



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**

LEONARDO SILVEIRA SANTOS

**BIO-ETNOGRAFIAS DO CUIDAR
Vozes, memórias e ambientes das artesãs do cuidado em universos multissituados da
Amazônia paraense**

**BELÉM – PARÁ
2026**

LEONARDO SILVEIRA SANTOS

BIO-ETNOGRAFIAS DO CUIDAR

**Vozes, memórias e ambientes das artesãs do cuidado em universos multissituados da
Amazônia paraense**

**Tese apresentada no Programa de
Pós-Graduação em Sociologia e
Antropologia da Universidade Federal do
Pará.**

**Linha de Pesquisa: Religião e saúde,
simbolismo e poder**

**Orientador: Prof. Dr. Manoel Ribeiro de
Moraes Júnior**

**Co-Orientadora: Profa. Dra. Flávia
Cristina Araújo Lucas**

**BELÉM – PARÁ
2026**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S587b Silveira Santos, Leonardo.
 BIO-ETNOGRAFIAS DO CUIDAR : Vozes, memórias e
 ambientes das artesãs do cuidado em universos multissituados da
 Amazônia paraense / Leonardo Silveira Santos. — 2026.
 508 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior
 Coorientador(a): Prof. Dr. Flávia Cristina Araújo Lucas
 Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
 Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
 Sociologia e Antropologia, Belém, 2026.
1. bio-etnografia. 2. artesãs do cuidado. 3. ecossistema
 dinâmico de cuidado. 4. antropofagia do cuidado. 5.
 Amazônia. I. Título.

CDD 301

LEONARDO SILVEIRA SANTOS

BIO-ETNOGRAFIAS DO CUIDAR

**Vozes, memórias e ambientes das artesãs do cuidado em universos multissituados da
Amazônia paraense**

**Tese apresentada no Programa de
Pós-Graduação em Sociologia e
Antropologia da Universidade Federal do
Pará para obtenção do título de Doutor.**

Belém, 22 de maio de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior - Orientador - (PPGSA-UFPA)

**Profa. Dra. Andréa Bittencourt Pires Chaves - Membro Titular Interna -
(PPGSA-UFPA)**

Profa. Dra. Voyner Ravena Canete - Membro Titular Interna - (PPGSA-UFPA)

Profa. Dra. Flávia Cristina Araújo Lucas - Membro Titular Externo - (PPGCA-UEPA)

Prof. Dr. Laurent Jerome - Membro Titular Externo - (CIÉRA-ULAVAL)

Prof. Dr. Jimmy Sudário Cabral - Membro Titular Externo - (PPGL-UFJF)

Profa. Dra. Tânia Guimarães Ribeiro - Membro Suplente Interna - (PPGSA-UFPA)

Prof. Dr. Seidel Ferreira dos Santos - Membro Suplente Externo - (PPGTEC-UFPA)

**BELÉM – PARÁ
2026**

RESUMO

Esta tese analisa, a partir de abordagens bioetnográficas, as práticas de cuidado, cura e proteção tecidas por mulheres, as “artesãs do cuidado”, em múltiplos contextos da Amazônia paraense. O estudo aborda como esses saberes emergem de modos de vida ancestrais e tradicionais, profundamente conectados às dimensões ambientais, simbólicas e socioculturais. Metodologicamente, a pesquisa multissituada articula narrativas biográficas, técnicas etnográficas e o diálogo com coletivos da Terra Indígena Sororó, da ilha do Combu e da ilha de Itapuá, partindo do entendimento de que o fazer biográfico também se constrói de forma coletiva. Os resultados indicam que as práticas dessas artesãs configuram ecossistemas dinâmicos e vivos de conhecimento, marcados pela criatividade, pela bricolagem e pela incorporação de entes, em um processo aqui compreendido como “antropofagia do cuidado”. Tais práticas evidenciam sistemas locais de saúde nos quais o cuidado, entendido como um conjunto integrado de ações de cura e proteção, se realiza de forma relacional, articulando corpo, território, memória, crenças e religiosidades. A pesquisa demonstra, ainda, as tensões entre esses saberes e as políticas públicas de saúde, sobretudo em razão das dificuldades de diálogo com a biomedicina promovida pelo Estado diante das especificidades socioculturais locais, o que pode resultar em processos de deslegitimação e colonialidade. Desse modo, esta tese apresenta as artesãs do cuidado como protagonistas das práticas de saúde na Amazônia, evidenciando a necessidade de reconhecimento, valorização e construção de diálogos entre seus saberes e as políticas públicas, em direção a uma abordagem mais plural, sensível e intercultural da saúde coletiva.

Palavras-chave: bio-etnografia; artesãs do cuidado; ecossistema dinâmico de cuidado; antropofagia do cuidado; Amazônia.

ABSTRACT

This thesis analyzes, from bioethnographic approaches, the practices of care, healing, and protection woven by women, the “artisans of care”, across multiple contexts in the Pará Amazon. The study investigates how these bodies of knowledge emerge from ancestral and traditional ways of life, deeply connected to environmental, symbolic, and sociocultural dimensions. Methodologically, the multi-sited research articulates biographical narratives, ethnographic techniques, and dialogue with collectives from the Sororó Indigenous Land, Combu Island, and Itapuá Island, based on the understanding that biographical practice is also collectively constructed. The findings indicate that the practices of these artisans constitute dynamic and living ecosystems of knowledge, marked by creativity, bricolage, and the incorporation of entities, in a process herein understood as an “anthropophagy of care.” Such practices reveal local health systems in which care, understood as an integrated set of actions of healing and protection, operates relationally, articulating body, territory, memory, beliefs, and religiosities. The research further demonstrates the tensions between these forms of knowledge and public health policies, particularly due to the difficulties of dialogue with state-promoted biomedicine in the face of local sociocultural specificities, which may result in processes of delegitimization and coloniality. Thus, this thesis presents the artisans of care as protagonists in health practices in the Amazon, highlighting the need for recognition, valorization, and the construction of dialogue between their knowledge systems and public policies, toward a more plural, sensitive, and intercultural approach to collective health.

Keywords: bio-ethnography; *artesãs do cuidado*; dynamic ecosystem of care; anthropophagy of care; Amazon.

Aquelas e aqueles que fazem da Amazônia o seu palco solidário do cuidar.

Agradecimentos

Escorreguei um dia no barro de suas margens
e fui retirado de suas águas meio afogado
(Josué de Castro, 2005, p.14).

Às artesãs que teceram este trabalho com linhas de afeto e de cuidado. Dona Tipepew, Dona Mariquinha, Dona Creuza e Dona Baruca (*in memoriam*) compartilharam mais que fragmentos de vida: falaram sobre suas amazonidades, diversas e singulares como as matas, as terras e as águas que nutrem suas sabedorias nessa corpulenta região sul-americana. As artesãs me estenderam a mão e me tiraram, por muitas vezes, do rio de lamentações, incertezas e desencantos que correm no doutoramento e que podem afogar até os mais equilibrados.

Às pessoas que me acolheram no campo, que me deram mais do que comida e abrigo, compartilhando seu tempo comigo e com meus colegas de estudo. Em especial, ao Seu Sabá, Heraldo, Porrudo, Graça, em Vigia e Itapuá; ao Pajé Tiwakw, Cacique Abias, Francivaldo e família, Toro e família, Cleudene e família, Amoneté e família, Saruh e família; e à Comunidade Atikamekw de Manawan.

Ao Prof. Manoel Moraes, que certa vez me disse que eu merecia um orientador melhor; hoje, posso dizer que tenho quase certeza de que nenhum outro professor aceitaria orientar uma pesquisa multissituada na Amazônia com tamanha dedicação, altivez e compromisso em acompanhar seus alunos em campo. Por isso, deixo aqui meus agradecimentos ao amigo, mas também ao grande professor. Sigo seus exemplos para continuar exercendo a arte de ensinar, da diplomacia e do acolhimento.

À profa. Flávia Lucas, orientadora e amiga: esta tese só foi possível graças aos seus ensinamentos, ao rigor, à ética e ao prazer de fazer ciência. Estendo meus agradecimentos ao Herbário MFS e a todas as pessoas que o constituem como referência de comprometimento, cuidado e respeito aos saberes e às entidades compartilhadas por diferentes povos e comunidades.

À UEPA, que, em 2012, me abriu as portas não somente para trabalhar, mas para vivenciar a universidade pública por suas entranhas. Entre idas, vindas e pertencimentos dentro desta instituição, a minha eterna gratidão.

À UFPA e ao PPGSA, que possibilitaram o meu doutoramento, estendo os agradecimentos aos servidores que trabalham na gestão do programa e a todos e todas docentes e discentes que me ajudaram nessa caminhada.

À CAPES, pela possibilidade de receber a bolsa de estudo e poder me dedicar de forma integral a esta tese.

Ao Prof. Laurent Jérôme e à Prof^a Anne-Marie Colpron, pelo acolhimento no Canadá e pelas atividades desenvolvidas em Santarém. Estendo meus agradecimentos a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram ao longo do doutorado sanduíche e no convívio nas águas santarenas.

Ao Grupo de Pesquisa Karuara: Saberes, Cosmopolíticas, Modos de Vida, Paisagens e Ontologias das Religiões na Amazônia, em especial aos amigos Ozian Saraiva, Taynara Portal e Renilson Fagundes.

Agradecimentos à família

Aos meus pais, cujas vidas se encontraram na migração pela Amazônia. Pois nem tudo o que pesa no Norte cai no Sul, nas grandes cidades; às vezes, porém, aquilo que pesa à vida escorre para os lados, entranha-se Amazônia adentro e cai em lugares improváveis, como Roraima. Ser migrante, ser retirante e ser exemplo de dignidade. Obrigado por todos os ensinamentos que me fazem caminhar em solo de terra batida, mas firme como rocha.

Estendo meus agradecimentos a toda minha família, em especial às minhas irmãs Mariela e Wanda, às tias e aos tios, primos e primas. Agradeço e dedico este trabalho à minha avó Miriam e àqueles que deixaram saudades: meu avô Agapito e meus avós paternos, Cypriano e Wanda.

À Elane, eterna companheira, amante, esposa e amiga. Aquela que, nas horas mais tenebrosas, nos dias mais nefastos, esteve ao meu lado. Amo não só a mulher, mas a pessoa que ela representa na minha vida.

