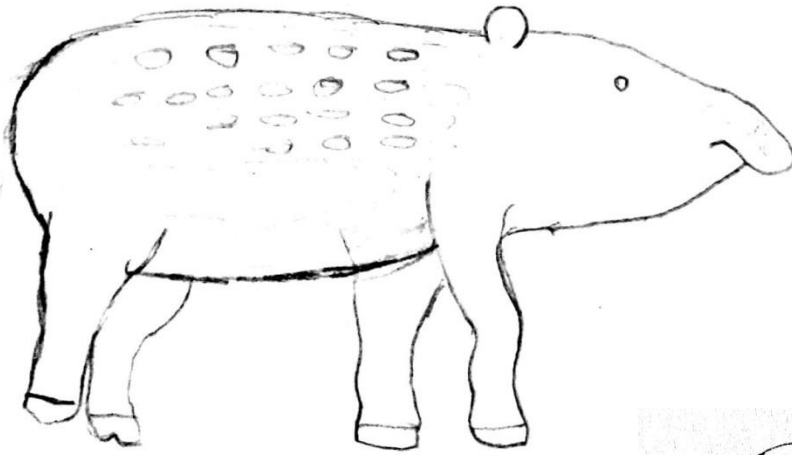
A produção científica que versa sobre a zoterapia amazônica até o presente momento encontra-se concentrada em estudos desenvolvidos nos Estados do Pará (57%) e Amazonas (25%), enquanto que Tocantins apresenta dois trabalhos e Roraima e Acre apresentam apenas um trabalho cada. Para os Estados do Amapá e Rondônia não foram identificados estudos que tratam direta ou indiretamente da fauna medicinal na Amazônia. Sendo assim, haja vista a dimensão continental do bioma amazônico e toda a sua rica e complexa sociobiodiversidade, pode-se inferir que há um vasto material de pesquisa inexplorado, com reflexos diretos nas tentativas de conservação dos recursos naturais brasileiros.

Relacionando-se as práticas de medicina tradicional com a ciência da conservação, há que se considerar que, muitas vezes, pode ocorrer uma sobre-exploração de recursos que coloca em risco tanto a sobrevivência das espécies animais ou vegetais utilizadas quanto a saúde de inúmeras comunidades humanas que dependem destes recursos há gerações (SOUTO et al, 2011). Por exemplo, no altamente populoso continente asiático, a ligação entre espécies animais ameaçadas e a demanda pela medicina tradicional tem causado alarde da comunidade científica, haja vista que animais como o tigre (*Panthera tigris*) e o pangolim-de-Sunda (*Manis javanica*) tornaram-se criticamente ameaçados, além de leopardos, leões e primatas, como os langures (WINGARD; ZAHLER, 2006; MITTERMEIER et al., 2007; ASHWELL; WALSTON, 2008).

Sendo assim, faz-se necessário aprofundar os conhecimentos acerca dos usos zoterápicos da fauna silvestre de uma determinada região a fim de que se possibilite a criação de estratégias para conciliar tanto as práticas zoterapêuticas, resultado de uma rica

interação homem-animal, quanto o manejo de espécies exploradas para propósitos medicinais, chegando ao que Almeida e Albuquerque (2002) chamam de conscientização sobre o uso sustentável de animais medicinais.

CAPÍTULO 3. A RESEX MAPUÁ E OS PERCURSOS METODOLÓGICOS

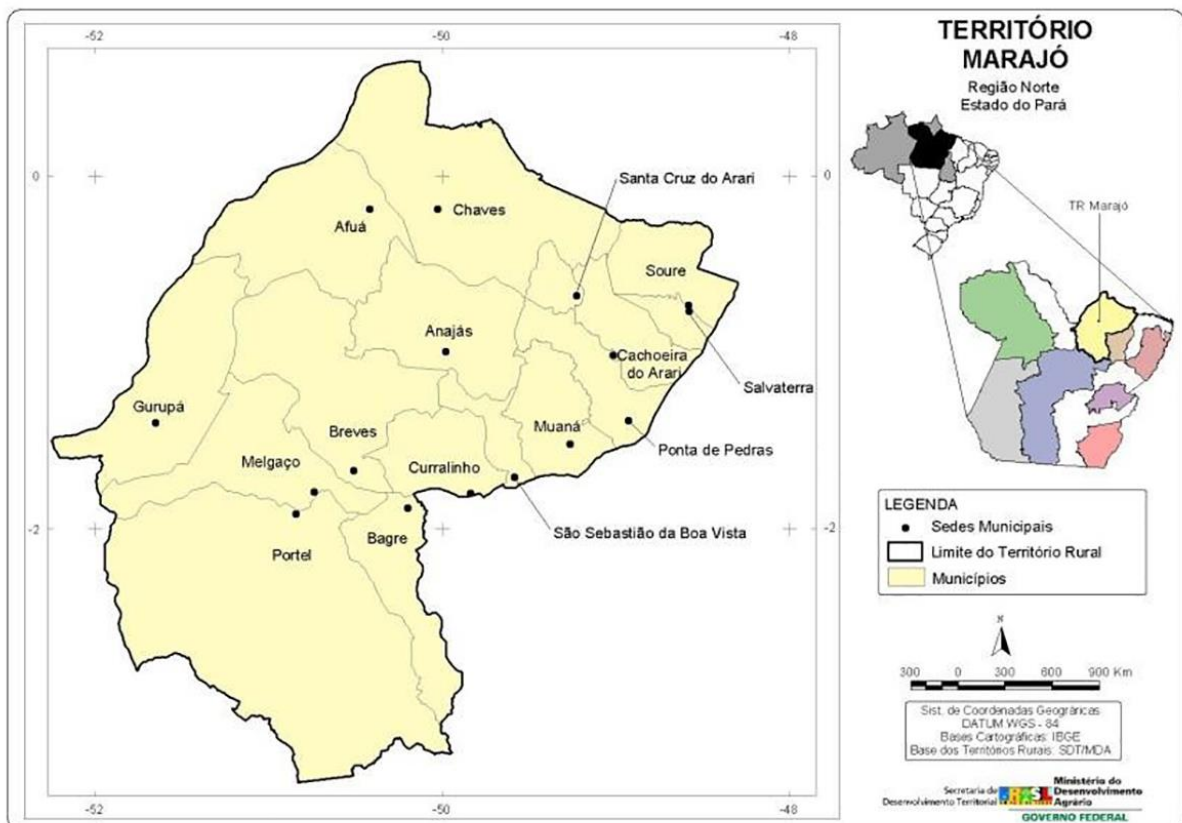


Autores: Evaílson Mendes Almeida (antá), Naíde Costa Araújo (jabuti e poraquê), Lucas Sardinha Lacerda (pato) e Maycon da Costa (jiboia)

3.1 ÁREA DE ESTUDO

A Ilha do Marajó² é constituída por dezesseis municípios e configura-se como uma região rica em termos de recursos hídricos e biológicos. É formada geograficamente por um conjunto de ilhas, que, em seu todo, constitui o maior arquipélago fluviomarítimo do mundo, com 49.606 km², caracterizando-se assim como uma das maiores biodiversidades do planeta (COSTA, 2015). Segundo Pacheco (2009), é conformada geográfica e culturalmente pelo *Marajó dos Campos*, na parte oriental, que compreende os municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná e pelo *Marajó das Florestas*, no lado ocidental, abarcando os municípios de São Sebastião da Boa Vista, Curralinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá e Afuá (Fig. 1).

Figura 1. Território do Arquipélago do Marajó



Fonte: COSTA, 2015

Referente ao município de localização da RESEX Mapuá, Breves, pertence à Microrregião Furos de Breves, que apresenta uma composição a partir de quatro distritos:

² Neste estudo opto por utilizar o termo “Ilha” do Marajó no lugar de Arquipélago, no sentido de reafirmar o caráter político-ideológico trazido por ele.

Breves, Antônio Lemos, Curumu e São Miguel dos Macacos. O território de Breves é constituído de ambientes bastante complexos, dentre eles um ambiente cheio de ilhas separadas por rios, estreitos e furos, um verdadeiro labirinto de canais e ilhas cobertas de exuberante vegetação (HERRERA, 2003).

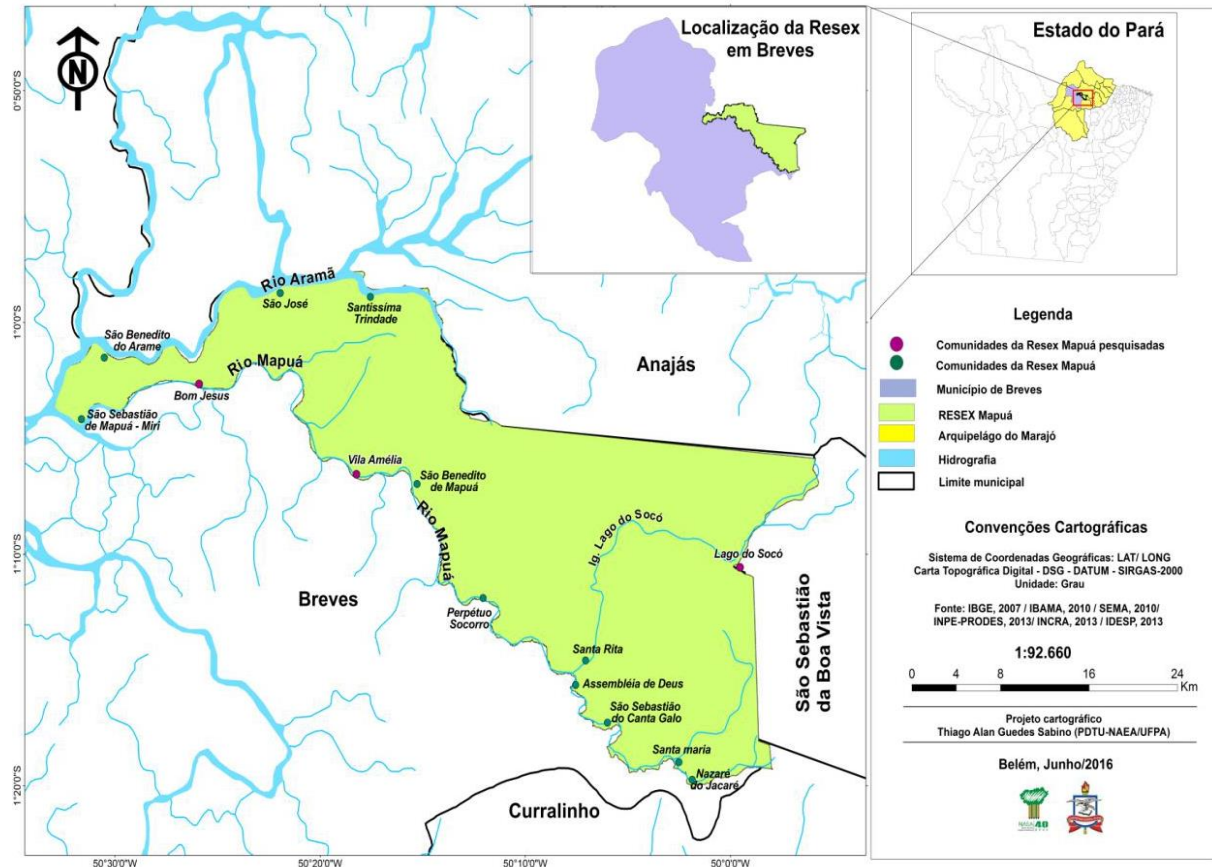
Faz limites com os municípios de Melgaço, Gurupá, Afuá, Anajás, São Sebastião da Boa Vista e Curralinho e tem sua economia girando em torno do extrativismo da madeira e outros produtos vegetais em menor escala, como palmito e açaí, centralizando a maior parte do sistema de infraestrutura econômica e social da mesorregião marajoara (HERRERA, 2003). Atualmente, outras atividades produtivas vêm se destacando em Breves, como o comércio e a atividade pesqueira (ALVES; SILVA; CASTRO, 2014). Segundo Herrera (2003), são diversas as consequências advindas da exploração da madeira na área Furos de Breves, tais como crescimento demográfico, alteração da cobertura vegetal e esgotamento de espécies vegetais, expansão da fronteira de desmatamento, acentuação da apropriação de terras por empresas privadas e intensiva exploração dos trabalhadores locais.

Composta oficialmente por 14 comunidades, a Reserva Extrativista Mapuá, uma Unidade de Conservação (UC) de uso sustentável, foi criada através do Decreto Presidencial s/n de 20/05/2005 e está localizada no Sudoeste da Ilha, às margens dos rios Mapuá e Aramã, com uma área de 94.463,03 hectares, fazendo divisa com a RESEX Terra Grande-Pracuúba. Encontra-se inserida no bioma Amazônia, apresentando fitofisionomia de 100% de Floresta Ombrófila Densa, caracterizada pela presença de palmeiras, varas e cipós apresentando grande variação de espécies das quais predomina o açazeiro (*Euterpe oleracea* Mart.). A paisagem local vem sofrendo alterações devido à intensificação do manejo dos açazais, o que implica em perda de espécies nativas e os respectivos impactos ambientais decorrentes dessa atividade que caminha para o monocultivo (JUCÁ et. al., 2015).

A RESEX Mapuá situa-se na porção leste do município de Breves, no limite com os municípios de Anajás, São Sebastião da Boa Vista e Curralinho. O acesso ao município se dá pelos rios que compõem o estreito de Breves, com destaque para os rios Parauaú e Jaburu. Lá existem aproximadamente 719 famílias que vivem do extrativismo e da agricultura de subsistência (BRASIL, 2009), o que atualmente totaliza em torno de 5.400 pessoas, segundo a presidência da Associação dos Moradores da Resex Mapuá (AMOREMA), vivendo principalmente na região do braço do Canta Galo e na região dos Lagos, Alto Mapuá. A população local está distribuída nas seguintes comunidades: Bom Jesus, Vila Amélia, São Benedito do Mapuá, Perpétuo Socorro, Santa Rita, Assembleia de Deus, São Sebastião do

Canta Galo, Santa Maria, Nazaré do Jacaré, Nazaré do Socó, Santíssima Trindade, São José, São Benedito do Aramã e São Sebastião do Mapuá-Miri (Fig. 2).

Figura 2. Localização das comunidades da RESEX Mapuá



Fonte: AMARAL, 2016

Segundo Alves, Silva e Castro (2014) a RESEX Mapuá (Fig. 3) possui:

“um valor paisagístico e cênico relevante, com grande biodiversidade e um significativo potencial econômico que, aliado ao saber local, oferece condições favoráveis para implantação de atividades sustentáveis para as populações que ali residem.” (ALVES; SILVA; CASTRO, 2014, p. 144)

O território é subdividido e classificado localmente por Baixo Mapuá, compreendendo desde a região da chamada ‘boca’ do rio Mapuá, até o início da Comunidade Vila Amélia, incluindo as Comunidades São Sebastião do Mapuá-Miri e Bom Jesus; Médio Mapuá, do início da Comunidade Vila Amélia até o final da Comunidade Perpétuo Socorro; e Alto Mapuá, compreendendo a região das cabeceiras do rio, da Comunidade Assembleia de Deus (conhecida como Assembleia de Deus do Canta Galo) até o final da Comunidade Nossa Senhora de Nazaré do Jacaré (conhecida como Nazaré do Lago do Jacaré).

Figura 3. A beleza cênica do Mapuá



Foto: Felipe Jacinto, 2017

A comunidade Bom Jesus (Fig. 4) é a sede administrativa da UC e representa o ponto inicial de articulação do movimento que deu início à luta pela criação da Reserva Extrativista Mapuá. Nela concentram-se as principais lideranças e atividades da RESEX, tais como a sede da AMOREMA, da Escola Comunitária Casa Familiar Rural de Breves (Fig. 5) e da Cooperativa dos Agroextrativistas da Resex Mapuá (COAMA) (JUCÁ, et. al., 2015).

Figura 4. A Igreja da Comunidade Bom Jesus



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Figura 5. A Escola Comunitária Casa Familiar Rural de Breves



Foto: Felipe Jacinto, 2017

3.2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Buscando uma ampla imersão na realidade local através de um enfoque etnográfico, a pesquisa foi desenvolvida utilizando métodos quali-quantitativos em complementaridade. Enquanto a pesquisa qualitativa trabalha no nível da subjetividade, abrangendo questões como valores, crenças, representações e hábitos, a quantitativa trabalha no nível da objetividade, ou seja, onde os dados se apresentam aos sentidos (MINAYO; SANCHES, 1993).

Na intenção de obter uma maior riqueza de informações e descrevê-las adequadamente, fiz uso do texto etnográfico, almejando mais do que uma simples pesquisa exploratória sobre os conhecimentos tradicionais associados à fauna, mas uma rica e minuciosa sequência de informações que trazem em si categoria, enfatizando as significações das mais objetivas às mais subjetivas, diferenciando o texto aos olhos de quem lê e busca este tipo de informação. Neste sentido, utilizei-me da abordagem êmica (STURTEVANT, 1964), que consiste em registrar a visão tradicional, ou seja, o modo como os habitantes locais percebem, organizam e manejam seu Universo, sem impor as categorias éticas oriundas do pesquisador. Sobre o texto etnográfico, Cardoso de Oliveira (2000) diz que ele é mais singular, no sentido de articular o trabalho de campo com a construção do texto, interpretando diferentes modos de vida.

Foram utilizados dados primários obtidos através da pesquisa de campo e dados secundários, oriundos de consulta e revisão bibliográfica (BRUMER et al., 2008), numa produção que mescla dados empíricos e teóricos numa tessitura conectada onde as discussões e os ‘causos’ se concatenam para falar por si próprios aos olhos do leitor.

A seleção dos interlocutores locais, peças-chave na fundamentação e desenvolvimento desta pesquisa, ocorreu a partir de atividades realizadas com os educandos da Escola Comunitária Casa Familiar Rural de Breves (CFR) onde obtive as ricas ilustrações acerca da fauna medicinal que apresentam os capítulos deste trabalho.

A CFR funciona na Comunidade Bom Jesus, onde foram reconhecidos alguns especialistas locais, a partir dos quais busquei indicações de outros possíveis especialistas acerca dos conhecimentos tradicionais e assim sucessivamente, sempre considerando as limitações de orçamento e logística numa Unidade de Conservação que apresenta uma quantidade expressiva de habitantes e comunidades.

Durante dois períodos de campo, que totalizaram 55 dias, entre os meses de abril e setembro de 2017, entrevistei 25 interlocutores pertencentes às regiões do Baixo, Médio e Alto Mapuá, na tentativa de compor uma ampla visão da realidade local. Visando manter a identidade dos interlocutores em anonimato, serão utilizadas as iniciais de seus nomes, suas

respectivas idades e área de habitação quando houver referência às suas falas no decorrer do texto. Esta opção se fez necessária por conta da íntima relação da temática da pesquisa com as atividades cinegéticas e a única exceção para a revelação da identidade dos interlocutores veio dos benzedores, que autorizaram seus nomes e dados nas respectivas citações.

Conforme proposto por Cardoso de Oliveira (2000), a pesquisa em campo seguiu os princípios do “olhar, ouvir e escrever”. Esses princípios foram fundamentais para a realização desta pesquisa, pois trazem a necessidade de problematizar o disciplinamento do olhar e do ouvir na obtenção dos dados, para perceber a realidade alvo do estudo. A interação complexa que se estabelece entre o investigador e o sujeito investigado (DaMATTA, 1987) exige atenção no *como* iremos nos comportar em campo e, quanto à observação atenta, ela não está restrita apenas ao que vemos, ela inclui todos os nossos sentidos (RICHARDSON, 2015).

Priorizando a qualidade ante a quantidade de informações, foram desenvolvidas entrevistas não diretivas (MICHELAT, 1987), haja vista que este tipo de entrevista proporciona aos interlocutores a liberdade de expressão e a emergência do conteúdo sócio afetivo profundo. Também se fez o uso da técnica da observação participante (MALINOWSKY, 1979; BECKER, 1994) para que a obtenção dos dados e a percepção acerca da realidade cotidiana dos habitantes da RESEX que concerne à pesquisa fosse vivenciada e, assim, melhor compreendida.

As entrevistas foram gravadas com autorização e consentimento dos interlocutores, por mais do que uma simples razão de conforto, mas por uma condição para a qualidade da escuta e da percepção dos elementos não verbais da coleta de dados (BEAUD; WEBER, 2007), uma vez que há, na entrevista etnográfica, uma íntima relação com a situação da pesquisa, com os interlocutores e a possibilidade de dialogar com o nativo, ultrapassando os planos das conveniências e atingindo o âmago do ser e dos saberes ali contidos.

Para a coleta de dados quantitativos, fiz uso de listas livres sobre doenças e animais medicinais e de entrevistas semiestruturadas, uma vez que esse instrumento permite que o entrevistador possa clarificar questões e aprofundar informações que julgar necessárias (ALBUQUERQUE et al., 2010). Para orientação pessoal, utilizei-me de um roteiro de entrevista que, conforme salientam Beaud e Weber (2007), apresenta vantagens como proporcionar segurança em campo, certeza de coleta suficiente de dados e legitimação da concepção e valorização quantitativa das entrevistas. As expressões e palavras nativas foram detectadas e utilizadas no decorrer da entrevista, a fim de gerar maior confiança entre as partes e facilitar o diálogo acerca das categorias locais de usos da fauna.

Através dos dados quantitativos referentes aos animais, foram avaliados os índices de Valor de Importância – IV_s (BYG; BALSLEV, 2001), a fim de demonstrar a relação de importância das espécies citadas e o de Valor de Aplicação Medicinal - MAV_s (BARROS et al., 2012), que indica a proporção de doenças que os interlocutores indicam para ser tratada por uma determinada espécie animal.

O IV_s é calculado através da seguinte fórmula: $IV_s = n_{is} / n$ onde: IV_s é valor de importância da espécie, n_{is} é o número de interlocutores que consideraram a espécie s mais importante e n é o número total de interlocutores. E o MAV_s das espécies (s) é calculado através da seguinte fórmula: $MAV_s = D_s / D_t$ onde MAV_s é o valor de aplicação medicinal, D_s é o número de doenças tratadas pela espécie s e D_t é o total de doenças citadas pelos interlocutores.

Por opção e recorte de pesquisa, nenhum tipo de material biológico foi coletado e, sempre que possível, os animais foram fotografados e posteriormente identificados através de guias de campo e literatura especializada. Por esta razão, não consta neste trabalho o *status* de conservação das referidas espécies, que demandaria uma atenção apurada quanto à coleta e identificação taxonômica dos animais a fim de que não se cometesse nenhuma falha ou equívoco relacionando a identificação taxonômica aos múltiplos usos conferidos pelos sujeitos da pesquisa.

Este projeto de pesquisa foi submetido à aprovação do Sistema de Autorização e Informação em Biodiversidade – SISBIO, do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e passou então pela fase de apresentação oficial e coleta de assinaturas dos comunitários interessados em participar da pesquisa, através de um Termo de Anuência Prévia (TAP), garantindo assim um compromisso ético do pesquisador com seus interlocutores.

Para os interlocutores selecionados foi disponibilizado um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), como um documento de garantia do caráter voluntário de participação na pesquisa, da isenção de lucros e patentes com os conhecimentos tradicionais disponibilizados, selando um compromisso de confidencialidade dos dados e identidades de quem assim solicitasse e, finalmente, ressaltando a importância da participação na pesquisa como um aporte ao conhecimento científico.

A fase final deste estudo, com a restituição dos resultados da pesquisa aos comunitários da RESEX Mapuá, estava prevista sob a forma de uma palestra na CFR, que concentra alunos de praticamente todas as comunidades, sendo que a escolha desta forma de restituição se deu mediante consulta aos agroextrativistas. Entretanto, no período entre 07 e 14

de maio de 2018, após a defesa final, viajei até a RESEX Mapuá e por motivos alheios à programação mútua não foi possível realizar a palestra, já que a CFR estava de recesso escolar.

Desta forma, visitei as famílias da maioria dos interlocutores e entreguei ao representante da AMOREMA, Antônio Ferreira Gonçalves, o Galo do Mapuá, 63 anos, Com. Bom Jesus, um exemplar impresso desta dissertação de modo que a apresentasse aos demais comunitários em futuras reuniões, bem como a depositasse na biblioteca da CFR para que alunos e demais moradores da RESEX pudessem utilizá-la como um valioso documento acerca dos conhecimentos tradicionais e da cultura do povo mapuaense.

Esta breve viagem de restituição me proporcionou rever pessoas magníficas e desfrutar da calma interiorana da Amazônia, selando um compromisso mútuo com respeito, ética e equidade para que os saberes e práticas ali identificados possam ser incorporados também pela própria população local, num movimento que se traduz em valorização da cultura tradicional e preservação destes registros que identificam um povo e sua respectiva história.

3.3 CAMINHOS DA PESQUISA

Um paulista em meio a Amazônia, eu vivia há pouco mais de um ano em Belém/PA quando fiz a primeira viagem de campo à RESEX Mapuá, entre os meses de abril e maio de 2017, por 35 dias. Por conta de uma série de desencontros e das disciplinas do curso de mestrado, não havia sido possível a realização de um pré-campo que me proporcionaria um reconhecimento inicial mais calmo e cauteloso. Assim, preparei meus pertences e, após a qualificação e muito discutir os percursos possíveis e necessários no campo com meu querido orientador, me lancei às águas no Porto Leão do Marajó, maravilhosamente recepcionado pelas chuvas de um final de tarde ensolarado.

A vantagem de ser um ‘forasteiro’ na Amazônia é que absolutamente tudo chama a atenção, especialmente para mim, naturalmente atento aos detalhes e conexões sutis. Logo de início, o mar de gente em redes multicoloridas me encheu os olhos e a dinâmica do barco de viagem me envolveu completamente. Muitas histórias de vida reunidas, acompanhadas de seus pertences, malas e mercadorias. Após 12 horas de viagem, de manhã, já estávamos desembarcando na cidade de Breves (Fig. 6), cada qual tomando seu rumo.

Figura 6. O porto na cidade de Breves



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Como pretendia realizar um reconhecimento inicial a partir da CFR, tive alguns dias de espera pelo barco que levaria os discentes e docentes até a escola, transitando pela cidade e captando um pouco da realidade local. Visitei os principais pontos turísticos e de lazer, as feiras populares, a zona rural, ouvi os noticiários do rádio e apreciei uma rica culinária local carinhosamente preparada e ofertada pelo casal de amigos Gil Couto e Marcelo Gama.

Tudo isso me proporcionou um importante momento de sentir e perceber a distinta realidade que eu estava por desbravar. Logo que cheguei a Breves, a cada noite tinha sonhos intensos e marcantes. Claramente eu estava me aproximando dos objetivos da pesquisa e adentrando um universo de práticas, crenças e mitos que seriam únicos em minha vida. E assim foi.

Parti no barco da linha de Breves-Anajás rumo à boca do rio Mapuá³, juntamente com os professores e alguns estudantes da CFR, sob um forte clima de insegurança. Eram os ‘ratos d’água’ aterrorizando as viagens intermunicipais do interior, saqueando embarcações de todos os tamanhos e destinos, causando medo e terror na grande maioria das pessoas.

Após uma viagem de aproximadamente oito horas, desembarcamos em frente à Vila São Félix, na fábrica/beneficiadora de palmito Palmira, onde tivemos de pernoitar no trapiche⁴ aguardando o barco da AMOREMA nos levar até a sede da escola, na Comunidade Bom Jesus. Visitei algumas famílias daquela localidade, aceitei o corriqueiro cafezinho e ouvi

³ A boca do Mapuá é a região onde o mesmo se encontra com o rio Aramã.

⁴ Trapiche ou trapicho é a denominação local para uma rústica ponte de madeira que se projeta da porta de entrada das habitações até o leito do rio, permitindo que embarcações atraquem e que o trânsito de pessoas e mercadorias se dê mais facilmente com os movimentos de cheia e vazante dos rios amazônicos.

relatos de que exatamente naquela noite, numa localidade acima do rio, os peixes iriam se deslocar para a desova e que seria uma quantidade tão grande de peixes reunidos, que seu barulho era de causar medo. Aquela noite na confluência dos rios Mapuá e Aramã fez um silêncio tão absoluto que o mundo inteiro parecia ter se calado para prestar atenção em algo muito especial. Era o meu primeiro contato com essa peculiar relação homem-natureza *in loco*.

Pela manhã bem cedo, tive o prazer de estar na companhia do Sr. Galo, famoso benzedor do Mapuá com quem já havia estado num evento da Pós-Graduação em Antropologia, em Belém. Ele nos transportou com calma e graça até o trapiche da CFR, onde desembarcamos e comecei, de fato, a me apresentar aos estudantes, funcionários, professores e eventuais familiares. Como alguns docentes haviam faltado, aproveitei para ocupar os horários vagos, apresentando um pouco da pesquisa e fazendo divertidas interações com os estudantes de todas as turmas acerca da relação deles com os animais, especialmente no preparo de remédios e alívios para os mais distintos males.

Essa oportunidade, que ocorreu por acaso, acabou por me proporcionar uma ampla visão não só da realidade local da RESEX, mas também de seu entorno, pois muitos alunos da CFR vêm de comunidades distantes dali para obter a formação técnico-educacional. Com o tempo os alunos foram se soltando e demonstrando saberes cada vez mais específicos sobre os “bichos” que curam e sobre as doenças mais comuns. A conversa fluiu e as afinidades foram estabelecidas, aproveitando os intervalos das aulas para falarmos sobre a vida e responder às indagações sobre as minhas origens e história.

A partir da colaboração, sempre espontânea, dos alunos pude realizar um mapeamento exploratório dos possíveis interlocutores que seriam mais indicados para a pesquisa, bem como ter uma noção das doenças mais comuns e dos animais que eles sabiam serem úteis na medicina local, mesmo que não soubessem detalhar processos e finalidades. Considerei um primeiro contato promissor.

Durante o período letivo, que ocorre por alternância, houve um boato de que os assaltantes haviam avisado que a sede da CFR seria o próximo local a ser invadido e roubado, aproveitando a presença de todos, o que gerou certa histeria coletiva, prontamente amenizada pelo Sr. Galo que, com sua calma-bravia de gente mapuaense e sua espiritualidade notável, tranquilizou a todos.

Na impossibilidade de apresentar o projeto ao Conselho Deliberativo da RESEX, por motivos burocráticos, fiz uma reunião com os representantes da AMOREMA, que concordaram com a realização da pesquisa, e contei com os alunos da CFR para que

difundissem os meus objetivos em suas comunidades, a fim de obter o aval e a permissão pessoal dos interessados em colaborar com a pesquisa. E assim o campo se abriu lindamente, como uma flor de ninfeia, lá conhecida como apé. Um dos alunos, filho do Seu Lula, uma das lideranças locais responsáveis pela articulação na formação da RESEX, me convidou para ir à sua casa. Uma simpática funcionária da cozinha, neta de reconhecida parteira no Baixo-Médio Mapuá, me convidou em seguida e assim os caminhos foram se definindo e se alternando de casa em casa onde eu era carinhosamente acolhido e compartilhava de momentos únicos do cotidiano das numerosas famílias do rio Mapuá.

Terra de apelidos, em pouco tempo eu já era carinhosamente conhecido como alemãozinho, são-paulino ou simplesmente professor, revelando intimidade e aproximação conquistadas. Com a confiança estabelecida, fui percebendo paulatinamente que a realidade local era extremamente ligada aos elementos naturais e carecia enormemente da presença e auxílio do Poder Público, notadamente em educação e saúde.

Logo nos primeiros dias, soube de um caçador que havia literalmente “rachado a cabeça” na busca por uma preguiça-real abatida no alto de uma árvore, permanecendo dias isolado e sem o atendimento médico necessário, que acabou sendo levado às pressas para Breves quase morto e do caso de uma gestante de 15 anos que faleceu a caminho de Breves, já que as experientes parteiras locais viram-se impossibilitadas de realizar o nascimento semanas antes do ocorrido. O acesso aos cuidados oficiais em saúde é escasso e, mesmo no município de Breves, é reduzido e de pouca qualidade, segundo informam os comunitários.

Os sonhos marcantes e intensos se mantiveram nas noites em que dormia de casa em casa, já no rio Mapuá. Numa noite de sono, me vi numa sala repleta de fumaça, com santos católicos e fitas coloridas amarradas à altura do pescoço das imagens, acordando imerso naquela realidade sonhada. Para minha surpresa e total perplexidade, conheci esse exato local e a prática de pagar promessas com fitas amarradas aos santos, alguns dias depois, na casa de uma senhora conhecida como ‘Santa’ (Fig. 7). Sincronicidades que só mesmo um lugar repleto de mistério, conexão e espiritualidade frutos de origens distintas pode conceber.

Figura 7. A sala repleta de fumaça e fé da Dona Santa



Foto: Felipe Jacinto, 2017

A adaptação à água e alimentação locais, ocorreu com esperados quadros de diarreia, tratados sempre com chás e remédios da mata. Apesar de ter comigo medicações pessoais para emergências, optei por utilizar somente o que eles me ofertavam, fazendo disso um elemento de aproximação e uma vivência acerca das práticas de atenção em saúde naquela localidade. Tomei água de cipó-de-fogo (Fig. 8), potente no combate de amebas, segundo me relataram, e alguns chás preparados carinhosamente pelas mulheres das casas, tais como de marupaí, corrente branca, elixir parigórico e também de canela.

Figura 8. O cipó-de-fogo



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Em poucos dias eu estava adaptado à dieta local e consumia absolutamente tudo o que eles me ofereciam oriundo da floresta, das roças ou das caçadas. Neste processo, aprendi sobre a importância de “não desconfiar” a caça ou o peixe que é oferecido, sob pena de tornar o caçador ou pescador panema⁵, azarado. Ouvi, chocado, um relato de um caçador empanemado⁶ por um visitante, que após anos tentando curar-se sem sucesso, suicidou-se. Distintas realidades que exigem tato no trabalho de campo.

Logo de início percebi que o termo ‘ribeirinho’ não era aceito, nem utilizado pela esmagadora maioria dos locais. Apenas uma pessoa se referiu ao termo, para falar sobre as dificuldades de acesso ao Posto de Saúde Ribeirinho, em Breves, num tom de desconfiança: “eu posso até ser ribeirinha, mas naquele lugar eu nunca fui não!” (S.A., 35 anos). Muitos ressaltaram a condição de extrativistas e disseram que não se reconhecem como ribeirinhos, pois este é um termo genérico aplicado a eles, tal qual chamar os povos indígenas de índio.

Assim, em respeito à auto identificação dos locais daquela área e ao decorrente empoderamento que esta ação desencadeia, optei por retirar o termo que constava no projeto de pesquisa, substituindo-o, quando necessário, por comunitários, moradores, habitantes, camponeses ou agroextrativistas.

A viagem e estadia no Mapuá, de maneira independente do ICMBio, foi crucial para que eu me mantivesse desvinculado dos conflitos relacionados ao uso e gestão da RESEX, pois foi muito nítido que, por tratar indiretamente de caça, a pesquisa esbarrava em alguns obstáculos como a desconfiança em contar causos e usos, já que praticamente toda caça acaba servindo de remédio, defumação ou simpatia depois, conforme veremos adiante.

Contornei essa situação com diálogos francos e usei o TCLE a meu favor, como um documento de que teriam a garantia do uso correto das informações. Todos assinaram ou colocaram a digital sem nenhum problema e ficou claro, inclusive, que isso foi um elemento que reforçou nossos laços e o compromisso mútuo, já que muitos alegaram que pesquisadores vão ao Mapuá, fazem pesquisa, roubam receitas de remédios que acabam publicadas e nunca mais retornam para que saibam o que foi feito de suas colaborações. Assim, ficou acertado que as identidades dos interlocutores seriam preservadas a fim de evitar eventuais problemas com ambientalistas ou órgãos ambientais que não concebem a íntima relação em que estes usos do ecossistema pela população local ocorrem.

⁵ Galvão (1951) define a panema como “falta de sorte, azar, infelicidade” ou melhor delimitada, como “uma incapacidade temporária que aflige o indivíduo ou objeto”.

⁶ Condição de quem está sob efeito da panema.

No segundo período de campo, por mais 20 dias durante o mês de setembro de 2017, encontrei o rio Mapuá, que antes era volumoso, gelado e de águas escuras como um chá preto, com a ‘água pequena’, barrenta e agradavelmente aquecida para os momentos do banho diário.

No bioma amazônico reconhecem-se apenas duas estações distintas: o verão e o inverno. No verão é o tempo do açaí e da produção da farinha, pois a água está ‘pequena’ para que se escoe madeira pelo rio. No inverno imperam as águas juntamente com o som das motosserras e de grandes árvores tombando; as jangadas de toras circulam dos furos e igarapés em direção ao rio Mapuá para serem comercializadas nas serrarias da região.

Ao longo de 55 dias de trabalho de campo, pude visitar inúmeras famílias do Baixo, Médio e Alto Mapuá e estabelecer diálogos mais complexos com 25 interlocutores selecionados, muitos deles benzedores, curadores, parteiras, donas-de-casa, camponeses e extrativistas, que me proporcionaram momentos únicos na sonora presença das crianças, das embarcações, das águas – do rio e dos céus – e dos bichos presentes no ambiente como o japiim, ave símbolo da RESEX Mapuá⁷, o japu⁸, os galos e os cachorros.

Adentrando o rico universo biocultural do Mapuá, senti o que se chama de mau-olhado em duas ocasiões distintas e fui tratado com remédios da floresta e rezas. Aquele lugar, sem dúvida, é mágico e senti uma forte conexão com tudo e todos de lá. Gente simples, acolhedora e hospitaleira com quem eu passaria meses e meses proseando e comendo as iguarias locais. Comi carne de todas as caças e peixes que me ofereceram, muito açaí e farinha de qualidade, mingau de açaí, bacaba, chás de inúmeras plantas medicinais, benzi, rezei, tomei banho de limpeza e descarrego, mergulhando naquela realidade e na cultura local assim como fazia nos banhos diários no rio.

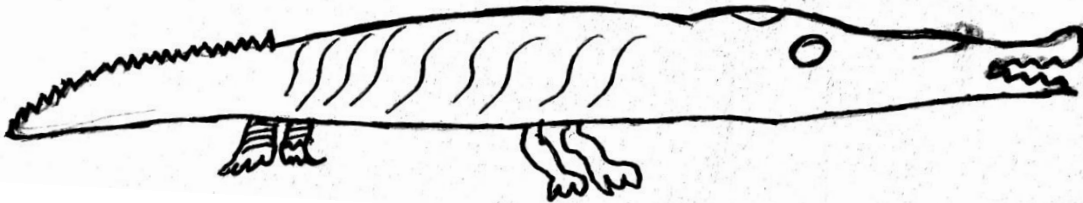
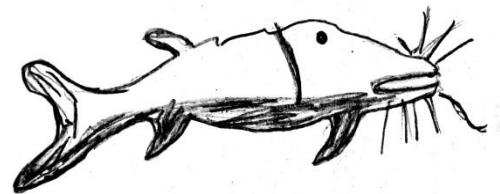
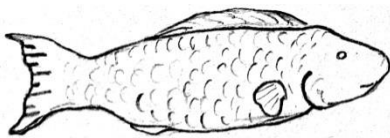
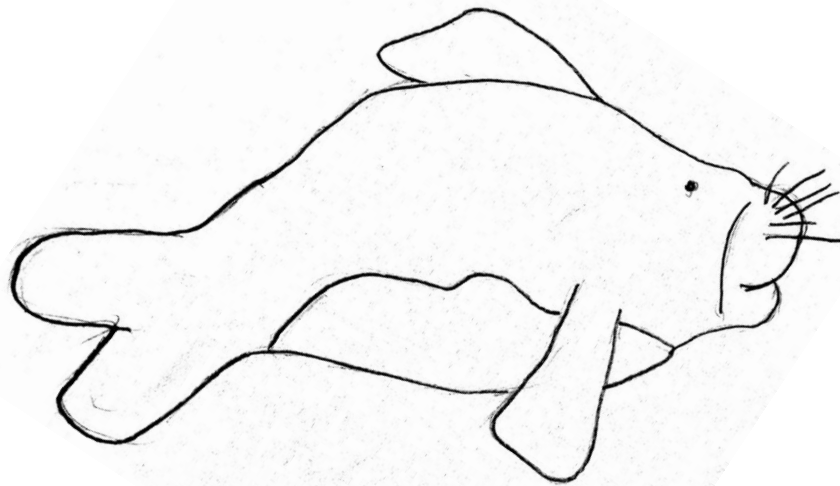
Voltei maravilhado e saudoso daquelas famílias com quem convivi pouco tempo e sinto que nos conhecemos "faz milhares de anos", como dizia a dona Iracema, parteira de 73 anos de idade com quem passei muitas tardes sentado no chão da cozinha, aprendendo sobre os remédios da floresta e que faleceu alguns meses após o meu primeiro campo, assinalando a necessidade, e até mesmo a urgência, em emprendermos trabalhos desta natureza, unindo teoria e prática em prol de um futuro plausível. Cada pessoa daquela localidade, tal qual as

⁷ O Japiim (*Cacicus cela*), também conhecido como Xexéu é uma ave muito popular em vários lugares do Brasil, especialmente na Amazônia, e devido às lendas indígenas é considerado um protetor da floresta. Pela convivência harmônica com uma das principais atividades econômicas do Marajó, o açaí, teve seu papel ecológico reconhecido pelas populações amazônicas e quando da criação da RESEX Mapuá, considerou-se que os hábitos de vida da ave estavam em consonância com os objetivos de desenvolvimento sustentável desejados, sendo eleita então a ave símbolo daquela localidade.

⁸ A ave *Psarocolius decumanus*, também conhecida como fura-banana (Minas Gerais), japu-gamela (Bahia), japugaçu ou japu-preto possui uma vocalização muito típica e melodiosa.

células de um complexo organismo, leva consigo uma infinidade de conhecimentos, memórias, experiências de vida e sabedoria atemporais.

CAPÍTULO 4. ASPECTOS SOCIOCULTURAIS E BREVE CARACTERIZAÇÃO DA VIDA NO MAPUÁ



Autores: Rita de Cássia Mendes (peixe-boi), Evailson Mendes Almeida (pescada), Roger Lins (pirarara), Everson Souza Conceição (jacaré)

As áreas habitadas, denominadas localmente por colocações, estão distribuídas ao longo dos rios Mapuá e Aramã e compreendem a habitação familiar/casa, o quintal/terreiro e as áreas de floresta manejada e não manejada (Fig. 9). As habitações são de madeira cobertas com *brasilite*⁹, telhas de barro ou palha de bussuzeiro (*Attalea speciosa* Mart. ex Spreng.), sendo esta última a que oferece o melhor conforto térmico nas tardes quentes e ensolaradas da Amazônia, embora não seja a mais utilizada atualmente. Enquanto algumas casas, em fase de construção, não apresentam muitas melhorias, outras possuem geradores e sistema de captação de água da chuva para consumo e banheiros de alvenaria construídos pelo Projeto Sanear Amazônia¹⁰.

Figura 9. Uma típica habitação mapuaense



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Na grande maioria das colocações existe o cultivo de plantas medicinais e alimentícias em canteiros ou paneiros elevados (Fig. 10) e “animais de criação”, como galináceos, patos, cães e gatos. Os açazais predominam na paisagem local, tomando espaço de outras espécies de palmeiras nativas sem muito valor comercial, como o miriti (*Mauritia flexuosa* L.) conforme relatado por muitos comunitários.

⁹ Denominação popular para as telhas de fibrocimento, muito comuns em todo o território nacional.

¹⁰ O Projeto SANEAR tem o objetivo de promover acesso à água para o consumo humano em comunidades extrativistas da Amazônia, por meio da disponibilidade das tecnologias sociais Sistema de Acesso à Água Pluvial Multiuso Comunitário e Sistema de Acesso à Água Pluvial Multiuso Autônomo. Informação em <http://memorialchicomendes.org/projeto-sanear-amazonia/>

Figura 10. Os canteiros elevados e o movimento das águas nos quintais
 Figura 10. Os canteiros elevados e o movimento das águas nos quintais



Foto: Felipe Jacinto, 2017

A base alimentar do dia-a-dia é a farinha de mandioca e o açaí, acompanhados de algum tipo de proteína, quase sempre carne de caça, peixe ou outros alimentos, como enlatados, embutidos e frangos congelados, comprados dos barcos de comércio que circulam por toda a região, conhecidos como ‘marreteiros’ ou ‘regatão’. Raramente consomem verduras, legumes ou frutas crus, sendo este último item alimentar uma especialidade das crianças, que exploram as matas e igarapés com maestria, reconhecendo desde muito cedo o ambiente natural em que vivem. As refeições são feitas preferencialmente no chão quando toda a família se senta em círculo, socializando e consumindo os itens alimentares preparados pelas mulheres da casa.

Ali, a caça de subsistência¹¹ é uma atividade predominantemente masculina, embora existam mulheres que cacem de dia, abatendo principalmente preguiças. Os caçadores são exímios conhecedores da biologia e do comportamento dos animais e, também, extremamente resabiados em transmitir seus conhecimentos, acumulados de geração em geração e com anos de prática. Existe o temor de que contando seus saberes e segredos de caça, fiquem empanemados, azarados, e/ou de que outros obtenham a mesma sorte que a deles.

¹¹ O Plano de Uso da RESEX estabelece diretrizes para a caça praticada pelos comunitários, buscando a máxima sustentabilidade da atividade, e incentiva a criação de animais domésticos para consumo familiar.

Localmente, existe a crença de que quando um caçador acha muita preguiça (*Bradypus* sp.; *Choloepus* sp.), ele está panema, sendo que alguns outros bichos como a mucura (*Didelphis marsupialis*) e o mambira¹² também são considerados ‘caça de panema’. Aparentemente os animais mais frágeis ou lentos revelam pouca habilidade do caçador, enquanto que animais ariscos como o veado (*Mazama* spp.), indicam especialidades pessoais. As atividades de caça parecem ser praticadas de forma sustentável, sendo poupadas as fêmeas em período reprodutivo e os filhotes de um modo geral.

Consideram que existem caças de dia e caças de noite, referindo-se com o termo ‘caças’ aos bichos alvos da caçada. À noite, a caça mais fácil de se obter é a paca (*Agouti paca*) e as caças mais difíceis são a queixada (*Tayassu* sp.) e a anta (*Tapirus terrestris*), sendo que esta última raramente se encontra na região do rio Mapuá. As caças mais comuns são a preguiça (benta ou real), o jabuti (*Chelonoidis* spp.), a paca, a cotia (*Dasyprocta* sp.), o lagarto jucuraru (*Tupinambis* sp.) (Fig. 11) e o macaco-prego (*Sapajus apella*). Segundo os interlocutores, a criação da RESEX coibiu a atividade de caça, principalmente da anta e do peixe-boi (*Trichechus inunguis*), animais ameaçados de extinção e dificilmente avistados na região.

Figura 11. O lagarto jucuraru



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Existe o hábito de que, quando uma pessoa come uma caça que lhe faz mal, ela deve pegar um osso do mesmo animal consumido, torrar, fazer um chá e tomar no intuito de se curar, “porque foi ela que fez mal” (M.M.G., 35 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri), numa ideia de inversão do mal. O tutano de boi é recomendado nas refeições para tratar de nervo fraco, bem como o caldo de guariba para fraqueza. O caribé, receita típica que leva

¹² Denominação local para o tamanduá-mirim (*Tamandua tetradactyla*)

farinha de mandioca e água, temperado com pimenta do reino e manteiga é preparado para dar ‘sustância’ aos enfermos. Há quem diga que é recomendável comer a carne do tamanduazinho mambira pelo menos uma vez por ano.

Localmente são considerados em extinção a anta, o peixe-boi e o jacaré (*Caiman crocodilus*). A pesca do pirarucu (*Arapaima gigas*) foi proibida no Plano de Uso da RESEX Mapuá, bem como a caça de anta, tamanduá-bandeira (*Myrmecophaga tridactyla*), capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*) e peixe-boi. Segundo estudantes da CFR oriundos de comunidades do entorno da RESEX, em suas comunidades a capivara é utilizada na medicina tradicional para tratar reumatismo, embora na área de abrangência deste estudo o animal não tenha sido citado nem como zoterápico, nem como fonte alimentar.

Existe um tabu alimentar com relação às serpentes que, segundo os locais, ‘não se come’ embora quem já provou diga que sua carne tem sabor semelhante à de jacaré. Enquanto as serpentes não peçonhentas como jiboia, papa-ovo e sorradeira são preservadas, as peçonhentas são muito temidas na caçada e nas empreitadas às roças, causando grande quantidade de acidentes todos os anos.

A oração de São Bento é recorrente para quem precisa adentrar a mata e deseja proteção contra serpentes e outros animais peçonhentos e numa estratégia de caça, os caçadores se utilizam também do breu¹³, conforme o relato a seguir, onde o caçador trata da serpente surucucu (*Lachesis* sp.):

“o surucucu é violento, de dia ele dorme muito e a noite onde tem, ele assobia alto que nem inambu (ave). Aí quando começa, o cara já sabe que é surucucu, ele não pode ver foco de lanterna que ele vem. Como o pessoal já conhecia, aí eles andava com breu. Caçador sempre tem que andar com breu onde tem surucucu. Queima o breu, que atrai o surucucu com aquela luz, aí ele morde e morre na hora, vai se enrolando e morre.” J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus.

Algumas estratégias de pesca tradicional se destacam na RESEX, tais como: linha, malhadeira, caniço, zagaia, pindá, puçá, massará, cambão e cacuri¹⁴. Os peixes mais comuns são o cará (*Geophagus* sp.), a traíra (*Hoplias malabaricus*), o jiju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) e o jacundá (*Crenicichla* sp.). Atualmente relatam dificuldade na pesca do filhote (*Brachyplatystoma filamentosum*) na região, pois antes só havia canoa a remo, o que preservava o ambiente favorecendo atividades de caça e pesca. Segundo os locais, o barulho dos motores parece ter afugentado os animais das águas e das matas. Sobre os recursos pesqueiros, os relatos dão conta ainda que antes da criação da RESEX ocorria uma

¹³ Resina de plantas da família das burseráceas, amplamente utilizada pelos povos amazônicos.

¹⁴ O Plano de Usos da RESEX Mapuá, elaborado em 2008, estabelece a proibição da pesca com cacuri (tipo de armadilha em formato de covão dentro do rio) durante a subida ou descida dos peixes.

superexploração do pescado, com a ocupação dos cursos d'água do Mapuá e entorno por pessoas de Breves e da região.

Os xerimbabos (Fig. 12), animais silvestres criados dentro das casas como animais de estimação, são bastante relatados embora esta prática seja considerada como hábito antigo, inexistindo desde a criação da RESEX. Usualmente, quem criava não comia o bicho, repassando-o a alguém quando tinha prejuízos ou alguma confusão envolvendo o animal, conforme o relato abaixo envolvendo um mutum (*Crax spp.*; *Pauxi spp.*) de estimação:

“Esse mutum que eu criei, eu criei deste tamanhinho ele, pintinhozinho. Aí foi criando, foi criando, quando vi já tava grandinho, quando ele já dava pra avoar ele avoava pelo terreiro, e aí ele avoava, passava o dia avoando, uma hora dessas ele tava mesmo em casa (pela tarde). Ele foi crescendo, crescendo, mas aquilo me dava muito prejuízo, ele quebrava prato, quebrava tigela, quebrava copo, que ele sobe, avoa, mete-lhe o pé, num tá nem aí, joga com bico. Dá um galão! Esse um tava galo feito já! Avoava de tarde, sentava lá pra dentro das embaubeira, quando ele pressentia que nós sentava na mesa, quando nós dava fé, lá se vem ele! De lá pra cá, voando! Ai meu Deus! Já parava dentro da mesa e era uma bicada e era um pedaço (risos)” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

Figura 12. Jabutis criados no chão da cozinha

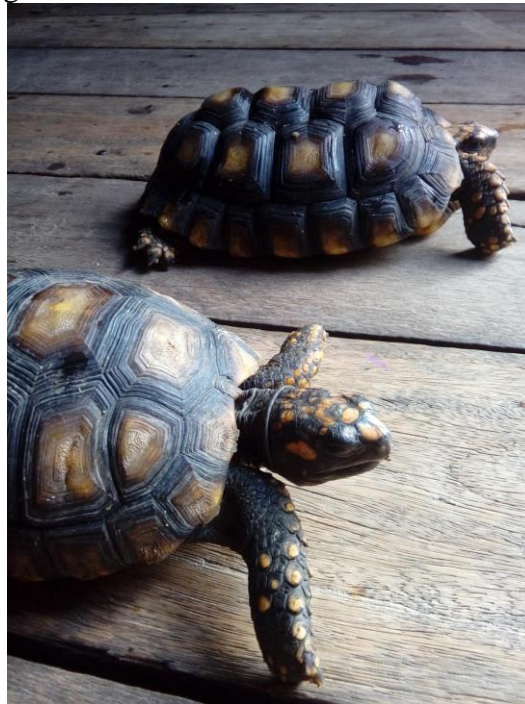


Foto: Felipe Jacinto, 2017

Ali praticamente todos se conhecem ou são, em algum grau, parentes, mantendo laços de compadrio e parentesco em distintos níveis, auxiliando-se em mutirões nas empreitadas pela mata ou nas roças, compartilhando alimentos e bens de consumo. Num ritmo de vida ditado pelo nascer e cair do sol e pelo movimento das águas – lançantes (água grande) e tepacuema (água baixa) – a vida no Mapuá é pacata e interligada.

Cercados pelas águas frias e escuras do rio Mapuá e brancas e barrentas do rio Aramã, são exímios nadadores, inclusive seus bichos de criação, como cães e gatos, nadam longas distâncias para acompanhar os donos à missa dominical ou simplesmente para comer algo na vizinhança. Os transportes ocorrem majoritariamente por água, em barcos de linha, rabetas¹⁵, voadeiras¹⁶ ou rudimentares cascos movidos a remo. Segundo os relatos, a navegabilidade é mantida durante todo o ano no Baixo-Médio Mapuá, enquanto que na região das cabeceiras, conhecida por Alto Mapuá, alguns trechos chegam a secar completamente, tendo que ser percorridos a pé, por trilhas abertas na mata.

Segundo Herrera (2003), o povo mapuaense tem suas origens num intenso processo de miscigenação de povos indígenas, portugueses, negros e nordestinos ao longo dos últimos séculos. De acordo com os moradores locais, antigamente existia a fama de que o povo de lá era bravo e agressivo. Tais características são atribuídas justamente à miscigenação de ‘povos valentes’, conforme elucidada a narrativa abaixo, e também à ausência da Igreja e dos cultos religiosos na área, pois, antes de 1983, havia apenas quatro comunidades na RESEX: Bom Jesus, Vila Amélia, Canta Galo e Santa Rita, ocorrendo apenas ladainhas anuais e festividades de santos que proporcionavam encontros perigosos e serviam de estopim para muita confusão, brigas e até mortes.

“Este rio, nome de Mapuá, o nome que os índio colocaro nele...tinha uma tribo dos Mapuá. Primeiro morador daqui, os índio. Segundo, os cabano. Terceiro, os cearenso, aí foi uma mistura de gente braba com outra braba, né? Porque os cearense viero pelo corte da borracha, que os patrão eram portuguese e coronel, tudo isso tinha aqui no Mapuá. O Mapuá tinha fama de gente braba e dava muita morte!”
Antônio Ferreira Gonçalves, o Galo do Mapuá, 63 anos, Com. Bom Jesus.

Atualmente, o povo do Mapuá é pacífico e muito acolhedor, conforme pude observar, permanecendo esse imaginário principalmente por parte de quem não conhece a região e seus habitantes de perto. De acordo com o senhor Galo, “os valente já morrerem!”. Alguns benzedores de idade avançada associam a violência característica dos encontros e festividades locais, desencadeada pela ingestão de bebidas alcoólicas, à capacidade de muitos indivíduos em ‘incorporar caboclos’. Havia muitos casos de incorporação com agressividade, embriaguez e conflitos tratados pelos benzedores: “não tinha festa que ele não incorporava”, João Gerônimo, 83 anos, Com. Santa Rita.

Segundo a AMOREMA, a RESEX Mapuá tem hoje mais de cinco mil habitantes no total e, na contrapartida de não serem mais tão valentes, padecem da insegurança que parece

¹⁵ A rabetta é o modelo de motor utilizado para a propulsão de embarcações menores e, por isso, menos velozes, quase sempre de cascos de madeira.

¹⁶ A voadeira é uma embarcação, geralmente casco de fibra ou alumínio, de porte e velocidade superiores, movida a motor de popa.

ter atingido a vida pacata do local com brutalidade, pois são frequentes os relatos de assaltos a colocações e instituições pelos chamados ‘ratos d’água’, quadrilhas especializadas em roubos pelas rotas hidroviárias.

A economia local gira em torno da produção de açaí, farinha, palmito e madeira. A safra do açaí ocorre no período de junho-agosto e a farinha é produzida o ano todo e serve como item alimentar e moeda de troca entre as famílias e comerciantes que circulam na região. Uma família de quatro pessoas consome, em média, um fardo de 30 kg de farinha ao mês e o açaí, seja safra ou não, é um alimento constante no prato dos locais graças ao manejo dos açazais.

O Alto Mapuá, com terras altas e distinto regime de cheias/vazantes, é destacado como grande produtor de farinha, enquanto que nas regiões do Baixo-Médio Mapuá, predominam os açazais e pequenas roças. Diferentemente do açaí, que tem de ser vendido ao passo em que é colhido, a farinha pode ser armazenada até que se consiga um preço interessante. Segundo os comunitários, a saca plástica de 30 kg usada atualmente para armazenar o produto lhe garante maior durabilidade e qualidade, já que antigamente eram usadas sacas de açúcar, de juta e paneiros de arumã (*Ischnosiphon* spp.) forrados com folhas largas em seu interior, que mofavam o produto com facilidade, causando perdas e prejuízo.

Numa realidade que ainda é pautada pela exploração de madeira¹⁷, dentro e no entorno da RESEX, as principais espécies madeireiras comercializadas são: virola, mandioqueira, quaruba, copiúba, tamaquaré, sucupira e ipê, sendo que esta última encontra-se praticamente extinta, segundo os moradores locais. As espécies madeireiras utilizadas na construção de casas são, principalmente, a andiroba e a araracanga, existindo serrarias comunitárias que beneficiam a madeira de uso próprio. Apesar da constante fiscalização, com frequência ocorrem grandes apreensões de madeira por parte dos órgãos ambientais, concentrando as espécies virola, ucuubarana, marupá e amapá, destinadas, principalmente, às serrarias e fábricas de cabos de vassoura da região de Breves. A aninga (*Montrichardia linifera*), que, segundo os comunitários, é alimento de peixes-boi e quelônios, é retirada das margens para fazer o que chamam de ‘buia’¹⁸ das jangadas contendo toras de madeira a serem comercializadas. Este fato associado ao intenso trânsito de embarcações de todos os portes acaba por favorecer o assoreamento das margens do rio, conforme ressaltam Teixeira,

¹⁷ É importante ressaltar que desde 2008, quando foi elaborado o Plano de Uso da RESEX Mapuá, já se salientava a necessidade da elaboração do Plano de Manejo Florestal Comunitário, que até hoje não se efetivou, segundo informou a gestora atual Nayane Soares de Menezes, do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

¹⁸ A ‘buia’ serve para manter as jangadas de toras flutuando adequadamente enquanto escoam rio abaixo.

Siqueira e Cattanio (2015), forçando a realocação de habitações e aumentando a calha do rio ano após ano: “o rio tá ficando mais largo” (S.C.S., 43 anos, Com. Santa Rita).

O tráfego intenso de embarcações nos cursos d’água da RESEX (Fig. 13) é responsabilizado por alterações na relação dos comunitários com as águas e florestas no que concerne às atividades de pesca e caça: “Motor parece arma, todo mundo passa zoando pra riba e pra baixo só espantando os peixe e as caça tudo” (Chico Preto, 65 anos, Com. Santa Rita). A mesma constatação foi feita por Alves, Silva e Castro (2014) sobre o tráfego intenso de embarcações na região da UC.

Ao que tudo indica até mesmo a dinâmica de deslocamento dos mamíferos aquáticos, especialmente botos e peixes-boi, parece ter sido alterada pela grande quantidade de embarcações e o constante ruído dos motores associada à diminuição dos recursos alimentares (aninga e peixes): “antigamente tinha muito [boto], tinha uns que passava bufando alto, botava até boi berrando em frente casa.” (S.C.S., 43 anos, Com. Santa Rita).

Figura 13. Embarcações de todos os portes circulam pelas águas do Mapuá



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Apesar de persistir a exploração ilegal de madeira, os comunitários relatam que a criação da RESEX coibiu a predação do ambiente¹⁹, especialmente com relação à caça, pesca e exploração ilegal de palmito. A poluição dos cursos d’água pelo lixo das embarcações e habitações era tamanha antes da criação da RESEX que as embarcações de pequeno porte

¹⁹ O Plano de Uso da RESEX, criado em 2008, prevê a correta destinação dos resíduos sólidos das colocações e embarcações de linha que trafegam na região.

movidas a motor tinham de retirar sacos plásticos que se prendiam nas hélices propulsoras o tempo todo entre os deslocamentos. Hoje dificilmente se encontra lixo nas águas da RESEX.

Fica evidente através dos relatos que a demanda popular pela criação da RESEX representa uma alternativa de emancipação dos tempos da chamada 'escravidão da borracha', que manteve a dominância dos chamados 'patrões' na região mesmo após o seu declínio (Fig. 14). Após a criação da RESEX o foco das atividades produtivas foi direcionado à roça de mandioca e ao manejo dos açaiçais, que garantem renda às famílias na região: “depois que surgiu essa Reserva aqui, melhorou muito pra nós. O pessoal só queria destruir, ninguém plantava. Era principalmente palmito e madeira, não tinha açaí nem pra beber” (S.C.S., 43 anos, Com. Santa Rita).

Observando a dinâmica de uso dos recursos naturais na RESEX Mapuá, Alves, Silva e Castro (2014, p.152) corroboram com as declarações dos comunitários, ao concluírem, através da análise de imagens de sensoriamento remoto, que “as variáveis analisadas permaneceram inalteradas para o período de 10 anos analisados, fato que mostra que não houve alterações significativas na UC.”

Figura 14. Um resquício dos tempos da 'escravidão da borracha' na Amazônia



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Nas colocações é frequente a existência de suínos, galinhas e patos criados para consumo próprio. A criação caseira de suínos²⁰, quando soltos, apresenta visíveis e relatados impactos ambientais principalmente no que diz respeito à erosão e ao assoreamento das margens dos rios; à compactação do terreno causando rebaixamento e perda de áreas

²⁰ O Plano de Uso da RESEX, elaborado em 2008, preconiza que a criação de suínos ocorra somente em confinamento, embora não condiga com a realidade, devendo o dono dos animais arcar com quaisquer prejuízos causados pela fuga dos mesmos.

habitáveis; à contaminação das águas próximas às habitações, usadas para consumo familiar, com dejetos; e ao hábito de ‘mariscar’²¹ todo tipo de animal ou vegetal que encontram pela frente. Nas terras altas do Mapuá existe a criação de búfalos nas colocações, usados para ‘limpar as áreas sujas’ e na região do Lago do Jacaré existe a criação do chamado ‘boi branco’²².

Os comunitários relatam o uso doméstico de diversos produtos da floresta, como óleo de andiroba, óleo de pracaxi (Fig. 15), leite do amapá, óleo de copaíba, dentre outros, mas na área não existem iniciativas que visem a comercialização de sementes, óleos e outros produtos florestais não-madeireiros²³, sendo que a cooperativa da RESEX apenas comercializa o açaí, num montante de 80 mil rasas²⁴ por safra.

Figura 15. O pracaxi secando ao sol para obtenção do óleo



Foto: Felipe Jacinto, 2017

O período da safra do açaí é conhecido como ‘a época em que se ganha dinheiro’ (Fig. 16). A atuação da AMOREMA é fortemente questionada pela grande maioria dos comunitários no que concerne à concentração de poder, pois cada uma das 14 comunidades oficiais apresenta uma realidade distinta e tem seus próprios interesses e costumes.

²¹ Neste sentido significa que os animais acabam fuçando em tudo para se alimentarem. Esta expressão também designa o ato de pescar ou coletar organismos aquáticos, como camarões, para consumo próprio.

²² Termo usado para designar o gado de corte, geralmente o boi Nelore, enquanto o búfalo é ‘boi preto’.

²³ O Plano de Uso da RESEX, prevê o desenvolvimento de atividades de cunho sustentável, dentre elas o ecoturismo salientando que a população carece de conhecimento e capacitação para tais atividades.

²⁴ Uma rasa equivale a aproximadamente 18L do produto.

Figura 16. O açaí, carro-chefe da economia do Mapuá

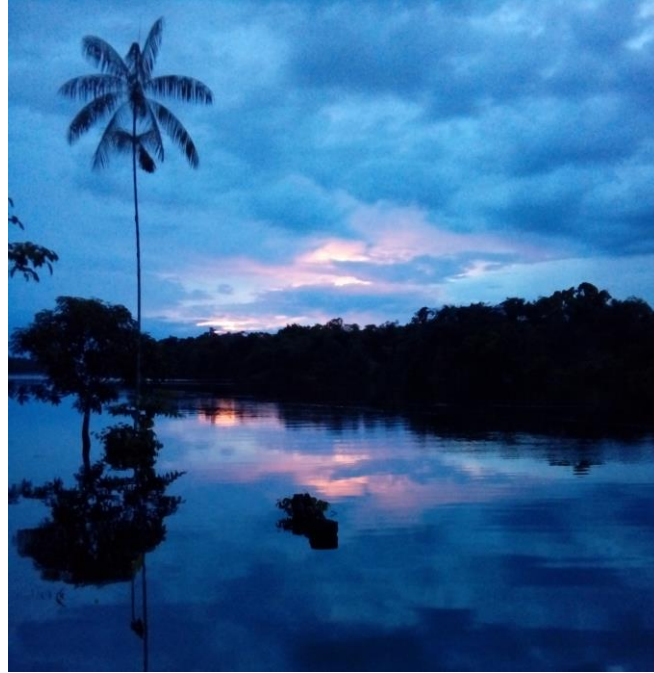


Foto: Felipe Jacinto, 2017

Nas manifestações artístico-culturais, destacam-se as festividades religiosas, o artesanato e a música fortemente incentivada pelas igrejas, principalmente entre os jovens que compõem bandas conhecidas como Ministérios.

As festividades locais são ligadas aos eventos e encontros religiosos, como quermesses e festas de santos: Festa do Bom Jesus, Festa de São Benedito, Festa de São Sebastião, Festa de Nossa Senhora de Nazaré e Festa de Nossa Senhora das Graças. Mais recentemente surgiram as chamadas ‘festas profanas’, onde predomina a música eletrônica oriunda das aparelhagens²⁵ urbanas.

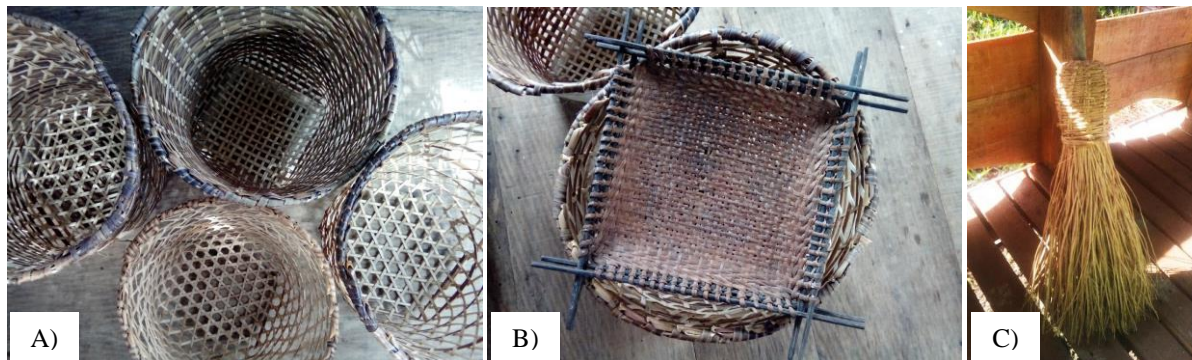
Segundo os relatos, a musicalidade tem se modernizado, o que alterou a dinâmica e a socialização nas festas. Antigamente, além de inexistir o consumo de bebidas alcoólicas nas festividades, predominavam os instrumentos como viola, flauta, reco-reco, cavaquinho e o curimbó, tambor grande feito de tronco e couro de caça, de modo que a música permitia a comunicação, a paquera e o reencontro de amigos. Com a chegada da energia elétrica através dos geradores, a musicalidade se alterou, predominando os ritmos dos instrumentos modernos e eletrônicos como bateria, guitarra e teclado. Os mais jovens preferem os ritmos eletrônicos, enquanto os mais ‘antigos’ se agradam mais dos instrumentos tradicionais. Claramente a formação dos Ministérios, compostos, dentre outros instrumentos, de guitarra, contrabaixo, bateria, teclado e caixa de som, e bancados pelas comunidades religiosas, constitui-se numa

²⁵ Modalidade de festa tipicamente paraense, a aparelhagem constitui-se basicamente da reprodução eletrônica de músicas remixadas por um DJ, que anima a festa utilizando-se de efeitos visuais e sonoros.

tentativa de atração do público jovem para os cultos e festividades da Igreja Católica através da música modernizada.

Os moradores também se utilizam de produtos vegetais, tais como tento, caroço de muru-muru, bole-bole, casca de coco e tucumã para confecção de biojoias e as fibras vegetais do arumã e da jacitara para a confecção de cestarias, especialmente de rasas, paneiros (Fig. 17a), abanos, peneiras (Fig. 17b), jamanxim²⁶ e tipitis²⁷, além de espanadores e vassouras (Fig. 17c), tudo para uso doméstico ou, no caso das rasas, para a comercialização da produção de açaí.

Figura 17. Utensílios domésticos confeccionados a partir de fibra vegetal. A) Paneiros de distintas tramas; B) Peneira tecida à mão; C) Vassoura tecida pelas mulheres da casa.



Fotos: Felipe Jacinto, 2017

O aprendizado das distintas técnicas de tecer é intergeracional, repassado de mães para filhas e de irmãs mais velhas para as mais novas, conforme relata Maria Mendes, 60 anos: “eu olhava a irmã fazer e aprendia.” Há evidências de que, com a chegada da tecnologia, como a das máquinas que beneficiam o açaí para consumo (Fig. 18) no lugar das cestarias específicas para tal, por exemplo, o artesanato cotidiano está sendo deixado de lado.

Muitas mulheres que sofrem de reumatismo deixaram de confeccionar as cestarias “pois a tala de arumã é fria e dá dor nas juntas.” Assim, as mais velhas acabam por abandonar a arte das cestarias e dizem que são poucas as mais jovens que realmente dominam o ofício com capricho e habilidade: “Os novato não sabe. Isso tá acabando. Se os novato não saíre pra aprendê com os mais velho que sabe, vai se acabando, né?” (Maria Mendes, 60 anos). A baixa durabilidade dos artefatos tecidos em fibra vegetal comparada com os utensílios plásticos e elétricos faz com que estes sejam preferidos àqueles.

²⁶ Jamanxim, jamaxi ou jamaxim é um cesto feito de cipó, destinado ao transporte de caça ou borracha.

²⁷ O tipiti é um artefato tipicamente indígena que funciona como uma espécie de prensa ou espremedor de palha trançada usada para escorrer e secar a mandioca no fabrico da farinha.

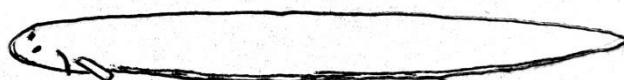
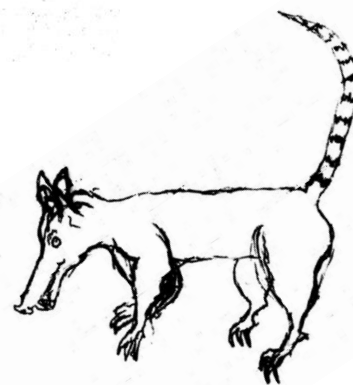
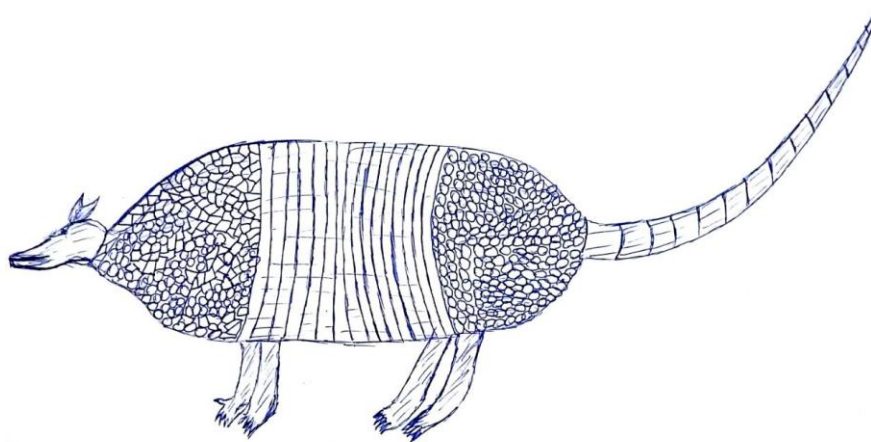
Figura 18. Tecnologia: a bateadeira elétrica de polpa de açaí



Foto: Felipe Jacinto, 2017

A tecnologia é responsabilizada também pela alteração das sociabilidades entre os familiares e pela interferência na transmissão dos saberes tradicionais que perpetuam a cultura local já que, segundo os agroextrativistas do Mapuá, hoje existe televisão, celular, *Wi-fi* e tudo isto acaba por dispersar as famílias, fazendo com que as habituais reuniões pós-jantar, à luz de velas e lampiões, onde eram contados causos e ‘histórias dos antigos’ se tornem coisa do passado.

CAPÍTULO 5. A SAÚDE NO CONTEXTO LOCAL



Autores: Ezequiel Sardinha (tatu), Naíde Costa Araújo (jiboia e pescada), Jailton Farias Gonçalves (quati) e Lucas Sardinha Lacerda (poraquê)

Logo nos meus primeiros contatos com os agroextrativistas da RESEX Mapuá, quis saber acerca das doenças mais comuns na área e as formas de tratamento adotadas por eles, onde observei uma forte ancestralidade indígena na forma de interpretar e tratar as doenças²⁸ que mais os acometem, conforme veremos adiante. Entre os interlocutores, foram levantados 64 problemas de saúde que são mais frequentes naquela região e tratados, majoritariamente, com remédios naturais oriundos de plantas e animais.

Sobre a longevidade dos ‘antigos’ e os impactos dos novos hábitos alimentares e da vida moderna, os agroextrativistas afirmam que: “os velhos de antes era mais forte, só se alimentava com o que vinha da floresta! Era tudo natural... não tinha tanta poluição” (Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus). Neste sentido há que se ressaltar a relação entre a quantidade de habitantes da RESEX, a queda na disponibilidade de caça/pesca e o hábito de consumir mais alimentos industrializados refletindo diretamente nas condições de saúde da população do Mapuá.

Fato relatado por Monge-Zuñiga (2017) e corroborado pela experiência de campo, a água para consumo diário é preferencialmente obtida dos rios, sem qualquer tipo de tratamento, embora algumas casas tenham o sistema de captação de água pluvial dos telhados, que se esgota rapidamente nas torneiras e descarga dos banheiros de alvenaria. A autora ressalta ainda a precariedade do acesso aos serviços de saúde oficiais, evidenciada pelos comunitários nesta pesquisa. Alguns moradores relataram que, na época do verão, quando o volume das águas diminui consideravelmente, surgem casos de hepatite relacionados à concentração de matéria orgânica na água.

Existem três postos de saúde na área da RESEX, sendo um na Vila São Félix (boca do rio Mapuá), um nas proximidades da Comunidade Santa Maria e outro no rio Cumarú (ambos na região das cabeceiras do rio Mapuá). Para muitos moradores locais, ir ao posto de saúde significa percorrer quase a mesma distância até o município de Breves, o que leva em torno de oito à dez horas de viagem de barco. A presença e atuação dos agentes comunitários de saúde (ACS) é destacada na fala dos comunitários, ficando evidente que a efetividade de suas ações varia muito da pró-atividade de cada pessoa envolvida periodicamente no cargo, bem como das relações sociais interfamiliares e de comunidades de abrangência do agente.

A concepção local de saúde leva em consideração o estado de harmonia geral do corpo, quando as pessoas sentem-se aptas a desempenhar suas funções cotidianas sem

²⁸ Doença aqui se refere, num amplo sentido, tanto às enfermidades de origem personalística, causadas por agentes humanos ou sobrenaturais, quanto às de origem naturalística, causadas pela intervenção de causas ou forças naturais (FOSTER, 1983).

nenhum infortúnio. Rodrigues (2001) argumenta que a noção de equilíbrio como fundamento de saúde, um dos princípios da medicina hipocrática-galênica, compõe a base da explicação para as doenças na medicina popular brasileira e Posey (1982), numa perspectiva puramente ameríndia pertencente aos Kayapó, nos traz que o conceito de saúde advém de todas as energias cósmicas em equilíbrio harmonioso.

Já o que consideramos por doenças e os agroextrativistas tratam por ‘problemas de saúde’ ou ‘mal/males’ são manifestações espirituais ou no corpo físico que causam algum tipo de debilidade ou desconforto, fazendo com que recorram aos sistemas médicos tradicionais, empregando plantas, animais e a fé de cada um, com intuito de curar-se e retornar ao estado de equilíbrio anterior.

Típicos do vocabulário local, alguns termos empregados nos cuidados à saúde necessitam ser esclarecidos: “Eu pego criança, puxo a costa, rendidura, rasgadura...” (I.B.A, 65 anos, Comunidade São Sebastião do Mapuá-Miri). É o caso de ‘afomentar’, usado para designar uma massagem superficial utilizando algum óleo vegetal ou banha animal e ‘puxar’, quando massageiam de maneira mais intensa e profunda, no intuito de reposicionar ossos e músculos no lugar. Pegar criança é o termo utilizado pelas parteiras tradicionais, responsáveis por praticamente todos os nascimentos na área, para designar o trabalho de parto realizado.

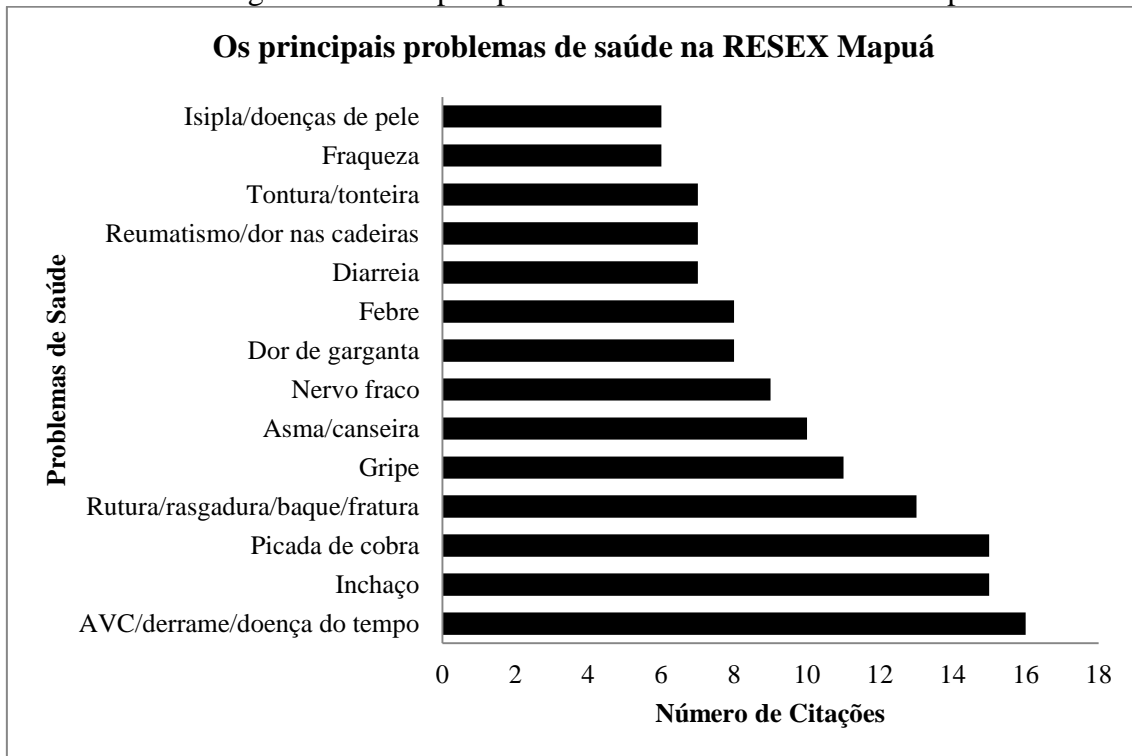
Em distintos contextos a puxação, por exemplo, pode ter outras magnitudes, conforme relata Monge-Zúñiga (2017) em sua pesquisa realizada na mesma localidade:

“Puxar barriga de mulher” é um dos mais importantes atendimentos que as parteiras desta RESEX oferecem para as gestantes. Consiste em uma massagem abdominal para conhecer como está a saúde da criança, a idade dela e algumas vezes para saber o sexo. Além da questão física, o momento da massagem se presta para compartilhar saberes, conhecer sobre o estado emocional da parturiente, saber as situações de “risco” que podem acompanhar o parto e para comentar sobre acontecimentos recentes na RESEX. (MONGE-ZÚÑIGA, 2017, p.102)

Também pode se puxar a área abdominal para diagnosticar o estado do corpo em geral, tanto de mulher quanto de homem. (MONGE-ZÚÑIGA, 2017, p.103)

Entre os cinco principais problemas de saúde (Fig. 19), por número de citações, primeiramente temos a doença do tempo e depois o inchaço e a picada de cobra em segundo lugar, seguidos de rutura/rasgadura/baque/fratura e gripe.

Figura 19. Principais problemas de saúde na RESEX Mapuá



Fonte: Dados da pesquisa (2017)

‘Doença do tempo’ é a denominação local para o derrame ou acidente vascular cerebral (AVC), caracterizada por perda da fala e paralisia parcial dos membros e da face, causada, segundo os locais, por um choque térmico. A água do rio, bastante fria na maior parte do ano, é citada como causa destes eventos de choque térmico, bem como beber café quente e ‘pegar vento frio’ ou chuva, conforme salienta a narrativa a seguir: “Doença do tempo... no tempo da antiguidade era assim que falava, a gente se encaramba tudo, o olho fica torto, fica sem fala, fica duro o queixo, a pessoa escuta, mas não consegue falar” (M. M., 60 anos, Comunidade Bom Jesus).

Já o inchaço ou inchação pode ter várias causas, desde picada de animais peçonhentos, até fraturas, escoriações, queimaduras, inchaço no corpo e nos membros decorrente de atividades braçais ou mesmo ser causado por infecções ou inflamações. Os acidentes envolvendo serpentes peçonhentas são frequentes e tratados com remédios naturais oriundos da floresta, feitos de partes vegetais e animais, administrados pelas famílias e especialistas locais em cura com o auxílio da fé: “o meu remédio é Deus primeiramente e algo caseiro!” (S.S., 79 anos, Com. Santa Rita).