Gloriosa um'Arte que os Ideais renova!
– Razão da causa por que eu me requinto
Na extravagância de uma imagem nova!
(Bruno de Menezes, 1920)

LISTA DE SIGLAS

AIAYPA – Associação Indígena da Aldeia Yetá do Povo Aikewara
AIDS – Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
AIS – Agente Indígena de Saúde
AMA – Atendimento Médico Ambulatorial
AMB – Associação Médica Brasileira
APS – Atenção Primária à Saúde
BEC – Batalhão de Engenharia de Construção
CASAI – Casa de Saúde Indígena
CEBES – Centro Brasileiro de Estudos de Saúde
CLT – Consolidação das Leis de Trabalho
CNS – Conferência Nacional de Saúde
COAD – Casa de Oração da Assembleia de Deus
CRM – Conselho Regional de Medicina
DSEI – Distritos Especiais de Saúde Indígena
FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
HIV – Vírus da Imunodeficiência Humana
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDEFLOR-Bio – Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará
INAMPS – Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social
INCA – Instituto Nacional de Câncer
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INPS – Instituto Nacional de Previdência Social
MDD – Ministério Dom de Deus
MDS – Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome
MT/MCA – Medicina Tradicional e Complementar/Alternativa
OEA – Organização dos Estados Americanos
OMS – Organização Mundial da Saúde
ONU – Organização das Nações Unidas
OPAS – Organização Pan-Americana da Saúde
PCB – Partido Comunista do Brasil

PIC – Práticas Integrativas e Complementares
PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNPIC – Política nacional de Práticas integrativas e Complementares
PNS – Pesquisa Nacional de Saúde
PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
RI – Região de Integração
SAMU – Serviço de Atendimento Móvel de Urgência
SasiSUS – Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SGTES – Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde
SUS – Sistema Único de Saúde
TI – Terra Indígena
UBS – Unidade Básica de Saúde
UBSI – Unidade Básica de Saúde Indígena
UEPA – Universidade do Estado do Pará
UFMA – Universidade Federal do Maranhão
UFPA – Universidade Federal do Pará
UPA – Unidade de Pronto Atendimento
UTI – Unidade de Terapia Intensiva
UQAM – Université du Québec à Montréal

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 – Caminhos Amazônicos (BR-153, Igarapé do Combu, Furo da Laura e Ramal de Itapuá)

Figura 2 – aldeia Yetá (Terra Indígena Sororó)

Figura 3 – BR-153 (Transbrasiliana) atravessando a TI Sororó

Figura 4 – Reunião ocorrida na *og'ete* entre pesquisadores da UEPA, UFPA com lideranças indígenas da aldeia Yeta

Figura 5 – Terra Indígena demarcada e em demarcação do Povo Suruí-Aikewara

Figura 6 – As margens do Combu

Figura 7 – Orla da UFPA e sua vista para o rio Guamá e o Combu

Figura 8 – Imagem de Ruy Barata e, ao fundo, a paisagem ribeirinha das ilhas belenenses

Figura 9 – Rampa de acesso ao trapiche do Terminal Hidroviário Ruy Barata

Figura 10 – A Feira do Açaí

Figura 11 – Trapiche da feira do açaí

Figura 12 – Uma ilha de açazeiros

Figura 13 – Açaização e os coletivos ribeirinhos

Figura 14 – A ilha do Combu

Figura 15 – O pescador no trapiche de Itapuá

Figura 16 – Pecuária, monocultura, mineração e a circulação de veículos pesados no ramal de Itapuá

Figura 17 – A ponte de Itapuá

Figura 18 – O modo de navegar em Itapuá

Figura 19 – A rua principal de Itapuá

Figura 20 – A Ilha de Itapuá

Figura 21 – As artesãs do Cuidado: Tipepew, Mariquinha e Creuza

Figura 22 – Dona Tipepew na horta

Figura 23 – Dona Tipepew

Figura 24 – A Casa de Dona Tipepew

Figura 25 – Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Opireme Suruí (Aldeia Yetá)

Figura 26 – A nova Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Opireme Suruí (Aldeia Yetá)

Figura 27 – A entrada da nova Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Opireme Suruí (Aldeia Yetá)

Figura 28 – A mata Aikewara

Figura 29 – Pajé Tiwakw confeccionando o E'mó

Figura 30 – Tronco do tauarizeiro

Figura 31 – Planta peito de moça

Figura 32 – A Castanheira

Figura 33 – Fragmentos de cerâmica no castanhal

Figura 34 – Terra preta da TI Sororó

Figura 35 – Partes da castanha

Figura 36 – Resina da castanheira

Figura 37 – Residência de Dona Tipepew

Figura 38 – Dona Tipepew entre as plantas de enfeite

Figura 39 – Horta de Dona Tipepew

Figura 40 – A planta cacto alocada em uma tampa de uma embalagem para bolos e tortas

Figura 41 – O cocar de Dona Tipepew

Figura 42 – Pajé Tiwakw

Figura 43 – Pajé Tiwakw com a garrafada para mioma

Figura 44 – Seu Francivaldo

Figura 45 – Dona Tipepew e seu quintal

Figura 46 – Dona Mariquinha: matriarca da Boa Esperança

Figura 47 – A casa de Dona Mariquinha

Figura 48 – Dona Mariquinha e sua cozinha

Figura 49 – Alguns registros de Dona Mariquinha recebendo estudantes, docentes e pesquisadores da UEPA (1), UQAM (2), PUC-Rio (3) e UFPA (4)

Figura 50 – Registros da igreja Casa de Oração da Assembleia de Deus na Boa Esperança

Figura 51 – Igrejas vizinha de Dona Mariquinha: (1) Ministério Dom de Deus; (2) Interior da Ministério Dom de Deus; (3) Casa de Oração da Assembleia de Deus; e (4) Interior da Casa de Oração da Assembleia de Deus

Figura 52 – Mariquinha e sua Bíblia com letra supergigante

Figura 53 – Mariquinha e as novelas bíblicas

Figura 54 – A ameixeira

Figura 55 – Dona Mariquinha e o chifre

Figura 56 – Dona Creuza e seu Crochê

Figura 57 – O assobio da Matinta em vídeo feito e enviado por Dona Creuza

Figura 58 – Dona Creuza na missa virtual

Figura 59 – Ponte de Madeira em Itapuá de Fora

Figura 60 – Estrada que substituiu a ponte na Itapuá de Fora

Figura 61 – Os/As responsáveis por São Benedito

Figura 62 – Velas a São Benedito

Figura 63 – Apresentação do grupo junino na frente da casa de Dona Creuza

Figura 64 – Dona Creuza aos olhos de São Benedito

Figura 65 – Dona Creuza e São Benedito

Figura 66 – O quintal de Dona Creuza

Figura 67 – Planta contra o câncer

Figura 68 – Pião-roxo no canto da casa de Dona Creuza

Figura 69 – Roseira de Nossa Senhora de Nazaré

Figura 70 – Mãos que tocam a canarana

Figura 71 – Franco com óleo de Andiroba de Dona Creuza

Figura 72 – Gota-do-zeca em Itapuá

Figura 73 – Dona Creuza e suas incubadoras

Figura 74 – Plantas e suas presenças no quintal da artesã

Figura 75 – Linha do tempo da institucionalização dos serviços de saúde coletiva em Itapuá

Figura 76 – Manifestação contrária ao desembarque dos primeiros médicos cubanos ao Brasil, no estado do Ceará em 2013

Figura 77 – Manifestação contrária ao lançamento do programa Mais Médicos em São Luís – Maranhão (2013)

Figura 78 – Manifestação contrária ao lançamento do programa Mais Médicos em São Paulo – São Paulo (2013)

Figura 79 – Dona Baruca (*in memoriam*)

Figura 80 – Na companhia de Dona Mariquinha

Figura 81 – Visita à TI Sororó com alunos do PPGCR/UEPA

Figura 82 – Entre os Ka'apor na TI Alto Turiaçu (MA)

Figura 83 – Na casa de Dona Baruca (Vila do Bonifácio – RESEX Marinha Caeté-Taperaçu)

Figura 84 – Conhecendo Dona Creuza e os Santos

Figura 85 – Entre os Mëbengôkre Kayapó na TI Kayapó

Figura 86 – No Território Borari (Alter do Chão)

Figura 87 – Pelos caminhos do Combu

Figura 88 – Apresentando a pesquisa à Dona Tipepew e Seu Francivaldo (Aldeia Yetá)

Figura 89 – Diálogo com o Pajé Nato, no Território Borari

Figura 90 – Na comunidade Atikamekw de Manawan

Figura 91 – Atividade no sítio Matakan, na comunidade Atikamekw de Manawan

Figura 92 – Churrasco na Yetá

Figura 93 – Entre amigos

Figura 94 – Às margens do Tapajós

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Estrutura da tese

Tabela 2 – As plantas da roça e da horta comunitária

Tabela 3 – As plantas da mata

Tabela 4 – Castanha e suas relações

Tabela 5 – As plantas do quintal

Tabela 6 – Estruturação das características das entidades

Tabela 7 – As plantas de Dona Creuza

Tabela 8 – Recorte da Estrutura da Rede de Saúde Coletiva do SUS

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	24
------------	----

PARTE I – CENÁRIOS ANTROPOLÓGICOS

1 CONCEITUANDO A PESQUISA: Bio-Etnografias, ecossistemas, artesãs e disputas na Amazônia paraense	30
1.1 O Estudo Multissituado Com as Artesãs Do Cuidado	30
1.2 Críticas Das Artesãs Às Políticas Públicas De Saúde	37
1.3 Perspectivas Da Antropologia Da Religião Sobre Cuidado, Cura E Proteção Em Ambientes Ameríndios, Ribeirinhos E Insulares	41
1.4 Da Ação Solidária Às Tensões Entre Saberes: O Cuidado Em Disputa	45
1.5 Enfoques Antropológicos	50
1.5.1 Antropologia da saúde e da religião	50
1.5.2 Saúde, artesã e local: o cuidado, a cura e a proteção entre mulheres ancestrais	51
1.5.3 O território-corpo-território	53
1.5.4 As artesãs do cuidado, da cura e da proteção	55
1.5.5 Lembrança, esquecimento e memória	57
1.5.6 Sistemas e ecossistemas do cuidado	59
1.6 Caminhos Metodológicos De Uma Pesquisa Multissituada Na Amazônia	64
1.6.1 Pensando a abordagem qualitativa na pesquisa multissituada	64
1.6.2 Elaborando o estudo sobre o fenômeno social	65
1.6.3 Pesquisa multissituada	65
1.6.4 Colaboração e interlocução coletivas e pessoais	66
1.6.5 Procedimentos éticos	67
1.6.6 Articulação das informações compreendidas e interpretadas	68
1.6.7 Narrativas encantadas	69
1.6.8 Bio-etnografia	70
1.6.9 Restituição da pesquisa	71
1.7 Saberes Plurais E Cuidado Em Saúde A Partir De Uma Abordagem Multissituada Na Amazônia	72

2 ENTRE ASFALTO, ÁGUAS E TERRA BATIDA: um olhar etnográfico sobre os caminhos percorridos na pesquisa	75
2.1 Terra Indígena Sororó – Aldeia Yetá – Povo Aikewara	79
2.1.1 Em direção à Terra Indígena	81
2.1.2 Aldeias entre vilas e cidades do Araguaia	88
2.1.3 Os Aikewara e o comércio da castanha	89
2.1.4 A estrada e a guerrilha	94
2.1.5 Aspectos socioeconômicos e ambientais da Terra Indígena Sororó	97
2.2 Ilha Do Combu	99
2.2.1 O anphi-bio amazônico	101
2.2.2 Entre mestrado e doutorado: memórias de um pesquisador	102
2.2.3 A açaização do Combu	109
2.2.4 Aspectos socioeconômicos e ambientais do Combu	112
2.3 Ilha (Vila) De Itapuá	118
2.3.1 A consagração de Itapuá na antropologia paraense	119
2.3.2 Etnografando o deslocamento	121
2.3.3 O ramal de Itapuá	123
2.3.4 A travessia nas águas de Laura	127
2.3.5 Aspectos socioeconômicos e ambientais da ilha de Itapuá	134
2.4 Múltiplos Territórios, Corpos e Biografias na Amazônia Multissituada	137

PARTE II – AS BIO-ETNOGRAFIAS

3 TIPEPEW SURUÍ: uma bio-etnografia do coletivo Aikewara	142
3.1 Os Primeiros Diálogos	146
3.2 Dona Tipepew: “mulher também é guerreira”	147
3.3 Dimensões Do Plantar, Do Colher E Do Conviver	156
3.3.1 Roças e hortas	157
3.3.2 Mata/floresta	160
3.3.2.1 O castanhal Aikewara	172
3.3.3 O quintal	178
3.3.4 Aspectos da dimensão do plantar	188
3.4 Compartilhamento De Saberes	189
3.4.1 A internet e o compartilhamento de saberes entre gerações	189