Os termos rutura, rasgadura e fratura são usados como sinônimos, geralmente oriundos de um baque, ou queda. Sempre que uma pessoa procura um curador com inchaço,

primeiramente fazem remédios caseiros para desinchar o local afetado e só depois é que se trata a origem daquela injúria, colocando o osso ou músculo no lugar para cicatrizar corretamente. O conhecimento anatômico destas pessoas é apurado, embora tenham pouco ou quase nenhum estudo formal, aprendido com os antepassados e com a rotina de tratamentos locais, conforme a narrativa a seguir:

“Aonde tá a junta, ela tem um encaixamentozinho aqui (mostrando o cotovelo). Se por acaso ela sacou pra frente tem que puxar e colocar no lugar. Aí se ele tiver inchado ele não fica, porque tá maior o osso, né.” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

Outros males foram destacados pelos comunitários da RESEX Mapuá (Quadro 1) e alguns merecem ser destacados e melhor detalhados.

Quadro 1. Os problemas de saúde na RESEX Mapuá

Problemas de Saúde	Número de Citações
Dor de ouvido	05
Junta dura/nervo preso/paralisia	
Moleira funda	
Picada de aranha	
Rendidura	
Dor de dente	04
Nascida (furúnculo)	
Picada de inseto	
Quebranto	
Tosse	
Vento-caído	
Verminose/verme	
Anemia	03
Caxumba/papeira	
Dor	
Dor de parto	
Dor de cabeça	
Hemorragia	
Picada de escorpião e lacraia	

Susto	
Alcoolismo	02
Albumina	
Dificuldade de engravidar	
Hepatite	
Hérnia	
Inflamação	
Malária	
Picada de arraia	
Pneumonia	
Problema de coluna/dor nas costas	
Queimadura	
Rachadura na pele/ Isipla (erisipela)	
Mãe do corpo	
Mau-olhado	
Virose	
Íngua	
Cisto no ovário	01
Complicações no parto	
Diabete	
Doença do coração	
Dor de estômago	
Epilepsia	
Impotência	
Mordida de cachorro	
Pedra no rim	
Prisão de urina	
Problemas nos olhos	
Sarampo	
Tosse da guariba (coqueluche)	

Tuberculose

Fonte: Dados da pesquisa (2017)

Alguns males são considerados exclusivos de determinadas fases da vida, tais quais rendidura, asma/canseira, papeira/caxumba, verme, moleira funda, vento-caído, quebranto e susto para a infância; e AVC/derrame/ doença do tempo, reumatismo/dor nas cadeiras, tosse, inchaço, mau-olhado, dores em geral para a fase adulta e velhice.

Três doenças relatadas aqui hoje são consideradas raras na região: a tosse da guariba (coqueluche), o sarampo e a malária. Cada qual foi controlada por vias distintas²⁹, mas durante muitos anos representaram verdadeiros pesadelos para os habitantes do Mapuá, quando muitas famílias foram verdadeiramente assoladas.

Há relatos de surtos de malária e raiva há aproximadamente 25 anos, combatidos com uso de telas e pulverização de DDT³⁰, sob orientação das equipes de saúde do município de Breves: “Eu borrifava todinho! Com dois dias o caboclo voltava pra casa dele e era muito bicho que saltava de tudo que é lugar” (Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus).

Na chamada ‘região dos Lagos’, compreendida pelas comunidades Nazaré do Socó e Nazaré do Jacaré, existiam até pouco tempo surtos de malária, também combatidos com a “borrifage”³¹. Segundo comunitários que já foram agentes de saúde, “tinha gente que morria de tanta malária que tinha.” Os surtos de raiva foram combatidos, também sob orientação das equipes de saúde, mediante o extermínio dos chamados morcegos-vampiro, que assombravam as noites das famílias daquela região atacando pessoas, cães e outros animais de criação da casa como demonstra a narrativa a seguir:

“Teve uma época que tinha muito morcego! Veio um pessoal trazerem rede, mosquitoireiro pro pessoal dormir, borrifaro parece...botaro rede no mato pra pegar morcego aqui, era mordê e morrê! Em todas as casa eles atacavam...se ele chupar o sangue da gente, é arriscado morrer.” M. I., 73 anos, Com. Bom Jesus

A coqueluche é conhecida localmente por tosse da guariba pela referência que fazem da característica tosse intensa com som agudo semelhante a um guincho com a vocalização

²⁹ O sarampo e a coqueluche foram controlados por meio do acesso às campanhas de imunização do Ministério da Saúde, já a malária por meio de ações de controle vetorial realizadas pelos Agentes Comunitários de Saúde (ACS) dentre elas o controle químico de vetores adultos e a borrifação intradomiciliar. Informação em: http://portalsaude.saude.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=10933&Itemid=646

³⁰ Sigla para diclorodifeniltricloroetano, o DDT é o mais conhecido dentre os inseticidas do grupo dos organoclorados, com muitos efeitos negativos à saúde humana e do meio ambiente.

³¹ Denominação local para o processo de borrifação intradomiciliar realizado no combate à malária.

dos primatas pertencentes ao gênero *Alouatta*. Sobre esta doença, o sarampo e também a catapora, os relatos dão conta de que eram males frequentes algumas décadas atrás:

“É uma tosse, professor, agora que graças a Deus nesses anos atrás, morria muita criança...era duas doença que tinha de primeiro porque não tinha ninguém, uma pessoa pra vacinar contra essas doença né, agora como Deus mandou injeção contra febre, contra tosse de guariba, contra catapora, contra o sarampo...agora graças a Deus eles se sumiro, é difícil a tosse da guariba, é difícil o sarampo, e é difícil a catapora. Quando dá, mas não mata mais ninguém, é difícil, mas ó o sarampo embarcava (morria) de 3, 4 criança numa casa, porque muitas mãe não sabia curá né? Num sabia tratá...morria que atacava logo a doença. Tem família que quando chegava do enterro dum, o outro já tava morto” M. I., 73 anos, Com. Bom Jesus

Os problemas nos olhos, ou de vista, apesar de pouco relatados, são muito comuns a partir de 35 anos, sendo que o uso de óculos é praticamente inexistente dado o difícil acesso ao diagnóstico e o alto custo envolvido em sua obtenção numa realidade que carece de serviços básicos de assistência em saúde até mesmo no município-sede, Breves.

Curiosa e tragicamente são muito frequentes os acidentes laborais com graves lesões nos membros inferiores, especialmente no joelho, tratados parte na cidade sob intervenções cirúrgicas extremas e parte na RESEX com uso de medicinas da floresta tais quais chás, unguentos³² e banhas de animais com grande motilidade e força muscular, como as serpentes, especialmente a jiboia (*Boa constrictor*) e a sucuriçu (*Eunectes* spp.). Esses acidentes são as causas das doenças que os agroextrativistas chamam de nervo fraco, junta dura, nervo preso e paralisia. Segundo os relatos, as banhas destas serpentes devem ser utilizadas com atenção, pois “quando sente que tá amolecendo, é pra parar senão amolece de uma vez!” (M.M.G., 35 anos, Com. São Sebastião do Mapuá-Miri).

As definições acerca do que chamam de ‘mãe-do-corpo’ ou ‘dona do corpo’ são distintas, mas parecem relacionar-se sempre ao aparelho reprodutor feminino:

“a mãe do corpo da gente, ela é uma bola, ela é nesse lugar da gente (mostra a região abaixo do umbigo). Quando ela sai daqui, ela vai pra prejudicá a gente. Ou ela vai pra boca do estômago, aí dá aquela dor...quando não, ela dá diarreia, dá o vômito, tudo ela faz...tudo ela dá! Ela anda dentro da gente.” R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus.

Há quem diga que além das mulheres, os homens também possuem a mãe-do-corpo: “Homi tem sim, só que nós não sabe como é, né?” (R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus). Outros rechaçam a ideia e até zombam dessa possibilidade, o que dá a entender que parece ser algo relacionado estritamente à capacidade reprodutiva e geradora da mulher, conforme foi relatado por Monge-Zúñiga (2017). O relato de uma dona de casa entrevistada explica melhor a concepção nativa para este problema de saúde relacionado às mulheres:

³² Medicamentos de consistência pastosa, semelhante a uma pomada, que levam em sua composição uma mistura de ingredientes.

“a gente tem que puxá e tem que ver se tá no lugar né, porque a dona do corpo da gente, professor, ela se coloca debaixo do umbigo, só mulher tem, se ela tiver no lugar a gente mete o dedo assim e a gente topa ela, ta igual um coração ali. E a moça solteira ela tem, mas só vai aparecer quando ela tiver um filho. A dona do corpo da moça solteira ainda não saiu do lugar. É doido quem dizer que da moça a mãe do corpo sai do lugar, só se for uma doídice mesmo ela sair do lugar, mas depois que a gente vai tendo filho, pra ela sair do lugar não é nada difícil. Qualquer mal de jeito que a gente dê no corpo, ela se afasta um centímetro, que ela se afastá debaixo do umbigo é uma doença.” R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus.

Segundo Buchillet (1991, p. 31), “é assim impossível de diferenciar o empírico, o natural, ou o objetivamente eficaz, do mágico-religioso, sobrenatural ou simbólico” nos esquemas tradicionais de interpretação e resolução das doenças entre os povos e comunidades tradicionais, exigindo um olhar apurado de quem deseja desvendar e compreender adequadamente as lógicas que concernem a determinados pontos na atenção à saúde.

Figueiredo (1994) comenta que, no universo da pajelança cabocla amazônica, existem as doenças naturais, ou do corpo, e as não-naturais, ou do espírito. No contexto estudado pelo autor – a população urbana de Belém/PA – as doenças naturais ocorrem “simplesmente porque existem” e são classificadas de distintas maneiras, como:

As naturais propriamente ditas, que todo mundo normalmente as contrai tais como a gripe, o sarampo, a coqueluche, a papeira, a catapora, as cefaléias, etc.; as da natureza, inerentes à predisposição que os indivíduos têm para adquiri-las, tais como a loucura, a epilepsia, etc.; as da qualidade, que modificam o aspecto das pessoas, como a caquexia e quando "curadas" o indivíduo fica com sua “qualidade” melhorada; as encostadas, que se adquire por "contágios direto", tais como as viroses, as dermatoses, a tuberculose, etc; as do tempo, que ocorrem em função de mudanças climáticas, tais como a gripe, a tosse, etc e ainda em função dos astros, como o Sol, provocando cefaleias, da Lua, provocando distúrbios ginecológicos, das estrelas que, quando apontadas, provocam o aparecimento de berrugas (verrugas); as do mundo, que ocorrem por contato sexual, tais como as doenças venéreas. (FIGUEIREDO, 1994, p.80)

Já sobre as doenças espirituais, ou não-naturais, o mesmo autor traz que “ocorrem em função de agentes humanos e não humanos, com ou sem vinculação religiosa” em duas principais categorias:

As provocadas: o olho gordo, motivado pela inveja, o ciúme, etc.; o mau olhado motivado pela raiva, pelo despeito, pela contrariedade que ofende não somente as pessoas, porém igualmente as plantas e os animais (inclui-se aqui o "olhar de secar pimenteira"); as doenças provocadas pelos "encantados" (agentes sobrenaturais - os caboclos e os caruanas) quando são infringidos tabus religiosos ou alimentares; As não-provocadas: o quebranto, com incidência sempre em crianças, decorrentes de olhar sem maldade em razão da mesma ser bonita, saudável e bem cuidada; o calundu, com ocorrência em pessoas com predisposição para receber influências maléficas de espíritos trevosos, como os Exus e seus aliados. (FIGUEIREDO, 1994, p. 81)

Embora os agroextrativistas do Mapuá não classifiquem os males cotidianos exatamente desta forma, encontramos similaridade em muitas das considerações acerca dos

problemas de saúde locais. Três males extremamente temidos são o susto, o vento-caído e o quebranto, que acometem quase sempre as crianças, causando choro, quadros irreversíveis de febre e mal estar, podendo levar a óbito em alguns dias se não forem tratadas por um benzedor ou curador eficiente, que fará uso de rezas, orações específicas, além de defumações e remédios fitoterápicos em complementaridade.

Na cosmovisão local, o susto se pega. O adulto pode se assustar, ficando apenas espantado, já a criança permanece com aquela sensação de susto, necessitando de orações: “É oração pra combatê. Pra cada um sofrimento, é um tipo de oração, não é oração pra tudo” (Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus). Segundo relatos, a oração de Santa Catarina é muito boa a para tratar susto e quebranto.

Monge-Zúñiga (2017) traz um relato interessante acerca da conduta de uma parteira-benedora muito famosa em toda a RESEX Mapuá, conhecida por Dona Joana, ao ser solicitada para curar um susto de criança:

A mulher chegou com sua mãe de canoa, e contou para Dona Joana o que estava acontecendo: “Ela não para de chorar, está com diarreia faz dois dias e fica incomodada”. A Dona Joana pediu para ela sentar olhando para o rio, foi pegar a sua tala de açai e começou a reza. A mãe assegurou a criança em braços e dona Joana rezou por 15 minutos, depois ela comentou sobre a situação. A benzedora diagnosticou um “susto” na criança que, segundo ela, acontece muito nessas comunidades. Ela relatou que é difícil saber o que faz com que a criança pegue aquele susto, mas que ela pode observar de longe quando é.

A criança ficou quieta e Dona Joana acariciava o rosto dela. Recomendou para a mãe fazer um chá de pataqueira, uma planta com propriedades calmantes. Aliás, ela deveria fazer uma defumação na boca da noite, colocar folha de açazeiro, alfazema e alecrim dentro de um pote e levar pela casa toda por três dias. A mulher agradeceu carinhosamente com um abraço e partiu de novo na sua canoa.

Depois que a mulher saiu, a benzedora e parteira comentou sobre o acontecido: “Alguém colocou um olho ruim sobre a criança [...]”. Ela comentou que esse “susto” é parecido com o que chamam de “quebrante” que provoca que a criança esteja “sem apetite, birrenta e enjoada”. Também revelou que “quanto maior o grau de parentesco, pior é o quebrante.” (MONGE-ZÚÑIGA, 2017, p.128)

Presenciei, admirado, o caso de uma garotinha de seis anos de idade que se assustou com o canto das saracuras na mata adjacente à sua casa, manifestando minutos após a vocalização das aves, desfalecimento, fraqueza e choro intensos e preocupantes. Segundo os familiares da garotinha ela deveria ser benzida por um vizinho próximo para que ficasse curada daquele mal e assim se sucedeu, com a recuperação da menina nos dias seguintes.

Sobre o vento-caído, os comunitários dizem que ocorre quando, numa brincadeira, alguém coloca uma criança com até sete anos de idade no alto e desce com muita velocidade. Em poucos minutos a criança adocece, fica com febre e “um lado dela encolhe e o outro espicha” segundo informou Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus, ficando

com o braço direito mais curto e o outro comprido, por exemplo. Segundo o interlocutor, “Isso leva a óbito e é rápido! Tem criança que num dura semana e já foi.”

Segundo os interlocutores, o quebranto ocorre quando alguém com fome agrada uma criança ou ainda quando alguém que saiu da Igreja pega uma criança no colo, que acaba manifestando a doença, com febre e diarreia, correndo risco de morte. Algumas pessoas são consideradas perigosas para colocar quebranto em crianças, conforme vemos no relato abaixo:

“O que é o quebranto, professor? É que a criança caga verde, é...e quando ele tá forte memo se a gente não dá a benzeção, a uma pessoa que saiba benzer assim, tem uma coisa de fazer o remédio pra ir afalhando aquele quebranto, ele vai pro estômago da criança, se ele chegar no estômago da criança e num tiver um benzedor pra benzê pra cortá ele dali do estômago da criança, a criança morre na hora! É, lhe juro por Deus! Isso já aconteceu comigo...uma filha minha, ela não morreu mas ela ia morrer porque se nós não encontra um benzedor bão né, ela tinha morrido porque o quebranto já tava no estômago dela. Aí ele benzeu a primeira vez, ela era desse tamanho assim (aproximadamente 8 anos), deu vontade dela ir no mato, eu levei ela, botei ela no joelho...olha quando chega no estômago da criança, ela caga só aquela folha!! É...verde, verde, verde, verde! Ele benzeu a primeira vez, ela fez um coco a primeira vez. Numa meia hora ele tornou a rezar nela, ela tornou a fazer coco mais verde de que a primeira vez! Aí alimpou a barriga dela, desse mal ela num morreu. Tem gente perigoso pra botá essas coisa na criança! Só pega na criança. Tem muita gente ruim pra agradá criança, professor, e pra botá o quebranto na criança.” (M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus).

Sobre o chamado mau-olhado, também relacionado ao que chamam de ‘assombro’, há quem acredite e quem duvide da sua real existência, sendo que este mal acomete principalmente os adultos, podendo ser atribuído às pessoas mal intencionadas ou mesmo aos animais que vivem nas águas e nas matas.

Sobre este assunto, Wawzyniak (2003), ao abordar “uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo” no Pará, afirma que:

A categoria está associada à perturbação denominada de "mau-olhado-de-bicho", pois esses ribeirinhos acreditam que os agentes causadores de algumas modalidades de doenças sejam os "bichos" capazes de mudarem de aparência, seres híbridos com poder de encantamento que provocam uma alteração do estado, tanto físico quanto psicológico, da pessoa vitimada pelo seu olhar. (WAWZYNIAC, 2003, p.35)

A análise do mau-olhado de bicho feita pelo autor se aproxima do que os agroextrativistas descrevem por ‘encantados’ e se relaciona com os mitos envolvendo a figura do boto na localidade, ambos tratados mais a frente neste trabalho. O que se define localmente por ‘mau-olhado de bicho’, bem como as decorrências deste processo, pode ser compreendido como uma forma de humanização da fauna, aproximando-se das cosmovisões ameríndias sintetizadas por Viveiros de Castro (1996).

Acabei passando por dois episódios em que me senti extremamente mal e indisposto após visitar uma série de famílias numa determinada manhã e também durante o encontro de

dirigentes das Igrejas do rio Mapuá, quando muitas pessoas se concentraram na sede da Comunidade Bom Jesus para as celebrações.

Segundo os diagnósticos locais dos benzedores com quem falei, esse foi um tipo de mau-olhado que eu peguei em razão dos deslocamentos intensos, oriundos do contato com o ambiente, com uma grande quantidade de pessoas distintas e também por não pertencer àquela realidade. Foram mal-estares súbitos que me deixaram bastante debilitado por alguns dias consecutivos, tratados com benzeção, rezas e chás.

A benzeção e a defumação são recursos terapêuticos mais frequentes no alívio aos males da infância. O benzedor faz a benzeção e ensina diversas receitas de remédios caseiros, numa mescla de tratamentos empírico e mágico, contribuindo para a propagação destes saberes naquele contexto. Estes problemas de saúde que necessitam da intervenção espiritual de benzedores e rezadores demonstram a importância destes atores sociais na cosmologia local:

“Olha o mau-olhado é diferente... porque a mau olhada seja dum bicho ou... pega gente grande também, dá febre, o camarada fica feio, fica a pé de corrê pro mato, meio doido da cabeça, se num tiver um curador pra afastá, com aqueles banho fedorento que a gente faz né, daqueles mato, aquilo num se afasta mas tem que ter a benzeção, e o banho, e o remédio pra ir afastando. Porque tem a mau olhada do bicho do mato e tem do bicho da água! É diferente. Porque olha, tem a mau olhada do bicho da água que vai vindo de levar o camarada pra água, é, pra dentro da água! Sobretudo boto né, porque se ele botá uma mau olhada no cara, se o dono da pessoa num for do bão memo, ele leva! Olha a gente tem que correr com benzedor né, que sabe afastá, benzedor bão ele afasta assim na reza, difumação, a gente dependê de chegá em casa e fazê senão...que nem essa minha filha que lhe falei que o peixinho assombrou ela, ia tirando a sombra dela, eu levei ela lá pra cima prum cumpadre meu que ele era muito benzedor também. Ele benzeu ela e disse: é cumadre, cê faz uma defumação seis hora na boca da porta pra ela, que ela tá assombrada desses peixinho. Faça duas defumação no encruzo dela mas não deixe ela olhar pra trás as seis hora, leve ela pra dentro da casa e não deixe ela ir pra frente da casa e assim eu fiz. Graças a Deus tá aí, ó, passou! Passou a febre, ela foi assombrada duas vezes! Ela pegou medo de um cara que nós fomo fazê o velório dele, que ele tinha morrido né, ela era pequena nesse tempo, fomo fazê o velório e ela ficou, acho, que olhando muito pra ele morto lá né. E aí quando chegemo em casa ela já num dormiu de noite, nós rezava, fazia a cruz, metia água benta e acabamo levando ela num curador lá nos Macaco [rio], lá embaixo. Pra lá nós levemo ela.” M. I., 73 anos, Comunidade Bom Jesus.

Os comunitários relatam a extrema responsabilidade que existe nos ofícios de cura tradicionais detidos por parteiras, curadores e benzedores no interior, haja vista que o ofício da parteira, por exemplo, dura em média três dias num cuidado extremamente particular com a mãe e o bebê recém-nascido, afora todos os momentos de preparação para o parto realizados meses antes numa íntima relação gestante-parteira, conforme ricamente descrito por Monge-Zúñiga (2017). Consideram que no interior ocorre a desvalorização dos serviços tradicionais de saúde, tanto por parte dos órgãos oficiais quanto da própria sociedade.

Afirmam também que já não existem bons benzedores ou curadores e parece existir um consenso de que a idade avançada é que faz da pessoa boa ou especialista no que faz, como se fosse um pré-requisito para ser considerado um bom benzedor ou curador, relacionando-se à maior variedade de atividades sociais em que estas pessoas estão envolvidas no cotidiano, além do acúmulo de saberes e experiências pessoais e coletivas. Neste sentido, ao tratar da relação entre a faixa etária e a prática mágica, Evans-Pritchard (2005, p. 39) afirma que “quanto mais velho um bruxo, mais potente é sua bruxaria”, o que, segundo o autor, fazia com que se demonstrasse apreensão perante pessoas idosas.

Com frequência os benzedores mais citados são pessoas de muita idade que já morreram e alguns ainda resistem ao tempo, acumulando certo prestígio entre os comunitários da RESEX Mapuá, conforme a narrativa a seguir:

“Curador bão mesmo teve dois aqui dentro do Mapuá, mas agora num tem nenhum, tudo os dois já é morto. Morrero bem dizê de velho, bem idoso já. Todos dois homem. Tem um ali acima da Vila Amélia, parece, ele diz que se garante né...ele não é muito velho não. Tem muitos que se dá com o trabalho dele.” M. I., 73 anos, Comunidade Bom Jesus.

Ao mesmo tempo em que os bons benzedores e curadores tornam-se raros na cena local, os agroextrativistas relatam que a procura por estes serviços de atenção em saúde tradicionais está diminuindo por conta da desvalorização: “tá se perdendo, não por falta deles, as pessoa que não tão valorizando” (M.M.G., 35 anos, Com. Bom Jesus).

A questão que surge a partir destas assertivas e que necessita de uma longa e complexa imersão em campo é: os benzedores e curadores estão realmente deixando de existir ou atualmente quem manifesta o dom acaba por negá-lo ou rechaçá-lo movido pela alternativa da medicina ocidental oriunda dos centros urbanos e do crescente desinteresse dos mais jovens por estas práticas? Digo isto, pois, na RESEX Mapuá dificilmente se encontra um núcleo familiar que por mais religioso que seja, não manifeste algum aspecto da complexa espiritualidade que caracteriza a pajelança cabocla amazônica.

O regime de cheias/vazantes e as estações chuvosa/seca ditam as práticas de cura nativas. No Baixo e Médio Mapuá, mais suscetíveis às águas, predominam as práticas zooterapêuticas, ao passo em que no Alto Mapuá, que apresenta estações mais definidas e períodos relativamente longos de estiagem em suas terras altas, exista grande quantidade de cultivares medicinais diretamente nos quintais, o que pode explicar a expressiva quantidade de relatos acerca da existência de benzedores, curadores e, principalmente, “macumbeiros” nessa região.

5.1 RELIGIOSIDADE, FÉ E CURA

Segundo os relatos, existem os benzedores (ou rezadores), os curadores, os feiticeiros e os macumbeiros, sendo que cada qual desempenha papéis distintos na sociedade mapuaense e nos sistemas tradicionais de cura (Quadro 2). Todos trabalham com elementos da natureza, notadamente plantas e animais, em complementaridade com as práticas espirituais, caracterizando assim uma relação especial com o meio natural em que estão inseridos.

Quadro 2. Os distintos papéis na cura local

BENZEDORES/ REZADORES	Levados por um dom pessoal, naturalmente desperto, entoam rezas e orações melodiosas na intenção de aliviar os males do corpo físico e os males espirituais.
CURADORES	Acompanhados de protetores espirituais, têm o dom de materializar a doença, expulsando-a do corpo do paciente de modo definitivo.
FEITICEIROS	Exímios conhecedores do ambiente em que vivem, à eles é atribuída somente a intenção de causar mal a alguém, com os chamados feitiços ou malefícios, muitas vezes incuráveis.
MACUMBEIROS	Diferentemente dos feiticeiros, transitam entre o bem e o mal podendo, se quiserem, aliviar os males de quem os procura. Frequentemente são associados a cultos e religiões de matriz afro-indígena.

Fonte: Dados da pesquisa (2017)

Segundo os especialistas em cura locais, a benzeção pode ser de dois tipos: a espiritual, quando envolve a incorporação de caboclos, guias espirituais considerados ‘espíritos de Deus’ que conduzem a sessão; ou a reza, quando a prática de cura se dá pela entoação de longas e melodiosas orações no intuito de afastar os males do paciente. Existe a possibilidade de um benzedor ser também curador, ou seja, curar com rezas e orações e também ter o dom de materialização da doença.

O malefício proveniente do feiticeiro tem sido cada vez mais raro, ficando relegado às inúmeras histórias do passado, quando era grande a quantidade destas pessoas, além de benzedores e curadores. Alguns feitiços, ou malefícios, são tirados com banhos preparados por pessoas experientes. Caso o malefício seja oriundo de algo que a pessoa engoliu, tem de

ser chupado para fora do corpo por um eficiente curador: “chupa o corpo e o material sai” (J.G., 83 anos, Com. Santa Rita).

“Porque o feitiço existe... existe o feiticeiro e existe o macumbeiro e existe o curador que tira o feitiço e aqui, olha, eu já vi vários curador tirar feitiço.” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

Os feiticeiros e feiticeiras costumavam testar seus preparos maléficis em animais de criação como galinhas, gatos e cachorros para só depois direcioná-los às vítimas humanas. Uma feiticeira famosa dos tempos antigos, conhecida como ‘Trevoada’, é a figura central do relato a seguir:

“Aquela era medonha! Ela matava surucucurana ou surucucu verdadeira, tirava a cabeça e botava lá pra secar. Fazia o feitiço de passar a cabeça seca da cobra na espingarda pra matar veado. Um dia a mesma cobra matou o marido dela, que descobriu a real intenção daquele malefício.” D. Judite, benzedeira do Alto Mapuá.

Relacionando-se à morte do marido da feiticeira descrita acima, as serpentes peçonhentas são muito utilizadas nos cultos de origem afro-indígena para o feitiço do que chamam ‘magia negra’, com intenção de causar malefícios a alguém (ALVES et al., 2012).

Aparentemente, os relatos envolvendo feiticeiros têm relação com conflitos interpessoais, notadamente sentimentos e emoções que envolvem inveja, ódio, cobiça e ciúme. Sobre a ocorrência de feitiços e enfeitiçados, vejamos a narrativa abaixo:

“Aqui pra cima morava uma curandeira, ela era magrinha essa curandeira, todo dia chegava gente doente na mão daquela mulher... o que chegasse na mão dela enfeitiçado, ele saía melhor, porque ela tirava o feitiço na hora. Olha eu conheço umas quanta gente que foi pra mão daquela mulher...um dia uma conhecida nossa levou a filha pra ela rezá, porque ela apareceu uma dor de olho... que passava o dia com a cara enterrada na rede, num tinha remédio. Vivia só no quarto todo dia, não podia olhar pra claridade. A curandeira olhou nela e falou ‘é, ela vai ficar boa mas não vai ter a vista como era antes porque isso foi uma bandalhera que fizeram pra ela, de tardinha leve ela em casa que eu vou lhe mostrar o que foi que fizeram com ela...

Então descobriro que tinha um feitiço com um alfinete nos olhos dela. Ela sentiu nesse dia da reza, aquela espetada nos olho, dessa hora que ela sentiu aquela espetada nos olho, não pôde enxergar mais de jeito nenhum e ela ficou cega. Escuta lá! Então a curandeira disse que quem tinha feito o feitiço era amiga da outra e a família não quis revidar pra livrar ela... eu tinha feito, porque ela já tava cega né? Na boca da noite ela fez um trabalho pra menina e tirou o alfinete que tava nos olho dela e amostro pra toda gente que tava lá... ela ficou boa dos olho só que ela não mexia bem eles e ficou com os olho branco do lado. E ela ta até hoje com os olho branco, porque ela não mandou voltar o feitiço né, porque era amiga dela quem fez! Amiga do cão, botou nela o feitiço por causa de namorado... É por isso que eu digo tem gente que diz que não existe feitiço, olha eu já vi muitos curador tirar feitiço dos outro! Aqui no Mapuá num tem quase mais curador, curador bão já não existe mais...” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

Na mesma relação da narrativa anterior, onde um curandeiro intervém nas ações maléficis de um feiticeiro, Evans-Pritchard (2005) afirma que:

Os bruxos também disparam objetos – chamados *anu mangu*, coisas de bruxaria – no corpo daqueles que querem ferir. Isso causa dores no local em que se alojou o

míssil, e um adivinho, em sua função de curandeiro, é solicitado a extrair os objetos patogênicos, que podem ser coisas inanimadas, vermes ou larvas. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.45)

Os habitantes do Baixo Mapuá afirmam que a região das cabeceiras do rio concentra grande quantidade do que chamam de “macumbeiros” e, neste sentido, a “gente baiana e do Amazonas” é tida como poderosa em toda a região do interior marajoara. Segundo relatos, das proximidades de Manaus pululavam ‘causos’ envolvendo magia, encantamentos, mitos e lendas, atribuídos aos praticantes da “macumbaria”.

Atualmente considera-se que existem mais macumbeiros³³ do que feiticeiros. O que diferencia estas duas figuras para o povo mapuaense é que o feiticeiro prepara apenas malefícios, que são apenas “pra derrubar”, conforme informou o benzedor Chico Preto, 65 anos, da comunidade Santa Rita, enquanto o macumbeiro age tanto para o mal quanto para o bem, podendo aliviar males onde não mais existem bons benzedores ou curadores. O macumbeiro é capaz de receitar e preparar eficientes banhos ou defumações para livrar de males e atrair dinheiro e prosperidade, dependendo da intenção de quem o procura.

Durante a pesquisa não consegui estar na presença de alguém que se declarasse feiticeiro, muito embora vários comunitários fossem apontados como tal em tom de segredo. Assim, existe certa dificuldade em se obter informações precisas sobre a feitiçaria, prática condenável pelo consenso geral.

Embora a existência de feiticeiros seja relegada a um passado recente, a prática pode ser explicada nas palavras de Evans-Pritchard (2005, p. 60), que diz que “a bruxaria representa para os Azande um evento que, embora talvez infrequente, é ordinário, e não extraordinário. É um acontecimento normal, e não anormal”. Desta forma, dois feitiços muito relatados pelos comunitários da RESEX Mapuá, são o do uso do ferrão da arraia (*Potamotrygon* spp.) e o da banha da jiboia (*Boa constrictor*) ou da pirarara (*Phractocephalus hemiliopterus*) para descobrir os autores de furtos na produção dos quintais ou evitar que isso ocorra. Ambos encontram-se detalhados abaixo através das próprias narrativas locais:

“Um conhecido tinha umas fruta e tudo sumia do sítio... goiaba, os cacho de açaí, tudo sumia. Aí quando foi um dia ele disse: hoje eu vô descobrir quem é que tirou as fruta do nosso sítio! Aí, eles matava muita arraia praqueles lado, ele tinha ferrão de arraia. Ele pegou o ferrão da arraia e subiu num açaí que tinham levado uns cacho grande e deu quatro cutucada no cabo da fruta, no lugar que o cacho fica, né. Aí ele pego três pimenta malagueta e esfregô, ficô vermelho aquilo no cabo. E fomo

³³ Cabe aqui ressaltar que, no âmbito da cosmovisão local da RESEX Mapuá, não há conotação pejorativa nos termos “macumba”, “macumbeiro” e “macumbaria”, diferentemente do que ocorre em distintos contextos em que se empregam as mesmas denominações para difamar as práticas religiosas de matriz africana e seus respectivos praticantes.

embora pra casa, levando o ferrão, que foi botado no fumeiro, assim em cima do fogão.

Aí quando foi de manhã cedo, o cara chegou lá ceguinho! O cara fica cego, te juro! Quando é assim, a pessoa que roubou a fruta vem em apuro, pedir pra tornar a vista dela de volta. Daí a gente torra o ferrão da arraia e pila até virar pó. Aí a gente pega, coloca dentro de um paninho branco, aí espreme leite do peito de uma Maria virgem. Essa Maria virgem é qualquer mulher chamada Maria. Aí espreme no olho da pessoa e volta a vista. A mesma pessoa que cutucou lá com o ferrão da arraia é quem tem que preparar pra voltar a vista.” J.S., 40 anos, Com. Bom Jesus.

O relato anterior é muito semelhante ao que Evans-Pritchard (2005) classifica como “a magia do relâmpago, usada para vingar roubos” (p. 192). O autor analisa que, na sociedade zande, “quando o infortúnio é ainda incipiente, há boas razões para uma identificação imediata do bruxo, pois este pode ser persuadido a interromper sua bruxaria antes que as coisas se agravem” (p. 62). Esta lógica se aproxima ao que ocorre com o uso do feitiço do ferrão da arraia para descobrir-se quem está furtando seus pertences antes que o prejuízo seja grande demais.

O uso da banha da jiboia ou da pirarara, ambos animais malhados ou rajados, para proteger fruteiras nos quintais é muitíssimo relatado, acompanhado de um certo pavor, pois é considerado “um malefício terrível que ainda existe, e é um dos malefício mais cruel porque num tem torna³⁴, num tem cura!” segundo o benzedor Galo. Similarmente, Evans-Pritchard (2005, p. 197) afirma que “a magia da vingança é a mais destrutiva e ao mesmo tempo a mais respeitada das artes mágicas azande”.

Vejamos abaixo outro relato que dá conta do uso deste feitiço ou malefício:

“Um rapaz tinha uma melancia muito grande na roça dele, que ele tinha marcado pra ser dele. Muita gente aparece pra pedir melancia pro dono da roça, aí a pessoa que tem às vezes sabe que vai estragar e dá a melancia. Outras vezes já avisa que não é pra tirar. Diz que quem pediu e teve negada a melancia já andava com negócio preparado: esporão de arraia, banha de pirarara... e passou na melancia, o negócio do remédio. Aí quando o rapaz, dono da roça, foi tirar a melancia dele, no prazo de três dias começou a aparecer o negócio ‘das malha’ nele. Até o cabelo dele ficou com as ‘pataroca’ malhada, tudo. Ele tá igual a uma pirarara, todo malhado!” S.C.S., 43 anos, Com. Santa Rita

Antigamente era mais comum que isso ocorresse, mas ainda hoje os pais orientam que os filhos jamais peguem em plantas ou fruteiras de ninguém por onde passarem. Se alguém, dono de roça ou quintal, doar algo de lá, é o próprio dono quem tem de pegar e entregar à pessoa, só assim é possível se precaver deste terrível malefício. Os casos envolvendo as banhas da jiboia e da pirarara originaram máximas como a de que “em tapera³⁵ abandonada não se tira fruta”:

³⁴ Expressão local para referir-se à capacidade de retornar ao estado anterior.

³⁵ Cabana ou habitação abandonada.

“Eu conheci um homi que tinha de hábito colhê fruta assim e olha, professo, ele ficô tudo pintado! Isso é quando a gente pega a banha da pirarara e passa na fruteira, no tronco, aí a pessoa pega ali e fica tudo marcado. Ele era tudo malhado, pegou fruta na tapera abandonada, né. Aí a pessoa que não quer que mexa ou quer pegar a pessoa que mexe, ele pode passar a banha da pirarara, que malha tudinho a pessoa!” J.S., 40 anos

Numa conversa com duas interlocutoras, avó e neta, o assunto foi tratado com seriedade:

– Se o cara tiver um sítio que tenha muita fruta, que acontece muito aí pra cima, eles pega a banha da jiboia e sai passando nas fruteira tudo, o cara que pega lá, basta ele pegar na árvore pra ficar tudo pintado pra sempre!

– Aqui dentro do Mapuá tem muita gente pintado assim... que foi querer roubar alguma fruta e ficou assim... aquilo vai manchando e ficando tudo igual uma jiboia. O meu pai, quando era pequeno, diz que ele foi mexer na casa de uma comadre da vovó, e ele moleque né, todo moleque é perturbado, ele foi mexer lá e começou com uma coceira, não foi? Que coceira foi essa que foi de bicho de lá e ele tem até hoje todo comido pra mostrar pra qualquer um!

– E se eu num levo na casa de um curador bão, tinha comido tudo porque duma hora pra outra eu num sabia nem o que fazer... tem a cicatriz até hoje pra quem quiser ver, foi feitiço! E esse curador, ele morava aqui pra esse meio da boca do Mapuá, esse curador tinha fama! Eu levei lá nele, chegemo lá era 18:30h, quando ele tirava bandalhera da pessoa mandava fazer um copo de leite e dava cibalena³⁶ pra pessoa tomar... e arrezava na cabeça, mandou ele deitar, deu uma chupada assim, e a mulher dele tava do lado com uma latinha limpinha com um pouco de cachaça dentro...todo mundo em volta, olhando. Ele rezou, se abaixou e chupou assim bem em cima do machucado que tinha né, daí ele puxou a lata, abriu a boca e caiu dentro da lata! Diz que nós podia ver o que saiu daquilo, mas o dono do prejuízo não podia... aí nós fomo espiar, era uma bichuda³⁷ desse tamanho [mostra um palmo de comprimento] que tava dentro da pele dele... não tinha remédio e nem pano que enxugasse aquilo... era como que uma lesma que ia chupando a carne dele que ia se acabando tudo em água. Graças a Deus, na hora ele chupou, fez um curativo e mandou fazer leite pra ele, eu fiz um leite e mandou passar um remedinho pra fechar. Graças a Deus, até hoje ele ta bem, mas ele tem o sinal! Até nós conseguir achar esse curador, já tava tudinho comido nele. Desaparecia dentro dele... eu digo assim, quem dizia que não tem o feitiço, tem muito feiteiro!!” S.A.A., 31 anos e M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus

Como não encontrei nenhuma vítima deste mal durante o período em que estive na RESEX Mapuá, através dos relatos e do levantamento bibliográfico formulei duas hipóteses que explicariam tal acometimento. A primeira delas diz respeito à descrição dos sintomas deste feitiço, que se assemelha ao que conhecemos como vitiligo, doença autoimune que também pode ter origem genética ou ser causada por excesso de sol, estresse e exposição a produtos químicos. O vitiligo destrói melanócitos da pele, causando alterações de coloração.

A semelhança da referência ao surgimento de manchas brancas na pessoa com a fisionomia de determinado animal, neste caso a pirarara e a jiboia, encontra uma relação similar entre os índios Kayapó da Aldeia Gorotire (Pará) que se referem ao vitiligo como

³⁶ Medicamento alopático constituído da combinação de ácido acetilsalicílico, paracetamol e cafeína.

³⁷ A interlocutora se refere a um verme ou larva retirada pelo curador.

“doença de tamanduá” em alusão às manchas brancas dispersas na pelagem deste animal (POSEY; ELISABETSKY, 1991, p. 27).

A outra hipótese é a de que o feitiço refira-se à dermatose tipicamente amazônica conhecida como “*puru-puru*”, causada por distintas espécies de treponemas³⁸, descrita desde 1774 entre os selvícolas da América tropical. Segundo Guimarães e Rodrigues (1948), *puru-puru* é um termo indígena que significa ‘pintado’ ou ‘manchado’, em alusão às manchas de coloração entre o branco, o preto e o vermelho, que surgem na pele da pessoa acometida por esta doença, especialmente nos membros expostos (rosto, braços, mãos, pernas e pés). Os autores ressaltam ainda que a dermatose incide predominantemente na faixa etária entre 15 e 29 anos. Nesta mesma linha de pensamento, Santos (1962) menciona a crença de que o consumo da carne do peixe pirarara está relacionado com o surgimento da doença de pele chamada *puru-puru*.

Segundo uma interlocutora, “ainda não se encontrou remédio pra isso” (O.B.C., 40 anos, Com. Santa Rita) e, independentemente de relacionar-se à ocorrência de vitiligo ou do *puru-puru*, representa uma maneira bastante distinta de explicar a ocorrência de um problema de saúde misterioso e que acaba por ser apropriado pelo imaginário popular e pela cultura local em regras de comportamento e moralidade que envolvem o respeito à propriedade particular e às relações interpessoais num contexto em que estes laços regem a vida como um todo, o que Evans-Pritchard (2005, p. 49) classificou como “um sistema de valores que regula a vida humana”.

Muitos comunitários relacionam as práticas de cura ao dom divino, herdado de antepassados ou mesmo trazido de pessoa para pessoa. Mauss (1974) define a dádiva a partir da tríade composta por “dar, receber e retribuir”, o que se relaciona de modo muito contundente com o que os especialistas em cura executam a partir do que conceituam por ‘dom’, num ciclo contínuo de bem-estar disponibilizado ao outro, onde apenas a morte do curador/benedor é considerada um empecilho.

O senhor Antônio Ferreira Gonçalves, o Galo, considera que parte do seu extenso conhecimento se deve às origens indígenas da bisavó e outra parte ao dom que possui de aprender dormindo, quando apreende usos, receitas e classificações acerca da floresta que servirão para os seus atendimentos de cura e os preparos decorrentes dos mesmos buscando alívios dos males, conforme a narrativa abaixo:

“Uma parte foi dom de natureza, né? A outra comecei aprender com a minha avó. Era uma profissional, sabia muito! Eu acho que eu trouxe o mesmo destino dela e foi assim! Aprendendo no decorrer do tempo, né? Eu aprendi com a natureza mesmo!”

³⁸ Treponema é um gênero de bactérias gram-negativas da família Spirochaetaceae.

Dormindo, né, porque quando eu tô dormindo alguém tá me ensinando alguma coisa, né. Com a gente que tem dom é assim: quando dorme, quando vem a conversa, é que tô aprendendo!” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

No dia seguinte ele se recorda de tudo e assimila os conhecimentos na sua vivência cotidiana. A filha mais velha do senhor Galo, Márcia Mendes, de 35 anos, que o auxiliava nos atendimentos de cura desde muito pequena, afirma que aprendeu muito do que sabe “com papai e os caboclo dele” evidenciando a importância da espiritualidade nas relações e práticas que envolvem o universo da medicina tradicional na RESEX Mapuá.

No sentido de aproximar o relato do benzedor Galo com as práticas xamânicas dos povos ameríndios, amplamente conceituadas entre os campos da religião e da magia, Junqueira e Mano (2014) salientam que:

O xamã interage e lida com energias que estão latentes nos eventos cotidianos através da experiência extática, sonhos, e transe para mediar domínios humanos e extra-humanos; tem como principal função entrar em contato com o mundo dos espíritos que pode ser o dos animais, dos espíritos e dos inimigos, e é nesse contato que ele adquire todo o conhecimento da natureza, e dos outros; ele captura nomes e cantos dos contrários, é responsável pelos sonhos mágicos, pela vigília - momento em que ele entra em transe, que se pode dizer que ele está “sonhando acordado” – e é nestes momentos que ele entra em contato com o sobrenatural, para na maioria das vezes poder ajudar aos seus. (JUNQUEIRA; MANO, 2014, p.14)

Alguns benzedores bastante idosos relatam que nos tempos antigos existiam muitos benzedores e até um pajé, de nome Isaque, naquela região. Mediados pelo dom de cura e de proferir orações que aliviam os males dos pacientes, benzedores e curadores relatam ainda que o contato próximo com famosos benzedores dos tempos antigos garantia o aporte de conhecimentos tradicionais, por assimilação e reconhecimento: “eu fui ensinado por caboclo bom, sabe? Tive bom professor.” (João Gerônimo, 83 anos, benzedor do Alto Mapuá).

A espiritualidade é muito aflorada e apesar da forte influência da Igreja Católica – e mais recentemente da Igreja Evangélica –, é bastante comum encontrar pessoas que dizem “trabalhar a espiritualidade”, incorporando caboclos e realizando eficientes benzeções, o que caracteriza a pajelança cabocla amazônica (MAUÉS, 2005). Isso nem sempre é compreendido nos núcleos familiares sob forte influência religiosa, o que gera um certo tabu sobre o assunto. A manifestação espiritual claramente existe, mas é tratada de forma bastante sutil sendo necessária a intimidade do convívio diário para que se abram neste sentido e comentem suas experiências, casos e manifestações.

É notória a influência da religiosidade das famílias interferindo na manutenção, prática e transmissão dos conhecimentos tradicionais, onde pessoas que já acreditaram muito, hoje descredita “dessas coisa”. Em muitas famílias a recente conversão à fé evangélica relegou

muitos saberes acerca dos remédios da floresta, especialmente dos usos medicinais conferidos aos animais, a um assunto proibido, evitado e combatido, haja vista que para muitos é considerado como “macumbaria” ou “coisa do demônio”. Isso faz com que muitas matriarcas de idade bastante avançada, destacadas pela comunidade como detentoras de saberes específicos, se calem quando indagadas:

“Tem muitos que já não tão mais acreditando nisso. Gente que já se tratou com benzedor e remédio natural, mas hoje já não acredita mais nisso.” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

Aparentemente, as famílias de fé católica parecem conviver mais naturalmente com os saberes da floresta e Figueiredo (1994, p. 77), analisando as práticas de cura envolvendo os animais no estado do Pará, afirma que “o catolicismo é uma filosofia de vida que se sobrepõe às ideias locais, cuja origem é diversa, mas que dependem, sobretudo, de influências ameríndias, absorvidas na moderna cultura do homem amazônico”.

Neste mesmo sentido, Maués (2005) afirma que as práticas xamânicas, na verdade, estão incorporadas às crenças e práticas do catolicismo popular amazônico, o que explica esta constatação. O senhor Galo diz que já teve casos de pessoas que precisavam de benzeção, mas que por conta de imposições de crenças a família não acreditava. Apesar deste limitante ele afirma que nunca recusaram ajuda espiritual oferecida por ele e quando obtêm a cura, acabam acreditando na eficácia da prática oferecida:

“Porque tudo que existe foi Deus que deixou, se existe as planta é porque Deus deixou as planta. Eu tenho planta pra tudo quanto é remédio! Pra combatê o sofrimento do rim, sofrimento do coração, tudo isso é planta medicinal. Tem casca, leite, seiva, flor, tudo! Eu digo: se vocês acreditarem que existe um Deus e que ele dá cura pro que for preciso, eu faço o remédio agora. Mediante a aceitação da família, ele profere: Mesmo vocês não tendo fé, mas vocês aceitaram. Eu num to querendo trocá a fé de vocês pela minha, só quero que vocês tenham fé em Deus, não em mim. Com essa fé que eu tenho, eu posso pedir pra Deus curá qualque um.” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

Enquanto alguns parecem confundir os malefícios ou feitiços com o que chamam de “macumbaria”, outros exibem um grande respeito pelo que existe de divino na Terra e que é capaz de nos conectar com algo superior e trazer alívio:

“A macumba, se tem, é porque Deus deixou. É uma crença dos rezadô, dos benzedô que ficou, que nem a Umbanda...” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

Em todo caso, a fé é o elemento que guia as relações e práticas envolvendo a medicina tradicional, evidenciada na seguinte afirmação acerca dos recursos terapêuticos constituídos das defumações receitadas pelos curadores e benzedores: “não sei se é bom mesmo ou se é a fé que a gente tem! Tem que ter fé pra tudo!” (C.A.O., 55 anos, Com. Bom Jesus). A mesma informante salienta a importância da fé, das preferências para a efetividade da cura e do

pertencimento: “eu acredito muito em médico, mas não em todas as coisas. Eu acredito mais nas coisas que eu faço do que em médico.”

Há relatos de famílias que se distanciaram da atividade de benzeção por conta dos vícios dos caboclos incorporados e outros membros que abandonaram o ofício de benzeção após casarem-se e não obterem compreensão ou até mesmo autorização dos cônjuges. Em todo caso, as manifestações espirituais-religiosas se propagam sob outras formas e nuances, mesmo que as famílias não as compreendam ou as valorizem.

Aos poucos o universo das medicinas populares amazônicas se descortinou para mim, revelando uma espiritualidade que mescla religiões, origens, histórias de vida e uma forte conexão com a natureza. Oficialmente as famílias se declaram católicas, em sua grande maioria, ou evangélicas, muito embora o universo religioso seja mais complexo do que aparenta ser.

Elementos de cultos e crenças afro-indígenas se mesclam aos hábitos cotidianos, crenças e práticas de modo tão íntimo que se tornam imperceptíveis até mesmo aos olhos dos comunitários. Fica bastante evidente, através dos relatos, a profusão de culturas e crenças das quais o povo do Mapuá e do Aramã descendem. Povos nordestinos, portugueses, indígenas e afrodescendentes compõem um vasto repertório de saberes que se ressignificam a cada geração, movidos pela fé no sagrado. Uma das comunitárias, conhecida como Dona Santa afirma: “Se pega com Deus, abre teu coração e conversa com Deus. Vai pra um lugar tranquilo e conversa.”

Maués (1994) conceitua a pajelança cabocla da Amazônia rural como uma medicina popular “composta por um conjunto de práticas de cura xamanística, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII”. Dentro desta concepção, o pajé atua como um xamã e é a figura central das sessões de cura. O mesmo autor ressalta que, da ampla gama de medicinas populares da Amazônia, esta representa apenas uma, e que coexistem vários atores sociais além do pajé, como:

o “experiente”, a parteira, o benzedor ou a benzedeira, o “espírita” (alguém que, seguindo o kardecismo, também atende os doentes), e o “farmacêutico” (isto é, o dono da farmácia, que também receita remédios). Mais recentemente, com o desenvolvimento do pentecostalismo, têm penetrado no interior da Amazônia muitas igrejas voltadas para a cura de doenças, através do exorcismo e do poder do Espírito Santo. (MAUÉS, 1994, p.77)

Ao que tudo indica, todos, jovens ou velhos, homens ou mulheres, até certo ponto detêm conhecimentos específicos acerca da floresta que os cerca e os mantêm, manifestando

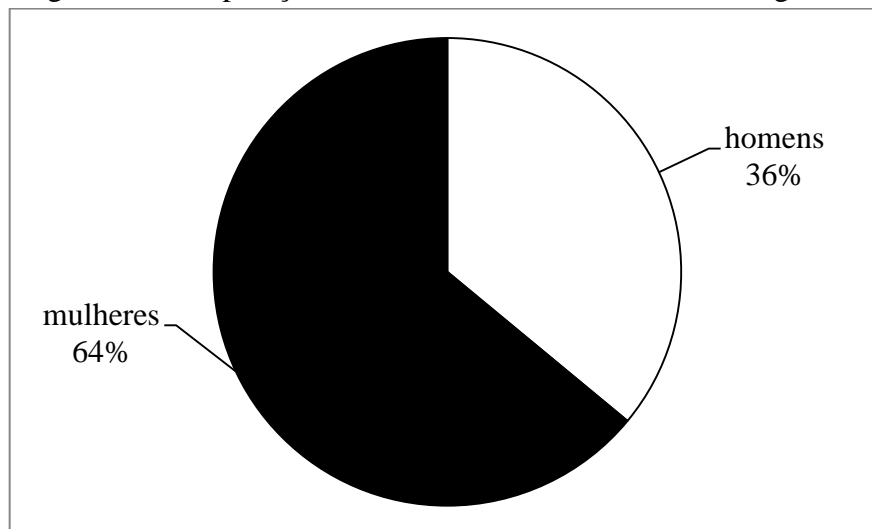
uma intrínseca relação existencial permeada de espiritualidade tipicamente amazônica. Neste sentido, Maués (1994) afirma que:

Ao contrário do que ocorre no caso da medicina ocidental, forjada dentro da tradição individualizante, a pajelança, como outras medicinas populares da Amazônia e de outras partes do mundo, assume, através dos métodos de tratamento do pajé, um caráter “holístico”, totalizante, que também é condizente com a ideologia dos sujeitos populares que a procuram para tratar-se de seus males físicos e tentar resolver seus conflitos psíquicos, assim como seus problemas nas relações interpessoais. (MAUÉS, 1994, p.80)

5.2 TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO TRADICIONAL E AS PREFERÊNCIAS

Num universo de interlocutores composto de 25 pessoas diretamente relacionadas à medicina local e cura através dos animais, 16 eram mulheres e nove, homens (Fig. 20), evidenciando o papel do gênero feminino na formulação, detenção e transmissão dos saberes tradicionais relacionados à pesquisa, enquanto os homens acabam relacionados à fauna mais na condição de caçadores e/ou como personagens coadjuvantes dos processos de cura levados a cabo no ambiente familiar.

Figura 20. Comparação do conhecimento tradicional entre gêneros



Fonte: Dados da pesquisa (2017)

Dentre os homens, todos se declaram agroextrativistas, sendo que algumas outras atividades são desempenhadas pelos mesmos: liderança comunitária e benzedor (n=1), liderança comunitária e caçador/pescador (n=1), estudante e caçador (n=1), estudante e dirigente da Igreja local (n=1), caçador e pescador (n=2), benzedor (n=1), produtor de farinha e pescador (n=2). Já entre as mulheres, ocorre outra divisão socioeconômica: agroextrativista

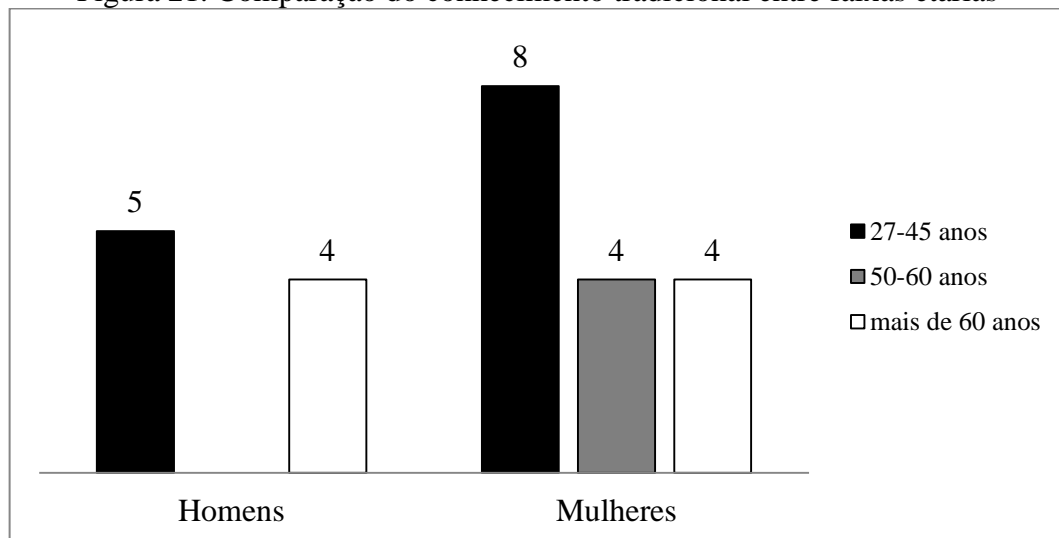
e dona de casa (n=8), agroextrativista, funcionária municipal local e dona de casa (n=2), agroextrativista, dona de casa e parteira tradicional (n=4), agroextrativista, dona de casa e rezadora (n=1), agroextrativista, dona de casa e pescadora (n=1).

Este breve perfil socioeconômico dos interlocutores revela a importância do núcleo familiar nos processos de continuidade e descontinuidade acerca dos conhecimentos tradicionais relacionados à fauna medicinal, bem como os meios pelos quais se manifestam processos de dissipação e ressurgência destes conhecimentos, levados a cabo pelas atividades cotidianas, pelo dom, pelo intercâmbio de informações e conhecimentos e pelas sociabilidades que os conectam do dia-a-dia.

Na realidade, em número de citação, é nítido que ambos, homens e mulheres, sabem muitos usos da fauna medicinal, com o diferencial de que as mulheres, por manipularem as caças, preparando-as como alimento e reservando partes que darão origem aos remédios de bicho, fornecem listas mais completas com dosagens e posologias, conforme salienta a citação a seguir: “a mulher sabe mais que o homem porque ela que prepara para o caçador, para os filhos” J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus.

Entre os homens, a idade mínima foi 27 anos e máxima 79 anos, numa média de 48 anos. Já as mulheres apresentaram idade mínima de 27 anos e máxima de 73 anos, numa média de 47 anos. Em ambos os grupos prevaleceram os mais jovens, com idade entre 27 e 45 anos. Entre as mulheres havia uma continuidade desta faixa, com quatro interlocutoras na faixa de idade entre 50 e 60 anos, o que não ocorreu entre os homens. Os dois grupos apresentaram a mesma quantidade de interlocutores na faixa etária acima de 60 anos (Fig. 21).

Figura 21. Comparação do conhecimento tradicional entre faixas etárias



Fonte: Dados da pesquisa (2017)

Através da análise dos dados referentes aos interlocutores e das informações obtidas em campo, compreende-se que os saberes referentes à fauna acumulam-se entre os mais velhos, na faixa etária acima de 60 anos. No entanto, ao constituírem suas famílias, os conhecimentos assimilados por observação e através da oralidade afloram entre homens e mulheres, que passam a garantir o sustento das famílias através das atividades cinegéticas, de interação com a fauna no preparo dos alimentos e conseqüentemente do aproveitamento de partes animais para remédio e usos cotidianos, como utensílios domésticos, conforme veremos logo mais.

Numa existência em que todos desenvolvem uma íntima relação com a floresta, alguns manifestam habilidades e dons para a caça, a pesca, a formulação de remédios naturais, a reza e a benzeção. Para a maioria dos agroextrativistas, os saberes foram herdados dos antepassados, especialmente das matriarcas da família, como mães, avós e bisavós, embora homens mais velhos também tenham contribuição nessas redes cognitivas estabelecidas ao longo dos tempos evidenciando-se o valor da oralidade e dos laços familiares:

“A minha mãe aprendeu com a gente dela mesmo, é. Ela tinha uma tia e a mãe da minha mãe, ela era parteira e sabia de tudo quanto era banha de bicho ela sabia qual era pra remédio. E a mamãe aprendeu com ela, né. Aí, ela me ensinava pra nós tudinho. Nós era quatro filha que ela tinha e do que ela sabia ela ensinava pra nós. E assim eu faço, do que eu sei eu ensino pras minhas filha e neta. Eu aprendi com a minha mãe. Tudo quanto era bicho que sabia que era remédio a minha mãe tinha banha! E eu todo tempo prestando atenção! O que ela fazia, eu aprendia. Os bicho que era bão ela tirava tudinho... ‘esse aqui é remédio, quando ocês arrumarem marido, já sabe que isso aqui é remédio, o dia que seu marido matar tira banha e guarda’...ela fazia pra nós.” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

No sentido da transmissão dos conhecimentos e participação na cultura, Ingold (2010) esclarece os dados apresentados aqui quando afirma que:

Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto-independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação. Em vez de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que representam aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um centro de atenção e agência cujos processos ressoam com os de seu ambiente. O conhecer, então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser-no-mundo. A cognição, neste sentido, é um processo em tempo real. (INGOLD, 2010, p.21)

O conhecimento se difunde entre familiares e vizinhança/comunidade num sistema de reciprocidade e atenção coletivo movido por laços de sangue, afinidade ou amizade e compadrio. Muitos dos interlocutores possuem parentes, vivos ou não, detentores de saberes específicos como parteiras, curadores ou rezadores/benedeiros(as) numa alternância de

gerações com indivíduos natos a saber e se apropriar da floresta com brilho e maestria. Vejamos o relato abaixo:

“Era filha de cearença velha, esses antigo num ficava sem essas coisa espiritual, né... ela ensinava remédio pra home que queria arrumá mulhé, né, pra mulhé que queria arranjar namorado, ela fazia tudo assim...aliás, que diz que até esse negócio de feitiço ela fazia, né?! Só que nós nunca vimo ela fazê, né, que isso é umas coisa que faz escondido, mas as pessoa falava, né...” R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus.

As mães relatam que, dos filhos, alguns demonstram mais ou menos aptidão para aprender as receitas, mas todos sabem alguma coisa. Em muitas entrevistas, as crianças presentes no ambiente sugeriam remédios de bicho que sabiam ou tinham ouvido falar, auxiliando os pais ou avós a recordarem informações com mais exatidão. Algumas vezes não eram ouvidas a contento, mas isso demonstra o quão inseridas elas estão nas práticas cotidianas de medicina natural, memória de seus antepassados, bem como a íntima relação familiar que proporciona estes tipos de saberes.

O conhecimento relacionado ao uso de plantas medicinais também fica bastante evidente no universo infantil, quando crianças de pelo menos cinco anos demonstravam saberes e usos específicos para folhas e cipós no entorno das casas. As filhas se interessam em fazer e aprender os remédios da floresta, e as que não têm filhos acabam por saber menos. Os filhos homens não sabem tanto quanto as filhas mulheres. Os mais jovens têm demonstrado cada vez menos interesse em aprender as técnicas de cura local, receitas e preparos naturais em prol da saúde: “Hoje em dia pouca menina nova se interessa em aprender o remédio, é poucas pessoa” (R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus).

Os comunitários mais experientes, notadamente com idade superior a 35 anos, evidenciam que os curadores, benzedores e as parteiras utilizam “recursos da terra”, considerando isto muito importante. Num processo cognitivo baseado na atenção e na experimentação, os saberes acabam retransmitidos e ressignificados, sendo elementos importantes nos intercâmbios culturais regionais, como podemos notar no relato abaixo:

“Foi o remédio que ensinar pa gente né, eu tava com sobrinho lá no hospital né, ele tava mordido de cobra, picado de cobra. Aí uma mulher tava com filho lá cortado nos dedo. Ela olhou em cima do meu sobrinho lá né e pergunto o que que era, aí eu disse que tinha sido uma surucucurana que tinha picado ele né, aí ela disse assim ‘eu queria que fosse dez cobra que tivesse mordido meu filho do que um golpe desse’, aí eu disse assim, aí a gente fica curioso pra preguntá as coisa, aí eu perguntei ‘porque, dona, porque que a senhora fala isso?’, que eu sou enxerida né, ela é lá de Melgaço essa mulhé, ela disse ‘por causo que lá em Melgaço, quando a cobra pica qualquer uma pessoa lá, nós mata ela e tira o fígado dela, em três pedaço, então dá pra pessoa que ta picado com sumo da copiúba, meio copo de sumo com aquele fígado daquela cobra, três gole e o outro pedaço você bota em cima da perna, na cisura, o fígado, são três pedaço! Bota em cima da cisura que num dá nem dor de cabeça na pessoa!’. A mesma cobra que picou, se num tiver ela, faz do mesmo jeito né, porque é o mesmo veneno, né? Nós num pode contá de certo porque nós nunca fez, graças a

Deus nunca teve precisão ainda, mas quem sabe num dia que precisá, pode fazê né?”
R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus.

Comumente, os mais jovens desacreditam as práticas tradicionais de cura do interior, alegando que são fruto de “invenção” ou simples superstições, desconsiderando que estas compõem o seu próprio patrimônio cultural permeando saberes e memórias. Vejamos a narrativa a seguir:

“Muitos não acreditam, né, fala que é coisa, é besteira, hoje é muito mais fácil conseguir uma consulta médica e antes era muito difícil, né? Médico era só pros ricoço, como dizia, pra cá só os senhores que levavam filho pra consultar.” M.M.G., 35 anos, Comunidade Bom Jesus.

É evidente que os conhecimentos mais específicos e refinados estão se perdendo na medida em que os mais velhos vão morrendo, levando consigo décadas de experiências em cura e atenção à saúde, pouco valorizadas pelas gerações mais jovens e que acabam não repassadas pela ausência de interesse e do que consideram o dom para determinada prática:

“Tudo a gente traz um dom praquilo, né? Eu não trouxe o dom pra ser parteira, mas eu acompanhava os partos que minha cunhada fazia. Só que pra fazer o parto, eu não tenho coragem, por isso que eu digo que eu não trouxe o dom.” M.M.S., 65 anos, Com. Bom Jesus

Quem tem condições e opta por se tratar de algum problema de saúde no município-sede, Breves, afirma que muitos dos males tratados eficientemente por benzedores, lá são tratados como ‘doença de água’, mas não obtêm a cura já que “no hospital eles não acreditam” J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus.

Os Postos de Saúde da região recebem medicamentos básicos e em quantidade mínima, que é suficiente para poucas semanas no mês e algumas vendas e comércios locais comercializam medicamentos alopáticos a altos preços. Numa realidade em que o acesso à educação básica é precário, estes medicamentos acabam sendo preteridos pelos usuários, analfabetos em sua maioria, quando confrontados com os remédios naturais, de onde se sabe a origem, posologia e indicações através da oralidade, relacionando-se diretamente ao pertencimento e à confiança mantidos num contexto reforçado pelas sociabilidades.

Muitos comunitários preferem os remédios naturais e optam pelos medicamentos alopáticos, “da botica”³⁹, como eles dizem, apenas em último caso. Com frequência optam por passar num curador ou benzedor buscando alívios dos males do corpo e da alma:

“Primeiro procuro o remédio caseiro, as banhas, os chás medicinais, aí se não curar a gente vai no posto mas é difícil chegar a ir lá, porque não tem remédio, não tem quem atenda a gente no posto...aí a gente vai diretamente na cidade [Breves]”, S.A.B., 31 anos, Com. Bom Jesus.

³⁹ Termo local usado para designar as drogarias ou farmácias.

Alguns moradores, inclusive, relatam que “constantemente o remédio da farmácia cura uma coisa e arromba⁴⁰ outra e o natural não” (M.I.B, 59 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri). Assim, os comunitários, em geral, optam pelo remédio caseiro: “Muitas vezes a gente num tem o remédio de boticário, que chamam, às vezes a gente tem o remédio caseiro, que chamam, né? Nós deve fazer o caseiro...” (R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus).

Abaixo segue relatado o caso de uma senhora de mais de 85 anos que procura os serviços de benzeção e cura do Galo para se tratar quando se sente mal:

- “Eu vim aqui pro sinhô me atendê. O meu médico é o sinhô. Eu vô nus médico, consulto, eles me passa tanta das porcarias dos remédios e eu tomo e não faz efeito! Enche a barriga de pílula! Aí eu venho aqui com você, cê me dá uma benzida, um chazinho, uma erva e aí eu faço os banhos e pronto! Passo seis meses, um ano sem sentir nada. Haja dinheiro pra ir no médico. Eu num vô mais!
- É, cumadre, o que cura é a fé. Ocê não acredita no médico, né, ele pode sabê, mas seu problema num é pro médico, cê se dá bem com as coisas da natureza...”

O relato acima evidencia a relação dos comunitários com as medicinas locais e o que Lévi-Strauss (1970) chamou de eficácia simbólica, onde a eficácia da medicina local envolve todo um contexto que vai da relação da sociedade local com os facilitadores da cura, destes com os pacientes e de todos os elementos naturais que compõem os remédios, onde um dá suporte ao outro no desenrolar dos processos terapêuticos garantindo a efetividade das práticas. Sob este ponto de vista é interessante salientar que as narrativas dos benzedores, curadores, parteiras e outros agentes da medicina tradicional, frequentemente, são importantes para os processos de cura, legitimando as práticas e as relações decorrentes destas.

É esta organização dos aspectos simbólicos que torna a medicina local mais eficaz para a grande maioria dos comunitários ante as medicações alopáticas oriundas das farmácias e as consultas médicas na cidade de Breves, por exemplo. O pertencimento é um elemento que faz a mediação entre os componentes e as práticas, garantindo a circulação dos saberes e sua efetividade, muito embora os jovens estejam vagarosamente se distanciando dos conhecimentos tradicionais associados à saúde e cura.

No mesmo sentido da desvalorização das práticas de atenção à saúde e cura praticadas pelos especialistas locais por parte das gerações mais jovens, os mais velhos relatam que muita coisa tem sido deixada de lado: “Antigamente era só banha, agora é negócio de óleo e coisa da farmácia, aí, tá esquecido...” (M.M.S., 65 anos, Com. Bom Jesus). Ainda neste sentido, outro relato complementa a análise:

- “De antes as pessoas acreditavam mais nas coisas daqui, né, da nossa terra de que mesmo de comprar. Óia, tem gente que não dá valor em puxação com azeite de andiroba e se puxa com ele, vai desinflamando, enquanto tem gente que num gosta disso. andiroba, pracaxi...” M.I.B, 59 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri.

⁴⁰ Termo local usado para designar causar um malefício, estragar.

5.3 A REDE DE RECIPROCIDADE

Demonstrada a importância dos saberes e dos remédios da mata para os extrativistas da RESEX Mapuá, é importante salientar que não existe comércio de remédios naturais, nem de partes de bichos e plantas medicinais. Dos atendimentos em cura local, apenas o parto é cobrado, mas a benzeção não é, ainda assim, dada a árdua tarefa desempenhada pelas parteiras tradicionais, os valores são irrisórios se comparados aos praticados pela medicina ocidental.

Tudo é compartilhado num ciclo de reciprocidade mantido por laços afetivos e cotidianos onde quem tem o remédio, dá e quem faz o xarope ganha os ingredientes, como açúcar ou mel, por exemplo, caracterizando o que Mauss (1974) chamou de um sistema de reciprocidades de caráter interpessoal.

Quando a pessoa que sabe a receita de um xarope, por exemplo, utiliza seus próprios ingredientes e ocorre apenas o repasse desse custo a quem busca o remédio natural:

“Na cidade alguns vende, mas aqui não tem quem faça, né? É bem pouco...quando eu faço algum xarope eu vendo, ou eu dou um bucado que é assim bem pouquinho né, e olhe negócio de susto, quebranto, vento caído, e assim barriga de criança escangalhada eles vem aqui comigo. Tem uma fé de vim aqui comigo, meu Deus! Ontonte⁴¹ saiu uma mulhé daqui, trazê o menino dela, mas ele saiu até espertinho daqui...ele tava com uma febre encruada, que num passava a febre dele, aí eu peguei o remedinho que eu tenho aí, fiz tipo uma limonada com o remédio e dei pra ele que a febre dele tava só no estômago, como que o estômago infeccionado, quando a febre esquenta muito o estômago da gente já é infecção no estômago. Aí eu fiz o remédio e dei pro menino, ele saiu daqui bem esperto, ela passou bem o dia, saíro de tardinha daqui. Aí passou a febre dele, e ele saiu bem espertinho, ele já ia friozinho, bem suando e ela disse ‘o meu filho tá muito esperto!’ aí eu dei mais um remedinho pra ela levar...” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus

Nas casas é comum que os comunitários tenham reservados frascos contendo azeites (óleos vegetais) e banhas animais (Fig. 22a e 22b) que utilizam cotidianamente no que diversos autores chamam de ‘farmácias caseiras’ (SILVA; TAMASHIRO; BEGOSSI, 2007; LOPES, 2015). E é através destas redes de reciprocidades que uma série de elementos como saberes, alimentos, remédios, cuidados e atenção circulam solidariamente promovendo a manutenção das relações sociais, da união e da coesão dos grupos.

Na medida em que ocorre a caça de subsistência, aproveitam partes dos animais para remédio ou acabam as cedendo para quem não tem. Estas são tratadas e acondicionadas em vidros e frascos plásticos, lavados e tampados, apresentando validade quase indefinida. É comum que um vizinho, próximo ou distante, apareça à procura de alguma erva medicinal cultivada ou de alguma banha de bicho em caso de emergência, conforme demonstra o relato

⁴¹ Expressão que designa ‘anteontem’ ou ‘antes de ontem’.

a seguir: “Aqui acolá vara um procurando banha comigo... quando eu tenho eu arrumo né? Quando eu num tenho eu despacho logo.” (M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus)

Figura 22. As farmácias caseiras. A) Banhas animais; B) Produtos zoterápicos

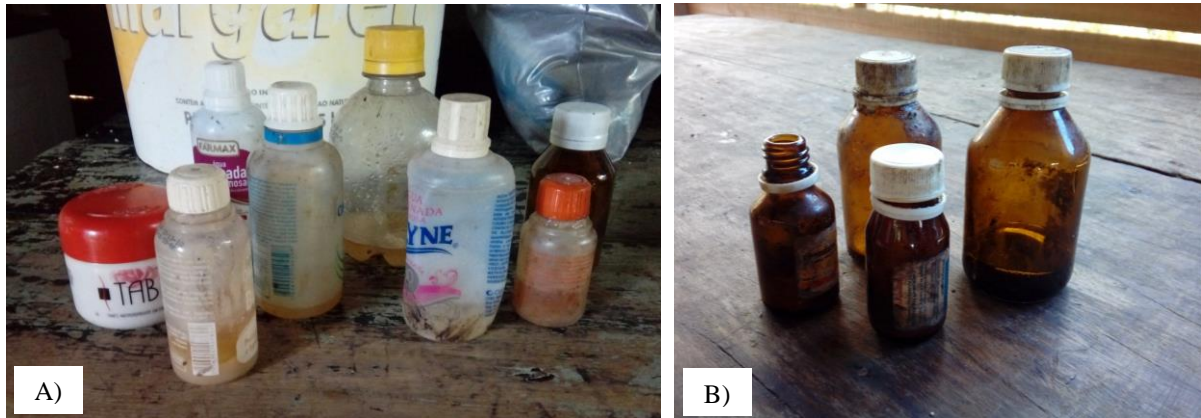


Foto: Felipe Jacinto, 2017

As banhas costumam ser fervidas de modo a se liquefazerem, adicionando-se quase sempre ‘alcânfor’ ou ‘canforina’⁴² pra tirar o ‘pitiú’⁴³, deixando assim o zoterápico com cheiro agradável para o uso. Após este tratamento, conservam-se as banhas (Fig. 23a, 23b, 23c, 23d) em recipientes tampados, reaproveitando frascos de medicamentos alopáticos utilizados ou adquiridos de vizinhos. A importância do que chamam de ‘remédio natural’ fica evidente no relato abaixo:

“Aqui é um lugar salvagi⁴⁴, é um lugar praticamente quase abandonado, aí a gente tem que aprender as coisa do mato né, de remédio, os animais, os bicho que serve pra fazê tipo de remédio... assim como tem remédio dessas banha, tem remédio dos mato. Tem muito. Tem muitos mato aqui que serve pra muito remédio. Tem muita coisa, muito remédio aqui. Sempre os dotore fala pra nós que nós mora no meio dos remédio, só nós que num sabe fazê, eles falam pra nós. Porque pra cá tem muito desse negocio de pau travoso né, virola, jatobá, verônica, unha de gato, barbatimão, tudo tem pra cá...” R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus.

⁴² Denominação local para a cânfora, substância extraída da canforeira (*Cinnamomum camphora*)

⁴³ Típica gíria paraense que compreende o cheiro característico do peixe, neste caso denota um cheiro forte e desagradável presente em determinadas banhas animais.

⁴⁴ Expressão local que designa ‘selvagem’, isolado.

Figura 23. Banhas animais conservadas. A) Banha do tamanduá-bandeira; B) Banha da galinha; C) Banha da guariba; D) Banha do jacaré.



Fotos: Felipe Jacinto, 2017

Num local isolado geograficamente, os cuidados em saúde se mesclam com as atividades cotidianas, como podemos observar na atribuição medicinal que se confere à gasolina combustível, utilizada na propulsão dos motores das embarcações:

“Olha professô, é remédio por cima de remédio que a gente sabe né? Pra picada de aranha, a gasolina, professô! Se uma aranha, ou uma caba⁴⁵, ou um lacrau⁴⁶ lhe ferrar, você pode pegar a gasolina se for no seu corpo né, pega um pano pra poder colocar né, é um santo remédio! E para na hora a dores! Porque é uma dore doída né, Deus o livre! E se for no seu dedo, na mão, você vai, pega a gasolina numa vasilinha e coloca sua mão lá dentro. Ali naquela cisura lá dentro. É na hora que para a dor, vai parando na hora. É muito bom gasolina.” R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus.

Em todas as colocações por onde passei existia o cultivo, no quintal ou em jardins suspensos (Fig. 24), de plantas alimentícias e medicinais que servem de alívio para os mais distintos males. Geralmente, quem tem plantas em casa não gosta que qualquer pessoa toque nos seus cultivos e, inclusive, há quem diga que a mulher em período menstrual não pode tocar nas plantas sob o risco de matá-las.

⁴⁵ Caba, na região Norte, é um termo utilizado para designar várias espécies de himenópteros (Insecta: Hymenoptera) com ferrão, como as vespas.

⁴⁶ Denominação local para lacraia (*Scolopendra* spp.)

Figura 24. Os jardins suspensos



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Notadamente, os agroextrativistas do Mapuá fazem intenso uso de plantas medicinais, mas, como o foco da presente pesquisa é os zoterápicos, não me aprofundi na relação dos comunitários com a flora, muito embora esta não possa ser simplesmente suprimida. Segundo o benzedor Galo, “tem casca, folha, flor, fruta, leite, de tudo tem na mata de remédio!” e o uso de sumos e chás medicinais é muito difundido, com destaque para: parigórico, corrente, cipó de fogo, escada de jabuti, malva, trevinho do ouvido, manjeriçã, papagainho, algodão-branco, pião-branco, pirarucu, sálvia, arruda, coramina, alfavaca, canela, catinga de mulata, arruda, alho, marupaí, o olho da goiaba, a raiz vermelha do açaí, rinchão, quebra-pedra, canafixa, erva de jaboti, atoveran, torna, mucura-caá, urubu-caá e cipó-caá.

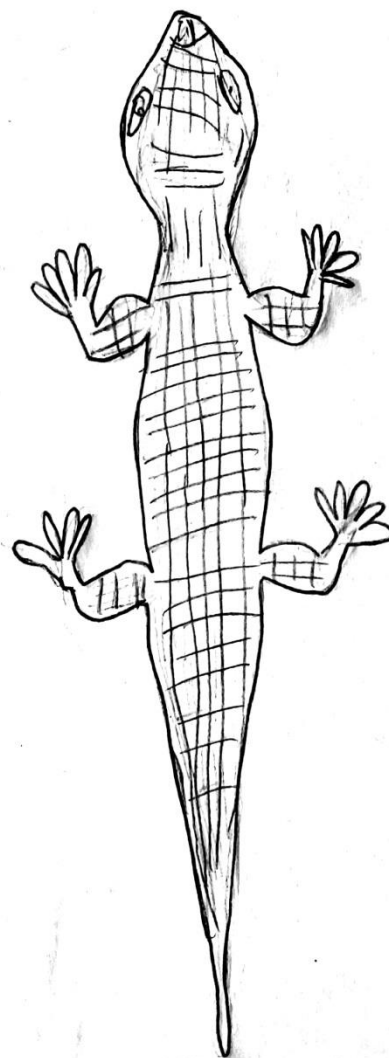
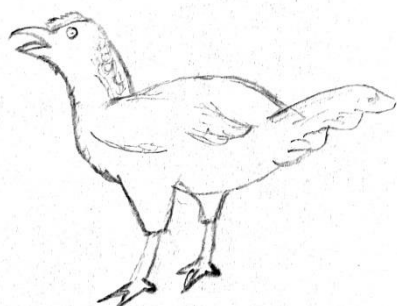
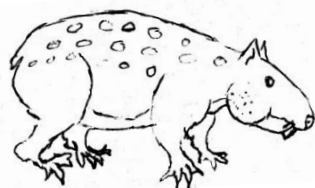
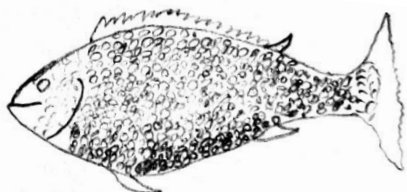
Para casos de ‘picada de cobra’, usam uma mistura de sumo de palmito, maniva de veado e óleo de pracaxi que, juntamente com um torniquete de cipó, faz o sangue jorrar com força, retirando o veneno do local afetado. De acordo com o senhor Galo, “dói porque é veneno, né, mas não é pra colocar ninguém pra correr não.” Ainda segundo o benzedor, o chá do mentruz com carvão pilado é utilizado para cicatrizar fraturas ósseas. “Coloca ponta com ponta na fratura”, sendo que o carvão protege para que o osso ‘cole’ rapidamente. Também se utiliza o carvão pilado puro em ferimentos de animais para evitar a proliferação de moscas e bicheiras e auxiliar na cicatrização.

Algumas plantas são cultivadas e procuradas por possuírem propriedades distintas, tais como a arruda, tida como uma planta de difícil cultivo e que “livra de muita coisa” (M.M.G.,

35 anos, Com. Bom Jesus). Neste sentido, Posey e Elisabetsky (1991) ressaltam a crença de que, para o povo Kayapó Gorotire, as plantas são dotadas da capacidade de repelir entidades espirituais indesejáveis.

Assim, os banhos de ervas são populares e utilizados para distintas finalidades, geralmente preparados após as benzeções e rituais de cura. Como exemplos, temos o banho com folhas de limão e laranjeira, usado na cabeça da criança com gripe, para soltar todo o catarro preso; o banho de folha de banana-branca e folha de aruá, contra inchaço de gestante, combinado com o resguardo, garantindo uma gravidez segura e calma; o banho de geniparana, caferana, bejuim, alho de folha, pião-roxo e mucura-caá, que serve para afastar coisas ruins, como espíritos malignos; e o banho de torna, muito utilizada contra olho-gordo e quebranto: “Faz um banho da torna, que é pra torná a vir aquilo na vida, volta tudo de novo... e torna mesmo!” (Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus).

CAPÍTULO 6. OS BICHOS QUE CURAM



Autores: Maycon da Costa (pescada), Roger Lins (jucuraru e mucura), Jailton Faria Gonçalves (paca), Rodrigo de Araujo Mascarenhas (galinha)

6.1 REMÉDIOS PARA OS SOFRIMENTOS DO CORPO FÍSICO

No tratamento dos problemas de saúde citados pelos agroextrativistas da RESEX Mapuá listados anteriormente, diversas partes animais servem como recursos terapêuticos (Quadro 3) no preparo das mais distintas formas de cura, cada qual trazendo em si uma propriedade atribuída ao seu uso e ligada de alguma forma com a relação homem-animal no ambiente natural.

É importante salientar que na composição deste quadro de espécies que servem à medicina local na forma de zoterápicos, alguns animais foram identificados pelo gênero por serem utilizadas diversas espécies com o mesmo nome popular para esta finalidade, como é o caso do jabuti, que pode ser o Tucumã/Karumbé (*Chelonoidis carbonaria*) ou o Amarelo/Branco (*Chelonoidis denticulata*). Outros animais citados podem abarcar distintos indivíduos como é o caso da preguiça, que pode ser a benta ou a real; da ‘tartaruga’ que pode ser a amazônica, a tracajá ou a cabeçuda; do ‘jacaré’ que pode referir-se ao jacaré-una, ao jacaré-membeca, ao jacaré-coroa ou ao jacaré-tinga; e do cupim e do ‘cem-pé’ que fazem referência a distintas espécies do mesmo gênero, com uso medicinal.