3.4.2 Mulheres compartilhantes	192
3.5 A Consagração Do Pajé	193
3.5.1 Mulheres e pajés	193
3.5.2 O Karuara	196
3.6 A artesã E O Ecossistema De Cuidado Aikewara	199
3.6.1 Entre miomas e próstata	201
3.6.1.1 Miomas	202
3.6.1.2 A religião como protagonista do cuidado	207
3.6.1.3 A próstata como doença	211
3.6.2 “As mulheres sofriam com parto perigoso”	213
3.6.3 “Quando o Francivaldo benze ela volta ao normal”	217
3.7 Entre Folhas, Cascas E Raízes	221
 4 DONA MARIQUINHA: A caboca criada no interior	 223
4.1 No Tempo Dos Pajés: Entre pajés de cura, de feitiço e curandeiras	236
4.1.1 Encantos e encontros musicais	242
4.1.2 O mundo encantado das ilhas	244
4.1.2.1 Pajés das ilhas vizinhas	245
4.1.2.2 Entre cachaça, caruanas e crenças	248
4.1.2.3 Entre encantos e visagens	250
4.1.2.4 A visagem	251
4.1.2.5 Matinta Pereira: pessoa, visagem e bicho	252
4.1.2.6 Lobisomem: gente que vira porco	255
4.1.2.7 Boto: um bicho quase gente	256
4.1.3 No panteão de Mariquinha	258
4.2 No Tempo Da Crença: pentecostalismos ribeirinhos	259
4.3 Mariquinha E A Terra	276
4.3.1 Os hormônios da terra	278
4.3.2 O desmanche insular	283
4.4 Os Remédios Da Terra	288
4.4.1 O chifre	290
4.4.2 Garrafadas	292
4.4.2.1 A dádiva da garrafada	292
4.4.2.2 Garrafadas e suas transmutações	294

4.5 O Parto Nas Ilhas _____	295
4.5.1 Aquela que desenrasca as parceiras _____	295
4.5.2 Inexperiência e ganância _____	297
4.5.3 Outras práticas de cuidado no parto _____	299
4.5.3.1 Endireitar barriga _____	299
4.5.3.2 Dores do parto _____	300
4.5.3.3 O boto, a mulher e o parto _____	301
4.5.3.4 A xiritada _____	302
4.5.4 Parto de médico _____	303
4.6 Benzeção: o despertar de um dom _____	306
4.7 Puxação _____	308
4.8 Falta De Cuidado, Acidentes, Doenças E Sintomas De Doenças _____	309
4.8.1 O vento _____	309
4.8.2 Os perigos das águas _____	310
4.8.3 Tuberculose _____	311
4.8.4 Asma _____	312
4.8.5 Panema _____	313
4.8.6 Olho-grande _____	314
4.9 A Cura Entre Águas e Desenganos: caso da filha do seu Piroca _____	314
4.10 Entre Pajés, Pastores e Curandeiros _____	317
 5 DONA CREUZA: Um caminhar entre sistemas e ecossistemas do cuidado _____	 318
5.1 O Encontro Com Dona Creuza _____	318
5.2 Etnografia Do Virtual E Epistemologias Digitais _____	322
5.3 Modificações Estruturais E As Relações Entre Gerações _____	327
5.4 Dona Creuza E As Lembranças De Uma Itapuá Alaranjada _____	332
5.5 Seu Alírcio Leal: Amado companheiro _____	337
5.6 A Religiosidade de Dona Creuza: Entre o catolicismo e as lembranças da pajelança ____	338
5.6.1 Retalhos de lembranças da pajelança _____	349
5.6.2 Jesus Cristo, entre sonhos e presenças em Itapuá _____	353
5.6.3 A responsável pelo santo milagroso de Itapuá _____	354
5.6.3.1 Dono ou responsável do santo: a teogonia amazônica de São Benedito em Itapuá _	356
5.6.3.2 A ladainha e o santo no fechamento da quadra junina _____	361
5.6.3.3 A consagração de São Benedito pelo fogo _____	363

5.7 O Quintal Como Território Do Ecossistema De Cuidado	370
5.7.1 A profusão botânica	371
5.7.1.1 As plantas do quintal	375
5.7.1.2 As incubadoras da artesã	388
5.7.1.3 O “lixo” como efeito colateral do colonialismo	392
5.7.1.4 Mulheres e plantas	394
5.8 Entre Práticas De Saúde Locais E Institucionalizadas Pelo Estado	396
5.8.1 Dona Creuza: uma aventureira no parto?	396
5.8.2 Vivências no posto de saúde	403
5.9 Quintal, Santos e Saúde: Os universos tecidos no viver de Dona Creuza	412

PARTE III – SAÚDE E AMAZÔNIA

6 BIO-ETNOGRAFIAS, LUTAS E (ECO)SISTEMAS: as artesãs e suas percepções sobre promoção da saúde pelo Estado	414
6.1 Revisão Bibliográfica Sobre A Relação Do Estado Com A Saúde Coletiva	415
6.1.1 A sabedoria do “novo mundo”: invasão, violência, escravidão e catequização	417
6.1.2 Epidemias, portos e interesses econômicos	421
6.1.3 O Sistema Único de Saúde	424
6.1.3.1 UBS e UBSI: portas de entrada	431
6.2 A Saúde Coletiva No Olhar Das Artesãs	434
6.2.1 As UBS e UBSI: portas emperradas	434
6.2.2 As pílulas e os procedimentos assistenciais em saúde	436
6.2.3 Doenças entre compreensões e incompreensões	443
6.2.4 Mais Médicos, mais diálogo com as artesãs	449
6.2.4.1 Desgoverno, ditadura, rupturas e retomadas	455
6.3 Saberes, Políticas e Interesses: A Saúde Coletiva Em Disputa	461
CONSIDERAÇÕES FINAIS: Um Monólogo ao Pé do Ouvido	463
REFERÊNCIAS	476
APÊNDICE A	498
APÊNDICE B (Tecendo Memórias No Fazer Etnográfico)	499

INTRODUÇÃO

“Para os bichos e rios, nascer já é caminhar”
(João Cabral de Melo Neto, 2007)

Assim como nos fala o poeta pernambucano, em *O Rio*, esta introdução/apresentação é como os bichos e o rio: é o nascedouro de nosso caminhar. Um movimento que, nesta tese, se faz pela Amazônia e sua diversidade de relações, coletivos ancestrais e tradicionais, modos de vida e ambientes.

Antes de mergulharmos na pluralidade dos mundos amazônicos, adianto ao leitor que este trabalho não versa a propagar um cenário idílico, edênico, ou de apresentar personagens messiânicos e imaculados. Biografar não é endeusar ou fazer julgamentos de suas personalidades ou ações, mas apresentar vidas na mais perfeita imperfeição, enfatizando a tecelagem de suas relações e aspectos pessoais.

Nesse sentido, as biografias se constituem como pontes analíticas que nos permitem conhecer e compreender diferentes mundos. Como nos lembra Darcy Ribeiro (2016), em *Uirá sai à procura de Deus*, as experiências pessoais tendem, via de regra, a apresentar menor densidade quando comparadas aos movimentos coletivos, especialmente em contextos de messianismo e revivalismo, nos quais grupos inteiros ou parcelas significativas deles são mobilizados em processos de rebelião, estes dificilmente escapam ao registro. Isso não quer dizer que a escrita biográfica se constitua no vácuo socioambiental. O olhar que recai sobre a biografada não é somente daquele que escreve, mas é também daqueles que convivem com ela e que tecem relações mais íntimas entre seus modos de vida. A biografia, portanto, trata dos encontros e dos diálogos.

Pensar a escrita biográfica dessa forma nos aproxima de forma indissociável do fazer antropológico e etnográfico. Nesse modelo proposto, a relação entre elas parece algo inegociável à escrita de uma vida. Os sentidos atentos do ver, sentir e escrever, pensados por Roberto Cardoso de Oliveira (2023) nos permitem escrever sobre mundos, ainda mais o mundo subjetivo.

Pensando nisso, Marco Antônio Gonçalves (2012) nos permite o diálogo que parece ser tão íntimo entre os fazeres biográficos e etnográficos. Desse modo, navega-se este estudo pelas efervescentes trajetórias bio-etnográficas que nos confundem, mas ao mesmo tempo nos posiciona na imensidão da vida humana e suas múltiplas pertencas, percepções e expressões.

Nessa pluralidade, o que delimita nosso olhar é aquilo que rege este estudo, os saberes e práticas de saúde local que articulam o cuidado, a cura e a proteção entre coletivos ancestrais e tradicionais no contexto da Amazônia paraense.

Refletindo a partir desses coletivos, buscamos dialogar com pessoas que souberam pisar, ao mesmo tempo, com leveza e profundidade, nos solos que alimentam, frutificam simbolismos e enraízam parte de seus corpos, memórias e vivências. Tipepew Suruí entre o povo Aikewara, Mariquinha (Ladide Souza) na ilha do Combu e Creuza Leal na ilha de Itapuá nos ensinam e nos guiam por suas biografias o valor da solidariedade, dos encontros e dos fazeres da saúde.

Nosso palco de encenação etnográfica é a narração, o diálogo, as falas entrecortadas e os gestos, algo que envolve de forma indissociável experiências pessoais moldadas no coletivo. Por tratarmos de mulheres tão diferentes e de povos ancestrais e tradicionais tão distintos, trazemos ao debate algo que não é estritamente êmico, mas nos permite apresentar vidas em suas multiplicidades de pensamentos, gestos e sentidos, pela percepção de artesanaria.

A ideia de nos referirmos às pessoas que expressam práticas locais de saúde como artesãs é fruto de reflexões embebidas no poema *Vive dentro de mim*, de Cora Coralina (2012). A poetisa das “miudezas” da vida, que publicou seu primeiro livro aos 75 anos, nos ensina que essas miudezas não são menores ou menos importantes, ao invés disso, elas fazem parte das existências de mundos, são profundamente regadas por simbolismos, há muitas vidas e saberes que se expressam em uma vida. As miudezas bio-etnográficas tecem os saberes das artesãs. Nessa perspectiva, a noção de artesã permite reconhecer e valorizar os saberes que articulam incorporações e criações a partir do fazer cotidiano. Ao mobilizar essa concepção, apresentar quais tais práticas de saúde se constituem como expressões sensíveis, situadas e densamente significativas, sem, contudo, reduzi-las a categorias rígidas ou dissociá-las de seus contextos de vida, de suas ontologias e imaginários.

Falar sobre biografias e os saberes locais em uma região historicamente marcada por disputas, exploração, negligências, incompreensões e equívocos, principalmente pelo poder público (Loureiro, 2023), é reconhecer que as ciências dos povos ancestrais e tradicionais não se fazem indiferentes à gama de impactos ambientais, sociais e econômicos, que avançam e se enraízam em seus territórios.

Os coletivos ancestrais e tradicionais amazônicos são os que sentem de forma mais intensa as transformações em seus territórios. Como nos lembra Ailton Krenak (2020), essas pessoas pertencem a povos que sabem ver, ouvir, dialogar e elaborar saberes densos com o movimento das águas, dos ventos e da floresta, coletivos que possuem afinidades com o

território que lhe é intrínseco, e é por esses sentidos que percebem gradualmente a erosão da vida.

A diversidade, esse expoente caracterizador da Amazônia, que envolve lugares, seres vivos e seus modos de vida, também se transmuta nas tensões que atravessam e, por vezes, ameaçam erodir essa coabitação plural de formas e sentidos. A cada lugar, um enredo, a cada enredo um drama: ameaças veladas ou descortinadas, que caminham ora a passos vagarosos, ora de modo célere. *O novo sempre vem*, como diria Belchior, mas nem sempre como sinal de melhora; ao contrário, muitas vezes se impõe como força que tenciona, interroga e coloca em dúvida aquilo que já existe no local, questionando sua validade, e, sobretudo, seu caráter científico.

A convulsão socioambiental, no horizonte colonial, nos leva a perceber que nem tudo que chega é ameaça, e nem tudo que se apresenta como benéfico apresenta bons resultados. Não estamos propondo o aprisionamento ou a petrificação dos modos de vida ancestrais e tradicionais da Amazônia, mas justamente o diálogo entre eles e aquilo que chega. As múltiplas dinâmicas que se instauram na Amazônia tendem a produzir fissuras profundas nos modos de vida, gerando e intensificando demandas que, por sua vez, ampliam a dependência dos coletivos em relação aos sistemas alimentares, econômicos, educacionais e de saúde.

A expansão dos tentáculos urbanos aos territórios ancestrais e tradicionais fez mudar alguns aspectos dos modos de vida que impactaram diretamente o quadro de doenças de cada localidade. Epidemias de gripe, sarampo e varíola foram combatidas pelo avanço das políticas sanitárias e pelo fortalecimento da saúde pública. O cenário percebido neste estudo outras enfermidades parecem ganhar destaque, como o câncer, o mioma e a aids, que em sua grande maioria eram desconhecidas ou recebiam outra denominação em seus respectivos coletivos.

Na percepção do Estado, a biomedicina se insere nas políticas de saúde coletiva, buscando universalizar a atenção e a promoção a todos os brasileiros, um esforço louvável que tem como escopo os direitos sociais garantidos pela constituição federal de 1988 e da implementação operacional do Sistema Único de Saúde (SUS), em 1990. No entanto, quando essas políticas operam no vácuo sociocultural, elas tendem a instaurar uma forma de intervenção que, ao invisibilizar ou até mesmo deslegitimar outros saberes e práticas locais, pode ser compreendida como uma benevolência que utiliza o disfarce colonial, nos termos propostos por Fanon (2020).

O saber diminuído é perder aquilo que sustenta a existência, não somente física, mas cultural. Na verdade, a própria separação dessas categorias já nos soa como difícil compreensão, não há como separá-las. Assim como não há como não envolver o ambiente

neste jogo de relações. O Estado propõe um ordenamento idílico que muitas vezes não encontra sentidos nas populações ancestrais e tradicionais, criando assim, uma barreira invisível mas profundamente densa que não permite o diálogo entre ciências e saberes.

É nesse entrelaçamento de tensões que se insere o problema fundante que orienta esta tese: compreender como se constituem, em diferentes contextos amazônicos, as práticas de cuidado, cura e proteção elaboradas por artesãs do cuidado, bem como suas relações e tensões com a medicina de Estado.

No interior dessas tensões, é quando os saberes locais mostram sua força, seja no seu firmamento ou no processo constante de invenção e reinvenção, a partir de suas capacidades adaptativas (Moran, 2010). Quando abordamos esse tema não estamos nos direcionando ao plano biológico, muito embora pertinentes, mas atravessando dimensões socioambientais. Trata-se da capacidade de reinventar relações e propor diálogos diante das mudanças que se anunciam. O dinamismo dos saberes é constante; contudo, a extensão e o enraizamento das formas de predação nos territórios fazem com que as ciências locais se transmutem em respostas cada vez mais céleres e eficazes, ajustadas às demandas do presente.

A ideia que se constitui a partir do conceito de adaptabilidade sócioambiental nos influencia pensar as práticas de saúde local. Principalmente no dinamismo e no diálogo expresso no experimentar, saborear, refletir e envolver aquilo que chega, que à primeira vista soa como diferente, mas ao estreitamento de relações vão tecendo afinidades e sendo convidados a ingressar no mundo da sabedoria local. Em outros termos, antropofagia.

A dinâmica antropofágica está longe de constituir uma novidade; ela se expressa no ser pensante e em seus encontros, elaborando epistemologias pouco reconhecidas pelo Estado, como sugere Jorge Amado (2008). É a partir dessa dinâmica, e sob forte influência do modernismo brasileiro, que lançamos o conceito no caldeirão de ideias que tecem múltiplas relações, no qual o *bricoleur* de Claude Lévi-Strauss (1989) encontra modos de perceber e de se relacionar com o outro em Philippe Descola (2023), ao mesmo tempo em que dialoga com o imaginário amazônico, mais real que o próprio real, de João de Jesus Paes Loureiro (2015). Em suma, também somos antropofágicos em nosso fazer científico.

Esses pensamentos nos levam a dizer que aquilo que se expressa em sabedoria local, faz parte de algo maior, de um ecossistema irrigado por pessoas e seus entendimentos e expressões. A concepção de Emílio Moran (2010) nos influencia a traçar caminhos que nos levam a esse entendimento, onde o saber é vivo, modelado, simbólico, adaptativo e relacional.

Nesta pesquisa, eclodem deslocamentos, contatos e estranhamentos, que fomentam nossa incessante vontade de conhecer e refletir. Na Amazônia, não nos cabe poupar palavras

ou esforços: tudo é superlativo (Neves, 2006). O andar pensante que opta pelo estudo multissituado não o faz menor ou maior, mas se constitui no interesse científico de conhecer mundos que coabitam uma mesma região e elaboram epistemologias próprias. Ao mesmo tempo, o elo que une os *loci* não recai somente no posicionamento geográfico, tampouco cultural, mas se assenta nas relações que estas pessoas e coletivos constituem com o meio e com a expansão de novos olhares que recaem sobre os seus modos de vida.

A luz do que foi debatido até agora, a estrutura que rege esta tese segue uma lógica euclidiana, mas não no sentido pensante da geometria do matemático grego; ela é brasileira euclidiana da Cunha, a imagem estruturante de *Os Sertões* nos influencia a buscar conhecer, dialogar e compartilhar a pujança dos ambientes, das pessoas e de suas lutas.

Lutas no sentido de manter viva não apenas uma memória do passado, mas a ancestralidade e seus modos de existência. O desvelamento de suas expressões não se realiza pelo olhar estrangeiro; trata-se de um deslendar amazônico que, como sugere João de Jesus Paes Loureiro (2015), se configura como realidade viva, que interage e se inscreve na própria existência de quem a experienciou. Nesse sentido, o ecossistema de cuidado, ou da saúde local – como também podemos nos referendar, não se apresenta como complementar, marginalizado ou hierarquicamente inferior, mas como um campo de produção de saberes densos, constituídos por mãos femininas, criativas e antropofágicas.

Esta pesquisa se organiza em três partes. A primeira, que abrange os dois capítulos iniciais da tese e se intitula *Cenários Antropológicos*, apresenta, no capítulo inicial, uma abordagem teórico-metodológica do tema de pesquisa e de seus principais arranjos conceituais. Em seguida, o segundo capítulo aborda uma etnografia do deslocamento, buscando ambientar o leitor aos contextos ambientais, sociais e culturais das artesãs.

A segunda parte, intitulada *As Bio-Etnografias*, constitui um mergulho em três trajetórias de vida entrelaçadas na arte do cuidado. Dona Tipepew Suruí, 42 anos, do povo Aikewara, elabora relações entre as plantas de seu quintal e da mata, no interior de redes de mulheres que compartilham saberes ancestrais e tradicionais. Seu conhecimento coexiste com a prática dos pajés, figura exclusivamente masculina entre os Aikewara.

Na Ilha do Combu, área de proteção ambiental situada na região metropolitana de Belém, Dona Mariquinha, 87 anos, expressa memórias da pajelança, as que remontam ao “tempo dos pajés”, o que lhe conferiu diversos saberes voltados ao cuidado. Com laços contemporâneos às igrejas pentecostais de sua comunidade, ela entrelaça esses conhecimentos em suas práticas, sem abandonar suas raízes ancestrais e tradicionais.

Por fim, na Ilha de Itapuá, no município de Vigia de Nazaré, onde as práticas de cura compõem um campo de saberes consagrado tanto localmente quanto na antropologia paraense, Dona Creuza, 75 anos, expressa em suas práticas de cuidado o diálogo de uma sabedoria ancestral e tradicional da ilha, com aquilo que chega, seja pela UBS ou por outras fontes. Envolvido nessa sabedoria, a religiosidade da artesã que a faz ser responsável por São Benedito, santo milagreiro que habita entre os itapuaenses e que faz parte de seu ecossistema dinâmico do cuidar.

Na terceira e última parte desta tese, intitulada *Saúde e Amazônia*, elabora-se uma reflexão sobre a gênese da saúde coletiva no Brasil, articulando-a às dinâmicas históricas, políticas e sociais que moldaram sua institucionalização. A partir desse percurso, o texto se volta às percepções, por vezes tensionadas e conflituosas, acerca das relações entre a compreensão das artesãs sobre o cuidado e a saúde promovida pelo Estado, evidenciando tanto os avanços quanto as dificuldades de um sistema que, embora fundamental, permanece em constante necessidade de construção e aperfeiçoamento.

PARTE I – CENÁRIOS ANTROPOLÓGICOS

Capítulo 1 – CONCEITUANDO A PESQUISA: Bio-Etnografias, ecossistemas, artesãs e disputas na Amazônia paraense

1.1 O Estudo Multissituado Com as Artesãs Do Cuidado

A pesquisa enfoca os conflitos, confluências, singularidades e subjetivismos de tudo que envolva saberes e práticas de dimensões *stricto senso* do que seria o cuidar, a proteção e a cura, minimamente demarcadores de saúde. Em um destes demarcadores, há os saberes das artesãs e seus coletivos ancestrais e tradicionais, suas expressões locais e dinâmicas do cuidado – sempre atendendo as demandas sanitárias cotidianas e aqueles mais contemporâneos, as que desafiam os saberes do cuidar local. Numa outra dimensão deste mesmo demarcador, há a atenção básica à saúde oferecida pelo Estado, com ênfase nas Unidades Básicas de Saúde (UBS) e nas Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSI).

A coexistência dessas dimensões de saúde, que nem sempre é pacífica, revela uma ampla gama de elementos que nos instiga a procurar entender as expressões do cuidado, por meios das biografias, memórias, saberes, disputas, vigilâncias, crenças, modos de vida, ambientes, políticas e tecnologias sanitárias. Cada dimensão tem as suas próprias praxes. A ideia de práxis de saúde é inspirada no pensamento de Karl Marx (2007). Para Manoel Moraes (2025), a ideia elementar de práxis antecede as percepções tricotômicas entre conhecimento, tecnologias e o cotidiano da vida, inclusive as suas mediações existenciais de modalidade histórica, político-econômica e ambiental.

As praxes de saúde não são uníssonas em todos os modos de vida. Pelo contrário, manifestam-se de diversas formas nos mais variados modos de vida. Há múltiplos caminhos que podem ser percorridos para alcançar ou expressar um cuidado, uma cura ou uma proteção. As singularidades das praxes de saúde estão vinculadas às diversas possibilidades de existência humana, ou seja, das ideias locais de ajuda ou de cuidado a um outro dentro de uma convivência social, histórica e ambiental – tal como foi destacado por Margaret Mead.