É também salutar destacar que as receitas destacadas neste quadro, bem como os modos de uso, não compreendem a totalidade de saberes e práticas associados, de modo a garantir a preservação dos conhecimentos tradicionais no que tange à biopirataria e apropriações indevidas dos mesmos.

Quadro 3. Recursos faunísticos utilizados na medicina popular dos agroextrativistas da RESEX Mapuá, Ilha do Marajó/PA.

Grupo animal/ Classe	Nome local	Espécie/Pista taxonômica	Parte usada	Finalidade	Modo de uso
Gastropoda	Puruxitá	<i>Megalobulimus</i> sp.	Secreção	Rachaduras na pele, espinha e verrugas	Passar o animal vivo sobre a lesão e soltar
	Uruá	<i>Pomacea</i> sp.	Massa de ovos	Vômito, fraqueza, diarreia	Fazer emplasto e aplicar
Oligochaeta	Minhoca	<i>Lumbricus</i> sp.	Integral	Junta dura; fazer criança andar rápido; paralisia infantil	Torrar, misturar com banha e massagear no local afetado; fritar no óleo de andiroba com manteiga ou sebo de boi e aplicar nas pernas

Arachnida	Escorpião	<i>Tityus</i> sp.	Integral	Picada de cobra e escorpião	Curtir em álcool e utilizar sobre a lesão
Chilopoda	Cem-pé	<i>Scolopendra</i> spp.	Integral	Picada de cobra	Curtir em álcool e utilizar sobre a lesão
Insecta	Abelha jandaíra	<i>Melipona subnitida</i>	Mel	Tosse, gripe, dor de garganta	Fazer xarope usando o mel
	Abelha maracanduca	<i>Apis</i> sp.	Mel	Tosse, gripe, dor de garganta	Fazer xarope usando o mel
	Abelha mosquito	<i>Plebeia</i> sp.	Mel	Problemas nos olhos	Pingar puro nos olhos
	Abelha urucu	<i>Melipona scutellaris</i>	Mel	Tosse, gripe, dor de garganta	Fazer xarope usando o mel
	Barata	<i>Blattaria</i> sp.	Integral	Fortificante	Fazer chá
	Cupim	<i>Cornitermes</i> sp.	Casa	Cicatrizar feridas de diabetes	Torrar, misturar ao sebo de carneiro e aplicar sobre as lesões
	Piolho	<i>Pediculus</i> spp.	Integral	Junta dura; fazer criança andar rápido; paralisia infantil	Torrar e misturar com a minhoca para uso
Osteichthyes	Pescada	<i>Plagioscion squamosissimus</i>	Pedra-da-pescada (Otólito)	Pedra nos rins, prisão de urina	Raspar e fazer o chá
	Poraquê	<i>Electrophorus electricus</i>	Banha	Doença do tempo, pneumonia, moleira funda, dor de garganta	Tomar junto com chá ou fazer emplasto sobre a moleira
			Osso	Cãibra	Torrar e fazer chá
	Traíra	<i>Hoplias malabaricus</i>	Banha	Partidura nos pés; inflamação; picada de cobra; dor de dente	Aplicar e/ou massagear sobre o local afetado
Amphibia	Sapo	<i>Rhinella</i> sp.	Integral vivo	Isipla, doenças de pele	Segurar o animal vivo sobre o local afetado
Reptilia	Jabuti	<i>Chelonoidis</i> spp.	Banha	Picada de cobra e problemas de coluna	Massagear sobre o local afetado
			Sangue	Rendidura dos testículos	Fazer emplasto com o sangue sobre o local afetado
	Jabuti-branco	<i>Chelonoidis denticulata</i>	Banha	Recuperar movimentos dos membros	Massagear no local afetado

	Jabuti mata-mata	<i>Chelus fimbriatus</i>	Banha	Isipla, doenças de pele	Massagear no local afetado
	Jacaré	<i>Caiman crocodilus</i>	Banha	Principio de AVC, paralisia e picada de cobra	Tomar uma colherada e/ou massagear o local afetado
	Jibóia	<i>Boa constrictor</i>	Banha	Golpe e amolecer nervos	Massagear no local afetado
	Jicuruxi	<i>Dracaena guianensis</i>	Banha	Derrame; rutura; hérnia	Massagear no local afetado e/ou tomar com café/chá
	Jucuraru	<i>Tupinambis sp.</i>	Banha	Inchaço, puxar estrepe; derrame	Massagear e concentrar sobre o local afetado; tomar no café
			Fel (bile)	Puxar estrepe	Concentrar sobre o local afetado
	Perema	<i>Rhinoclemmys punctularia</i>	Banha	Reumatismo	Massagear no local afetado
			Sangue	Rendidura nos testículos	Fazer emplasto com o sangue sobre o local afetado
	Sucuriju	<i>Eunectes spp.</i>	Banha	Junta dura e funcionamento dos nervos	Massagear no local afetado
	Tartaruga	<i>Podocnemis sp.</i>	Banha	Inchaço, espinhas, caxumba, dor	Massagear sobre o local afetado
Aves	Galinha/ Galo	<i>Gallus gallus domesticus</i>	Banha	Inchaço, garganta e amígdala inchada, frieira, mordida animais, curar feridas, dor de ouvido, caxumba	Massagear sobre o local afetado ou tomar algumas gotas no café
			Esporão	Impotência	Ingrediente de garrafada
			Ovo	Fraqueza; tratar queimadura; picada de cobra	Tomar batido, como gemada; passar a clara sobre o local lesionado; quebrar um ovo sobre a lesão
			Pena preta	Dor e desconforto abdominal	Queimar a pena, adicionar água e ingerir
	Inambú	<i>Tinamus sp.</i>	Pena	Picada de aranha ou escorpião	Fazer defumação sobre o local afetado
	Inambú grande	<i>Tinamus tao</i>	Banha	Picada de serpentes peçonhentas	Massagear sobre o local afetado
			Pena	Picada de serpentes peçonhentas	Fazer defumação sobre o local afetado

	Mutum	<i>Crax spp.</i> ; <i>Pauxi spp.</i>	Banha	Picada de cobra, doença do tempo, epilepsia	Massagear sobre o local afetado ou tomar algumas gotas no café
	Papagaio	<i>Amazona spp.</i>	Fezes	Dor de ouvido	Mistura com óleo de andiroba e aplica dentro do ouvido
	Pato	<i>Cairina moschata</i>	Banha	Tonteira/tontura	Fazer emplasto nas têmporas, alternadamente
			Ovo	Fraqueza; dificuldade de engravidar	Bater com pimenta do reino e aplicar no peito e pulsos alternadamente; ingrediente de garrafada
	Pica-pau-da- cabeça-vermelha	<i>Dryocopus lineatus</i>	Bico	Impotência	Ingrediente de garrafada
	Saracura	<i>Aramides cajanea</i>	Pena	Picada de animal peçonhento	Fazer defumação sobre o local afetado
	Urubu	<i>Coragyps atratus</i>	Sangue	Alcoolismo	Adicionar 03 pingos à cachaça
Mammalia	Anta	<i>Tapirus terrestris</i>	Banha	Derrame, inchaço, dor de garganta, hérnia	Usar no chá ou massagear no local afetado
	Boi-preto	<i>Bos taurus</i>	Banha	Fraqueza	Massagear o corpo
	Cachorro	<i>Canis lupus familiaris</i>	Fezes	Sarampo	Torrar, moer e fazer chá
	Carneiro	<i>Ovis aries</i>	Banha	Fortalecer e funcionar os nervos; picada de bicho peçonhento	Massagear sobre o local afetado
	Caititu	<i>Tayssu tajacu</i>	Banha	Inchação	Massagear sobre o local afetado
			Dente	Dor de dente	Fazer chá
	Gato-do-mato	<i>Leopardus sp.</i>	Banha	Canseira, asma	Tomar no chá
	Guariba	<i>Alouatta belzebul</i>	Banha	Inchação, rasgadura e vermelhidão na pele	Massagear sobre o local afetado
			Cartilagem da garganta (gogó)	Tosse da guariba	Cozinhar, secar e tomar água dentro desta estrutura
	Guaxelo	<i>Procyon cancrivorus</i>	Couro	Picada de cobra	Usar pedaço de couro seco sobre o local afetado
	Macaco-da-noite	<i>Aotus sp.</i>	Banha	Baque e rutura	Massagear no local afetado
	Macaco-prego	<i>Sapajus apella</i>	Ossos	Fratura óssea e contusão muscular	Torrar, moer e massagear com banha
			Banha	Baque, rutura,	Massagear no

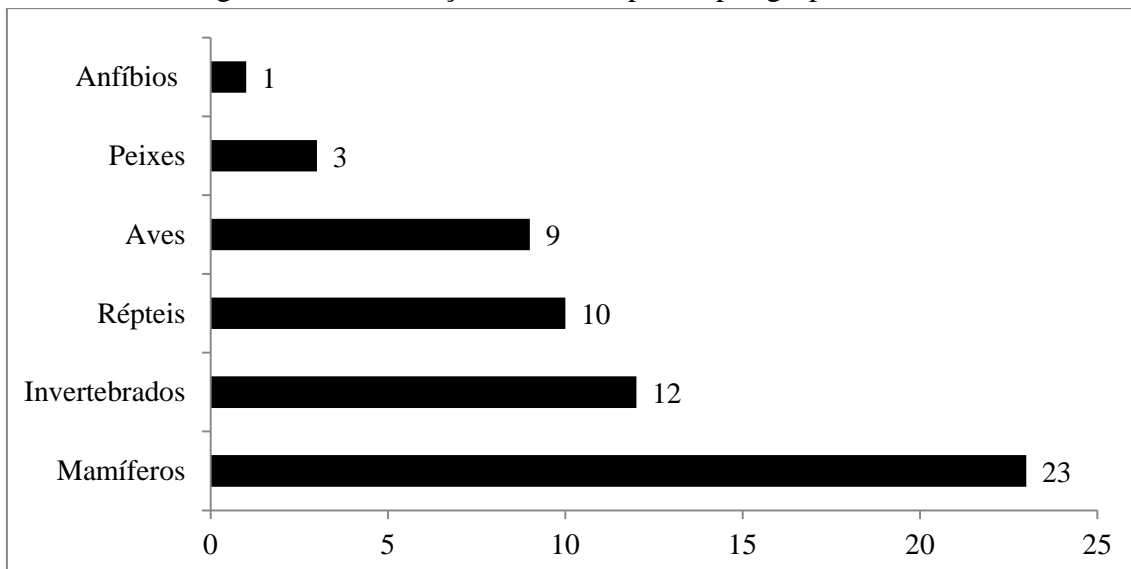
			fratura óssea, endurecer os nervos; rendidura	local afetado; fazer emplasto no local afetado
Mucura	<i>Didelphis spp.</i>	Banha	Dor de parto; asma	Massagear sobre o local afetado; tomar 3 gotas no café
		Língua	Asma	Assar, moer e fazer chá
Onça-pintada	<i>Panthera onca</i>	Banha	Doença do tempo	Tomar no chá ou café
Onça-preta		Dente	Asma; crescer rápido dente de criança	Raspar e fazer o chá
Paca	<i>Agouti paca</i>	Banha	Reumatismo; picada de cobra	Massagear sobre o local afetado
		Fel	Reumatismo; picada de bicho; puxar estrepe	Tomar 2 a 3 pingos no café; colocar sobre a picada/estrepo
		Osso da cabeça	Cisto no ovário, hemorragia	Secar, torrar, moer e fazer chá
Peixe-boi	<i>Trichechus inunguis</i>	Banha	Inchaço, isipla, caxumba	Massagear sobre o local afetado ou fazer emplasto
Porco	<i>Sus scrofa domesticus</i>	Banha	Contra veneno de cobra e lacraia	Massagear sobre o local afetado e/ou tomar
Preguiça	<i>Bradypus sp.;</i> <i>Choloepus sp.</i>	Urina	Derrame	Tomar juntamente com algo líquido
		Osso	Fratura de ossos	Secar, torrar e massagear sobre o local afetado
Preguiça-real	<i>Choloepus didactylus</i>	Banha	Inchaço e fratura	Massagear sobre o local afetado
		Fel	Para principio de AVC	Tomar no café
Preguiça-benta	<i>Bradypus variegatus</i>	Banha	Íngua, fratura, dor de garganta e tontura	Massagear sobre o local afetado
Quati	<i>Nasua nasua</i>	Banha	Rutura, reumatismo e culhão grande	Massagear no local afetado
Ser humano	<i>Homo sapiens</i>	Cabelo	Expelir a placenta	Cortar 04 dedos do cabelo da mulher e fazer chá
Tamanduazinho/ Mambira	<i>Tamandua tetradactyla</i>	Banha	Picada de animais peçonhentos; pneumonia	Massagear no local afetado; ingrediente de xarope
		Cérebro	Tontura, fraqueza	Assar e comer sem sal
Tamanduá-bandeira	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Banha	Mordida de cobra	Massagear no local afetado
		Cauda	Alívio de dor	Fazer defumação na área afetada
		Pelos da	Asma e bronquite	Queimar e tomar

		cauda		com um chá qualquer
Tatu	<i>Dasypus spp.</i>	Rabo	Dor de ouvido	Aquecer e colocar dentro do ouvido
		Banha	Dor no ouvido, inchaço, dor nas costas e doença do tempo	Massagear sobre o local afetado
Veado	<i>Mazama spp.</i>	Banha	Fazer criança andar rápido	Massagear sobre o local afetado
		Osso		Torrar, moer, misturar com alguma banha e massagear as pernas

Fonte: Dados da pesquisa (2017)

Como podemos observar (Fig. 25), foi relatado uso medicinal na forma de zooterápicos para 59 espécies de animais, predominando o grupo dos mamíferos (23), seguido dos répteis (10), aves (09), insetos (07), peixes (03), gastrópodes (02) e anfíbios, aracnídeos, quilópodes e oligoquetas (todos com 01 citação cada).

Figura 25. Distribuição das etnoespécies por grupos taxonômicos



Fonte: Dados da pesquisa (2017)

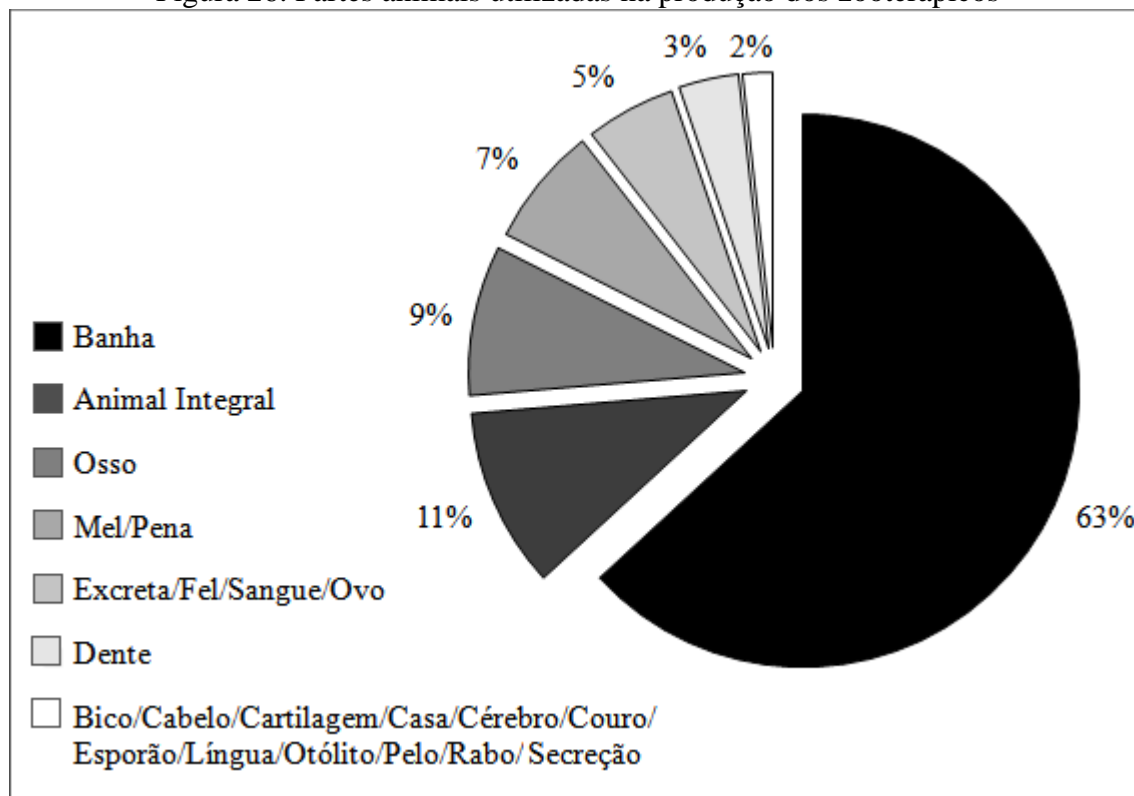
Silva (2008) ao analisar o conhecimento e uso dos animais medicinais pelos ribeirinhos do Rio Negro, no Amazonas, apontou a mesma quantidade de espécies que este estudo, com o predomínio de mamíferos, répteis e peixes. Já Barros et al. (2012) também apontou a predominância de uso de mamíferos, aves e répteis na RESEX Riozinho do Anfrísio, no Pará. Alves e Alves (2011), em revisão sobre os remédios produzidos a partir de animais na América Latina, reportam que, dentre 584 animais utilizados na medicina

tradicional, o grupo dos mamíferos foi o mais expressivo, com 130 espécies, seguido das aves, com 122 espécies, peixes, com 110 espécies, répteis, com 95 espécies, e invertebrados, com 45 espécies.

A predominância de certos táxons demonstra a relação dos sujeitos em questão com o ambiente em que vivem, bem como das práticas estabelecidas com a fauna, onde, em locais com predominância de atividades pesqueiras, existe maior conhecimento acerca da fauna aquática, enquanto que nos locais onde predominam as atividades cinegéticas, como é o caso da RESEX Mapuá, predominam as relações com os animais da floresta.

Aproveitando os bichos de caça e guardando partes que servem para o fabrico de remédios, ao que Moura e Marques (2008) referiram-se por ‘medicina das sobras’, os zoterápicos na RESEX Mapuá podem ser feitos de diversas partes (Fig. 26), tais como excreta, fel, sangue, ovo (5%), mel, pena (7%), animal integral (11%), osso (9%), dente (3%), bico, cabelo, cartilagem, casa, cérebro, couro, esporão, língua, pedra/otólito, pelo, rabo/cauda, secreção (2%) e banha, sendo esta última a parte mais utilizada pelos agroextrativistas, correspondendo a 63% do total.

Figura 26. Partes animais utilizadas na produção dos zoterápicos



Fonte: Dados da pesquisa (2017)

O uso da secreção mucosa de gastrópodes terrestres ou aquáticos é relatado na medicina local como ‘baba de caracol’, também presente em suas ovas, no alívio de problemas de pele, diarreia, dores e febre. Este produto é relatado desde tempos imemoriais pela humanidade ao redor do mundo por suas características expressivas em tratar afecções da pele, dores, hérnias, gastrites, entre muitos outros problemas de saúde (BONNEMAIN, 2005; MUBARAK; LAMARI; KONTOYANNIS, 2013).

A banha da jiboia, assim como a da sucuriju, conforme citada anteriormente, é amplamente utilizada no tratamento de golpes nos membros, amolecendo ‘os nervos’ e auxiliando na melhor recuperação das lesões. A explicação para essa atribuição é a de que “ela é mole” (M.I.B., 48 anos, Com. Bom Jesus), sendo “um bicho que se enrola todo” (M.I.B., 59 anos, Com. São Sebastião do Mapuá-Miri). Em muitos casos adiciona-se a minhoca torrada à banha destas serpentes a fim de potencializar a ação de amolecer o membro. Souza et al. (2017) comprovaram destacada ação cicatrizante da banha da sucuri (*Eunectes murinus*) comparando-a à medicamentos alopáticos para a mesma finalidade.

As banhas do jacaré, do poraquê e da sucuriju são relatadas para uso em crianças com problemas na moleira e de locomoção. A banha da traíra é usada no tratamento de ‘partidura’ (rachaduras) nos pés, possuindo, ao que tudo indica, excelentes propriedades emolientes e cicatrizantes. A banha do jacaré, amplamente recomendada para tratar doença do tempo (AVC), é considerada das mais ‘pitiú’, mal cheirosas, que existem. O peixe-boi é considerado reimoso, mas sua a banha é tida como remédio para inchaço/isipla (erisipela) e papeira (caxumba). A banha da anta é recomendada juntamente com o chá de arruda, em dose única, para casos de derrame.

A banha de ambas as preguiças, real e benta, é indicada para inchação e fratura, mas, segundo os moradores, a da preguiça-benta não é tão boa quanto a da real, já que esta é de porte superior e apresenta hábitos mais agressivos no contato com o ser humano. Segundo Costa-Neto (2000, p. 205), “as preguiças são capazes de sobreviver aos mais severos danos: feridas profundas raramente infeccionam e saram completamente dentro de semanas” sendo que compreender os mecanismos mediadores destas respostas pode revelar importantes aspectos acerca da medicina tradicional dos povos da floresta que empregam partes deste animal como recursos terapêuticos, conforme observado no quadro acima.

A banha da mucura é utilizada para dor de parto, pois “a mulher chega a nem sentir que vai ter o bebê.” (M.I.B., 59 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri), e “porque é um bicho que nem dor num tem pra ter filho né, a mucura, e é um grande remédio a banha dela!” (M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus). Na literatura, os usos medicinais da mucura estão relacionados,

quase sempre, aos cuidados da mulher, especialmente aos momentos da gestação e do parto (TERRA; REBÊLO, 2005; SILVA, 2008; ALVES; ALVES, 2011; AZEVEDO; BARROS, 2013; BARROS; AZEVEDO, 2014; LOPES, 2015).

A banha do pato é utilizada para tratar tonteira ou tontura, sob a forma de emplastro na fonte, à noite, em lados alternados do corpo, servindo como fortificante. Já o ovo do mesmo animal, batido com pimenta do reino e aplicado nas regiões dos pulsos e peito, em lados alternados, funciona como um ‘soro caseiro’ para quando se está fraco. Prática similar a esta do ovo é descrita por Almeida (2010), quando revisa a atuação de dois médicos portugueses, Simão P. Morão e João F. da Rosa, em Pernambuco no final do século XVII, evidenciando, talvez, resquícios da colonização portuguesa no Marajó.

A banha da galinha é um zoterápico muito difundido e cotidiano nas casas do povo do Mapuá, haja vista a facilidade de obtenção e a versatilidade de usos e finalidades, servindo para tratar inchaço, garganta e amígdala inflamadas, frieiras, picada de cobra, mordida de cachorro e curar feridas. Utilizada em massagens externas ou ingerida em algumas gotas no café, houve recomendações de que a galinha preta ‘arrupiada’⁴⁷ seria mais eficaz nos tratamentos, bem como a banha do pato preto, conforme a narrativa abaixo.

“A banha da galinha também é um grande remédio! Sobretudo da galinha arrupiada! Que em uma galinha arrupiada bem amarela e tem uma preta. E essa preta é grande remédio a banha dela, e a pena dela muito mais, queimado, pra bebezinho assim...por exemplo se uma mulhé de resguardo cumê e senti uma dor, pode queimar a pena dela e botar na água pa mulhé de resguardo beber que é na hora que passa aquela dor. Da galinha preta arrupiada! É muito remédio!”M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus

O ovo da galinha é recomendado para tratar lesões de queimadura e de picada de cobra. Há quem o utilize cozido, encostando a ‘boca’ do ovo⁴⁸ na lesão, e outros que o utilizam cru, conforme o relato abaixo:

“Que eu sei também pra picada de cobra é o ovo. Quando a pessoa ta recente que chega perto da gente com uma picada de cobra, a gente rapidinho quebra um ovo e joga, um ovo de galinha mesmo, eu digo diz-que porque graças a Deus nunca vi ninguém em apuro assim perto de mim, diz-que professor, o ovo ele suga aquele veneno e o ovo vai ficando roxo, e a pessoa tira aquilo, raspa e coloca outro de novo. Meu sogro disse que pra ele foi remédio!”S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus.

O uso de partes de animais domésticos como a galinha, o galo e o pato, por exemplo, aliado à sua versatilidade como zoterápicos contribui à conservação na medida em que constituem recursos terapêuticos de fácil acesso e possíveis de serem mantidos ‘em estoque’ nas criações dos quintais das colocações.

⁴⁷ Expressão local para designar os galináceos de qualidades com penas arrepiadas.

⁴⁸ Expressão local que refere-se à ‘ponta’, extremidade mais afilada do ovo.

O rabo e a banha do tatu foram indicados como eficientes no tratamento de dor de ouvido, dor nas costas e doença do tempo. Partes do mesmo animal são similarmente utilizadas pelos índios Pankarare (NE da Bahia) para tratar ‘mal do tempo’ (COSTA-NETO, 1999), a banha e o rabo são reportados como recursos terapêuticos no tratamento de dores de ouvido no México (BARAJAS, 1961) e na medicina popular paraense, conforme salienta Figueiredo (1994, p. 89): “o rabo (seco) umedecido na banha (gordura) da sucuriçu é usado contra dor de ouvido, introduzindo-se o mesmo no canal auditivo”.

O chá do osso da cabeça da paca, para tratamento de cisto no ovário e hemorragia, é recomendado juntamente com a planta corda de viola. Na literatura, Lopes (2015) relata o uso da cabeça da paca fêmea sob a cabeça da mulher grávida para facilitar o parto e Silva (2008) reporta também o uso da cabeça do mesmo animal, no Rio Negro, como amuleto para facilitar a hora do parto.

A pedra da pescada, cientificamente classificada como otólito⁴⁹ (SOUZA et al., 2009), é recomendada no chá juntamente com sementes de melancia e lágrima-de-nossa-Senhora. Vejamos o relato a seguir:

“A pescada ela tem tipo uma pedra na cabeça, a gente tira aquela pedrinha dela e faz tipo um chá, pra dor de urina é muito bom! A minha vó ela sempre faz pra mim. Que eu tenho esse problema de dor de urina, aí a vovó ela num fica sem aquela pedra da pescada, aí ela faz pra mim, faz o chá com aquela pedra e ela me dá pra tomar. É muito bom mesmo!” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus

O tutano do osso do veado é utilizado como fortificante dos membros inferiores e recomendado para bebês em fase de desenvolvimento, quando começam a andar: “O veado é bastante ativo pra andar, pra correr, desde pequenininho ele corre rápido.” (E.B.M., 30 anos, Com. Bom Jesus).

O osso hióide do macaco guariba é usado como cálice para oferecer água à crianças que sofrem de coqueluche, localmente conhecida como “tosse da guariba”, numa atribuição praticamente xamânica, onde o animal ao qual atribui-se características da doença (a tosse com guincho) possui propriedades mágico-curativas para o mesmo mal. Enquanto os agroextrativistas do Mapuá listam o emprego do ‘gogó da guariba’ como um eficiente remédio, povos de outras localidades da Amazônia consideram esta prática como uma simpatia (SILVA, 2008).

Posey e Elisabetsky (1991) tratam das relações entre o conceito de doença, suas causas e atribuições aos animais e seus espíritos, para o povo Kayapó Gorotire, do Pará, originando

⁴⁹ São estruturas mineralizadas compostas por cristais de carbonato de cálcio (aragonita) e material orgânico (proteínas), desempenhando funções essencialmente estáticas e/ou auditivas nos peixes ósseos, que possuem três pares de otólitos, localizados de cada lado da cabeça.

classificações tais quais a ‘tosse da guariba’ citada acima: doença de jabuti, para dores articulares; doença de anta, para menstruação excessiva relacionada ao forte urinar do animal; doença de tamanduá, relacionada ao vitiligo etc. Os Kayapó também organizam grupos de ‘famílias’ (*ombikwà*) de animais e doenças, a ver:

- a) *Hàk/Kwên* – doenças de aves e pássaros com sintomas de tontura e diarreia;
- b) *Angrô/Angrorê* – doenças de porco do mato e queixada, com sintomas de vômito, bruxismo (ranger os dentes) e sons emitidos pelos doentes que se parecem com os sons dos animais em questão; c) *Rop* – doenças de cachorro e onças, com sintomas de tontura e comportamento alterado (*eijbam*); d) *Tep* – doenças de peixes, com sintomas de diarreia, corpo amarelo e dores generalizadas; e) *Maja* – doenças de insetos, com sintomas de formigamento;
- f) *Kaprã* – doenças de tartarugas e jabutis, com sintomas de dor articular; g) *Ngijadjy* – doença de veado, com sintomas de tontura, boca torta e pescoço duro; h) *Nê* e *Kunun* – doenças de ariranha e capivara (são ombiqua porque moram à beira dos rios e mergulham), com sintomas de coceiras e aparecimento de “caroços” na pele; i) *Kangã* – doenças de cobra, que afetam uma das pernas da pessoa causando problemas de locomoção (“as pessoas andam como aleijadas”); j) *Makre, Wet, mryrykreryti* – doenças de escorpião, lacraia e centopeia (todos animais que têm ferrão), com a presença de movimentos espásticos (solavancos no corpo) e fala alterada; k) *Kubit, Pât kak, Pât-tê* – doenças de guariba, tatuzinho e tatupeba (todos animais que têm a mesma qualidade de carne e cheiro), com sintomas de coceira e tontura; l) *Totm, Wacôn, Kukein, Kukoire* – doenças de tatu, cotia, paca, macaco (todos com os mesmos tipos de dentes, pelo e cheiro), com sintomas de fraqueza e corpo quente; m) *Mekarô* – doenças de espírito, com sintomas de surdez, estados de inconsciência e comportamento alterado. (POSEY; ELISABETSKY, 1991, p.28-29)

Usa-se a raspa do dente da onça-preta para fazer um chá com hortelã, que é dado para a criança a fim de que nasçam rápido os seus dentes: “Diz que quando nasce, nasce só de uma porrada os dente. Foi bom mesmo, eu dei pro meu filho e nasceu os dente dele e não deu mais diarreia e vomito, que ele tinha com os dente.” (R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus). Com a mesma finalidade, na RESEX Mapuá, há quem relate o uso do dente da onça-preta num cordão ao redor do pescoço das crianças pequenas. Similarmente, Medeiros Costa Neto (2000) relata o uso das presas do jacaré, sob a forma de um patuá⁵⁰, no pescoço da criança para que ela não tenha complicações com a sua primeira dentição.

O mel de abelhas é utilizado puro ou no preparo de compostos no tratamento de moléstias das vias respiratórias, sendo que o mel da abelha-uruçu é considerado como o de melhor eficácia. Na maioria das vezes, o mel retirado das colmeias é filtrado e fervido, para então ser conservado em pequenos frascos e garrafas plásticas, servindo de matéria-prima para o fabrico de xaropes e compostos medicinais juntamente com óleos vegetais como de copaíba, andiroba e pracaxi. Duarte (2009) evidencia a expressiva atividade antimicrobiana dos méis de abelhas nativas como as listadas neste estudo.

⁵⁰Espécie de amuleto.

O uso da ‘casa’ do cupim foi relatado para cicatrização de feridas de diabetes, onde o componente é torrado e misturado à banha de carneiro comercial para então ser aplicado sobre as lesões. Bonfim, Neto e Uetanabaro (2010) indicam o potencial de actinobactérias isoladas na terra de cupinzeiros, presentes no que os agroextrativistas chamam de ‘casa’, como produtoras de substâncias antimicrobianas, o que comprova o emprego terapêutico local.

As fezes do cachorro, secas e torradas, chamadas de ‘jasmim do cachorro’ foram amplamente citadas como eficazes no tratamento do sarampo, sob a forma de chás. Quem já tomou garante que não sente gosto de nada e que o doente “melhora na hora que toma”. Com o controle e erradicação da doença, esse uso ficou restrito às memórias do passado. Barbosa e Alves (2010) também tratam do uso do chá das fezes do cachorro doméstico para curar sarampo e catapora na Paraíba, Alves et al. (2016) citam o zoterápico, também para a Paraíba, com as finalidades de tratar sarampo, distúrbios pós-parto e asma. Moura e Marques (2008) tratam do mesmo uso na Chapada Diamantina, Bahia. Tratando dos coprólitos⁵¹, Duffin (2009), discorre que entre os séculos XVI e XVII as fezes de cães que tomavam aparência esbranquiçada, quando secas ao sol, eram amplamente comercializadas nas farmácias europeias com as nomenclaturas ‘*Album graecum*’ ou ‘*Stercus canis officinale*’, para o tratamento de moléstias como cólicas, disenterias e úlceras, etc.

O sapo, que lá muitas vezes é temido por ser ingrediente de feitiços, é utilizado vivo para tratar doenças de pele, como a isipla (erisipela), conforme salientam os relatos:

“ele suga tudinho aquela vermelhidão, fica tudo no peito do sapo. De lá, tu solta ele, quando tu solta ele, ele vai batê dentro d’água. Ele só sai de lá quando sai a vermelhidão. Na cidade, os menino tava judiando de um sapo, aí eu falei: ih, não faz isso com o bichinho, tadinho! Isso é remédio! Aí fui lá, peguei na costa do sapo e tirei de lá. O sapo é meu defensor, eu não gosto que judia do sapo, não gosto não!”
M.M.G., 35 anos, Comunidade Bom Jesus.

Barros et al. (2012) também relatam o uso do sapo para tratar erisipela ou ‘vermelha’, por transferência da doença ao corpo do animal. Estudos da área farmacológica demonstram a presença de substâncias químicas secretadas na pele dos anfíbios, especialmente dos anuros, com ação antiviral e antibacteriana que garantiriam a proteção contra o desenvolvimento de afecções cutâneas e outras doenças causadas por agentes patológicos (BARROS, 2005).

Terra de mistérios, o Mapuá concentra saberes e práticas que se misturam indistintamente. Muitos animais servem ao mesmo tempo para finalidades consideradas boas e más, como é o caso do sapo, usado para tratar problemas de pele e também para o feitiço de vingança, conforme o relato a seguir:

⁵¹ Massas fossilizadas de excrementos animais.

“Eu nunca fiz, mas já me falaram que diz que quando alguém faz o mal pra gente, aí diz que a gente quer se vingar daquela pessoa, diz que a gente escreve o nome completo da pessoa, pega um sapo e coloca dentro da boca dele e costura. Do jeito que o sapo vai inchando, inchando até morrer, diz que aquela pessoa vai do mesmo jeito! Até morrer...e o pirão também né. Vamos supor que aquela pessoa que você odeia ta comendo na sua casa e deixa um osso no prato, pega aquele osso bota na boca do sapo, costura e solta ele...” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus.

O trabalho de Teles, Rodrigues e Teles (2013) no Ceará, trata, com ineditismo para o Brasil, do emprego do sapo-cururu (*Rhinella jimi*) na realização de um feitiço com objetivo de causar insucesso na profissão. Similar ao relato dos agroextrativistas amazônicos desta pesquisa, de acordo com os autores:

“o sapo deve ser mantido vivo e em seguida coloca-se o nome de uma pessoa que deseja que ela não tenha sucesso profissional num pedaço de papel e coloca na boca do sapo e a costura com um fragmento da pele de uma jibóia” (TELES; RODRIGUES; TELES, 2013, p.30)

Na medicina local existem alguns tratamentos para o alcoolismo, como o que consiste em pingar três gotas do sangue do urubu na bebida alcoólica que será ingerida: “Aí diz que a pessoa toma aquela bebida, aquela cachaça, diz que pega um grande nojo pra sempre, se a gente não descobrir, ele pega nojo de bebida pra sempre, mas ele não pode saber.” (S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus).

Silva, Alves e Almeida (2004) relatam na zona urbana de Recife/PE o uso da pena e do fígado do urubu torrados e pilados, acrescentados à comida para também tratar as vítimas de alcoolismo. As mesmas partes do urubu são relatadas por Barbosa e Alves (2010), torradas e consumidas na forma de chá. Bitencourt, Lima e Barros (2014) atribuem o uso do pó do fígado do urubu a certa dor no estômago, que acaba fazendo com que o dependente em álcool deixe de beber, pois não sabe que lhe deram o zooterápico em questão.

Todas as atribuições conferidas ao urubu para fazer um indivíduo abandonar o vício da bebida parecem ter relação direta com o hábito alimentar da ave, tida como carniceira e, portanto, suja. Assim, num processo que implica a ideia de contágio, os hábitos malvistas da ave acabam por ocasionar o abandono do vício no paciente.

Outro tratamento para a mesma finalidade consiste em encontrar algum peixinho ingerido por outro peixe, carnívoro, que será tratado conforme descrito a seguir:

“a gente encontra um peixe podre dentro da barriga do outro peixe, aí aquele peixe podre a gente coloca pra secar, aquele peixinho, qualquer peixe, não importa, é o peixe que tiver lá dentro! Coloca pra secar bem sequinho, bem torrãozinho, a gente polvilha dentro da bebida. Esse um eu tenho provas que é verdade e deu certo! Essa pessoa, ele Deus me defenda a gente falar em bebida, e quem fiz foi eu. Seca, bate ele, deixa igual um polvilho, cõa se quiser, coloca uma pitada na bebida. A pessoa tomou o último gole, mas até hoje não sabe. Nem ninguém sabe que eu fiz pra ela e ele não bebe, ele tem nojo de bebida, ele parou depois disso. Nunca mais!” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus.

O uso das penas do urubu, bem como de “pós” de animais, como nos relatos anteriores, é evidenciado por Alves et al. (2012) quando pesquisam os usos mágico-religiosos da fauna no âmbito das religiões afro-brasileiras no Norte e Nordeste do Brasil, especialmente no Candomblé, evidenciando as ligações que envolvem o sincretismo religioso do Mapuá e as práticas associadas à fauna. Segundo os autores, os animais representam um papel importante nas religiões africanas e derivadas destas, não sendo uma surpresa que estes usos tenham persistido no Brasil ou sido incorporados às novas manifestações mágico-religiosas no nosso país.

Na RESEX, são frequentes os acidentes envolvendo picadas de serpentes, que causam tontura e inchaço, e sempre são tratados localmente com os recursos da floresta como o mel da abelha-uruçu. Uma prática zoterápica para esta finalidade consiste em retirar o fígado do animal que vitimou a pessoa e engoli-lo cru. Quem já foi tratado desta forma, afirma que com alguns dias de repouso não se sente mais nada. Outros relatos indicam que o órgão que se deve ingerir é o coração da serpente:

“o meu esposo, ele já foi picado de cobra, aí o pai dele rapidinho mata a cobra, tira o coração da cobra e dá pra ele beber na mesma hora! Precisa ter estômago, mas tem que engolir! Graças a Deus, não fez dano. E foi uma surucucurana!” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus.

Para os casos de acidentes envolvendo arraias (*Dasyatis* sp.), que lá também são tratados como ‘picada’, o tratamento zoterápico consiste em retirar o ferrão da arraia, raspá-lo e fazer um chá que deve ser ingerido. A recuperação chega a demorar seis meses, durante os quais o doente não pode ter relações sexuais, associando a isto os remédios caseiros e da farmácia. Figueiredo (1994) relata o uso do ferrão seco do mesmo animal como amuleto na obtenção de bons negócios e defesa pessoal, o que se aproxima do caso supracitado do feitiço com o ferrão da arraia, enquanto Silva (2008, p. 351) traz o emprego do ‘esporão’ da arraia para tratar hérnia de disco, pois “a raia faz roer a hérnia porque é um animal que rói”.

Os quelônios, como a tartaruga, o jabuti e a mata-matá fornecem alguns produtos medicamentosos, como a gordura (banha) e o sangue, o que também foi relatado por Pezzuti et al. (2010) e Silva (2008) sobre a medicina tradicional de ribeirinhos do Rio Negro, no Amazonas.

6.2 REMÉDIOS PARA OS MALES ESPIRITUAIS

Diversos tipos de defumação (Quadro 4) são usados para combater o que chamam de males espirituais. Para os males como susto, quebranto, vento-caído e mau-olhado, considere-se que:

“isso não tem médico que cure. É capaz dele tratar, a criança morrer e ele num dá conta. Porque um susto é um susto! Um quebranto é um quebranto! E não precisa remédio, só oração cura!” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

Existe uma categoria conhecida por ‘assombro de água’, quando a criança se assusta com algo que habita o meio aquático e passa a não mais dormir à noite, chora muito e preocupa os pais necessitando da intervenção de um bom benzedor para solucionar o caso.

Esse mal pode ser causado quando se dá banho em crianças, no rio, no final da tarde ou quando se anda com criança em embarcação à noite: “a criança às vezes fica olhando pro rio, às vezes boto olha a criança e tem mais olho na água do que cabelo em terra! Daí fica assombrado” (C.A.O., 55 anos, Com. Bom Jesus).