Segundo Marília Fiorillo (2023), em artigo publicado no *Jornal da USP*, retoma-se a reflexão de Margaret Mead ao ser questionada sobre o marco inaugural da civilização humana:

Perguntaram certa vez à antropóloga Margaret Mead, famosa por seus estudos em Samoa, qual seria o primeiro indício de civilização em um agrupamento humano. Seriam ossos transformados em armas, como descobriu o símio sapiens da cena inesquecível do filme 2001, uma Odisseia no Espaço? Ou anzóis? Recipientes para cozinhar? Não, nada disso. Mead respondeu que o primeiro sinal de civilização numa cultura foi o achado arqueológico de um esqueleto de 15 mil anos com o fêmur quebrado, mas cicatrizado. Nenhum bicho sobreviveria aos predadores com a perna quebrada. Mas um fêmur cicatrizado mostra que alguém resgatou e cuidou do ferido, deu-lhe água e comida e o protegeu por muitos dias, até que ele sarasse. “Ajudar alguém durante a dificuldade é o marco inicial da civilização”, concluiu (Fiorillo, 2023).

Para a antropóloga estadunidense Margaret Mead, o primeiro sinal de civilização está justamente na solidariedade, isto é, no cuidado para com os outros. Ainda que essa reflexão não esteja registrada explicitamente em sua obra, o livro *Macho e fêmea: um estudo dos sexos num mundo em transformação*, de sua autoria (Mead, 2020), permite avançar em uma direção semelhante, ao evidenciar que os aspectos normativos do cuidado, que regulam a solidariedade no interior de um coletivo, mesmo quando não formalizados em regras universalmente rígidas, são fundamentais para a construção e a modulação da vida coletiva em contextos específicos.

Ao adaptar essa e outras ideias de Mead aos estudos da antropologia da saúde na Amazônia, torna-se possível compreender que as diversas ancestralidades que moldaram e ainda moldam os modos de vida na região se constituem por meio de inter-relações que contribuíram, e continuam a contribuir, para a elaboração de práticas de saúde singulares entre distintos coletivos amazônicos. Tais práticas se organizam em sistemas próprios de identidade e classificação, articulando processos culturais locais que envolvem crenças, interditos, curas e formas de proteção.

Pensando a partir da multiplicidade de modos de cuidar, pensando em seu sentido mais largo, o que envolve cuidar, curar e proteger, alguns autores sugerem modos abrangentes para compreendê-los. Boris Groys (2023), por exemplo, ao abordar uma compreensão crítica médico-hospitalar, aos moldes da cultura euro-americana, ocidental, sugere que o cuidado passou a ser institucionalizado por um grupo seletivo de pessoas, cujo seu objetivo está pautado numa pré-compreensão científica e burocrática do corpo biológico. Isso acontece ao instante em que o corpo vital passa a ser um corpo simbólico¹, isto é, o corpo sob legendas de um Estado de racionalidade burocrático-funcional. Esse processo de institucionalização e de unificação do cuidado, estudado por Groys, pode acarretar um distanciamento das singularidades socioculturais, o que Soraya Fleischer (2018) denomina de “miopia social”,

¹ Documentos, imagens, vídeos, gravações de sons, livros e outros dados que permitem inserir o corpo físico em um sistema de cuidado do Estado (Groys, 2023).

que seria uma medicina distante das expressões de coletivos locais. A própria Soraya Fleischer indica outros modos de cuidados, sobretudo aqueles praticados por coletivos menos estatais. A prática de saúde local, em sua dimensão mais êmica, praticam saberes afetivos à pessoas, relevando suas culturas, saberes e corpos, respondendo às necessidades de cura e de proteção a partir de cuidados cotidianos (chá, benzeções, puxações, orações, festividades, dietas, rezas e garrafadas), em diferenciação àqueles articulados em políticas públicas (habitação, atendimento clínico e hospitalar, saneamento e garantias de segurança alimentar).

Sob um olhar multissituado voltado à Amazônia paraense, a Terra Indígena Sororó (aldeia Yetá), dos Aikewara, e as regiões das ilhas de Belém (Combu) e Vigia de Nazaré (Itapuá), residem pessoas que se destacam por seus saberes na arte do cuidar, do proteger e do curar, em outros termos, são pessoas que acumularam capital simbólico (Bourdieu, 2020) nas práxis de saúde. Essas pessoas capitalizaram saberes e ações que ora são transmitidos intergeracionalmente, ora são repensados frente aos desafios do momento, sempre mobilizados em redes comunitárias. Diversos trabalhos acadêmicos, especialmente na antropologia e na etnobotânica (Maués, 1990; Motta-Maués; Villacorta, 2008; Ferreira Júnior *et al.*, 2018; Santos; Carvalho, 2018; Thiago; Januário; Kubo, 2014; Santos *et al.*, 2023), tendem a classificar a pessoa que detém o capital simbólico das práxis de saúde local como um ou uma ‘especialista local’.

Quando o termo “especialista local” é aplicada a coletivos ancestrais, percebemos que ele abrange uma variedade de identidades presentes na Amazônia paraense, tais como garrafeira, curandeira, puxadeira, pajé, dona (responsáveis) de santo, benzedeira, remedieira etc. A partir de Max Weber (1996) e Bourdieu (2020), pode-se pensar que essas denominações se apresentam como papéis sociais que indicam que cada dessas pessoas possuem capital e práxis de saúde bem distintivos em seus locais. Inclusive, é possível identificar por meio de uma revisão da literatura da antropologia da religião e da saúde na Amazônia e de diálogos em *locus* realizados no andamento desta pesquisa, que muitos destes conceitos aparecem-nos a partir de autoidentificações das protagonistas deste estudo. É também importante afirmar que essas formas nominais de cuidado expressam particularidades e dinamismos. Ou seja, são regidas por suas biografias, que, em sua abrangência, podem envolver diversas identidades e autoidentidades na própria dimensão da saúde local. Por isso, mesmo que o termo especialista se apresente como uma síntese desse universo, uma forma de envolver todas essas expressões, entende-se que a visão holística de suas práxis de saúde se distancia do especialismo: são pessoas que criam, reinventam, articulam e imprimem o dinamismo nas nomenclaturas de autoidentidade como sua principal característica. Além

disso, essas pessoas podem exercer diferentes protagonismos e mobilizar variados capitais simbólicos em múltiplas esferas sociais, como política, história, culinária, celebrações, entre outras, que as conduzem a distintos tipos de especialidades.

Diferente de uma ciência especializada, essas pessoas expressam múltiplos modos de cuidado, além da necessidade ou da autoridade de recriar e ressignificar suas práticas. Sendo assim, carregam uma intensa e forte singularidade no ato de cuidar. Não representam somente o local e seus saberes, mas são, antes, agenciadoras profundamente criativas (Latour, 2012; Lévi-Strauss, 1989) e associativas de conhecimentos dados a partir das múltiplas relações constituídas em seus viveres, por meio de interlocução entre o visível e o invisível (Descola, 2023; Fausto, 2023), entre o humano e não-humano (Latour, 2019). Inspirando-se em Aleida Assmann (2011), podemos afirmar que essas mulheres possuem conhecimentos e artifícios – *ars* – que foram adaptados e elaborados ao longo do tempo para enfrentar os desafios dinâmicos da existência humana. O termo 'artesãs do cuidado' é empregado para ressaltar a diversidade técnica e criativa dessas mulheres diante desses desafios. Embora não seja um conceito êmico e, assim como “especialista”, tente envolver as múltiplas expressões, pensar pela ótica do termo *artesanã* ou *artesã* nos permite refletir sobre a pluralidade e a singularidade dos saberes e dos papéis sociais, ao mesmo tempo que nos afasta da concepção tradicional de especialista.

Pensar em artesanania nos aproxima de algo que está em movimento e que se reinventa constantemente, algo que está ramificado no que pode-se conceber como ciência. Pierre Thuillier (1994) nos ajuda a refletir ao abordar que as ciências ditas tecnológicas mantêm uma profunda relação com as práticas artesanais, nas quais o desafio técnico se entrelaça com o desejo de conhecer, criar e atender às demandas essenciais da vida humana. Tanto o artesão quanto o cientista tecnológico compartilham um vínculo com a sensibilidade e com o fenômeno do mundo. Complementarmente, Lévi-Strauss (1989) entende a bricolagem como uma forma de criatividade que impulsiona o conhecimento, tornando-o suscetível à constante reelaboração frente aos desafios que marcam novas etapas da existência coletiva. O *bricoleur* trabalha com tudo o que lhe é possível, reinterpretando e reorganizando ações, saberes e materiais, de maneira criativa e simbólico e ritualmente eficaz. Assim, o pensamento e a ação das artesãs do cuidado representam uma síntese entre memória e estética, criando e recriando saberes e práticas de cuidado sempre em resposta às demandas de uma existência que valoriza a vida sem menosprezar a correlação entre reflexão e transformação.

Há atividades que cria e recria práxis a partir de realidades econômicas específicas. Ancorados no entendimento dado por Bourdieu, estas realidades podem ser nomeadas de

campo social, onde as ações refletem diferentes formas de ação significativa. Esta ação significativa por ser articulada num sistema simbólico que, por assim dizer, será articulada socialmente como um capital social, ou melhor afirmando, um capital simbólico. É possível identificar em Bourdieu ao menos três dimensões de capital simbólico: econômico, social e cultural. Relevando estas ideias de Bourdieu a esta pesquisa, as artesãs do cuidado praticam a bricolagem por meio de um capital simbólico acumulado ao longo de sua biografia, de caráter pessoal. Assim, as artesãs atuam a partir de seus capitais simbólicos específicos, cujo dinamismo e singularidade deixam suas digitais no que podemos chamar de economia local de saúde.

Em nosso tempo, as artesãs encontram-se inseridas em mundos de intensas relações, fomentadas principalmente por mudanças nos quadros ambientais e sócio-culturais, o que imprime novos desafios a elas e aos seus saberes. O contato, a experimentação e a incorporação de outros elementos às economias locais de saúde induzem a um intenso processo criativo que é, ao mesmo tempo, de desafios a novos tipos de cuidado eficaz, e de fortalecimento de seus saberes e papéis sociais.

O processo criativo das artesãs aproxima-nos da célebre Semana de 1922, a despeito de sua vinculação direta à literatura e às artes plásticas nacionais. O surgimento do movimento conhecido pela antropofagia foi impulsionado por Oswald de Andrade e marcado pela participação de importantes expoentes da cena artística brasileira, como Mário de Andrade e Tarsila do Amaral. A ideia central era propor uma iniciativa de ‘devorar’ e ‘absorver’ – comer, digerir e reelaborar – a cultura e as técnicas do outro, daquilo que chega, deslocando-as ‘do tabu ao totem’ (Andrade, 2017). Essa maneira de organizar o capital, por vezes subversivo, nos leva a pensar que há entre as artesãs uma “antropofagia do cuidado”. que, entre as artesãs, opera-se uma espécie de “antropofagia do cuidado”. Tal noção ajudaria a ilustrar o modo como plantas, animais e minerais outrora distantes ou desconhecidos, bem como medicamentos sintéticos e técnicas provenientes de outros sistemas médicos, são incorporados às economias locais de saúde dessas artesãs. À primeira vista, essa corrente artística pode parecer um esforço para aproximar elementos pouco afins. No entanto, pode-se afirmar que a Semana de 1922 influenciou de certo modo o pensamento de Lévi-Strauss, que, a partir de 1935, aprofundou suas pesquisas entre coletivos ameríndios brasileiros e refletiu sobre a noção de ciência do concreto. Coincidência ou não, Oswald de Andrade afirmou em seu Manifesto Antropófago que todos “somos concretistas”. Outro ponto relevante é a aproximação entre a noção de bricoleur e a concepção antropofágica de criar algo novo a partir do que está disponível.