Quadro 4. Partes de bicho utilizadas em defumações e suas finalidades

ANIMAL	PARTE	FINALIDADE
Boi preto <i>Bos taurus</i>	Chifre raspado	Usado para espantar espíritos malignos e na limpeza da casa
Cachorro preto <i>Canis familiaris</i>	Pelo	Usado para combater choro de criança e medo
Cuandu <i>Coendou sp.</i>	Espinho	Usado para espantar os males em geral, especialmente o mau-olhado
Gato-do-mato <i>Leopardus sp.</i>	Pelo	Usado para defumação da casa e da pessoa que “pega certos tipos de mal”
Inambú-preto <i>Tinamus sp.</i>	Pena	Usada às 18h, para combater susto
Macaco-da-noite <i>Aotus sp.</i>	Pelo	Usado para espantar espíritos malignos e na limpeza da casa
Macaco-prego <i>Sapajus apela</i>	Pelo	Usado contra assombração de crianças
Paca <i>Agouti paca</i>	Pelo e a ‘barba’ ⁵²	Usados para tratar panemice
Preguiça <i>Bradypus sp.;</i> <i>Choloepus sp.</i>	Pelo (cabelo)	Usado contra picadas de insetos, tapuru, arraia, aranha e tucandeira. O chamado ‘cabelo da preguiça-real’ também é

⁵² Termo local para se referir às estruturas sensoriais chamadas de vibrissas.

		empregado contra assombração de criança
Saracura <i>Aramides cajanea</i>	Pena	Usada para combater susto ou quebranto
Tamanduá-bandeira <i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Pelo	Usado para combater susto ou quebranto. Toda a estrutura do rabo do mesmo animal é utilizada nas defumações para espantar espíritos malignos
Tamanduá <i>Cyclopes didactylus</i>	Rabo	Serve para combater o medo
Tatu <i>Dasyus spp.</i>	pelo e ‘barba’	Usada para tratar panemice

Fonte: Dados da pesquisa (2017)

Cascudo (1972) evidencia em seu “Dicionário do folclore brasileiro” as propriedades mágicas de partes do tamanduá, procurado para o feitiço de amuletos de sorte, fazendo com que seja um animal de grande estima nos estados do Amazonas e Pará. Figueiredo (1994, p. 84) afirma sobre o boi preto que “o chifre espetado na ponta de uma estaca na frente da casa afasta os espíritos maléficos” e que o espinho do cuandu, ou porco-espinho, misturado com breu branco é usado como defumação para afastar espíritos maléficos.

Algumas combinações são feitas com finalidades semelhantes às descritas no quadro acima, como ocorre com os pelos de paca e de tatu, usados para defumar a casa e as pessoas do local, juntamente com pelo da preguiça-real, do macaco-prego e do macaco-da-noite: “Dá um cheiro fedorento, mas espanta os mal, mau-olhado, essas coisa...” (M.M.G., 35 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri).

A defumação com o espinho do cuandu também serve para combater o susto da criança, quando acrescida de pelo de macaco, pelo de preguiça, açúcar, café e leite. Alves et al. (2012) listam o espinho deste animal como objeto de ritos mágico-religiosos para distintas finalidades:

Magia; limpeza espiritual de uma pessoa; tornar alguém dormente; limpar um ambiente carregado com energias negativas; obter um incômodo para deixar ir um agregado familiar; espinhos usados como agulhas em rituais de vodu para causar dano; para tratar acidente vascular cerebral (...) Usado em ofertas para Oxóssi. (ALVES et al., 2012, p.765)

Utilizadas para limpezas em geral, as defumações são muito comuns no Mapuá e, segundo os locais, devem ser feitas na porta da casa, de frente para o rio e depois de frente para a casa, levando a criança vitimada em seguida para dentro da residência:

“Uso rabo de macaco, pena de mutum, pena da saracura...tudo isso é usado pra limpar, pra curar, o rabo do macaco, daquele tamanduá-bandeira, veado, saracura, paca...pelo de paca, tem muito pelo a modo disso...pra difumação na casa, nas pessoa...faz uma brasinha, bota numa vasilhinha assim, seja de alumínio, seja de barro, e bota em cima daquela brasa e vai difumando...vai subindo aquela fumaça e passando pela casa. Por exemplo se o sinhô vim da frente pra dentro, o sinhô tem que jogá pra cá, pra onde o sol senta e se o sinhô vai daqui pra lá, difumando daqui pra lá, o sinhô tem que jogá pra lá onde que a água nasce, manda embora!!” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

Monge-Zúñiga (2017) ao descrever os saberes e práticas das parteiras da RESEX Mapuá relata alguns usos como os mencionados anteriormente: “Já Dona Julieta recomenda defumações por toda a casa com o rabo do tamanduá bandeira, animal que segundo ela espanta as vibrações negativas do mau olhado” (p.93).

Outros usos associando plantas e animais consistem: 1) na defumação para susto de criança, contendo alfazema, alecrim, raspas do chifre do boi preto, penas da saracura e o talo da mandioca seco; 2) na defumação para combater assombro de criança, contendo pendão de flecha, folha de alho, raiz de curimbó, talo da mandioca seco, pena do inambu-preto, alecrim e alfazema; 3) na defumação para combater susto, associa-se o lixo do remanso⁵³, alfazema, alecrim, pena da saracura e três palhas da beira do telhado da casa; 4) na defumação para combater susto que leva alfazema, palha do alho e pelo de macaco-prego.

Silva (2008) cita o uso de defumações contendo partes animais como pena, pelo, gordura e até ninhos no tratamento das doenças espirituais pelos ribeirinhos do rio Negro.

Utilizando-se do poder e capacidade de transferência, as defumações contendo partes animais são explicadas de diversas formas e seu uso ocorre de acordo com as características do animal, tais como comportamento, coloração, odor, destreza e agilidade, relacionando-se ainda ao que definem por ‘profissão do bicho’, que será tratada adiante:

“O tamanduá-bandeira é um bicho muito respeitado e valente. O pelo dele serve pra defumação de criança, pra tirar susto, essas coisa que criança tá assustada. Aí aquela fumaça que a pessoa recebe, ela tira todo aquele medo, aquele sobrosso⁵⁴ que a pessoa tem. O tamanduá não assusta, em vez dele se assustar, ele assusta a gente, aí por isso que o pelo dele faz esse efeito. A saracura é um bicho vermelho, a catanga (odor) dela é muito forte e ela também é muito arisca. Aí é difícil ela se assustar!” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

“O macaco é bicho assustado, mas não pega o susto nele! Ele é todo assustado, mas nunca faz mal pra gente.” Chico Preto, 65 anos, Com. Santa Rita.

Barros (2017) cita o uso de defumações contendo penas e pelos para caçadores a fim de lhes conferir sorte e sucesso nas empreitadas pela mata e sobre o uso do macaco prego em outras realidades amazônicas, o mesmo autor traz que:

⁵³ Sementes que boiam na movimentação cheia/vazante das águas.

⁵⁴ Expressão popular que designa medo ou assombro.

O macaco prego é um animal que igualmente participa das práticas de simpatia entre os caçadores. A prática recomenda atirar no maior macaco prego do bando dentro da floresta. Quando o mesmo cai morto, o caçador fica dando volta em torno do animal, mas sem tocá-lo. A partir daí passa-se a ter sorte e o estado de panema aos poucos vai sumir por completo. A explicação dada a mim foi que o chefe do bando é dotado de experiência singular no interior da mata, pois se trata de um líder; com efeito, ao abatê-lo e dar voltas em seu em torno, o caçador vai adquirir seus poderes. (BARROS, 2017, p. 182)

Seguindo por uma perspectiva ameríndia, os pajés e indígenas do Parque do Xingu consideram que a fumaça do tabaco, por exemplo, é alimento dos ‘espíritos’, promovendo assim a relação com o mundo intangível dos *itsekeko*, denominação para “espíritos” entre os Kalapalo, no Alto Xingu (Franco Neto, 2010; Gregor, 1982; Pinagé de Lima, 2000).

O uso mágico-religioso de partes animais é relacionado à mistura de distintas crenças que relacionam-se com os elementos naturais, notadamente plantas e animais, como as religiões de matriz africana e as práticas xamânicas ameríndias que, na Amazônia, mesclam-se de maneira indistinta produzindo uma miríade de saberes e práticas culturais (ALVES et al., 2012).

6.3 REMÉDIOS DE CAÇA E CURATIVOS DE CAÇADOR

Entre os comunitários é recorrente o uso da expressão ‘remédios de caça’ e ‘curativo pra caçador’ para designar saberes e práticas relacionadas às caçadas, feitas no intuito de atrair determinadas espécies de animais ou para curar o que se chama de panemice ou panemia. Muitas destas práticas eram restritas aos benzedores e curadores, que preparavam os remédios para o caçador, que aprendia a receita e a mantinha nos seus hábitos cotidianos.

Geralmente concentrados entre os homens caçadores, estes saberes se difundem entre a realidade e o imaginário local, sendo relatados também por mulheres, esposas e mães, que acabam auxiliando nos preparos para uma boa caçada. Segundo um respeitado caçador com quem falei, “quando a gente tá panema, a gente num vê a caça” J.S., 41 anos, Com. Bom Jesus. Neste mesmo sentido, Barros (2017, p. 181) relata “o uso de amuletos e a realização de rituais feitos geralmente no interior da mata”, conhecidos por feitiços ou simpatias.

A relação que se estabelece nas caçadas é a de que o ser que caça, também é caçado por distintos animais e seres sobrenaturais que são inerentes à floresta. Assim, o caçador, geralmente, intenciona matar determinado animal antes mesmo de sair de sua habitação para o embate com a natureza, repleta de vidas em conexões e visões distintas e o Universo das

caçadas apresenta-se riquíssimo sob muitos pontos de vista: biologia e comportamento animal, dimorfismo sexual, uso do meio e seus distintos habitats, etc.

Os pelos de veado, paca, cotia, preguiça, e unhas e pelos do tatu servem para defumar os apetrechos de caça tais como espingarda, lanterna, roupa de caçada e outros utensílios que sejam carregados juntos. O caçador não empresta seus apetrechos ou o cão de caça, sob pena de ficar com ‘azar’ e ter de realizar diversos remédios para reverter a panemice. Tudo fica sempre preparado para a caçada constituindo práticas permeadas de segredos e simbolismos. Tanto o caçador, quanto o pescador fazem uso dos remédios buscando melhorar os rendimentos de suas atividades.

Um dos remédios de caça citado com intuito de melhorar as habilidades do caçador para abater determinado animal, neste caso o veado, segue descrito exatamente conforme relatado:

“Se quiser matar veado, a gente pega nove espécie de erva, faz um banho e toma. Sai pra caçada, vê o primeiro veado, grande, grande, grande, se não se defender dele, ele até atropela a gente. Tem que sair e deixar ele passar, ele vai embora, mesmo se tiver vontade de matar ele. Na outra noite vê de novo outro veado grandão, enorme de grande, ele vem atropelando a gente. Aí a gente sai fora e deixa ele passar, que é o pai e a mãe da panemia, se a gente matar, fica pior. Aí desse remédio pra caçada tem que matar nove veados, se quiser matar mais tem que renovar de novo. Mas num ano é nove mesmo que a gente mata, porque veado é mais difícil.” Segundo o caçador, se passar de nove veados abatidos e quiser matar mais, a pessoa não consegue matar, pois o veado briga com ela, “vem pra brigar, vai lhe dar porrada.” J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus.

Uma narrativa aproximada encontra-se entre os beiradeiros do Riozinho do Anfrísio (BARROS, 2017):

Contudo, essa prática é arriscada, pois o caçador deve estar atento à contagem dos abates, marcando de 1 até 9. Ao avistar o décimo veado, não se pode atirar, sob o risco de o caçador ficar panema e não ver mais este tipo de caça. Depois que ele avistar o décimo, mas não atirar, recomeça a contagem do primeiro. (BARROS, 2017, p. 182)

Se o objetivo da empreitada for caçar a ave inambu, outros conjuntos de crenças e práticas são mobilizados conforme os agroextrativistas do Mapuá relatam:

“Se o caçador quiser matar nove inambu em seguida, ele vai no galho e mata o inambu. Aí a gente tira a cabeça dele e enterra com a pontinha do bico pra fora pra onde o sol nasce, embaixo daquele mesmo galho. Nove noites seguidas, se quiser caçar inambu, pode ir no mesmo lugar, que vai ter! Só pode caçar nove, se caçar mais que isso, o décimo já vai ser uma coisa feia que desce pra brigar. Já não é um inambu, é um bicho velho.” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus.

Neste sentido, segundo Wawzyniak (2003), pode-se compreender o caráter regulador dos relatos acima, que envolve distintos elementos que regem a vida na RESEX Mapuá:

Um "bicho" pode transformar-se num determinado animal com o intuito de ludibriar o caçador mal-intencionado e ambicioso, provocando a sua desorientação no interior da floresta. As indicações sobre o adoecimento causado pelo "olho de bicho" estão

relacionadas com as ações que implicam ou resultam em descumprimento de convenções que orientam como os indivíduos ou o grupo devem portar-se em determinados espaços, horários para circular pelos lugares, a quantidade de animais a serem abatidos na caça ou na pesca. Como sinal de respeito e cumprimento das regulamentações, o produto obtido nessas atividades não deve ir além do limite considerado socialmente satisfatório para atender o consumo familiar e os compromissos da reciprocidade com parentes e vizinhos. (WAWZYNIAK, 2003, p.45)

Muitos bichos são utilizados nos preparos de remédios de caçada ou na cura do caçador, cada qual com uma finalidade específica de atração ou cura. A unha da preguiça-real raspada, com leite do peito de uma mulher, pingada no olho da pessoa, serve para fazer enxergar muita preguiça no mato. A lágrima da preguiça pingada nos olhos serve para ter a vista boa para caçar o próprio bicho. Há quem diga que a lágrima deve ser passada em “X” apenas sobre o olho esquerdo do caçador. Já o osso coxal da preguiça (Fig. 27) deve ser usado para olhar para três luas cheias seguidas, através de seu orifício, juntamente com a afirmação ‘estou vendo a preguiça lá!’, o que garante boa caça do bicho a quem assim fizer.

Figura 27. O osso coxal da preguiça



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Partes como o rabo ou o focinho do veado, servem para defumar o caçador, que terá sorte na caça deste bicho. O caititu é usado da mesma forma, mas, segundo os relatos, concentra a “catinga”, o cheiro, nas cadeiras. Vejamos o relato abaixo:

“Aquela pontinha de rabo! Olha, porque, se o cara não se curar, ele cura o cachorro né? Com a pontinha do rabo do veado, com a catinga, porque o veado tem a catinga na ponta da venta, e o caititu a catinga dele é nas cadera...é muito bão! tira, bota pra secá, pra difumá o cachorro, ele fica muito bão de passa caititu! Ele não perde um caititu! E é pra toda caça, olha, porque eu tinha um irmão que aquele meu irmão fazia de folha, preguiça!” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

O pelo da paca serve para defumar o nariz do cachorro, que fica bom na caçada. Há quem diga que o boto tem finalidades mágicas nestes preparos, embora eu não tenha encontrado ninguém que caçasse esta espécie na localidade, para nenhuma finalidade:

“O boto diz que serve pra várias coisa, até pra fazer porcaria...o dente dele é remédio pra fazê difumação, o couro, a aba (nadadeira) dele pra fazê difumação, difumá a espingarda, fazer curativo pra caçador, pra ficar bom de caça porque diz que difícil do peixe que ele não vai em cima né? Mas num come não...eu não tenho a minha boca pra certas coisas...(risos).” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

Similarmente, no Pará, os Kayapó Gorotire utilizam-se da estratégia de aplicar remédios no focinho dos cães de caça a fim de que fiquem mais atentos a determinado animal (POSEY; ELISABETSKY, 1991).

Abaixo podemos ver os saberes e práticas de uma pescadora a respeito dos preparos que faz para obter uma boa pescaria, revelando os cuidados tanto com os apetrechos quanto com o pescado obtido:

“Eu não pego peixe por acaso não! Da minha malhadeira, da minha linha, eu não dô pra gente que ta grávida comê, nem pro marido, nem pra mulhé. Porque eu trabalho muito com remédio. Minha malhadeira não quis dar peixe, eu dou um banho nela. A linha não quer pegar peixe, eu dou um banho nela. Então não presta quando a mulhé ta grávida comer desse peixe, que ela perde o bebê. Que esses remédio que a gente faz, geralmente é brabo, né. É remédio cocento⁵⁵...eu falo: tá grávida, não come! Eu não sou responsável se perder o filho!” M.M.G., 35 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri

Um remédio utilizado para fazer o cachorro ficar “especialista” em encontrar jabuti, consiste em colocar o casco do jabuti, que anteriormente serviu de refeição, sobre a cabeça do animal de caça enquanto ele dorme: “Deixa pra ele sonhar, quando ele acorda e a casca cai, ele começa a latir. Aí pode levar o cachorro pro mato e ele ‘tá dez anos’⁵⁶ pra caçar jabuti!!” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus.

Outro uso relatado como remédio de caça é o do sangue do coração da paca no espelho da lanterna, servindo como um potente atrativo para o mesmo animal:

“Quando mata uma paca e ela vai tratá, sempre tem aquele sangue duro dentro do coração, aí é partido o coração, pega aquele sangue que ta lá dentro e passa no espelho da lanterna, com três pontinhas de pimenta malagueta. Aí coloca no sol, conforme o sol vai sentando, vai virando, a gente vai virando a lanterna até ele sentar. Aí onde o caçador alumia, se alumia numa paca diz que ela vem pra ele, até ele matá. Eu já vi fazer só com paca, não é qualquer pessoa que pode pegar na lanterna do caçador, por exemplo, levar pro banheiro, porque aí quando o caçador alumia na caça, ela sai correndo, pode saber que não é nem o caçador, é a lanterna isso! A caça corre e vai embora, ela fica arisca, aí pra voltar tem que fazer o remédio da lanterna.” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus.

O dente seco de qualquer serpente venenosa, especialmente da surucucu (*Lachesis* sp.) ou da surucucurana (*Bothrops atrox*), é usado dentro da coroa da espingarda para hipnotizar

⁵⁵ Expressão local utilizada para se referir à algo que causa coceira, prurido.

⁵⁶ Expressão local utilizada para se referir a uma especialidade ou grande habilidade.

a caça e matá-la mais rapidamente, tornando o projétil mais letal do que já era. Para muitos essa prática é associada à feitiçaria e aos feiticeiros antigos, pois: “fica o mesmo que fosse a dentada da cobra na caça, a dor fica mais forte ainda! Mais forte que o chumbo!” (J.O., 32 anos, Com. Bom Jesus).

Considerados segredos de caça, os conhecimentos relacionados às atividades cinegéticas detidos pelos agroextrativistas do Mapuá são transferidos de geração a geração e assimilados, também, através do contato com reconhecidos detentores de saberes acerca da fauna, medicina local e ritos mágico-religiosos, como os benzedores, os feiticeiros e os macumbeiros. Mas, apesar dos saberes de caça serem extremamente complexos e difundidos entre os praticantes, nem todos fazem os remédios pra caçada, ou os fazem com menor frequência:

“eu não faço muito porque eu penso que isso quem faz é gente que não acredita muito em Deus. Eu quando saio, peço que Deus me dê uma boa caçada e que eu volte pra casa logo.” J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus.

Existe a questão de um caçador ‘mexer a embiara⁵⁷’ do outro, o que significa quando alguém se apropria de parte da caça alheia sem a devida permissão do dono. Neste caso, faz-se um feitiço utilizando-se uma aranha ou a cabeça/dente de uma serpente peçonhenta para que o culpado seja mordido e, conseqüentemente, descoberto.

Aparentemente muitas das práticas que envolvem a fauna no preparo das atividades cinegéticas mesclam-se entre crenças xamânicas, puramente indígenas, com outras mais ligadas às religiões de matriz africana e até da magia negra. Segundo os comunitários, muita gente confunde as práticas de defumação e remédios de caça com feitiçaria e “macumbaria”, de modo que as pessoas aceitam e lidam melhor com remédios de plantas, do que com remédios de bicho, o que indica haver a necessidade de um convencimento, uma espécie de permissão pessoal para adentrar este campo misterioso que se compõe das relações mágicas com a fauna.

⁵⁷ Denominação local para a caça ou pesca obtida por um caçador/pescador.

6.4 O VALOR MEDICINAL DOS BICHOS NA RESEX MAPUÁ

6.4.1 O Viagra do Marajó: saberes do benzedor Galo

O bico do pica-pau-de-cabeça-vermelha serve de ingrediente central de uma famosa garrafada, conhecida como ‘Viagra do Marajó’. Produtos zoterápicos utilizados em associação com plantas medicinais e conservados em líquidos de teor alcoólico, como aguardente, álcool ou vinho branco, são conhecidos popularmente como garrafadas, produzindo bebidas terapêuticas utilizadas para os mais distintos males (CAMARGO, 1975; NGOKWEY, 1995; AGRA et al., 2006; COSTA-NETO; ALVES, 2010).

Segundo Antônio Ferreira Gonçalves, o Galo do Mapuá, de 63 anos, aquele bico é duro como aço e o pica-pau “senta no ramo mais forte que tem, ele dá umas três, quatro, cinco rimpada⁵⁸ e começa a ferir (furar). Ele vai até fazer um buraco lá, e seguro! Ele tá seguro, Tum, Tum, até furá.” Outros ingredientes utilizados na mistura são o espinho da planta conhecida como esporão-de-galo, a marapuama, mel e álcool.

O esporão-de-galo é usado por ser um espinho vegetal muito resistente e a marapuama (*Ptychopetalum* sp.) é considerada uma planta de poder, que “tem um negócio com um encanto com ela”. Segundo o benzedor, para que se consiga retirar algumas partes da marapuama, há que se demonstrar respeito e estabelecer uma espécie de comunicação com o que ele chama de ‘avó’ da mesma, retirando apenas o que ela mesma quiser oferecer: “eu vim aqui, minha avó, rancar⁵⁹ três planta daqui das suas planta que eu quero fazer um remédio. Eu preciso desse remédio, me dê essas três.” Segundo ele, só consegue retirar o que pedir e não tem quem consiga retirar mais do que pede, pois “ela é encantada!” Se alguém chegar desafiando a planta, apesar de ser fininha e aparentemente frágil, “caboclo vai suar e não arranca nunca! E é só uma bolinha pra dentro da terra. É muito perigoso!”

Acompanhando o Sr. Galo pela mata, observei que pedia permissão para retirar partes de todas as plantas da mata, estabelecendo uma espécie de conexão com aqueles componentes: “eu converso com a avó delas.” Essa relação distinta com os seres animados e inanimados do ambiente pode ser relacionada ao perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996), onde todos os seres possuem particularidades em distintos prismas e pontos de vista e o conceito de humanidade se estende à natureza indistintamente, fazendo com que os povos da floresta demonstrem relações de respeito e mutualismo com o meio em que vivem.

⁵⁸ Denominação local para o ato de golpear a madeira dos troncos com o bico.

⁵⁹ Expressão local que designa retirar.

O preparado da garrafada afrodisíaca repousa por 3-4 dias, quando então pode ser consumido em doses de no máximo 5ml, aproximadamente 2 horas antes da relação sexual e quem usa, comprova: “é triscá e o cabra tá pronto!”. Numa lógica similar, Figueiredo (1994) relata no contexto urbano da medicina tradicional de Belém/PA, o uso da raspa do bico do pica-pau em infusão de cachaça ou vinho como afrodisíaco.

O benzedor Galo também prepara o que chama de ‘garrafada pra mulher fraca’, quando a mesma apresenta dificuldades para engravidar. O preparo leva ovo de pata, vinho, vitamina B12 e “leite moça”⁶⁰. Segundo ele, esta garrafada tem a capacidade de organizar o corpo e fazer pegar filho, fortalecendo “a útera⁶¹ da pessoa”: “Pode sê a mais magra que fô, mas se ela tomá uma garrafada dessa, pode se prepará que vai engravidá mesmo!”

6.4.2 O uso das banhas

Obviamente que nem todos os habitantes da RESEX Mapuá utilizam-se de partes de bicho para o feitio de remédios no cotidiano, existindo núcleos familiares em que a prática é mais ou menos difundida. No entanto no percurso realizado em campo, seja com os interlocutores selecionados, seja com os demais habitantes da UC, observou-se que praticamente toda caça ou pesca acaba servindo, além de alimento, como remédio, defumação ou simpatia depois, demonstrando os usos múltiplos conferidos à fauna.

Segundo os comunitários, sempre que caçam algum bicho aproveitam para tirar pelo menos a banha, que é armazenada em casa: “Matou um bicho, eu já tava tirando as banha!” M.M.G., 35 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri. Das publicações que tratam de zooterapia amazônica citadas no Capítulo 2, metade destacam as banhas como importante recurso terapêutico nos contextos estudados e segundo Costa-Neto e Alves (2010), avaliando o estado da arte referente à zooterapia no Brasil, as banhas (gorduras) sobressaem-se como um dos recursos zoterápicos de maior uso.

No Mapuá, considera-se que qualquer tipo de banha serve para remédio, pois são boas para fricção e tem propriedade: “Olhe, tem vários bicho e todos os bicho tem valor a banha deles.” M.I.B., 59 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri. Tamanha é a popularidade do uso das banhas na região, que segundo a filha de uma interlocutora, que acompanhava a conversa, “Isso daí pode pegar ela sem dinheiro, agora sem banha de bicho não!”.

⁶⁰ Marca comercial do produto caracterizado como leite condensado, resultante da remoção parcial de água do leite adicionado de uma quantidade expressiva de açúcar.

⁶¹ Denominação local para o útero feminino.

Na literatura especializada, o uso das banhas como recurso medicinal é amplamente relatado tanto na Amazônia (Terra; Rebêlo, 2005; Silva et al. 2007; Silva 2008; Pezzuti et al. 2010; Barros et al. 2011), quanto em outras regiões do Brasil. Os interlocutores são unânimes em reconhecer o papel medicinal das banhas animais no contexto local: “É bem difícil hoje em dia ter uma banha dum bicho que num sirva pra remédio, né? Muito difícil.” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus e a facilidade de armazenamento bem como sua durabilidade explicam tamanha popularidade como recurso zoterápico na RESEX Mapuá:

“Dá pra guardá muito tempo, num estraga. Pra num estragá memo, tem uma pedra na loja, na farmácia, a gente compra aquela pedrinha cheirosa, a pedra de arcanfo, chamada! Aquela pedrinha conserva qualquer banha anos e anos! Cheira, cheira, cheira aquela pedrinha! O sinhô pode tirá qualqué pedacinho. Óia se o sinhô quisé que aquela banha teje todo tempo cheirosa, o sinhô bota na banha da preguicinha, o sinhô bota na banha do tatu, o sinhô bota na banha da mucura, bota na banha da anta, o sinhô bota na banha do jicuraru, na banha da preguiça-real, que tudo isso é remédio!” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

Uma interlocutora narrou, bastante emocionada, o caso que ocorreu envolvendo um de seus filhos há mais de 20 anos. Seu bebê tinha aproximadamente um ano, estava com febre e mamando. A criança desmaiou e não voltou mais à consciência, perdendo a respiração e os batimentos cardíacos. Para o desespero de todos, passada uma hora, nada do bebê voltar à vida e enquanto os familiares foram avisar os parentes do falecimento e preparar o velório, a mãe não desistiu:

“Eu disse que ninguém ia arriar meu filho no chão! Pedi com tanta força pra Deus que ele enviasse um remédio pra curá meu filho, sabe? Aí eu disse assim que eu dava quantos filhos fosse preciso do meu ventre mas não queria que tirava aquele de mim, eu tinha muito amor por ele.

Aí quando foi nesse momento, parece que aquilo veio na minha mente: ‘passa a banha do jacaré nele que ele não morre!’ eu ouvia tudo aquilo, mas parece que eu tava adormecida. Eu nunca tinha usado a banha do jacaré! Nunca tinha usado, mas eu tinha guardada, eu guardava porque sempre tenho a minha prateleira de remédio caseiro, mesmo que eu não use. O que é bom pra remédio eu tiro e guardo. Tava com uma hora de morto, não batia coração, podia pegá e não sentia pulso, nada, nada, nada...

Aí eu passei a banha do jacaré no corpinho dele tudinho. Eu queria a vida dele de volta. Quando eu passei, senti que movimentou o corpinho dele. ‘Pega a banha do poraquê e passa na moleira dele que ele não morre’ tudo vinha na minha mente, eu ouvia tudo, sabe? Aí eu passei. Quando eu passei na moleira, na hora ele respirou, não chorou, nada. Coloquei ele no braço e dei leite pra ele.

Quando chegou minha sogra chorando com tábua e serrote pra fazer o caixãozinho, avisei que o bebê não tava morto. Ninguém acreditou que ele tava vivo! Quando foi dos últimos dois partos nenhum filho escapou. Quando eu soube dos médicos já tava tranquila, pois era parte do pacto com Deus, sabia que eles estaria em boas mãos.

Até hoje, na vida adulta, esse filho nunca mais adoeceu. E eu sempre tenho a banha do jacaré aqui.” C.A.O., 55 anos, Com. Bom Jesus.

Na grande maioria das colocações visitadas existiam, pelo menos, frascos contendo banhas de bichos, usadas para as mais distintas finalidades. As crianças são tratadas com regularidade à base de zoterápicos, especialmente a banha da galinha, usada principalmente

para afecções na região da garganta. Quem não tinha, fazia uso quando obtinha de algum parente ou vizinho. Vejamos o relato a seguir:

“Olha professô, quase todo dia a gente usa banha né? Por causa que de vez em quando ta sofrendo uma coisinha, vai afomenta né...até semana passada eu usei, passando nas costa da mamãe, sempre que eu gosto de usá né, foi a banha da preguiça que passei nas costa dela, fomentei ela. É boa contra inchação, essa dor nas costa que a gente sente né, eu fomento...e qualquer coisa que a gente precisa a gente tem é muita banha! Na casa da mamãe tem muita banha, de tudo esses bicho a gente tem, do jicuraru, tem do mutum...quase todo dia meu irmão passa banha na perna dele (irmão mais novo acidentado no joelho)” R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus

Abaixo transcrevo o depoimento de uma interlocutora que ficou com a ‘perna dura’ após um grave acidente com o terçado⁶² na roça e usou diversas banhas, especialmente a da jiboia, na recuperação dos movimentos:

“Eu não usei muito, minha cunhada me arrumou um pouquinho, aí eu passei, e o sebo do carneiro também. Foi bom, ainda não espicha bem, porque cortou esse pedaço aqui, arrancou a bolacha do meu joelho. Aí, mas eu achei que com esses dois ela espichou um pouco né, eu num andava, andava carregada pela mão dos outro...aí a mamãe mesmo disse que se arrumasse a banha da jiboia, porque a jiboia ela é tudo mole né, mas num é muito que tem que passar porque depois que ela amolece, ela amolece muito né. Num pode usá muito, é um pouco. Eu num tô usando mais, porque eu num achei mais, que é difícil pra arranjá né. Eu sinto dor quando ando muito ou quando fico muito sentada, ela dói muito de noite...Numa viagem que nós fizemo uma mulhé preguntô se eu já tinha passado a banha da perema. Ela disse ‘olha, pegue a banha da perema e passe no seu joelho, eu garanto que vai ficar boa, porque eu fiquei com meu joelho duro de reumatismo’, ela adoeceu, aí ensinaro a banha da perema, ela foi e passou no joelho dela e agora tá zerado. Eu sei que tem muita banha de muitos bicho que é bão né. Antes do acidente eu num usava banha, foi depois que eu tive o machucado. Usei a banha da jibóia, do carneiro, a banha da perema ainda passei ainda, um tempo, e a banha do sucuriçu, muito bão também. Passava todo dia na boca da noite⁶³, eu passava. Ai foi, foi e melhorou. Lá pra baixo tem muito essas marca de bicho⁶⁴, me perguntaro se eu já tinha usado sebo de carneiro, aí me trouxe dois buião⁶⁵, passava, passava, toda noite. Agora mês de setembro interô ano, esse ano, que deu o acidente. Pra mim a banha do sucuriçu e da jiboia foi as melhor que usei.” A.S., 40 anos, Com. Bom Jesus.

Souza et al. (2017) destacam o uso da banha de serpentes como cicatrizante na zooterapia sul americana atestando a eficácia terapêutica da banha da sucuri. Os autores ressaltam a relevância social de estudos desta natureza, haja vista que as comunidades tradicionais amazônicas que fazem uso medicinal das banhas de serpentes têm pouco ou nenhum acesso à medicina ocidental.

Quanto a outros usos cotidianos para a fauna é comum que utilizem rabos de macacos e penachos (Fig. 28) contendo penas de inambu e mutum para espanar a casa. Eventualmente é daí que retiram materiais para as defumações realizadas nas casas e seus habitantes: “Eu tiro muita pena grande de galinha, de pato e guardo...e a do mutum é melhor, a pena do rabo do

⁶² Tipo de facão grande utilizado nas tarefas cotidianas nas roças.

⁶³ Expressão local que faz referência ao início da noite.

⁶⁴ Expressão local para referir-se às distintas espécies animais.

⁶⁵ Pequeno recipiente, como uma garrafinha, onde se armazena algo.

mutum que fica mais direitinha no penacho.” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus. Barros, Pereira e Vicente (2011) também relatam o uso das penas do mutum para a confecção de penachos, como espanadores, utilizados para a limpeza da casa entre os ribeirinhos da RESEX Riozinho do Anfrísio, no Pará.

Figura 28. Penacho de mutum



Foto: Felipe Jacinto, 2017

6.4.3 Os mecanismos de cura e a ‘profissão do bicho’

Os mecanismos de cura envolvendo a fauna ocorrem de acordo com o que definem por ‘profissão do bicho’, que leva em consideração os hábitos da espécie e demais características observadas ao longo de uma relação muito íntima com a natureza, como descrito acima no uso do bico do pica-pau-de-cabeça-vermelha no preparo do ‘Viagra do Marajó’. Similarmente, Barros (2017) traz a expressão “certa sabedoria” como a maneira pela qual os beiradeiros da RESEX Riozinho do Anfrísio referem-se aos comportamentos peculiares de determinadas espécies usadas para a mesma finalidade.

Segundo os relatos, quando alguma criança é curada por um remédio de bicho, “só serve pra aquele efeito se ela não souber e também não pode mais comer o bicho, se comer a doença volta de novo.” (J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus). Distintos relatos dão conta que “já outros deixam comer, mas jamais revelam que a cura adveio do animal consumido” (S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus). Há ainda quem diga que não pode comer, mas pode saber o que foi usado.

Numa reflexão acerca das propriedades de cada bicho para distintas finalidades e curas, segundo o benzedor Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, “muitas coisas é tirado da própria profissão do bicho... porque a banha do macaco-prego é boa pra quebradura? Eu tenho 63 anos, já matei muito macaco, nunca matei um macaco aleijado, assim quebrado em pedaço, ele não se quebra.” Apropriadamente, a banha de todos os macacos é indicada para tratar casos de rutura, rasgadura, fraturas e quedas.

Relacionando-se ao que os locais chamam de ‘profissão do bicho’ e os mecanismos de cura relacionados a isto, a teoria da magia (MAUSS, 2003) explica que a parte vale pelo todo. Desta forma, fazendo uso de algum componente do animal, atribuem-se as características biológicas como comportamento, anatomia, fisiologia, hábitos alimentares ou reprodutivos aos objetivos de cura do medicamento e conseqüentemente ao usuário do remédio natural.

A explicação local para o uso do poraquê, muito comum para tratar crianças que apresentam a moleira funda, é a de que “ele é elétrico, né, aí quando a pessoa coloca na moleira da criança, aquela banha fica com eletricidade, aí ajuda a funcioná a moleira. Coloca na folha de chicória, a chicória é remédio bom, e bota pra funcioná a moleira.” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

A banha da galinha, empregada eficientemente para tratar doenças e problemas de garganta, é atribuída à capacidade que este animal possui de nunca se engasgar com nada. “Ela engole um bago de milho atrás do outro, mas quando que ela se engasga?! É esse que é o mistério!” (Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus).

A barata é utilizada inteira na forma de chá como fortificante e a explicação para este uso é a de que “tem gente que diz que a barata tem muita sustança, é ruim até pra morrer, acho que faz sentido, né?” (S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus). Segundo Costa-Neto e Pacheco (2005), o uso de baratas é bastante antigo na história da humanidade e o animal possui anticorpos mais eficientes que os do sistema imunológico humano (KARP, 1985).

A banha do lagarto conhecido localmente como jicuraru, é utilizada para puxar estrepe (espinhos) do pé, assim como o seu fel, ou suco biliar. Os agroextrativistas observam que o animal se desloca por vegetações espinhosas e nunca se fere, atribuindo a isso a propriedade de lidar adequadamente com esse tipo de ferimento:

“Acho que é bom porque ele vive dentro de buraco e também porque ele num se estrepa em canto nenhum, né? Ele é liso, é, ele não se estrepa, acho que é isso. Porque o jicuraru, ele não anda só no chão! Ele se sobe também! Porque eu já vi um jicuraru na copa dum bussuzeiro querendo pegar uma aranha e ele não se fura...”
R.S.C., 34 anos, Com. Bom Jesus

Oportunamente, estudos que avaliam atividades bio-farmacológicas, indicam que a banha deste lagarto apresenta destacada atividade antiinflamatória graças à concentração de ácidos graxos de sua composição (COUTINHO, 2010; FERREIRA et al., 2010).

O uso do chá do dente do caítiu para tratar dor de dente é atribuído à força que este animal tem nesta parte do corpo: “ele tem uma força muito grande no dente, uma destreza” V.G.S., 34 anos, Com. Bom Jesus. E o uso da banha do jabuti é relatado como bom para ‘fomentá’ a coluna em processos distintos de transferência dos benefícios creditados à força, poder e resistência dos animais: “afomenta do cangotinho (pescoço) até o rabicho (base da coluna), todos os dias porque ele num tem dor de coluna, né, aí é lógico que vai fazê efeito isso!” (M.M.G., 35 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri).

Numa relação que apresenta similaridade, segundo Fausto (2002, p. 23), “os Parakanã dançam com um jaguar morto para transfazer-se no predador: vestido com sua pele e dotado de suas capacidades, o sonhador sai à noite para caçar” absorvendo assim os poderes e características que o animal possui para si mesmos. Assim, conforme salienta Descola (1998, p. 28), “os animais são com certeza diferentes de nós em sua morfologia e em seu comportamento; contudo, a existência social que eles têm à nossa revelia é idêntica à nossa”, permitindo que práticas integrativas como as descritas até o presente momento se manifestem entre os seres vivos, nestes contextos peculiares, em ciclos indistintos de permutas e gerações.

6.4.4 Associações planta-bicho

Conforme descrito em algumas explanações anteriores, os comunitários muitas vezes promovem uma associação planta-bicho, utilizando ambos os recursos de forma consorciada no alívio para os mais distintos males revelando assim usos múltiplos da floresta. Por exemplo, para tratar doença do tempo, usa-se afomentar (massagear) a garganta com a banha do poraquê misturada com óleo de copaíba, além de uma mistura contendo arruda, catinga-de-mulata, cravo, cipó-pucá, e mucura-caá. Esta mistura de ervas pode originar um chá, que é ingerido, ou uma infusão em álcool que serve para massagear o doente. Já a banha do jacaré associada à arruda, mucura-caá e cravo, é utilizada para tratar doença do tempo juntamente com benzeções.

As gorduras animais são utilizadas num curioso processo que é chamado de ‘engordar a pupunheira’, utilizado para conferir sabor mais aguçado à pupunha (*Bactris gasipaes*), quando esta é considerada de paladar seco e sem gosto. O procedimento consiste em derreter

a gordura de ‘qualquer caça gorda’, esperar esfriar e jogar no pé da pupunha, sendo que as mudas produzidas a partir desta irão manter o paladar ‘gordo’ e agradável naturalmente:

“Pra pupunha engordá num tem remédio melhor! As minha engordaro tudo e uma pupunha gorda é gostosa, né? Daí quando ela dá, já sai gorda, só cura uma vez a mãe.” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

Oportunamente, a ‘banha da pupunha’ (óleo) é tida como eficiente para afomentar em caso de “batida de cobra” e dor de ouvido.

O caracol aquático conhecido como uruá (Fig. 29) é utilizado na confecção de um colar, que é pendurado no coqueiro e no limoeiro para que produzam muitos frutos. Também as ovas do mesmo animal são utilizadas nos troncos das fruteiras para que tenham sempre uma produção expressiva: “passa no coqueiro, no limoeiro pra não fracassá nunca...” (M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus). Estes usos ocorrem devido à expressiva capacidade reprodutiva deste molusco, direcionada às fruteiras dos quintais, que, segundo os relatos, acabam por manifestar também alta produtividade.

Figura 29. O uruá



Foto: Felipe Jacinto, 2017

Numa lógica similar, as ovas do peixe-coroa são consideradas muito boas para ‘curar’ fruteiras que apresentam problemas de desenvolvimento e produção de frutos, aspergidas em todas as partes aéreas das árvores:

“É um peixinho e a ova dele é muito bão pra qualqué tipo de fruta, limoeiro, mamoeiro, cupuzeiro, cacau, pra gente curá a planta com a ova dele...nunca falta limão, eu sei porque esse meu limoeiro aí no verão não faltava limão nele, todo tempo ele tava cheio assim...esfrega a ova na galha, joga em todo lugar na planta e produz bastante.” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus.

Numa atribuição similar às descritas acima, Silva (2008) relata que os ribeirinhos do rio Negro utilizam os dentes do aruanã (*Osteoglossum* spp.) e da mucura (*Didelphis* spp.)

enterrados junto às árvores visando estimular a produção de frutos. O preparo de ‘remédios’ visando aumentar a produtividade das plantas é descrito entre os indígenas Kayapó, no entanto, somente à base de vegetais (POSEY; ELISABETSKY, 1991).

Produzindo formicidas que são, no mínimo, peculiares os agroextrativistas dizem que quando determinado local tem muita formiga, é eficaz enterrar o peixe baiacu por toda a área, que acaba consumido pelos insetos, que fogem ou morrem dado o potente veneno do animal. Já no combate da formiga conhecida como tachuí, de picada bastante dolorida, há relatos do uso da banha da onça nos caminhos do inseto, que vai embora dada a imponência do grande felino como um animal poderoso na floresta: “porque ela tem medo da onça...aquele cheiro de onça, né?” (M.M.G., 35 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri).

Numa atribuição mágico-religiosa os caçadores locais fazem uso da planta da maconha (*Cannabis* sp.), obtida na cidade de Breves, na forma de defumação e baforadas nos apetrechos e caminhos da caçada, garantindo boa caça. A planta, chamada de *manhuca*, na RESEX Mapuá, e *muruíta*, em Breves, é utilizada num contexto mágico-religioso, onde os apetrechos, o caçador e a caça acabam envolvidos numa complexa rede de poderes que garante o sucesso da empreitada.