Convém ressaltar que Jorge Amado (2008), na obra *Tenda dos Milagres*, cuja primeira edição data de 1969, faz uma crítica sutil ao movimento antropofágico, que pode servir de base ao que proponho investigar. Em determinado trecho do romance, o autor descreve um suposto artigo publicado no jornal *Estado de S. Paulo*, uma das poucas referências à obra do protagonista Pedro Archanjo, cujo intelecto só passa a ser reconhecido na Bahia após a chegada do renomado cientista estadunidense James D. Levenson. A matéria afirma que o livro de Archanjo, *A Culinária da Bahia – Suas origens e preceitos*, é um dos mais importantes e autênticos exemplos da antropofagia, “o exemplo perfeito do verdadeiro ensaio antropofágico” (2008, p. 29). A culinária, assim como as práticas de cura, rege-se por um caráter inventivo, experimental e incorporativo. Desse modo, esse “devorar” proposto pelo movimento não é novidade: constitui parte do modo de vida de muitas populações brasileiras, na cozinha, na roça, na pesca e nas práticas de cuidado, envolvendo técnicas e saberes locais que, ao mesmo tempo, são plurais e singulares e que se estabelecem na autonomia de pessoas que criam e compartilham.

Barbosa, Flor e Silva Filho (2016) afirma que as práticas de cuidado centrada nas ações institucionalizadas pelo poder público têm dificuldade de dialogar com outros saberes em saúde. Isso porque as políticas sanitárias estatais privilegiam o uso de fármacos sintéticos, tendência que se intensificou após os avanços da indústria farmacêutica durante a Segunda Guerra Mundial. Sem desqualificar os saberes tecnológicos e científicos dos centros de pesquisa e os da indústria farmacêutica, convém destacar a iniciativa do poder público brasileiro de incorporar medicamentos fitoterápicos ao Sistema Único de Saúde (SUS), especialmente a partir da implementação da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC)². Porém, mesmo valorizando os saberes locais, é importante destacar que essa política, contudo, reduz o uso dos entes botânicos a uma lógica instrumental, sem valorizar a ritualidade, a simbologia e os próprios detentores do saber ancestral e tradicional. Em outras palavras, há uma possível negligência em relação ao que Lévi-Strauss (2008) denominou eficácia simbólica: a cura que se realiza por mecanismos psico-fisiológicos inseridos em um contexto ritual, dependente da crença do praticante, da fé do paciente e da confiança coletiva do grupo social na prática ritualística.

Ora, a eficácia das práticas simbólicas de cada artesã do cuidado expressa desejos, vocações, crenças, memórias e lembranças de vários ciclos de suas vidas. As falas dessas personagens modelam este estudo que, para melhor compreender suas práticas de cuidado,

² Portaria nº 971/2006 do Ministério da Saúde (BRASIL, 2006).

cura e proteção, busca compreendê-las a partir de pesquisa multissituada (Marcus, 1995), que reconhece e inclui as singularidades e as localidades desses saberes por meio de suas etnobiografias (Gonçalves, 2018). Essa abordagem permite captar globalmente suas práticas de cura, cuidado e proteção, moldadas por saberes, linguagens, simbolismos, crenças e ambientes – seus mundos de vida. Essa imersão dos saberes aos respectivos mundos de vida revela que as práticas artesãs do cuidado expressam afinidades eletivas (Löwy, 1999) com minerais, florísticas e faunísticas que ressoam em cosmopolíticas locais (Stengers, 2018) e se entrelaçam profundamente com suas biografias (Dosse, 2015). Essas afinidades regeriam os saberes de cuidado por meio de laços de simpatia que seriam critérios para escolhas, criações e aplicações, e não por continuidade lógico-institucional ou de uma genealogia rígida de saberes (Löwy, 1999). É por essas pessoas que este escrito se elabora e avança em concepções diversas sobre o cuidado, a proteção e a cura, bem como sobre suas relações e percepções acerca da medicina de Estado.

A concepção desta proposta humano-científica teve seu estágio inicial durante o mestrado em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA) (2018–2021), período em que pesquisei as relações entre plantas, religião, curas, cuidados e proteções nas ilhas do Combu e do Murutucum. Ao longo desse processo, uma ideia atravessava diversas narrativas, tornando-se cada vez mais perceptível à medida que ganhava força e frequência entre os coletivos dessas ilhas. Essas narrativas locais refletiam críticas aos serviços de saúde oferecidos pelo Estado, com ênfase na Unidade Básica de Saúde da ilha. Embora essa questão não tenha sido o foco central da pesquisa, algumas dessas inquietações foram discutidas na dissertação (Santos, 2021) e, posteriormente, no artigo *A Medicina Tradicional Ribeirinha em Vozes Femininas* (Santos *et al.*, 2023).

Após o ciclo de formação e pesquisa no mestrado, surgiram oportunidades de acompanhar estudos de campo em diversas regiões da Amazônia paraense e maranhense. Essas pesquisas envolveram distintos coletivos, incluindo pescadores artesanais em Bragança, comunidades em etno-resistência no Baixo Amazonas e, entre coletivos indígenas, Aikewara, na Terra Indígena Sororó; Kokokuedjan Kayapó, em Ourilândia do Norte (Pará); e Ka'apó, da Terra Indígena Alto Turiaçu (Maranhão). Nessas localidades, pude refletir melhor sobre minha inquietação, que me acompanhava desde o mestrado. Nesses contextos, ao dialogar com outras artesãs e outros artesãos do cuidado, da cura e da proteção, conheci outras expressões locais de saúde e pude identificar que a reação dos coletivos locais ao atendimento médico prestado pelo Estado era semelhante àquela observada nas comunidades de Combu e Murutucum. Essas pessoas expressavam críticas contundentes à forma como o “serviço” era

oferecido, além de suas percepções sobre a preferência por medicamentos sintéticos em detrimento das práticas ancestrais e tradicionais em seus respectivos coletivos. É bom destacar que o termo “terapia”, aqui empregado de modo antropológico, tem sua origem no grego *θεραπεία*, que significa restabelecer o doente, fazer o cuidado de cura.

A forma como essas pessoas expressavam seus posicionamentos refletia a interseção entre suas experiências pessoais com o sistema público de saúde e os saberes e práticas ancestrais e tradicionais de cuidado. Com base em Paul Ricœur (2014), podemos compreender que essa maneira de narrar a si mesmas, em suas múltiplas relações no âmbito do cuidado, expressa o que ele denomina personalidade narrativa, essencialmente dinâmica e entrelaçada às memórias e às percepções do presente. Pierre Bourdieu (2006) contribui para esse entendimento ao afirmar que aquilo que é narrado segue uma ordem cronológica que também funciona como uma ordem lógica para o narrador, ou que ele deseja que seja percebida como lógica por quem o escuta. No entanto, essa ordem cronológica não necessariamente obedece a uma linearidade rígida dos acontecimentos, nem necessariamente fará sentido para o ouvinte; pelo contrário, as falas seguem uma organização subjetiva do narrador. Desse modo, o narrador imprime uma agência criativa e uma lógica a partir daquilo que é vivido ou imaginado, evidenciando como o falar de si e sobre aspectos de sua vida, como a cura, o cuidado e a proteção, é continuamente refeito na interseção entre biografia e relações sociais e ambientais.

As artesãs do cuidado se viam, no instante dos diálogos, como personagens de um enredo em que enfrentavam a falta de atenção médica adequada e os efeitos adversos dos medicamentos prescritos. Ao mesmo tempo, teciam narrativas sobre a atenção cuidadosa, eficaz e significativa que recebiam ou ofereciam nas práticas locais de saúde, acolhimento e cura. As falas das artesãs e dos artesãos revelam suas modelagens locais de cuidado e nos convidam a uma reflexão crítica sobre o funcionamento do sistema público de saúde em seus territórios e comunidades. Entre as principais críticas destacam-se a falta de medicamentos e de profissionais, a desatenção por parte da equipe de saúde, em especial dos médicos, e problemas relacionados ao horário de funcionamento das unidades.

1.2 Críticas Das Artesãs Às Políticas Públicas De Saúde

As falas das artesãs evidenciam não apenas os desafios enfrentados na busca pelo cuidado, pela cura e pela proteção de si e do outro, mas também a precariedade e a falta de

dialogismo na assistência médica pública. Entre as artesãs há um sentimento comum de que as práticas de saúde resultantes das políticas públicas sanitárias não consideram as especificidades culturais, ambientais e sociais de suas comunidades, resultando em atendimentos que desvalorizam os conhecimentos locais sobre proteção, cuidado e cura, bem como as singularidades existenciais das pacientes e dos pacientes. Por conseguinte, essas percepções contrastam com as vozes predominantes em suas localidades, que, em geral, avaliam positivamente o papel desempenhado pela medicina estatal. Esse contraste ocorre simultaneamente a uma suposta redução na busca por práticas locais de cuidado, a mudança acompanha o avanço das políticas sanitárias do Estado e interfere no que podemos denominar, inspirados em Max Weber (2004), o *ethos* do cuidado nos contextos observados ao longo desta pesquisa.

É inegável que a expansão das Unidades Básicas de Saúde (UBS) e a implementação de diversas políticas sanitárias trouxeram avanços significativos para a saúde coletiva. Para Santini e Bulcão (2024), há ainda muito a aperfeiçoar, mas também conquistas que merecem ser celebradas pela atuação do Sistema Único de Saúde (SUS). Os autores destacam, por exemplo, o Programa Nacional de Imunizações (PNI), responsável pela erradicação e controle de doenças como poliomielite, sarampo, rubéola, tétano, varíola e coqueluche. Segundo os dados apresentados pelos autores, a redução da mortalidade infantil é um ganho notável: em 1990, 47,1 crianças morriam para cada mil nascidas; em 2023, esse índice caiu para 13,3.

Ainda segundo Santini e Bulcão (2024), Destacam-se ainda a expansão do Programa Saúde da Família, que desempenhou papel crucial na reorganização da atenção primária; o surgimento do Programa Farmácia Popular do Brasil (PFPB), que, a partir de 14 de fevereiro de 2025, passou a disponibilizar gratuitamente a totalidade dos medicamentos e insumos de seu elenco à população; o aperfeiçoamento do transporte sanitário de emergência com a criação do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU), incluindo o transporte fluvial na região amazônica; e a criação da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa), responsável pelo controle sanitário de produtos, serviços, ambientes, processos e tecnologias, além da vigilância em pontos de entrada como portos, aeroportos e fronteiras, entre muitas outras conquistas que contribuíram para o aperfeiçoamento da saúde pública brasileira.

Esta pesquisa não versa sobre a deslegitimação das práticas científicas e tecnológicas em torno da saúde coletiva, principalmente em coletivos ancestrais e tradicionais. Porém, as práticas públicas de saúde, frente às diversidades de modos de vida, apresenta frequentemente dificuldades em dialogar com e legitimar saberes locais, impondo uma lógica mais

homogênea e desconectada das diversas realidades socioambientais. Isabelle Stengers (2018) aponta que o pecado mais recorrente da tradição científica é o de transformar em uma chave universal neutra, isto é, válida para todos, um tipo de prática da qual nós somos particularmente orgulhosos. Em outras palavras, trata-se de impor uma ciência que se pretende universal, mas que não possui raízes nas experiências pessoais, uma ciência que se propõe a conhecer uma situação independentemente do ambiente e dos modos de vida, ou que se permite ignorar tais aspectos.