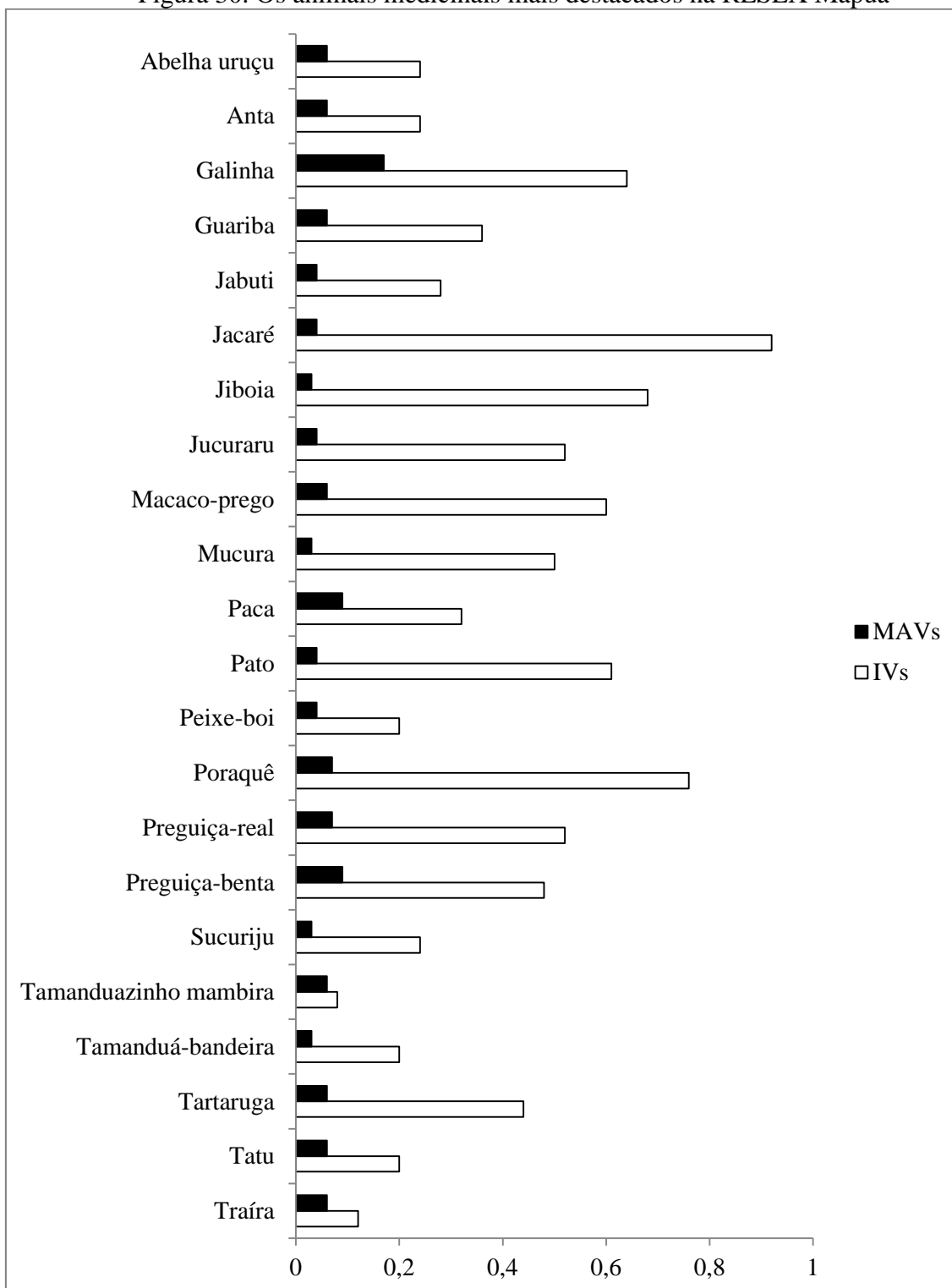
6.4.5 Os índices quantitativos

Alguns trabalhos que avaliaram o emprego da fauna na medicina tradicional no Brasil apontam que pelo menos 300 espécies de animais possuem alguma finalidade terapêutica, enquanto que aproximadamente 100 espécies são utilizadas com finalidade mágico-religiosa (ALVES, 2006; ALVES; ROSA; SANTANA, 2007; ALVES, 2009; LÉO-NETO, BROOKS; ALVES, 2009).

A seguir apresento a análise dos dados quantitativos referentes aos valores de importância e aplicação medicinal, destacando as principais espécies animais (Fig. 30). O valor de importância (IV_s) das espécies variou entre 0,04 (menos citada) a 0,92 (mais citada), demonstrando quais espécies são mais comuns no cotidiano dos locais, bem como o grau de importância das mesmas.

As espécies mais citadas pelos agroextrativistas da RESEX Mapuá, no contexto medicinal, em ordem decrescente, foram: jacaré ($IV=0,92$), poraquê ($IV=0,76$), jiboia ($IV=0,68$), galinha ($IV=0,64$), pato ($IV=0,61$), macaco-prego ($IV=0,60$), jucuraru ($IV=0,52$), preguiça-real ($IV=0,52$), mucura ($IV=0,50$) e preguiça-benta ($IV=0,48$). Outras espécies com destaque pelo número de citações são a guariba, a anta, o jabuti, a abelha urucu e a sucuriçu.

Figura 30. Os animais medicinais mais destacados na RESEX Mapuá



Fonte: Dados da pesquisa (2017)

Quanto ao Valor de Aplicação Medicinal (MAVs), os animais que mais se destacaram na resolução dos problemas de saúde locais segundo os interlocutores, em ordem decrescente, foram: galinha (MAV=0,17), paca (MAV=0,09), preguiça-benta (MAV=0,09), poraquê

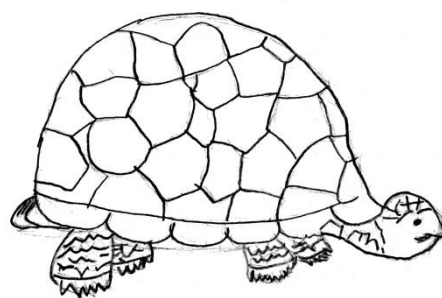
(MAV=0,07), preguiça-real (MAV=0,07), abelha urucu (MAV=0,06), anta (MAV=0,06), guariba (MAV=0,06), macaco-prego (MAV=0,06), tamanduazinho mambira (MAV=0,06), tartaruga (MAV=0,06), tatu (MAV=0,06) e traíra (MAV=0,06).

Segundo Barros et al. (2012), quando o Valor de Aplicação Medicinal for baixo e o Valor de Importância da mesma espécie for alto, pode-se compreender que o animal possui propriedades terapêuticas bastante específicas. Esta interpretação aplica-se aos casos do jacaré, da mucura, do jucuraru e da jiboia.

O jacaré (n=23) foi citado por 92% dos interlocutores e apontado como eficaz no tratamento de princípio de AVC, paralisia e picada de cobra; a mucura (n=10), citada por 40%, foi apontada como eficaz no tratamento de dores do parto e asma; o lagarto jucuraru (n=13), citado por 52%, foi apontado como eficaz no tratamento de inchaço, derrame e para puxar espinhos dos pés; a jiboia (n=17), citada por 68%, foi indicada no tratamento de golpes amolecendo os nervos e músculos lesionados.

Soejarto (1996) corrobora a afirmação do autor citado anteriormente, afirmando que o uso prolongado e contínuo de determinadas espécies, em uma localidade específica, pode fornecer uma demonstração de eficácia terapêutica. Desta forma, investigar os conhecimentos etnozoológicos de distintos povos, especialmente no que concerne aos cuidados e atenção à saúde, pode proporcionar, além da valorização dos conhecimentos tradicionais e do desenvolvimento de mecanismos de etnoconservação mais eficientes, o desenvolvimento de pesquisas de bioprospecção que originariam novas drogas para a humanidade.

CAPÍTULO 7. APREENSÕES SIMBÓLICAS DA FAUNA: OS MISTÉRIOS DA FLORESTA



O simbolismo da biodiversidade, especialmente quando incorporada em práticas mágico-religiosas como algumas descritas acima, ocorre permeado de significações e distintas relações entre os componentes do ambiente. Na Amazônia, especificamente, o valor simbólico que a fauna representa para os povos e comunidades tradicionais é relevante e expressivo.

Assim, para que os saberes locais possam ser adequadamente compreendidos devem ser analisados sob uma ótica que leve em consideração o que Toledo e Barrera-Bassols (2009) chamam de complexo K-C-P, que considera a inter-relação entre o sistema de crenças (*kosmos*), o conjunto de conhecimentos (*corpus*) e das práticas produtivas (*práxis*) no contexto natural e cultural em que ocorrem.

Segundo estes autores, os conhecimentos tradicionais incorporam uma visão em que o mundo natural e o mundo cultural são aspectos que não devem, e não podem, ser segmentados, como frequentemente pratica a ciência Ocidental. Fruto de um sistema complexo que leva em consideração distintas crenças e cosmologias interagindo com um *corpus*, composto da bagagem secular e oralmente herdada de conhecimentos, mediados pelas práticas cotidianas que regem a vida local, temos a conformação de uma realidade polissêmica e multidimensional, caracterizada pelos autores supracitados como “desenhos inovadores alimentados por redes sociais e suas relações internas e externas” (p. 140).

Desta forma é possível que comecemos a perceber a ótica em que os povos da floresta se relacionam com o que chamamos de recursos naturais, em características de igualdade, ética, reciprocidade e convivência secular que originam os mitos, as relações e práticas mágico-religiosas, os tabus, as drogas terapêuticas... tudo o que vem sendo apropriado pela cultura popular amazônica e que é fruto desta convivência indistinta entre seres vivos que dividem o mesmo *locus* de manifestações de suas existências como se fossem apenas um grande organismo concatenado.

7.1 SIMPATIAS E SUPERSTIÇÕES

Segundo Sales (1991) as simpatias podem ser definidas como a prática de rituais onde, através da força do pensamento intenta-se algum auxílio na resolução de problemas do cotidiano e de saúde. Já as superstições são crenças contrárias à razão e alheias à fé religiosa, onde o supersticioso crê que certos fenômenos têm uma explicação mágica ou mística.

Estas práticas são muito difundidas e algumas pessoas enxergam sinais em absolutamente tudo o que lhes ocorre no cotidiano, utilizando-se destes para tomar decisões ou obter algo que lhes agrade:

“Tem gente pra cá que tem muita superstição aqui...qualquer coisinha! Meu olho do lado esquerdo não pode tremer que eu vou sofrer tristeza, já o do lado direito é alegria!” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus.

Se o besouro-sol entrar numa casa e ficar na cumeeira (telhado), é sinal de que está adivinhando febre de alguém da casa. Já o vagalume e o morcego indicam bons e maus augúrios para o caçador:

“diz que quando o caçador olha pra ele assim, na boca da noite, diz que é adivinhando caça...que vai dar muita caça. Aí pro caçador já tem o morcego, se ele cagar na cabeça do caçador é melhor que ele volte, porque ele não vai arrumar nada, só merda e panema...” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus

O lagartinho tamaquaré (*Uranoscodon superciliosus*), também conhecido como ‘calango lerdo’, é utilizado numa simpatia que consiste em balançá-lo pelo rabo dizendo o nome da pessoa alvo da sedução e quem já fez afirma: “O caboclo fica besta, faz o que quiser com ele.” (V.G.S., 32 anos, Com. Bom Jesus). Alves et al. (2012) relatam o uso do tamaquaré em várias localidades do Norte e Nordeste com a finalidade de atrair a pessoa amada e também para acalmar alguém.

O coração do jabuti é utilizado para obtenção de coragem na vida devendo ser engolido puro e ainda pulsando, pois ele “é um bicho que não tá nem aí” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus, considerado destemido e tranquilo nos enfrentamentos do dia-a-dia. Em noite de lua nova, as patas dianteiras do quatipuru (*Sciurus* sp.), secas, são usadas para riscar as mãos a fim de ficar “ligeiro⁶⁶ pra escrever” M.M.G., 35 anos, Com. São Sebastião do Mapuá-Miri, já que este animal apresenta destacada destreza e rapidez com as patas.

O japiim empresta sua beleza, engenhosidade e capacidade de imitar outras aves da floresta para outra apreensão relativa à fauna, que diz que seu ‘miolo’ (cérebro) deve ser ingerido por uma criança pequena para que ela fique esperta, tal como consideram a ave. Para garantir a efetividade dessa prática, o miolo é consumido cru, sob pena da cocção prejudicar ou diminuir a suposta transferência de saberes: “Dá pra criança quando tá assim com um ano mais ou meno, pra ficá desenvolvido, muito aprendado, porque o Japiim, o que ele não sabe?!” (S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus).

⁶⁶ Expressão local para designar ‘rápido’ ou ‘ágil’.

Outro uso atribuído a esta bela ave diz respeito à cor azul presente em seus olhos:

“Tem uma simpatia que diz que quando a gente tá grávida de novinha, pega diz que um filho⁶⁷ de japiim, aí diz que passa assim na barriga da gente (faz movimento circular na barriga). Diz que o olho da criança sai igual ao do japiim! O olho dele é azul, azul, azul! Lindo o olho do japiim, lindo mesmo! Mas só quando a gente cisma que tá grávida, entendeu? Bem no comecinho...” S.A.A., 31 anos, Com. Bom Jesus.

Comentando com duas interlocutoras sobre a simpatia anteriormente citada, uma delas destaca: “é dois bicho que tem o olho lindo que eu acho que podia de fazê uma simpatia: o japiim e o japu! Lindo demais o olho deles!” M.I., 73 anos, Com. Bom Jesus, demonstrando as correlações existentes entre os hábitos já arraigados e a extensão que fazem à outras e novas formas de apreensão da fauna. No sentido do pertencimento ao lugar, Toledo e Barrera-Bassols (2015) afirmam que:

de todas as expressões que emanam de uma cultura, os conhecimentos sobre a natureza configuram uma dimensão especialmente notável, uma vez que refletem a sagacidade e a riqueza de observações sobre o entorno realizadas, guardadas, transmitidas e aperfeiçoadas no decorrer de longos períodos de tempo [...] por meio dos quais a espécie humana foi moldando suas relações com a natureza. (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p.33)

As unhas da preguiça, benta ou real, servem para a confecção de amuletos que se constituem de aros (Fig. 38), que são pendurados atrás das portas de entrada das casas conforme observado em campo e também descrito por Monge-Zúñiga (2017) a fim de garantir boa sorte e bons augúrios:

“A unha da preguiça é bom para dar sorte” disse a Michele, neta de parteira. Ela coloca atrás da porta como a sua avó lhe ensinou para proteção contra o “olho gordo” e para atrair prosperidade. (MONGE-ZÚÑIGA, 2017, p.93)

Figura 31. As unhas da preguiça para prosperidade



Foto: Felipe Jacinto, 2017

⁶⁷ Expressão local para designar o que habitualmente se conhece por filhote ou cria.

Ainda segundo os locais, tomar banho com um filhote de jabuti é bom para ‘amansar’ a criança irritada, sendo que após o banho o animal deve ser libertado, levando consigo a ‘braveza’, enquanto a criança torna-se calma. Numa atribuição similar de transferência, Bitencourt, Lima e Barros (2014) relatam o uso do pó do jabuti, na zona urbana de Belém/PA, com as finalidades de amansar e acalmar quem o ingere.

7.2 O IMAGINÁRIO DO BICHO PRETO

Na RESEX Mapuá, os animais da cor preta, como tigre⁶⁸, boi, pato, galinha e cachorro, são tidos como mais eficientes nos usos medicinais e mágico-religiosos. Numa relação que é permeada por admiração e temor, o “bicho preto” é preferido pela cor: “Porque de noite ele não pode ser visto, é um poder.” J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus.

Dentro deste imaginário do bicho preto, várias percepções são expressas como a dos caçadores que relatam que os cães de caça de cor clara são mais vulneráveis do que os de cor escura e pretos. Já as mães, relatam desenhar com caneta preta uma grande aranha nas auréolas dos seios a fim de forçar o desmame dos filhos pequenos, o que parece surtir um efeito imediato já que as crianças deixavam de mamar da noite para o dia através deste susto induzido.

O galo e o cachorro pretos são tidos como bichos respeitados nos terreiros das casas, servindo de protetores do ambiente em que vivem e, segundo os locais, isto se deve à sua cor e às propriedades creditadas a essa característica. Há quem considere que os bichos pretos ‘fazem parte do demônio’ e por isso são eficazes no combate dos males espirituais como susto, quebranto e assombro agindo em uma espécie de combate entre forças iguais onde o mau combate o mau: “Se tiver espírito maligno tem que usar isso (partes de bicho preto). Porque é difícil de ver ele, por causa da cor. É a única cor que quase ninguém vê, né? De noite é o preto” (Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus).

Similarmente, o galo, o cachorro e também o gato são descritos como seres protetores da casa por Cabrera (2012) em sua etnografia sobre os negros *criollos* e os povos de Cuba. Na narrativa da autora, os três animais agem conjuntamente para proteger sua dona da visita de *iku*, designação para a morte no idioma iorubá. Já os Tzotziles, do México, consideram a galinha preta como um animal agoureiro, que anuncia a enfermidade ou a morte de alguém (SERRANO-GONZÁLEZ; GUERRERO; SERRANO, 2011).

⁶⁸ A onça-preta ou melânica também é conhecida localmente como tigre.

As partes de bicho preto usadas para confecção de zooterápicos, como o dente da onça-preta ou a pena da galinha preta, são tidas como mais fortes e potentes: “O preto é forte pra combater. O bicho preto tem um poder, um mistério.” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

Como dito anteriormente, o cachorro preto é considerado corajoso e naturalmente dotado de um poder conferido por sua coloração escura: “O cachorro branco apanhava dos bicho debaixo da nossa rede, agora o cachorro preto nada mexia.” (J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus).

Sobre o cachorro, animal de muita estima nas colocações pela proteção que confere ao lar, considera-se que além de manter afastados animais selvagens potencialmente perigosos, possui a capacidade de ver o que os nossos olhos não são capazes: “aonde tem cachorro, certos tipos de mal não encosta na casa. Às vezes é tarde da noite e o cachorro se põe a latir, você olha e não vê nada, mas ele tá vendo.” Chico Preto, 65 anos, Com. Santa Rita. Entre o povo Azande, segundo Evans-Pritchard (2005, p. 239), existe a crença de que os cães sejam bruxos, assim como as corujas, os morcegos, demais animais noturnos e o galo doméstico, sendo que à este último atribuem a capacidade de “ver a aurora dentro de si”.

Segundo os agroextrativistas, há uma maneira de obter a visão mágica do cachorro, conforme detalha o relato a seguir, embora ninguém tenha tido coragem de tentar tal feito:

“Se o cara quiser ver o que o cachorro vê, quando ele tá latindo passa o dedo no olho do cachorro, passa no olho e se abaixa e olha no meio das pernas do cachorro. Mas só que a gente morre! A gente se assombra, porque o cachorro vê muita coisa feia, né? E a gente não tem essa coisa de ver. Sabe lá o que ele num vê, né?” J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus.

Existe a crença de que se um cachorro preto assustar uma criança, é necessário retirar alguns pelos do rabo do mesmo animal e fazer uma defumação para que o susto seja curado: “se o cachorro preto pulá numa criança e assustá a criança, pode mandar benzer e fazer defumação, senão não tira aquilo da criança.” J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus. Esta prática relaciona-se diretamente à inversão, onde o mesmo animal que causou o mal, tem a capacidade, o poder de induzir o bem de volta.

7.3 PODER DE ATRAÇÃO DAS SERPENTES

Segundo Fita, Neto e Schiavetti (2010, p. 1) “as serpentes estão entre os animais que mais influenciaram a psique humana desde a antiguidade” e na RESEX Mapuá, como dito anteriormente, as não peçonhentas representam destacados recursos terapêuticos, especialmente sua banha, enquanto que as peçonhentas são extremamente temidas e responsáveis por uma grande quantidade de acidentes todos os anos. Estes répteis enigmáticos que povoam o imaginário da humanidade também são utilizados no contexto mágico-religioso para o feitiço de amuletos tidos como poderosos.

Um destes amuletos consiste em levar consigo um pedaço do couro ou o rabo da jiboia, garantindo assim a boa sorte e servindo também para atrair dinheiro, mulheres, qualquer tipo de caça, e muitas outras coisas, dependendo do que se pede no momento do preparo da parte animal em questão. Serrano-González, Guerrero e Serrano (2011) também relatam o uso mágico-religioso de serpentes entre os Tzotziles, do México, para pedir abundância de dinheiro.

A jiboia também serve para o preparo de um perfume com propriedades atrativas, baseado na crença de que ela tem o poder de atrair sua presa diretamente para a sua mordida, certa e fatal:

“Usa no perfume, um pedaço do rabo da jiboia dentro do perfume e vai no benzedor e manda preparar. A jiboia atrai tudo. Pra ela se alimentar, não precisa sair do lugar dela, ela fica lá, aí se for passar um animal de longe ela fica atraindo ele, até o bicho se entregar por ele mesmo na boca dela.”J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus

Alves et al. (2012) relatam no âmbito das religiões afro-indígenas que a jiboia fornece diversos produtos para o feitiço de rituais mágico-religiosos tais como pele, rabo, ‘vagina’, olho, cabeça, fezes e gordura. Em geral estas partes são usadas como matérias-primas com finalidades distintas, tais como: atrair sucesso nos negócios, atrair a pessoa amada e limpeza de maus espíritos e energias nocivas.

Os mesmos autores revelam que algumas partes de distintos animais são preparadas com intuito mágico em meio aquoso, alcoólico ou em água de rosas e são popularmente conhecidas como ‘águas’ ou perfumes: “após o preparo, a mistura é rotulada pelo nome do animal utilizado em sua composição, como água do cavalo-marinho, perfume da jiboia ou água do caranguejo...” (p. 771). Completam ainda que:

[...] existe uma associação entre as características comportamentais dos animais e o efeito espera-se que seu uso gere. Por exemplo, águas contendo partes de animais lentos, como a preguiça-de-garganta-marrom (*B. variegatus*), o jabuti-piranga (*C. carbonaria*) e o jabuti-tinga (*C. denticulata*) são usados para acalmar as pessoas. (ALVES et al., 2012, p. 771)

Nesta mesma lógica da atração, alguns caçadores da RESEX Mapuá relatam o uso da banha da jiboia no vidro da lanterna de caçada, que serve então para atrair a caça: “aí quando foca na caça, aí atrai, diz que a caça fica até besta pra capturar ela.” M.M.G., 35 anos, Com. São Sebastião Mapuá-Miri.

Lima (2008) ao abordar os mitos envolvendo as grandes serpentes entre os indígenas Katukina, do Acre, revela que este povo cultua especialmente as serpentes pertencentes à família Boidae, constituída pelas constritoras como a jiboia e a sucuriju. Na cosmologia Katukina são consideradas como as detentoras da imortalidade, sendo assim, a porta de acesso aos conhecimentos xamânicos deste povo, bem como de bons agouros para a atração de caça. Na mitologia destes povos, as serpentes são tidas como ‘donas’ dos animais e por isto, detentoras de um controle bastante abrangente da realidade, que engloba a vida dos homens e das caças.

Nas cosmologias ameríndias amazônicas, especialmente entre os Kaxinawa, Yaminawa e Yawanawa, as cobras são ainda relacionadas à ayahuasca, importante e poderosa medicina da floresta componente de ritos da pajelança indígena, ao que Calávia (2000) refere-se por “mitologias do cipó”. Todos estes aspectos revelam a ligação com as práticas espirituais e a capacidade de atração de seres e saberes, em distintos contextos, atribuída às serpentes.

7.4 OS ENCANTADOS: QUANDO A MULHER FICA GRÁVIDA DE BICHO

Os agroextrativistas contam com naturalidade dos casos em que mulheres engravidam de bichos, dando à luz ao que chamam de ‘encantados’, seres que são humanos em corpos de animais, numa relação direta com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996).

Segundo os relatos, “a mulher que tá doente fica passando por cima de bicho, quando tá na menstruação...aí claro que vai pegar filho de bicho sim!” (J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus). Uma dona de casa comenta sobre a relação entre o período menstrual e a relação direta com os animais:

“Quem disse que ova de peixe engravida uma mulher? Engravida! Tinha uma mulher pra cá que engravidou e tava com três meses, tinha dois quilos de ova na barriga dela, de tanto tratar peixe⁶⁹ quando tava menstruada.” M.R., 55 anos, Com. Bom Jesus

⁶⁹ Expressão usada para designar o preparo do peixe para consumo, o que consiste em retirar as escamas e órgãos internos.

O relato abaixo conta alguns ‘causos’ de mulheres que engravidaram de animais e a relação disto com os seres encantados:

“Ela tinha engravidado três vezes de bicho. Uma vez foi tatu, ela teve três tatuzinho. Depois ela teve três calanguinho e a derradeira vez que ela engravidou foi de imbuá. O marido dela saiu e marcou pra levar ela no médico. Ela foi toda gemendo, os bicho ia abreviando dentro do casco e iam jogando fora. Aí essa mulher morreu desses bicho, que não conseguiu sair tudo. Diz que aquilo saía, saía, saía (...)
Tem também a mulher que engravida de bicho, mas o filho sai com 09 meses, é que sai encantado. Aí quando a mulher tem, é cobra. Se for duas, é duas cobra, mas elas é criança. Aí a pessoa pega a bacia, coloca cachaça lá e batiza. Aí solta. Aí quando tá com sete anos ela vem de volta, como cobra. Só volta a ser criança se desencantar. Por isso que dizem que tem cobra encantada, essas criança quando nasce cobra, né? É gente, só que encantada. É só aquela capa que é a cobra, mas a pessoa tá lá dentro.” M.R., 55 anos, Com. Bom Jesus

Esta peculiar relação com a fauna vincula-se fortemente ao que Viveiros de Castro (1996) nos apresenta com o perspectivismo ameríndio, trazendo a noção de “roupas” utilizadas pelos animais da floresta, que em verdade são humanos vivendo em distintos contextos e perspectivas de si mesmos, demonstrando que, para compreendermos as cosmologias ameríndias e suas ramificações, como é o caso da sociedade mapuaense, há que se compreender os domínios natureza e cultura em complementaridade no que o autor tratou por uma humanidade transversalizada entre homens e animais.

Neste mesmo sentido, Descola (1998) afirma que:

Ao contrário do dualismo moderno, que desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, o pensamento ameríndio encara o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas quanto por modos diferentes de se apreender uns aos outros. (DESCOLA, 1998, p.28)

O boto também pode ser encantado, especialmente o tucuxi, o que talvez explique as lendas do boto virar homem. Segundo os comunitários, o ‘filho de boto’ não é comum, os de cobra são mais recorrentes e várias pessoas já pariram seres encantados.

Maués (1994) conceitua os “encantados” como seres espirituais componentes dos ritos de pajelança cabocla amazônica e que podem ser “os “encantados” “do fundo” e “da mata”, conforme o lugar que habitam: o fundo dos rios ou a floresta.” O autor especifica ainda que os “encantados-do-fundo” podem se manifestar sob a forma de animais aquáticos, habitantes do fundo dos rios, como peixes, cobras e botos, enquanto os “encantados-da-mata” são popularmente conhecidos por “anhangá” e “curupira”. Enquanto aos “da mata” atribui-se a capacidade de causar mau-olhado e desorientação dentro da floresta, que leva a pessoa a ficar perdida, aos “do fundo” credita-se a capacidade de “provocar “doenças” como o “mau-olhado”, a “flechada-de-bicho”, a “corrente-do-fundo” e, ainda, manifestando-se na forma de um boto que se transforma num belo rapaz” com intenção de atração sexual das mulheres.

Evans-Pritchard (2005) relata que entre os Azande, na África Central, existe a crença numa criatura maligna conhecida como *adandara*, que é uma espécie de gato selvagem de corpo brilhante e olhos faiscantes que mantem relações sexuais com humanas, conforme a citação abaixo:

“Uma mulher que dá à luz gatos tem relações sexuais com um gato, e depois com um homem. Ela fica prenhe de crianças e gatos. Quando a hora do parto se aproxima, ela procura uma especialista em fazer o parto de gatos, e diz que quer que ela seja sua parteira. Vão juntas para o mato e, quando chegam a uma termiteira, sentam-se. A mulher dá luz à gatos, a parteira os lava. Elas os escondem na termiteira e voltam para casa. (...) Esses animais são terríveis, e se um homem os vê, é muito provável que morra. Não são muitas as mulheres que dão à luz gatos, só umas poucas. Uma mulher comum não pode parir gatos, só uma mulher cuja mãe também os tenha parido.” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 240)

Na Amazônia considera-se que durante os períodos em que a mulher encontra-se em quarentena ou menstruada, a mesma permanece numa situação de vulnerabilidade estando, assim, suscetível ao contato e fecundação pelos seres encantados, podendo engravidar de bichos (PINTO, 2001; SANTOS; COSTA; BARROS, 2017).

Segundo Maués (2005), os encantados são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram” e que:

Essa crença tem certamente origem européia, estando ligada às concepções de príncipes ou princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis de todo o mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos. (MAUÉS, 2005, p. 262)

O mesmo autor ressalta que uma das histórias de encantados mais famosa da Amazônia é a da Cobra Norato, que provavelmente tem origem indígena e encontra-se reproduzida abaixo:

Uma mulher deu à luz dois gêmeos de ambos os sexos, que foram chamados de Maria Caninana e Norato Antônio. Logo ao nascer, as crianças se transformaram em cobras e deslizaram, rapidamente, para o rio, onde passaram a viver. Cresceram e se transformaram em cobras-grandes. Já adultos, Maria Caninana enamorou-se de uma outra cobra encantada, do sexo masculino, com quem desejava casar-se. Seu irmão se opunha, pois isso impediria que os dois se desencantassem. Como a irmã não lhe desse ouvidos, ele entrou em conflito com ela e seu noivo, travando-se entre eles uma grande luta, durante a qual Norato matou os dois. De tudo isso Norato Antônio participava sua mãe, a quem costumava ainda visitar, em forma humana. Uma outra versão, não encontrada na região do Salgado, mas narrada no Baixo Amazonas, dá conta de que, muito tempo depois, Cobra Norato encontrou quem o desencantasse: um soldado em Óbidos, que não se intimidou com o tamanho daquela enorme cobra e a feriu, até provocar sangue, com uma faca virgem. (MAUÉS, 2005, p. 262)

Figueiredo (1994) acrescenta ainda que a pajelança indígena amazônica quando influenciada por crenças oriundas da Umbanda, abarca os seres encantados nos rituais de cura e invocação, o que evidencia mais uma vez o rico universo conformacional de que os povos

da RESEX Mapuá são originários, manifestando na vida cotidiana e na cultura os traços expressivos desta bagagem.

7.5 O LENDÁRIO BOTO

Há duas espécies de boto nas águas da região: o tucuxi (*Sotalia fluviatilis*) e o boto-cor-de-rosa (*Inia geoffrensis*), lá conhecido como boto-branco ou botão, pelo porte superior ao outro. Quando o boto passa soprando forte, costuma-se dizer que ele está bravo e adivinhando chuva.

Numa ocasião em que eu entrevistava uma senhora na varanda, seu neto ficou mexendo com um botinho-tucuxi que ficou praticamente parado na frente da casa por um tempo considerável. Sua avó então ficou muito incomodada e disse: “não presta criança brincar com boto! Ele se agrada da criança...o botinho não é tanto, mas o vermelho...” (M.M.S., 65 anos, Com. Bom Jesus). Segundo o benzedor Galo, o boto tucuxi, “não mexe com a gente”, já o boto-branco, “ele ataca!”.

Dizem os locais que o boto não gosta de roupa vermelha, ficando aparentemente bravo: “Quando nós era novo, que nós andava no casco, o boto vinha atrás da gente com roupa vermelha, o bicho vinha doidinho atrás...não sei se ele tem raiva ou se ele acha bonito, né, mas alguma coisa acontece!” (M.M.S., 65 anos, Com. Bom Jesus).

Consideram também que se a pessoa se entrega muito pro boto, eles são capazes de levar pra baixo da água e quando um boto acompanha a viagem de alguém sem ser chamado, deve-se dizer: “eu num tô te mexendo, segue a tua viagem que eu sigo a minha! O boto assombra a gente! Ele se agrada da gente e na hora da gente dormir, ele vem perseguindo, se ele se engraçar.” (M.M.S., 65 anos, Com. Bom Jesus).

O boto (macho) se transforma em homem e a bota (fêmea) se transforma em mulher ou menina, ambos sempre trajando branco. Conforme também relatou Maués (2005) no contexto do nordeste paraense, os agroextrativistas afirmam que o boto tem preferência por mulheres em período menstrual e só quem pode mexer com eles é quem tem a proteção de caboclos, como é o caso de alguns benzedores, que tem a capacidade de se comunicar com o bicho e mantê-lo sob controle, fato comprovado pelos interlocutores do Mapuá: “porque eles sabe afastá eles, conversa com eles, né...” (M.M.S., 65 anos, Com. Bom Jesus).

Os relatos do boto na forma humana povoam o imaginário local e se somam às memórias transmitidas oralmente:

“Tinha uma família bem aqui em cima que tinha três filhas, aí o boto começou a fazer frequência. Chegava assim, mas nada. Aí uma das filha tava querendo começar

a dar atenção pra ele, né. Aí a outra chamou o pai e disse: pai, eu acho que é um boto. Quando o senhor sai ele vem bater na porta, quando quer abrir eu não deixo, ele vai e pula na água.

O pai saiu e deixou uma espingarda de armadilha. Quando saiu a filha ouviu barulho, passou a mão na espingarda e um homem de branco subiu no trapicho⁷⁰. Atirou no rumo do homem, que correu no trapicho. Quando o pai chegou, contou o acontecido e aguardaram de manhã, quando a água amanheceu baixa. Lá estava o boto com a pilhada de chumbo no peito. O boto!” Antônio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

O boto que vira gente é o chamado boto-branco, ou boto-cor-de-rosa, enquanto o boto tucuxi, de porte inferior e hábitos menos invasivos, é considerado como calmo e inofensivo.

“O boto vira gente? Vira. Vira sim. Num é lenda, ele vira mesmo. Eu já cheguei a vê com meus olhos. Quando eu tinha uns 27 anos, eu fui tirar açai e vinha de canoa. Aí tinha uma pracaúva caída, a água tava meia maré de vazante. De longe eu enxerguei aquele branco na ponta do pau, pra fora d’água. Aí eu vim vê, pensei que era uma ‘galça’, era de dia. Depois eu conheci que era uma pessoa, né. ‘credo, essa pessoa de onde veio?’ Fui remando e olhando, quando foi assim uns 50m de longe, ela virô de frente, tava toda de branco, uma menina, uma mocinha de bom tamanho já. Eu quis falá com ela mas continuei remando. Deu um baque na água, quando eu olhei, eu vi só a maresia dela, pulou n’água e se mandou! Corpo de gente! Cabelo, peitinho, tudo, tudo! Tava de roupa branca. Agora eu sei que boto vira gente.

Depois que pulo, aí buiô pra fora o boto...(risos)...mas eu num fiquei com medo, ele veio até o açaizal acompanhando o casco, soprando. Eu falei: ei, eu não to te mexendo, eu só vim tirar um açai, me aguarda que eu vô tirá açai. Quando cheguei no casco de volta, ela buiô de novo, e seguiu buiando do lado até chegá perto de casa. Chegando em casa, falei pro tio: olha, tinha uma bota que queria ficá comigo! Aí caíro na risada, falaro que era Iemanjá, mas era uma bota...’se vocês visse o que eu vi!’ ” Antonio Ferreira Gonçalves, 63 anos, Com. Bom Jesus.

Embora não tenha encontrado quem possuísse tal amuleto, segundo os interlocutores, o olho esquerdo do boto usado dentro da colônia serve para atrair sorte e mulheres, desde que ninguém saiba que está sendo usado. Essa atribuição ocorre por conta das lendas e da fama de conquistador do animal: “é porque ele é meio galã, né? Tem a lenda do boto, né?” J.R.B., 28 anos, Com. Bom Jesus. Descola (2006) também descreveu o uso de amuletos de boto pelos Achuar, que utilizavam dentes do animal como um auxílio às atividades de caça e pesca.

Segundo os relatos, a maneira mais clara de se perceber se uma criatura na forma humana desconhecida é boto ou gente, é olhar para os pés, pois ‘o mocotó’ (calcanhar) é para frente e os dedos, são para trás.

“A parte da mulhé tem mais medo de boto, por causa que o boto se ele se engraçá numa pessoa, ele sai em terra mesmo, ele fica todo de branco. Ali na minha vó, meu avô ia caçar, um dia minha vó ia espiar e tinha um ali no canteiro, no meio das planta dela! Todo de branco, um homi de branco. Aí ela já sabia, minha vó era uma cearense muito experiente, aí ela sabia de muitas coisa, oração forte, aí ela foi chamá meu avô, ele tinha dois rifle 44. Ele correu jogando um bocado de planta da minha avó e pulô n’água! Foi! Era um boto! Queria entrar na casa.” J.S., 40 anos.

⁷⁰ Trapicho ou trapiche é um atracadouro de madeira para embarcações de pequeno porte, utilizado também para embarque e desembarque, ou mesmo como plataforma para pescarias.

Segundo Wawzyniak (2012), a dimensão social da relação entre humanos e não-humanos presente na cosmologia amazônica refere-se à um

[...] sistema cultural que postula a não existência de dicotomia ou antagonismo entre as dimensões natural, cultural e sobrenatural, mas, em seu lugar, postula um universo transformacional e povoado por uma pluralidade de agentes, humanos e não humanos. Tais seres, com poder de encantamento e agenciamento, transformam-se, em certas circunstâncias, uns nos outros. Transfiguram suas aparências e comportamentos, regulam e afetam o corpo e a vida cotidiana individual e coletiva. (WAWZYNIAK, 2012, p. 17)

Desta forma as crenças e apreensões que envolvem o boto, assim como a dos encantados, refletem essa natureza transversal onde mundo natural e cultural ocorrem indistintamente regendo hábitos, regulando as sociabilidades e povoando o cotidiano com os mistérios tipicamente amazônicos, ressoando o escuro das matas e dos fundos dos rios em seus mais distintos seres e saberes.

CAPÍTULO 8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após apresentar todo o contexto biocultural que envolve a relação do ser humano com os animais na Reserva Extrativista Mapuá, no interior marajoara, é chegado o momento de sintetizar as conclusões a respeito da realidade vivenciada e dizer que foi um presente do Universo seria quase redundante dada a riqueza e o ineditismo dos dados e informações apresentados nesta dissertação.

Ineditismo este, que não só evidencia a carência de estudos desta temática no bioma Amazônia, mas também demonstra as relações especiais que permeiam a vida dos agroextrativistas desta Unidade de Conservação com relação à fauna que os cerca e os mantém.

Numa existência regida por distintos mecanismos que se concatenam em códigos, sociabilidades, ritos, atribuições, transferências, manifestações do sagrado e da vida na Terra, os agroextrativistas do Mapuá vivem sob uma ótica holística, onde os conhecimentos são, mais do que analisados como manda o pensamento científico-ocidental, vividos sem segmentações. O valor cultural e espiritual atribuído à fauna demonstra relações muito específicas que traduzem o modo de ser dos povos amazônicos, sábios guardiões há gerações de toda a nossa sociobiodiversidade.

Vivendo uma relação muito íntima, os locais interagem há gerações com os elementos naturais que compõem o meio em que vivem e contextualizam esta interação em complexas redes de conhecimentos que se perpetuam embasadas pelo poder da palavra, dita oralidade, e das sociabilidades.

Ficou claro que não ocorre caça para finalidades especificamente medicinais ou de cura de qualquer natureza, de modo que os comunitários utilizam-se de subprodutos da caça de subsistência para formular seus compostos e recursos terapêuticos. Este uso da fauna deve ser compreendido a partir de uma perspectiva cultural, regida por muitos códigos que, frequentemente, garantem a sustentabilidade das práticas e da relação do homem com o meio natural em que está inserido.

Os sistemas médicos locais demonstram uma forma peculiar de perceber, interpretar e resolver os desequilíbrios, regulando-os através da manipulação de remédios naturais e da manifestação da fé e das religiosidades típicas da floresta. Oriundos de um sincretismo de crenças e culturas distintas, o povo da RESEX Mapuá revive no seu cotidiano a memória de seus antepassados ressignificada pessoa por pessoa, dia após dia, ano após ano.

Com o passar dos anos e a morte das pessoas mais idosas das comunidades, uma grande quantidade de saberes é perdida e enterrada no solo da floresta, passando a constituir os mesmos elementos que antes serviram para o alívio dos mais distintos males, num ciclo interminável de vida, na medida em que os adultos afloram conhecimentos apreendidos pela atenção ou atribuem novos usos aos elementos corriqueiros de sua vida.

É expressiva a importância dos sujeitos, especialistas ou não, que se relacionam com a atenção à saúde e que perpetuam saberes, distribuindo alento e alívio aos seus semelhantes num local que carece enormemente da presença e atuação do poder público. Pessoas que, mais do que isoladas geograficamente por uma rede intrincada de canais hídricos e pela distância dos centros urbanos, estão isoladas do acesso aos direitos básicos do cidadão brasileiro em pleno século 21.

Há que se ressaltar a importância dos dados obtidos nesta pesquisa para a formulação de políticas públicas que verdadeiramente sirvam aos interesses e necessidades dos povos e comunidades tradicionais, sejam destinadas ao acesso à educação e saúde, sejam voltadas para a conservação do meio ambiente.

À medida que as tecnologias da vida urbana chegam ao interior marajoara, os modos de vida e as sociabilidades são alterados, refletindo diretamente na transmissão dos conhecimentos tradicionais às gerações mais jovens, que acabam por relegar a um segundo plano elementos que compõem não só a sua cultura, como a história coletiva de seu povo. Neste sentido, estudos desta natureza são úteis para documentar e valorizar os conhecimentos, resignificando-os aos olhos dos mais jovens, que buscam na formação escolar melhores oportunidades para o futuro.

É necessário que se desmistifique e valorize os conhecimentos tradicionais para que mais pessoas sejam tocadas por estas distintas maneiras de enxergar o mundo e interagir com o mesmo, manifestando pertencimento e respeito a todas as formas de vida que nos rodeiam. Há, também, que se combater a ‘romantização’ a respeito dos povos e comunidades tradicionais, seres humanos com os mesmos dramas compartilhados pela humanidade, em maior ou menor escala, trazendo estas pessoas para um plano em que seja possível notar que são ‘gente como a gente’ e que necessitam de compreensão adequada e direcionamentos para que tenham também o seu futuro garantido.

Preconiza-se o incentivo e desenvolvimento de outros estudos que abarquem as medicinas tradicionais amazônicas, em distintos campos, além do diálogo igualitário entre gestores e órgãos ambientais incumbidos de facilitar processos de gestão e proteção das UC nacionais e os respectivos habitantes destas zonas, verdadeiros mestres em contato direto com

a vida que ali abunda, formados pela memória e pela vida diária com as plantas, os animais e os minerais que compõem a paisagem.

Também o mundo acadêmico deveria baixar seus muros e incluir o conhecimento tradicional de tantos atores sociais em suas grades disciplinares e de análise teórica, considerando as interações homem-natureza em sua dimensão cultural, evitando assim tomadas de decisões etnocêntricas no que diz respeito à conservação da biodiversidade do nosso país e na tão aclamada floresta amazônica.

Numa mediação entre a cultura popular, o conhecimento científico e as tentativas de conservar o meio em que vivemos, estudos desta natureza fazem-se mais do que necessários para que repensemos nossos papéis enquanto membros da comunidade científica e no que, de fato, estamos fazendo para contribuir ao futuro das próximas gerações sem excluir ou marginalizar determinados segmentos da população brasileira.

Há milênios os povos ameríndios e seus descendentes, como os agroextrativistas da RESEX Mapuá, têm interagido com os animais nas mais variadas dimensões, manifestando a ligação de dois domínios – natureza e cultura – cujo produto composto de conhecimentos, crenças, representações afetivas, atitudes e comportamentos gera a transcendência de considerações acerca do Ser, do próprio ambiente e do Universo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGRA, M. F. et al. Medicinal and poisonous diversity of the flora of “Cariri Paraibano”, Brazil. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 111, n. 2, p. 383-395, 2006.

ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P.; ALENCAR, N. L. Métodos e técnicas para coletas de dados etnobiológicos. In: ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P.; CUNHA, L. V. F. C. (Org.). **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. Recife: NUPEEA, 2010. p. 39-64.

ALMEIDA, A. V. A zooterapia adotada pelos médicos Simão Pinheiro Morão (c. 1618-1685) e João Ferreyra da Rosa (c. 1659-1725) em Pernambuco no final do século XVII. In: COSTA NETO, E.M.; ALVES, R.R.N. (Org.). **Zooterapia: os animais na medicina popular brasileira**. v. 2, n. 1, p. 57-73. Recife: NUPEEA, 2010.

ALMEIDA, C. F. C. B. R.; ALBUQUERQUE, U. P. Uso e conservação de plantas e animais medicinais no estado de Pernambuco (Nordeste do Brasil): um estudo de caso. **Interciência**, v. 27, p. 276-285, 2002.

ALVES, O. J. A.; DA SILVA, C. N.; DE CASTRO, C. J. N. Uso dos Recursos Naturais por Populações Tradicionais na RESEX Mapuá (Breves-Pará). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, v. 1, n. 1, p. 135-154, 2014.

ALVES, R. R. N. **Uso e comércio de animais para fins medicinais e mágico-religiosos no Norte e Nordeste do Brasil**. 2006. Tese (Doutorado em Zoologia), Universidade Federal da Paraíba-UFPB, Brasil, 2006.

_____. Use of Tucuxi dolphin *Sotalia fluviatilis* for medicinal and magic/religious purposes in north of Brazil. **Human Ecology**, v. 36, n. 3, p. 443-447, 2008.

_____. Fauna used in popular medicine in Northeast Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 5, n. 1, p.1-30, 2009.

_____.; ALVES, H. N. The faunal drugstore: Animal-based remedies used in traditional medicines in Latin America. **Journal of ethnobiology and ethnomedicine**, v. 7, n. 1, p. 9, 2011.

_____.; DIAS, T. L. P. Usos de invertebrados na medicina popular no Brasil e suas implicações para conservação. **Tropical Conservation Science**, v. 3, n.2, p. 159-174, 2010.

_____. et al. Animals for the gods: magical and religious faunal use and trade in Brazil. **Human Ecology**, v. 40, n. 5, p. 751-780, 2012.

_____. et al. Healing with animals in a semiarid northeastern area of Brazil. **Environment, development and sustainability**, v. 18, n. 6, p. 1733-1747, 2016.

_____.; PEREIRA - FILHO, G. A. Commercialization and use of snakes in North and Northeastern Brazil: implications for conservation and management. **Biodiversity and Conservation**, v. 16, n. 4, p. 969-985, 2007.

_____.; ROSA I. L. Trade of animals used in Brazilian traditional medicine: trends and implications for conservation. **Human Ecology**, v. 38, p. 691-704, 2010.

_____.; ROSA, I. L.; SANTANA, G. The Role of Animal-derived Remedies as Complementary Medicine in Brazil. **BioScience**. v. 57, n. 11, p. 949-955, 2007.

_____.; SANTANA, G. G. Use and commercialization of *Podocnemis expansa* (Schweiger 1812) (Testudines: Podocnemididae) for medicinal purposes in two communities in North of Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine** v. 4, p. 6, 2008.

_____.; VIEIRA W. L. S.; SANTANA, G. G. Reptiles used in traditional folk medicine: conservation implications. **Biod Conserv**, v. 17(a), p. 2037-2049, 2008.

AMARAL, V. S. **Instrumentos do Estado e dos atores sociais no uso sustentável da Reserva Extrativista Mapuá – Marajó**. 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido). Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

ARAÚJO, A. M. **Medicina rústica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

ASHWELL, D.; WALSTON, N. An overview of the use and trade of plants and animals in traditional medicine systems in Cambodia. **TRAFFIC Southeast Asia, Greater Mekong Programme**, Hanoi, Vietnam, p.112, 2008.

ATAÍDES, A. G.; MALVASIO, A.; PARENTE, T. G. Percepções sobre o consumo de quelônios no entorno do Parque Nacional do Araguaia, Tocantins: conhecimentos para conservação. **Gaia Scientia**, v. 4, n. 1, 2010.

ATHIAS, R. Doença e cura: sistema médico e representação entre os Hupdë-Maku da região do Rio Negro, Amazonas. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n. 9, p. 237-261, 1998.

AZEVEDO, P. A.; BARROS, F. B. Comida, remédio, renda: conhecimentos e usos da mucura (*Didelphis marsupialis*) por comunidades ribeirinhas da várzea amazônica. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 5, n. 3, p. 862-878, 2013.

BANNERMAN R. H. O.; BURTON J., CHEN W. C. **Traditional Medicine and Health Care Coverage: A Reader for Health Administrators and Practitioners**. Geneva: World Health Organization, 1983. p. 9-13.

BARAJAS, E.C.L. **Los animales usados en la medicina popular mexicana**. Imprensa Universitária, México. 1961.

BARBOSA, J.A.A.; ALVES, R.R.N. "Um chá de que?"- Animais utilizados no preparo tradicional de bebidas medicinais no agreste paraibano. **BioFar**, v. 4, n. 2, p. 1-12, 2010.

BARBOZA, R. S. L. **Interface conhecimento tradicional-conhecimento científico: um olhar interdisciplinar da etnobiologia na pesca artesanal em Ajuruteua, Bragança-Pará**. 2006. 126 f. Dissertação (Mestrado em Biologia Ambiental). Universidade Federal do Pará, Bragança, 2006.

_____.; BARBOZA, M. S. L.; PEZZUTI, J. C. B. Aspectos culturais da zooterapia e dieta alimentar de pescadores artesanais do litoral paraense. **Fragmentos de Cultura**, v. 24, n. 2, p. 267-284, 2014.

BARROS, F. B. Sapos e seres humanos: Uma relação de preconceito. **Texto do Núcleo de Estudos Integrados Sobre Agricultura Familiar (NEAF-UFPA)**, Belém, 2005.

_____. **Biodiversidade, uso de recursos naturais e etnoconservação na Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio (Amazônia, Brasil)**. 2011. 223 f. Tese (Doutorado em Biologia da Conservação) Faculdade de Ciências, Departamento de Biologia Animal. Universidade de Lisboa, Portugal, 2011.

_____. Os caçadores do Riozinho do Anfrísio: saberes e práticas culturais entre narrativas e imagens. **Muiraquitã-Revista de Letras e Humanidades**, v. 5, n. 1, 2017.

_____.; AZEVEDO, P. A. Common opossum (*Didelphis marsupialis* Linnaeus, 1758): food and medicine for people in the Amazon. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 10, n. 1, p. 65, 2014.

_____. et al. Medicinal use of fauna by a traditional community in the Brazilian Amazonia. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 8, p. 37, 2012.

_____.; PEREIRA, H. M.; VICENTE, L. Use and knowledge of the razor-billed curassow *Pauxi tuberosa* (Spix, 1825) (Galliformes, Cracidae) by a riverine community of the Oriental Amazonia, Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 7, n. 1, p. 1, 2011.

BEAUD, S.; WEBER, F. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Tradução de Sergio Joaquim de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2007.

BECKER, H. S. **Observação social e estudos de casos sociais: métodos de pesquisa em ciências sociais**. Tradução: Marco Estevão e Renato Aguiar. São Paulo: Hucitec, 1994.

BEGOSSI, A.; BRAGA, F. M. S. Food taboos and folk medicine among fishermen from the Tocantins River (Brazil). **Amazoniana**, v. 12, n. 1, p. 101-118, 1992.

BEGOSSI, A. et al. Uses of fish and game by inhabitants of an extractive reserve (Upper Juruá, Acre, Brazil). **Environment, Development and Sustainability**, v. 1, n. 1, p. 73-93, 1999.

BEGOSSI, A.; HANAZAKI, N.; RAMOS, R. M. Food chain and the reasons for fish food taboos among Amazonian and Atlantic Forest fishers (Brazil). **Ecological Applications**, v. 14, n. 5, p. 1334-1343, 2004.

BERKES, F. **Sacred ecology: traditional ecological knowledge and resource management**. Philadelphia: Taylor & Francis, 1999.

BITENCOURT, B. L. G.; LIMA, P. G. C.; BARROS, F. B. Comércio e uso de plantas e animais de importância mágico-religiosa e medicinal no Mercado Público do Guamá, Belém do Pará. **Revista FSA (Faculdade Santo Agostinho)**, v. 11, n. 3, p. 96-158, 2014.

BONFIM, G. F.; NETO, E. M.; UETANABARO, A. P. T. Cupinzeiros: utilização na medicina tradicional e avaliação da atividade antimicrobiana *in vitro*. In: COSTA NETO, E. M.; ALVES, R. R. N. (Org.). **Zooterapia: Os Animais na Medicina Popular Brasileira**. v. 2, n. 1, p. 15-54. Recife: NUPEEA, 2010.

BONNEMAIN, B. **Helix and drugs: snails for western health care from antiquity to the present**. Evidence-based Complementary and Alternative Medicine, v. 2, n. 1, p. 25-28, 2005.

BRAGA, T. M. P.; REBÊLO, G. H. Usos da fauna por comunitários da Reserva Extrativista do Baixo Juruá, Amazonas, Brasil. **Paper do NAEA**, v. 4, n. 347, p. 1-25, 2015.

BRANCH, L. C.; SILVA, M. F. Folk medicine of Alter do Chão, Pará, Brazil. **Acta Amaz.**, v. 13, n. 5-6, p. 737-797, 1983.

BRASIL. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). **Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Mapuá – Fase I**. Breves: ICMBio, 2009.

BRUMER, A. et al. A elaboração de projeto de pesquisa em ciências sociais. In: GUAZZELLI, C. A.; PINTO, C. R. J. B. (Org.). **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

BUCHILLET, D. **A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia**. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, p. 21-44, 1991.

BYG, A.; BALSLEV, H. Diversity and use of palms in Zahamena, eastern Madagascar. **Biodiversity and Conservation**, vol. 10, p. 951-970, 2001.

CABRERA, L. **A mata: notas sobre as religiões, a magia, as superstições e o folclore dos negros criollos e o povo de Cuba**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

CALÁVIA, O. Mythologies of the vine. In: LUNA, Luis Eduardo; WHITE, Steven F. (Eds.). **Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine**. Santa Fé: Synergetic Press, 2000. p. 36-40.

CAMARGO, M. **Garrafada**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1975.

CAMPOS, E.; MARTINS, F.; DA CÂMARA CASCUDO, L. **Medicina popular do Nordeste: superstições, credices e mezinhas**. Rio de Janeiro: Ed. O Cruzeiro, 1967.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília : Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

CASCUDO, L. C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1972.

COSTA, E. M. Os "povos ribeirinhos" e a Reserva Extrativista no rio Mapuá no Arquipélago do Marajó. In: **V REA XIV ABANNE**. Maceió: EDUFAL, 2015.

_____.; COSTA D. M.; PACHECO, A. F. **PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO E MEMÓRIA: Reflexões sobre a Construção da Identidade no Rio Mapuá, Marajó, PA/Brasil**.

In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28. Florianópolis, **Anais...** Florianópolis: UFSC/UFSC, 2015.

COSTA-NETO, E. M. Recursos animais utilizados na medicina tradicional dos índios Pankararé que habitam no nordeste do estado da Bahia, Brasil. **Actualidades Biológicas**, v. 21, n. 70, p. 69-79, 1999.

_____. As interações homem/xenarthra: tamanduás, preguiças e tatus no folclore ameríndio. **Actualidades Biológicas**, v. 22, n. 73, p. 203-213, 2000.

_____. Conhecimento e usos tradicionais de recursos faunísticos por uma comunidade afro-brasileira. Resultados preliminares. **Interciencia**, v. 25, n. 9, p. 423-431, 2000.

_____. A zooterapia popular no Estado da Bahia: registro de novas espécies animais utilizadas como recursos medicinais. **Ciência Saúde Coletiva**, v. 16, p. 1639-1650, 2011.

_____.; PACHECO, J. M.. Utilização medicinal de insetos no povoado de Pedra Branca, Santa Terezinha, Bahia, Brasil. **Biotemas**, v. 18, n. 1, p. 113-133, 2005.

_____.; ALVES, R. R. N. Estado da arte da zooterapia popular no Brasil. In: COSTA NETO, E.M.; ALVES, R.R.N. (Org.). **Zooterapia: Os Animais na Medicina Popular Brasileira**. v. 2, n. 1, p. 15-54. Recife: NUPEEA, 2010.

COUTINHO, H.D.M. Validação de atividades biológicas e isolamento de produtos naturais de origem animal. In: COSTA NETO, E.M.; ALVES, R.R.N. (Org.). **Zooterapia: Os Animais na Medicina Popular Brasileira**. v. 2, n. 1, p. 191-197. Recife: NUPEEA, 2010.

DA CUNHA, M. C. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, n. 75, p. 76-84, 2007.

DaMATTA, R. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

_____. **As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DUARTE, A.W.F. **Mel de abelhas nativas e africanizadas do estado de Alagoas: composição química, segurança microbiológica e atividade terapêutica**. Dissertação (Mestrado em Nutrição). 141 f. Faculdade de Nutrição. Programa de Pós-Graduação em Nutrição, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

DUFFIN, C. J. "Records of warfare...embalmed in the everlasting hills": a history of early coprolite research. **Mercian geologist**, v. 17, n. 2, p. 101-111, 2009.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Edição resumida e introdução, Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FERREIRA, F. S. et al. Topical anti-inflammatory activity of body fat from the lizard *Tupinambis merianae*. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 130, n. 3, p. 514-520, 2010.

FIGUEIREDO, N. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de "folk" em Belém do Pará. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**, série Antropol., v. 10, n. 1, p. 75-91, 1994.

FIGUEIREDO, R. A. A.; BARROS, F. B. “A comida que vem da mata”: conhecimentos tradicionais e práticas culturais de caçadores na Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 193-212, 2015.

FITA, D. S.; NETO, E. C. M.; SCHIAVETTI, A. 'Offensive' snakes: cultural beliefs and practices related to snakebites in a Brazilian rural settlement. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 6, n. 1, p. 13, 2010.

FOSTER, G. M. Introduction a l'ethnomédecine. In: BANNERMAN, R. H. O.; BURTON, J.; CHEN, W. C. (Eds.) **Médecine traditionnelle et couverture des soins de santé**. Genebra: OMS, 1983. p.17-24

FRANCO NETO, J. V. **Xamanismo Kalapalo e Assistência Média no Alto Xingu. Estudo etnográfico das práticas curativas**. 2010. 308 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.

FRAXE, T. J. P. **Cultura Cabocla-Ribeirinha**: mitos, lendas e transculturalidade. São Paulo: Annablume, 2004. p. 205-240.

GALVÃO, E. Panema: uma crença do caboclo amazônico. **Revista do Museu Paulista**, v. 5, p. 221-225, 1951.

GARNELO, L.; WRIGHT, R. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 17, n. 2, p. 273-284, 2001.

GREGOR, T. **Mehináku**: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu. Tradução de Vera Penteado COELHO. São Paulo: Editora Nacional, Brasileira, 1982. v. 373.

GUIMARÃES, F. N.; RODRIGUES, B. A. O puru-puru da Amazônia (Pinta, Carate, Mal del Pinto etc). **Memórias do Instituto Oswaldo Cruz**, v. 46, n. 1, p. 135-197, 1948.

HERRERA, J. A. **Dinâmica e desenvolvimento da agricultura familiar: o caso de Vila Amélia – Breves/Pará**. 2003. 120 f. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável). Universidade Federal do Pará - UFPA – Centro Agropecuário / Embrapa Amazônia Oriental, Belém.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

JUCÁ, A. C. C. et al. **Diagnóstico agrosocioambiental da Reserva Extrativista Mapuá/Breves/PA**. 2015. 48 f. Trabalho de avaliação de disciplina “Sistematização, tratamento e análise de dados”. Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Pará, Campus Belém, PA.

JUNQUEIRA, G. G.; MANO, M. O visível e o invisível nas guerras - xamanismo: uma análise do pensamento mágico-religioso frente às expedições guerreiras dos Kayapó meridionais. **Horizonte Científico (Uberlândia)**, v. 8, p. 1-24, 2014.

KARP, R. D. Preliminary characterization of the inducible humoral factor in the American cockroach (*Periplaneta americana*). **Developmental & Comparative Immunology**, v. 9, n. 3, p. 569-575, 1985.

LÉO NETO, N. A.; BROOKS, S. E.; ALVES, R. R. N. From Eshu to Obatala: animals used in sacrificial rituals at Candomblé "terreiros" in Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 5, n. 1, p. 23, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo, Tempo Brasileiro, 1970.

LIMA, E.C. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano). **Tellus**, v. 8, n. 15, p. 35-57, 2008.

LOPES, A. D. S. **A cura que vem da natureza: conhecimentos, práticas e apreensões da biodiversidade por beiradeiros da Estação Ecológica Terra do Meio, Amazônia Brasileira**. 2015. 131 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ed. Abril, 1979. (Col. Os Pensadores)

MARQUES, J. G. W. **Pescando pescadores: etnoecologia abrangente no baixo São Francisco alagoano**. São Paulo: NUPAUB/USP, 1995.

_____. A fauna medicinal dos índios Kuna de San Bláis (Panamá) e a hipótese da universalidade zooterápica. In: REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA, 46, 1994. **Anais...** Vitória: UFES, 1994. p. 304

_____. O olhar (des)multiplicado. O papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. In: AMOROZO, M. C. M.; MINGG, L. C.; SILVA, S. M. P. (Eds.). **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**. Rio Claro: UNESP/CNPq, 2002. p. 31-46.

MAUÉS, R. H. Medicinas Populares e a “Pajelança Cabocla”. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (Org.) **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 1994. p. 73-81.

_____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos avançados**, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva**. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Edusp. 1974.

_____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. 2003. 535p.

MICHELAT, G. Sobre a utilização de entrevista não-diretiva em Sociologia. In: THIOLENT, M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. 5. Ed. São Paulo: Polis, 1987.

MINAYO, M. C. S.; SANCHES, O. Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade ? **Cad. Saúde Pública**, v. 9, p. 237-248, 1993.

MITTERMEIER, R. A. et al. Primates in peril: the world's 25 most endangered primates, 2004–2006. **Primate Conservation** v. 22, p. 1–40, 2007.

MONGE-ZÚÑIGA, N. **“O dom não se ensina, a gente nasce com ele...!” Saberes, práticas e histórias de vida de parteiras tradicionais da RESEX Mapuá, Ilha do Marajó**. 2017. 145 f. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável). Universidade Federal do Pará - UFPA – Centro Agropecuário / Embrapa Amazônia Oriental, Belém – PA.

MOURA, F. B. P.; MARQUES, J. G. W. Zooterapia popular na Chapada Diamantina: uma medicina incidental?. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 13, p. 2179-2188, 2008.

MUBARAK, M. A. S. El; LAMARI, F. N.; KONTOYANNIS, C. **Simultaneous determination of allantoin and glycolic acid in snail mucus and cosmetic creams with high performance liquid chromatography and ultraviolet detection**. Patras, Grécia: Elsevier, 2013.

MURRIETA, R. S. S. Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. **Revista de Antropologia**, v. 44, n. 2, p. 39-88, 2001.

NGOKWEY, N. Home remedies and doctors' remedies in Feira (Brazil). **Social Science & Medicine**, v. 40, n. 8, p. 1141-1153, 1995.

NUNES, A. V. et al. Conhecimento e uso de primatas por uma população extrativista no Vale do Juruá, Amazônia. **Biodiversidade Brasileira**, n. 2, p. 123-132, 2018.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. OMS. **Promoção do Papel da Medicina Tradicional nos Sistemas de Saúde: estratégia para a Região Africana**. REGIONAL OFFICE FOR AFRICA. Burkina Faso. World Health Organization (WHO), 09 de março de 2000. . Não paginado. Disponível em: < <http://apps.who.int/iris/handle/10665/112147> >. Acesso em: 28 set. 2017.

PACHECO, A. S. **En El Corazón de La Amazonía**: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras. 2009. 353 p. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: PUC-SP, 2009.

PEZZUTI, J. C. B. et al. Uses and taboos of turtles and tortoises along rio negro, Amazon Basin. **Journal of Ethnobiology**, v. 30, n. 1, p.153-168, 2010.

PINAGÉ DE LIMA, P. **Mehinaku**: message from amazon. São Paulo: Dialetto Latin American Documentary, 2000.

PINTO, A. A. C.; MADURO, C. B. Produtos e subprodutos da medicina popular comercializados na cidade de Boa Vista, Roraima. **Acta Amaz.**, v. 33, n.2, p. 281–290, 2003.

PINTO, B. C. M. Parteiras e “poções” vindas das matas e “ribanceiras” dos rios. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 23, p. 321-345, 2001.

POSEY, D. A. The journey of a Kayapó Shaman. **Journal of Latin American Indian Literatures**, v.6, n.3, 1982.

_____. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Berta (Org.) **SUMA etnológica brasileira: I Etnobiologia**. Rio de Janeiro: Finep, 1987. p. 15-29.

_____.; ELISABETSKY, E. Conceito de animais e seus espíritos em relação a doenças e curas entre os índios Kayapó da aldeia Gorotire, Pará. **Boletim do Museu Paraense**, Belém: v. 7, n.1, p. 21-37. 1991. (Série Antropologia)

RIBEIRO, A. S. S. et al. Utilização dos recursos naturais por comunidades humanas do parque ecoturístico do Guamá, Belém, Pará. **Acta Amazonica**, v. 37, p. 235-240, 2007.

RICHARDSON, R. J. et al. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

ROCHA, M. S. P et al. Aspectos da comercialização ilegal de aves nas feiras livres de Campina Grande, Paraíba, Brasil. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**, v. 6, p. 204-221, 2006.

ROCHA, T. T. et al. Potencial terapêutico e composição química do óleo de bicho do tucumã (*Astrocaryum vulgare* Mart.) utilizado na medicina popular. **Scientia Plena**, v. 10, n. 11, 2014.

RODRIGUES, A. C. Buscando raízes. **Horizontes Antropológicos**, v. 16, p. 131-144, 2001.

RODRIGUES, E. Plants and animals utilized as medicines in the Jaú National Park (JNP), Brazilian Amazon. **Phytother Res.**, v. 20, p. 378–391, 2006.

SALES, N. R. **Simpatias e segredos populares**. Rio de Janeiro: Pallas, 1991.

SANTOS, E. **Peixes de água doce**: vida e costumes dos peixes do Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Briguiet e Cia Editores, 1962.

SANTOS, A. M. S.; COSTA, E. M.; BARROS, F. B. As parteiras e a arte de fazer partos em perspectivas cosmológicas na Ilha do Marajó. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 49, p. 201-218, 2017.

SANTOS-FITA, D.; COSTA-NETO, E. M. As interações entre os seres humanos e os animais: a contribuição da etnozootologia. **Biotemas**, v. 20, n. 4, p. 99-110, 2007.

SERRANO-GONZÁLEZ, R.; GUERRERO, F.; SERRANO, R. Animales medicinales y agoreros entre Tzotziles y Tojolabales. **Estudios Mesoamericanos**, v. 11, p. 29-42, 2011.

SILVA, A. L. Animais medicinais: conhecimento e uso entre as populações ribeirinhas do rio Negro, Amazonas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 3, n. 3, p. 343-357, 2008.

SILVA, A. L.; TAMASHIRO, J. Y.; BEGOSSI, A. Ethnobotany of the Riverine Populations from the Rio Negro, Amazonia (Brazil). **Journal of Ethnobiology**, v. 27, n. 1, p. 43-72, 2007.

SILVA, S. M. G. et al. A “saúde” nas comunidades focais do projeto PIATAM: o etnoconhecimento e as plantas medicinais. In: FRAXE, T. J. P.; PEREIRA, H. S.; WITKOSKI, A. C. (Org.). **Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais**. Manaus: EDUA, 2007. p. 109-138.

SILVA, M. L. V.; ALVES, A. G. C.; ALMEIDA, A. V. A zooterapia no Recife (Pernambuco): uma articulação entre as práticas e a história. **Biotemas**, v. 17, n. 1, p. 95-116, 2004.

SOEJARTO, D. D. Biodiversity prospecting and benefit-sharing: perspectives from the field. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 51, n. 1-3, p. 1-15, 1996.

SOUTO, W. M. S. et al. Breve revisão sobre uso de fauna medicinal no Brasil: aspectos históricos, farmacológicos e conservacionistas. **Sitientibus. Série Ciências Biológicas** v. 11, n. 2, p. 201-210, 2011.

SOUZA, E. et al. Zotherapy in the Amazon: green anaconda (*Eunectes murinus*) fat as a natural medicine to treat wounds. **Acta Amazonica**, v. 47, n. 4, p. 341-348, 2017.

SOUZA, I. M. M. et al. Morfologia externa dos otólitos sagittae da pescada branca, *Plagioscion squamosissimus*, presente na lagoa do Piató, Assê, Rio Grande do Norte. In: CONGRESSO DE ECOLOGIA DO BRASIL, 9, 2009, São Lourenço. **Anais...** São Lourenço: SEB, 2009, p. 1-3.

STURTEVANT, W. C. Studies in ethnoscience. **American Anthropology**, v. 66, n. 3, p. 99-131, 1964.

TEIXEIRA, D. F. F.; SIQUEIRA, B. S.; CATTANIO, J. H. Importância da Aninga (*Montrichardia linifera*) na retenção de sedimentos na Baía do Guajará, PA. **Revista de Estudos Ambientais**, v. 16, n. 2, p. 6-19, 2015.

TELES, D. A.; RODRIGUES, J. K.; TELES, E. A. Uso Místico–Religioso da Fauna Comercializada em Feiras Livres nos Municípios de Crato e Juazeiro do Norte, Ceara, Nordeste do Brasil. **Etnobiologia**, v. 11, n. 3, p. 28-33, 2013.

TERRA, A. K.; REBÊLO, G. H. O uso da fauna pelos moradores da Comunidade São João e Colônia Central. p. 141-153. In: SILVA, E. N. DOS S.; APRILE, F. M.; SCUDELLER, V. V.; MELO, S. **Biotupé**: meio físico, diversidade biológica e sócio-cultural do Baixo Rio Negro, Amazônia Central. Manaus: INPA, 2005.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A Etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 31-45, 2009.

_____; _____. **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. Tradução de Rosa L. Peralta. São Paulo: Expressão Popular, 2015. 272 p.

TRINCA, C. T.; FERRARI, S. F. Caça em assentamento rural na Amazônia matogrossense. In: JACOBI, P.; FERREIRA, L. C. (Org.). **Diálogos em ambiente e sociedade no Brasil**. São Paulo: ANPPAS, Annablume, 2006.

VAN GENNEP, A. Classificação dos ritos. In: VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.; Tradução de Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 31-33.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v.2, n.2, p. 115-144, 1996.

WAWZYNIAK, J. V. Humanos e não-Humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. **Mediações** – Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 17. n.1, p. 17-32, 2012.

_____. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 5, n. 2, p. 33-55, 2003.

WINGARD, J. R.; ZAHLER, P. **Silent Steppe**: the illegal wildlife trade crisis in Mongolia. Washington, D.C: World Bank, 2006.

APÊNDICES

1.) TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA (TAP)

Termo de Anuência Prévia para a realização do estudo “Bicho, cura e magia: apropriações medicinais da fauna pelos ribeirinhos da Reserva Extrativista Mapuá, Ilha do Marajó-Pará”

1- Finalidade do estudo

A pesquisa se propõe a analisar, a partir de uma perspectiva etnoecológica, as diferentes formas de percepções e apropriações da fauna, nas dimensões medicinal e mágico-religiosa, pelos ribeirinhos da Reserva Extrativista Mapuá, Ilha do Marajó, Pará. Pretende-se conhecer um pouco do cotidiano dos comunitários, suas histórias de vida, a sua relação com a medicina tradicional e os usos medicinais e mágico-religiosos que conferem à fauna; descrever os saberes e práticas associados à medicina tradicional neste sentido; relacionar os saberes locais com os conceitos de conservação vigentes valorizando, assim, a cultura popular como conhecedora e aliada na manutenção do equilíbrio dos ambientes protegidos, como é o caso da Reserva Extrativista Mapuá.

2- Por que esse estudo é importante

Em razão do rico patrimônio biocultural da Amazônia brasileira, faz-se necessário desenvolver o presente estudo nas perspectivas de valorizar e compreender a dinâmica que envolve a saúde nesta Unidade de Conservação, o papel dos curadores locais, o uso dos conhecimentos da medicina tradicional associado à conservação da sociobiodiversidade, investigando distintos saberes em torno dos ofícios de cura local no que tange ao uso da fauna para esta finalidade. O estudo e compreensão dos conhecimentos locais sobre práticas da medicina tradicional, nesta pesquisa com foco na zooterapia e usos mágico-religiosos, contribui ao desenvolvimento de novas pesquisas, bem como à possibilidade de registrar os saberes dos povos ribeirinhos, proporcionando a condição de diálogos mais claros entre conservação e cultura popular regional.

3- O que se estudará

Esta pesquisa não fará quaisquer tipos de coleta de material biológico (plantas ou animais) e nem tampouco tem interesses econômicos. Nossa proposta de estudo está

apresentada abaixo e, caso haja necessidade por demanda da comunidade, outros esclarecimentos serão prestados e acrescentados.

- Descrever os conhecimentos tradicionais e suas formas de transmissão entre os ribeirinhos, bem como as práticas culturais relacionadas à fauna;
- Identificar e descrever os diferentes usos da fauna de importância medicinal e mágico-religiosa entre os comunitários, destacando os elementos simbólicos que se vinculam;
- Relacionar os saberes e as práticas locais à ciência da etnoconservação destacando a importância de se pensar e conceber distintos modelos de conservação que levem em consideração a sociobiodiversidade.

4- Da forma como se estudará

A partir da autorização da pesquisa pelas famílias, comunidade, ou conselho, através da assinatura do Termo de Anuência Prévia, será iniciada a pesquisa de campo com os comunitários. O projeto de pesquisa também foi submetido ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), vinculado ao Ministério do Meio Ambiente – MMA e autorizado sob o número 55447-1 em 16/12/16 para atividades com finalidade científica. Para que os moradores da RESEX Mapuá autorizem a pesquisa, faremos uma apresentação da presente proposta para a comunidade interessada em uma das reuniões do Conselho Deliberativo da RESEX, bem como nas atividades educacionais da Casa Familiar Rural (CFR), na Comunidade Bom Jesus. Como a pesquisa não tem objetivos econômicos, acreditamos que esta investigação será de grande relevância para a comunidade, pelo fato de registrar o rico patrimônio biocultural local, além de problematizar temas como conservação dos conhecimentos locais e da natureza, manejo tradicional da saúde, dando assim visibilidade às práticas tradicionais de medicina local dos ribeirinhos desta região do Marajó.

Após esse primeiro contato será iniciado o estudo na comunidade ocorrendo visitas às moradias dos interlocutores para descrever o seu cotidiano e as práticas que envolvem o ofício da medicina tradicional local, bem como seus usos mágico-religiosos relacionados à fauna. O material utilizado será o caderno de campo, as fichas e roteiros, a câmera fotográfica e o gravador digital.

5- O período de estudo e os locais de estudo

A pesquisa de campo se dará durante o ano de 2017, estando programadas duas visitas com duração aproximada de 45 dias cada, entre os meses de abril/maio e julho/agosto.

Serão apresentados os delineamentos da pesquisa para o Conselho Deliberativo da RESEX Mapuá, dependendo então da concessão e disponibilidade dos comunitários da Comunidade Bom Jesus que se dispuserem a colaborar com o pesquisador.

6- A equipe de trabalho

Por se tratar de uma pesquisa acadêmica em nível de pós-graduação, participarão:

- Felipe de Oliveira Jacinto – Biólogo; Discente-Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas (NCADR/UFGA).
- Flávio Bezerra Barros - Docente-Pesquisador do Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Pará (NCADR/UFGA). Professor nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (IFCH/UFGA) e Agriculturas Amazônicas (NCADR/UFGA).

7- Os recursos para a pesquisa na Reserva Extrativista Mapua

A pesquisa contará com o auxílio destinado ao trabalho de campo do Programa de Pós-Graduação de Agriculturas Amazônicas, da Universidade Federal do Pará - UFGA, ao qual o discente está vinculado no valor de R\$1.000,00 (mil reais) para duas viagens de campo de aproximadamente 45 dias cada.

8- Dos resultados e de sua divulgação

Os resultados serão divulgados por meio de publicações científicas tais como dissertação de mestrado, artigos, comunicações científicas e relatórios. Será respeitada a solicitação de confidencialidade dos dados caso seja solicitada por alguma pessoa, uma família ou a associação representante. Não serão publicados os resultados que não estejam diretamente relacionados com os objetivos do estudo. A comunidade envolvida na pesquisa e suas respectivas organizações deverão receber um exemplar de qualquer publicação oriunda deste projeto. No caso de uma publicação em outra língua, deverá ser entregue um resumo detalhado em português.

9- Dos impactos sociais, culturais e ambientais da pesquisa

A realização da pesquisa não deverá trazer impactos negativos para a comunidade, pois pretende ser uma ferramenta de registro, valorização e difusão de seu conhecimento tradicional que, desta forma, estará documentado para as futuras gerações valorizando, assim, as histórias e registros das famílias e da comunidade, bem como da RESEX Mapuá

como um todo numa perspectiva de pertencimento. Suas formas locais de organização cotidiana serão respeitadas, buscando a mínima interferência no que tange à presença do pesquisador na comunidade.

10- Dados para contatos

Analista ambiental responsável pela gestão da Unidade de Conservação:

Nayane Soares de Menezes, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Chefe da RESEX MAPUÁ, Ilha do Marajó – Breves – Pará – Brasil.

Orientador da Pesquisa:

Flávio Bezerra Barros, Universidade Federal do Pará, UFPA – Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural - NCADR. Cidade Universitária *Prof. José da Silveira Netto*. Av. Augusto Corrêa, Nº 1, CEP 66.075-110, Guamá – Belém – Pará – Brasil.

Pesquisador e orientando:

Felipe de Oliveira Jacinto, Universidade Federal do Pará, UFPA – Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural - NCADR. Cidade Universitária *Prof. José da Silveira Netto*. Av. Augusto Corrêa, Nº 1, CEP 66.075-110 – Guamá, Belém – Pará – Brasil.

Pelo presente termo, atestamos que estamos cientes e que concordamos com a realização do estudo acima proposto e que foi garantido nosso direito de recusar o acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade, durante o processo de obtenção da anuência prévia.

Local: _____

Data: ____ / ____ / ____.

Assinatura/digital – RG/CPF

2.) TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
EMBRAPA AMAZÔNIA ORIENTAL
NÚCLEO DE CIÊNCIAS AGRÁRIAS E DESENVOLVIMENTO RURAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM AGRICULTURAS AMAZÔNICAS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Projeto: Bicho, cura e magia: apropriações medicinais da fauna pelos ribeirinhos da Reserva Extrativista Mapuá, Ilha do Marajó, Pará.

O pesquisador Felipe de Oliveira Jacinto solicita sua colaboração em responder uma entrevista contendo perguntas sobre o uso de animais como remédios. Com as informações pretende-se verificar se os moradores da Resex Mapuá têm o hábito de usar os animais e como os utilizam. A participação é voluntária, ou seja, se participar não terá nenhuma despesa ou receberá algo em troca. Conseqüentemente, a vantagem de sua participação é apenas de caráter científico. Mesmo após sua autorização terá o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, independente do motivo e sem qualquer prejuízo a sua pessoa. As informações fornecidas serão utilizadas apenas na realização desse projeto. Caso forneça alguma informação considerada conhecimento tradicional, os pesquisadores jamais a utilizarão para obter patentes. As demais informações serão analisadas e os resultados serão divulgados, porém sua identidade será mantida em sigilo. Se você quiser saber mais detalhes e os resultados da pesquisa, pode fazer contato com o pesquisador pelo telefone (91) xxxx-xxxx ou pelo e-mail: fojacinto@gmail.com

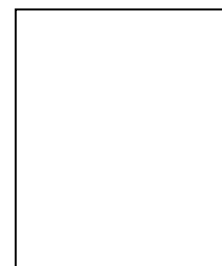
Consentimento Pós-Informação

Eu, _____, portador do RG/CPF _____, residente da comunidade _____ entendi o que a pesquisa vai fazer e aceito participar de livre e espontânea vontade. Por isso dou meu consentimento para inclusão como participante da pesquisa e atesto que me foi entregue uma cópia desse documento.

.....
Assinatura do entrevistado

...../...../.....
Data

Impressão do polegar, caso não saiba escrever o nome.



Nome do profissional que realizou a entrevista

3.) ROTEIRO DE CAMPO

Apropriações medicinais da fauna pelos ribeirinhos da Reserva Extrativista Mapuá

Entrevista semiestruturada no _____

Dados sobre os interlocutores

- 1) Nome:
- 2) Ocupação:
- 3) Origem:
- 4) Você tem interesse por animais medicinais?
- 5) De onde vem esse interesse?
- 6) Quando foi a última vez que usou um remédio de bicho? Para o que foi?

Dados sobre a ocorrência de doenças e uso dos animais

- 7) Qual o tipo de doença mais comum entre os comunitários?
- 8) Procura um médico quando está doente?
- 9) Procura outra pessoa (rezador, curandeiro)?
- 10) Utiliza preferencialmente remédios industrializados ou plantas e animais medicinais?
- 11) Para qual doenças ou males costuma usar remédio de bicho?
- 12) Quais animais medicinais você conhece? [FREE LIST]
- 13) Amuletos e crenças populares.
- 14) Comercialização ou troca de remédios de planta/bicho.

Dados sobre o uso de animais

Animal: _____ (foto no _____)

- 1) Como encontra/consegue o bicho?
- 2) Para quais sintomas ele é indicado?
- 3) Quais partes do bicho são utilizadas?
- 4) Quais são as formas de preparo?
- 5) Quantas vezes por dia se deve usar?
- 6) O que sente quando usa/consome o bicho? Ele apresenta alguma propriedade?
- 7) Ele é utilizado sozinho ou misturado com outras substâncias? Quais?
- 8) Onde esse bicho é encontrado? (terra-firme, vargeado/várzea, restinga, capoeira, roçado, terra-preta, quintal)
- 9) Ele está limitado a esse local? É fácil de ser encontrado?
- 10) Existe um período mais adequado de obtenção do bicho? (relacionar com a dinâmica hidrológica da região e hábitos do animal)
- 11) Esse animal tem outras utilidades? Ex. alimentação, xerimbabo, amuleto, etc...(USO ASSOCIADO)

Dados sobre a ocorrência de doenças

- 1) Quais doenças ocorrem entre os comunitários? [FREE LIST]
- 2) Conhece a doença _____?
- 3) Tem outro nome?

- 4) De onde vem / o que causa?
- 5) Que parte do corpo ela afeta?
- 6) Como são os sintomas?
- 7) Como é curado?
- 8) Usa algum bicho / remédio para curar?
- 9) Como prepara?
- 10) Que propriedades deste bicho afetam o corpo para curar a doença?
- 11) Qual foi o último episódio de doença na comunidade, que foi tratado com auxílio de zoterápicos? Quando isso ocorreu?
- 12) Qual a doença e quem era o doente?
- 13) Quem tratou e qual foi o tratamento (animal, parte, preparo)?
- 14) Qual o resultado do tratamento?