Ao pensarmos na Amazônia brasileira, Violeta Loureiro (2023) nos oferece uma análise crítica dessa região que, apesar de sua intensa diversidade étnico-ambiental, é atravessada por profundas desigualdades sociais e por processos socioeconômicos predatórios. Esses fenômenos são frequentemente legitimados por discursos desenvolvimentistas que procuram superar um estereótipo da Amazônia, inclusive por um imaginário político e econômico resultante deste modo civilizatório de colonização, que a retrata como um território atrasado em relação ao Sul e ao Sudeste do país. Nesse contexto, as políticas públicas sanitaristas chegam à Amazônia com a promessa de levar “progresso” ou “modernidade”, como parte de um suposto processo evolutivo. No entanto, em muitos casos essa inserção deslegitima práticas e saberes locais profundamente enraizados nos ambientes e nos modos de vida das comunidades.

Frantz Fanon (2020), ao analisar a relação entre a França invasora e a Argélia colonizada, provoca-nos a refletir sobre como a medicina pode operar como instrumento do colonialismo. Na lógica colonial, o invasor subjuga, domina e explora outro grupo social, geralmente com objetivos extrativistas que beneficiam exclusivamente sua própria estrutura. Fanon observa que, após consolidar seu domínio por meio da conquista militar e da imposição de um sistema policial repressivo, o colonialismo recorre a mecanismos que buscam justificar e legitimar sua permanência. Nesse contexto, a medicina surge como um desses mecanismos “benevolentes”, ao integrar a população colonizada a um sistema médico que deslegitima saberes e práticas locais, impondo sua ciência como a única válida e verdadeira. Segundo o autor, esse processo constitui um sofisticado disfarce colonial.

Forçado a admitir, em nome da verdade e da razão, certas formas de presença do ocupante, o colonizado sente-se imediatamente preso por todo o sistema, e adverte que a verdade da ação médica na Argélia é também a verdade da presença francesa na Argélia sob seu disfarce colonial (Fanon, 2020, p.7).

Guardadas as devidas proporções, observa-se que os *loci* desta pesquisa atravessam um processo de colonialismo simbólico, no qual o disfarce colonial se manifesta por meio da

medicina estatal. Em determinadas situações, essa estrutura restringe, deslegitima e sobrepõe os horizontes ontológicos locais relacionados ao cuidado. Essa ontologia, juntamente com seu sistema simbólico colonizante, permeia setores essenciais como saúde, segurança e educação, moldando pessoas sob a égide cosmológica do dominador. Dessa forma, há uma subordinação à colonização que se traduz em uma adesão militante à lógica do dominado. Nas Unidades Básicas de Saúde (UBS) e Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSI), verifica-se um movimento análogo ao que Frantz Fanon denuncia em seus escritos: os profissionais de saúde que chegam ao território, na maioria das vezes, não pertencem ao coletivo local. Consequentemente, suas práticas e encaminhamentos frequentemente não dialogam com os modos ancestrais e tradicionais de conceber e perceber o cuidado. Esse distanciamento gera insatisfação, sobretudo entre aqueles e aquelas que dedicaram suas vidas ao ato de cuidar, como as artesãs do cuidado.

Carolina Barros e Vanessa Sagica (2021), no campo da etnologia indígena, denunciam algo semelhante: para elas, os povos originários continuam enfrentando lutas tão difíceis quanto as de seus antepassados durante a invasão europeia. Ainda hoje são silenciados e tratados como seres ignorantes, sendo obrigados a reprimir suas práticas de saúde em favor daquelas herdadas do colonialismo. Esse silenciamento, apontam as autoras, tem provocado um grave apagamento das memórias ancestrais desses povos, resultando na perda da identidade coletiva em favor da submissão ou substituição de suas práticas ancestrais pelas técnicas da medicina de Estado.

Michel Foucault (1984; 2008; 2011) nos ajuda a compreender esse fenômeno ao mostrar como a concepção sanitária do Estado, pautada pela medicina moderna, se institucionaliza como um mecanismo de regulação social. Essa medicina moderna se consolida não apenas como ciência, mas também como instrumento de poder, responsável por estabelecer normas sobre os corpos e a saúde. Esse processo envolve a definição de quem detém legitimidade para exercer autoridade sobre o cuidado e a delimitação das práticas consideradas “adequadas” ou “científicas”. Ao regular os corpos por meio de saberes médicos, a medicina de Estado participa ativamente da construção de hierarquias sociais e da produção de distinções entre práticas legítimas e ilegítimas, especialmente em contextos marcados pela diversidade cultural e ontológica. Tal cenário nos instiga a refletir sobre o papel das artesãs e de suas práticas locais diante da crescente intervenção do Estado e da imposição de políticas sanitárias nos *loci* desta pesquisa.

Em vetor contrário ao dessa unificação ideológica e procedimental da saúde, os povos e comunidades ancestrais e tradicionais da Amazônia apresentam uma diversidade essencial

em seus modos de vida. Essa diversidade se reflete em múltiplas formas de perceber e tratar as enfermidades, que coexistem e se entrelaçam nas práticas cotidianas de cuidado. Uma unificação da política pública de saúde perderia essa sensibilidade local. Posto isso, é justificável o porquê de as artesãs atuarem de maneira distinta da medicina que chega de fora: operam em um campo dinâmico e plural, no qual entes, práticas e rituais são constantemente incorporados, ressignificados e transformados em resposta às reconfigurações contínuas da vida social (Maués, 1990; Trindade, 2013; Corrêa, 2022). Nesse processo, estruturam-se saberes, técnicas e sentidos, adaptando-se às exigências e fluxos das relações sociais que moldam suas trajetórias.

Não é por menos que Luciane Ferreira (2013), ao abordar a emergência da medicina tradicional indígena no campo das políticas públicas a partir de reuniões entre parteiras e pajés da região do Alto Juruá, percebeu que os discursos, conhecimentos e bens disponibilizados pelas políticas públicas são apropriados e ‘indigenizados’ pelos povos indígenas dessa região. O fenômeno da indigenização, faz com que os discursos oficiais sejam percebidos a partir de outros sentidos, e, assim, ganham novas significações que podem ser distintas das previstas nas políticas públicas. Segundo a autora, os povos indígenas agenciam esses objetos a partir de seus próprios pontos de vista, atribuindo-lhes novos sentidos – não mais os originais, mas também não necessariamente os veiculados pelos discursos oficiais

Esta pesquisa não constitui uma crítica niilista às ciências biomédicas, à sua relevância ou aos avanços por elas alcançados. Trata-se, antes, de um olhar crítico e perspectivo, enraizado no posicionamento político-local e no cuidado tecido pelas artesãs do cuidado. A partir das experiências e saberes dessas mulheres, este estudo busca compreender como as práticas biomédicas estatais interagem, conflitam e, por vezes, deslegitimam formas locais de curar e cuidar. Pelos diálogos com as artesãs do cuidado, se observa e entende as tensões e assimetrias de poder, sem negar os benefícios da medicina moderna, mas reivindicando o reconhecimento e a valorização das práticas ancestrais e tradicionais como componentes legítimos e necessários das políticas de saúde.

1.3 Perspectivas Da Antropologia Da Religião Sobre Cuidado, Cura E Proteção Em Ambientes Ameríndios, Ribeirinhos E Insulares

Pensando a partir de uma perspectiva que confere aos saberes locais limites porosos (Geertz, 2001), é possível atribuir às artesãs e às suas práticas ancestrais e tradicionais a

capacidade de dialogar com aquilo que chega e se torna disponível, diante dos desafios de responder às ameaças contemporâneas relacionadas ao cuidado, à cura e à proteção. Esse diálogo entre tempos e momentos distintos possibilita a incorporação e ressignificação de diversos elementos que, em suas mãos, se transformam continuamente em novas formas, significados e práticas. Essa dinâmica de modelação dos saberes pode ser compreendida à luz das reflexões de Lévi-Strauss (1989), especialmente em sua concepção de *bricolage*, e de Paes Loureiro (2002; 2015), cuja obra explora a criação estética a partir de signos que flutuam pelo dossel o qual poderíamos denominar de imaginário amazônico.

Conforme Lévi-Strauss (1989, p. 38-39), o processo de experimentação, criação e recriação expressa o que o autor denomina *bricolage*, uma forma prática de pensamento que opera sem um plano preconcebido, caracterizando-se por sua constante reflexividade e aplicabilidade. Nesse processo, aproveitam-se sempre os elementos disponíveis, seguindo o princípio de que “isto sempre pode servir”. Diferentemente do engenheiro, que escolhe materiais específicos para um projeto previamente delineado, o *bricoleur* atua criativamente em uma dimensão heterogênea, reorganizando elementos de acordo com as possibilidades do momento. Esse fluxo dinâmico potencializa todas as oportunidades existentes, demonstrando como elementos preexistentes, deteriorados ou fragmentados podem ser ressignificados de maneira inovadora e plenamente aproveitados.

Seguindo essa dinâmica, e considerando o universo amazônico, Paes Loureiro (2002; 2015) contribui significativamente para esse debate ao apontar que o processo de criação se origina de duas fontes fundamentais: o mundo dos fatos e das coisas, que compreende a materialidade concreta da existência; e o mundo da realidade subjetiva, interior e psicológica, onde emergem os símbolos, os mitos e as expressões do imaginário. Essas duas dimensões não atuam de maneira isolada, mas interagem nas dimensões dos modos de vida antropogênicos na Amazônia, influenciando e sendo influenciadas, dialeticamente, por sua complexa biodiversidade e signo-diversidade. Os pensamentos e criações se entrelaçam com os elementos naturais, tais como rios sinuosos, vastas matas, uma fauna e flora exuberantes, relevos marcantes e climas diversos, dando origem a manifestações culturais que transitam entre o concreto e o etéreo, o tangível e o poético. Nesse cenário, os devaneios poetizantes emergem como um reflexo das múltiplas formas de interação entre o ser humano e o território, ressignificando a percepção da realidade e moldando o imaginário coletivo amazônico.

À luz desses autores, observa-se que as transformações ambientais e socioculturais exercem impacto direto sobre as práticas de cuidado das artesãs, promovendo a

reconfiguração de saberes e a incorporação de novos elementos. Entre esses, destacam-se os medicamentos sintéticos, a apropriação de epistemologias disseminadas pela internet, por meio de redes sociais e plataformas de vídeo, e a ressignificação das relações socioculturais, que, entre outros fatores, são continuamente absorvidos e reinventados nas práticas das artesãs. Essas práticas, longe de serem estáticas, configuram-se como processos dinâmicos e constantemente negociados em função das especificidades de seus *loci* e das demandas contemporâneas. Nesse contexto, a interação entre o sistema sanitário estatal e as artesãs revela tanto tensões quanto complementaridades entre saberes locais e institucionais, evidenciando a necessidade urgente de uma abordagem mais integradora e culturalmente sensível nas políticas de saúde.

Segundo Ferreira Júnior, Santoro e Albuquerque (2018, p. 15), o que compreendemos como como artesãs e as UBS e UBSI operam em sistemas médicos distintos, embora se inter cruzem, solidariamente ou não. Nesse sentido, propomos a ideia de "ecossistemas dinâmicos do cuidado", reconhecendo que há um entrelaçamento de componentes diretamente relacionados a aspectos socioculturais, religiosos e ambientais. Pensar em um ecossistema nos conduz, primeiramente, à reflexão sobre uma herança inter cruzada de saberes, que abrange dimensões familiares, comunitárias, ancestrais, pessoais e religiosas. O termo "eco", que dá origem à palavra ecologia, remete à noção de interconectividade, enfatizando que tudo está relacionado dentro de um mesmo ambiente de vida, uma casa global onde os saberes circulam e se transformam. No ecossistema do cuidado, as práticas e ensinamentos não são fixos; eles se repetem, ressignificam-se e adquirem novos contornos, preservando, no entanto, suas raízes históricas e culturais. Esses "ecos" englobam rituais, devoções e saberes botânicos, dialogando com outros sistemas de conhecimento, atravessando diferentes casas ecológicas do saber e incorporando elementos diversos. Se pensarmos a partir da perspectiva ecológica, o artigo 2º da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) define ecossistema como um complexo dinâmico de interações entre organismos vivos e elementos inorgânicos, conceito, este, que pode ser amplamente aplicado às práticas de cuidado (Carneiro da Cunha, 2017).

O antropólogo Emílio Moran (2010), ao discutir a adaptabilidade humana, amplia essa concepção para uma abordagem mais socioambiental, propondo que os ecossistemas podem ser compreendidos a partir de três componentes fundamentais: energia, matéria e informação. Em nossa proposta, esses elementos são ressignificados para abarcar o maior número possível de expressões e experiências das artesãs, revelando a complexidade e a riqueza de suas práticas dentro do ecossistema dinâmico do cuidado:

- Energia: Relaciona-se à fé que guia o restabelecimento físico e mental, constituindo a biomassa do imaginário do cuidado. É o mecanismo psico-fisiológico presente em contextos rituais, que depende da crença da pessoa, do grupo social e do praticante (artesã do cuidado).
- Matéria: Compreende elementos dos biomas e microbiomas do cuidado, como plantas, animais, minerais, medicamentos, imagens, artefatos e outros entes.
- Informação: Refere-se à capacidade das relações entre energia e matéria de se adaptarem às mudanças socioculturais e ambientais. Essa adaptabilidade humana é moldada pelo imaginário amazônico, profundamente conectado ao ambiente.

Nesse contexto, a religiosidade exerce um papel central no ecossistema do cuidado, funcionando como um alicerce para as práticas elaboradas pelas artesãs e por aqueles que buscam seu auxílio. A fé não apenas sustenta essas interações, mas também orienta a maneira como os elementos materiais, os entes, são percebidos e ressignificados. Assim como a própria artesã pode transcender a dimensão do ordinário em sua atuação, os objetos e substâncias envolvidos em suas práticas também podem adquirir novos sentidos. Por exemplo, ao considerarmos uma planta específica envolvida no processo criativo do bricoleur durante um ritual ou prática de cura, se essa intervenção resultar em êxito, o ente botânico passa a carregar um significado que ultrapassa sua função inicial, transformando-se em um símbolo dotado de potência e valor espiritual.

Lucas, Santos e Moraes Júnior (2021), ao investigarem a relação entre plantas e religião, propuseram o conceito de hierobotânica, termo que designa vegetais que participam de rituais e práticas de cuidado, tornando-se expressões do sagrado. Em outras palavras, o ente botânico deixa de ser um elemento comum da natureza para se tornar distinto, poderoso e digno de reverência. Se antes não havia atenção ou necessidade em relação àquele ente, após o sucesso de um tratamento surge o desejo de preservá-lo e mantê-lo por perto. Ele transcende o cotidiano, assume um caráter sagrado e torna-se indispensável na dinâmica do cuidado e da fé. Aprofundando a ideia de um ecossistema do cuidado, é fundamental reconhecer que suas manifestações não se limitam à materialidade de plantas, animais, minerais ou outros elementos tangíveis. Pelo contrário, em determinados rituais amazônicos percebe-se que o canto, a oração e a reza assumem papel essencial, transcendendo o ordinário e convertendo-se em forças transformadoras. A cura, o cuidado e a proteção, nesse contexto, operam

primordialmente por meio da palavra, revelando uma dimensão sutil, mas profundamente eficaz.

Segundo Stanley Tambiah (2018), o poder reside nas palavras, sejam elas inteligíveis ou não. Quando aplicadas em contextos específicos, a linguagem carrega um poder mágico, capaz de estruturar e modificar realidades. Avançando nesse pensamento, Moraes Júnior (2025) aborda que os modos humanos de vida, e suas dimensões linguísticas, são intimamente metabólicos. Nesse sentido, a palavra não é um mero instrumento de expressão; ela integra um conjunto de elementos que podem compor as práticas de cuidado, estando profundamente entrelaçada às dinâmicas culturais, sociais e espirituais da religião. A palavra é viva, capaz de operar transformações no corpo, na mente e no espírito. Essa perspectiva nos leva a uma reflexão essencial: a fé não está dissociada da matéria, mas se entrelaça a ela de maneira sutil e dinâmica. No caso das palavras metabólicas, a matéria não se manifesta em sua forma convencional, mas através da vibração sonora, da entonação, da intenção e do contexto ritualístico em que a palavra é proferida. O verbo se torna substância, transmutando-se em força motriz do cuidado.

1.4 Da Ação Solidária Às Tensões Entre Saberes: O Cuidado Em Disputa

A Amazônia abriga grande parte da biodiversidade planetária, fornecendo recursos genéticos únicos e desempenhando funções ecológicas essenciais, sobretudo para os coletivos humanos locais. Sua longa e complexa história evolutiva moldou paisagens e rios heterogêneos, influenciando conexões geográficas, processos de adaptação e especiação (Magalhães, 2016). Desta feita, a diversidade ecológica da região favoreceu a coexistência de espécies e suas respectivas co-evoluções por diversos vetores, resultando na acumulação de biodiversidade ao longo de milhões de anos (Guayasamin *et al.*, 2024).

Nesse bioma multifacetado também emergiram diversos modos humanos de ser, estar e existir, atuando como agentes modeladores desses ambientes em paisagens antropogênicas. Entre os múltiplos olhares que atravessam a Amazônia, destaca-se outra forma de diversidade: a dos modos de vida. Os grupos sociais enraizados em suas ancestralidades tecem relações múltiplas com outros entes e em diversas situações dinâmicas de ambientes, mantendo continuidades de transformações próprias aos seus locais. Essa inter-relação, entendida como integração e compartilhamento, constitui o cerne epistemológico dos saberes.

Considerando os diversos modos de vida humanos e suas múltiplas inter-relações, há o que Margaret Mead definiu como o primeiro sinal de civilização, a solidariedade e o cuidado com o outro (Fiorillo, 2023; Mead, 2020). Ainda que essa perspectiva acadêmica não esteja registrada em nenhuma obra de Margaret Mead, é importante destacar que os aspectos normativos que regulam a solidariedade dentro de um coletivo, mesmo que não formalizados em regras universais rígidas, são fundamentais para a construção e modulação da coletividade em contextos específicos. Ao adaptar as ideias de Mead aos estudos sobre as populações da Amazônia, é possível compreender que as diversas ancestralidades que moldam os modos de vida amazônicos se estabeleceram por meio de inter-relações práticas de cuidado, sistemas próprios de identidade e classificação, além de processos culturais que envolvem crenças, interditos, curas e formas de proteção.

Sob essa reflexão de Mead, para as práticas de cuidado, cura e proteção na Amazônia, as múltiplas sabedorias são ecossistemas que se moldam, são reinventadas e recriadas frente aos desafios contemporâneos, sempre visando à solidariedade entre coletivos e intercoletivos humanos. Novas necessidades e enfermidades, mudanças ambientais e socioculturais influenciam o caráter dinâmico das práticas locais do cuidado. Frente a isso, o Estado intervém com a ampliação de suas políticas públicas de sanitarismo, estendendo seus tentáculos aos mais diversos locais do país.

Ao se estabelecer em diferentes localidades, o sistema médico governamental e científico carrega consigo uma mentalidade positivista que o define como o “verdadeiro” e o “profissional”. No entanto, essa postura tende a romper com as lógicas locais de saúde, desvalorizando e inviabilizando as práticas dos saberes ancestrais (Canguilhem, 2010). Embora o Sistema Único de Saúde conte com diversos programas voltados ao diálogo com as expressões locais do cuidado, como a Rede Cegonha, o livro das parteiras e a valorização de fitoterápicos por meio das farmácias vivas, essas iniciativas ainda são classificadas como “medicina complementar” e não como parte integrante do sistema oficial. Dessa forma, a medicina de Estado, de caráter científico, mantém uma lógica de segregação e hierarquização dos saberes.

Plantas, animais e minerais que antes eram centrais nas práticas de cuidado tornam-se cada vez menos presentes, sendo substituídos por comprimidos, xaropes e outros fármacos sintéticos (Krenak, 2020). Práticas como chás, puxações e partos são progressivamente transferidas para profissionais especializados do Estado. Da mesma forma, as artesãs são relegadas, e suas crenças passam a ser vistas como credices ou meras antiguidades. O ambiente muda, as pessoas também, e assim transformam-se os tempos. A biodiversidade,

elemento marcante da Amazônia, enfrenta desafios, sustentando-se pela força do orgânico (Bispo dos Santos, 2023).

Por outro lado, as artesãs possuem uma compreensão distinta das políticas sanitárias. Em suas falas, expressam diversas críticas ao modo como essas políticas são instituídas em seus territórios, ao mesmo tempo em que reconhecem a importância da presença da saúde coletiva. Em alguns casos, elas manuseiam medicamentos sintéticos em associação com suas práticas ancestrais e tradicionais; em outros, encaminham pessoas para atendimento em centros de saúde coletiva. Esse fenômeno foi observado por Heraldo Maués (1990) em Itapuá, Vigia-PA, onde ele descreveu a “doença de médico”, vendo o profissional como aquele capaz de propor o enfrentamento da adversidade e restabelecer o estado de saúde da pessoa.

Os olhares das artesãs expressam fortes críticas à condução da saúde coletiva, seja pela falta de medicamentos, pela precariedade da infraestrutura ou pelo comprometimento variável dos profissionais de saúde. Ao chegarem aos centros de atendimento, frequentemente se sentem sem voz, incapazes de inter-relacionar seus saberes com um sistema que, apesar de fisicamente próximo, permanece distante de seus ambientes e ontologias. A indiferença à presença das artesãs reflete a indiferença aos seus conhecimentos ancestrais e aos elementos que os compõem. No entanto, o afastamento das artesãs da saúde coletiva local não implica uma ruptura total com esse sistema. Reconhecendo a importância da medicina de Estado, elas buscam centros mais bem equipados e abertos ao diálogo, o que gera deslocamentos e desafios associados. Assim, as UBS e UBSI acabam por estabelecer uma relação de invisibilidade mútua com as artesãs do cuidado, limitando o reconhecimento e a valorização de seus saberes.

Pensar este fenômeno a partir das artesãs possibilita a elaboração de um estudo colaborativo que emerge das relações entre essas mulheres e seus grupos sociais, em um mergulho nos universos entrelaçados e indissociáveis das biografias e dos imaginários profundamente amazônicos (Paes Loureiro, 2015). O arcabouço teórico-metodológico insere-se em um regime de observação e interpretação que se pretende transponível a múltiplos personagens e situações de pesquisa, alinhando-se a uma escrita etnográfica conforme delineado por James Clifford (2011), que orienta uma prática textual capaz de evidenciar modos de vida e expressar as complexidades do existir. Nesse horizonte, Gonçalves (2012) propõe a noção de etnobiografia como tentativa de articular narrativas pessoais e enquadramentos etnográficos; no entanto, opto aqui por propor o termo bio-etnografia, concebendo as narrativas de si, autobiografias atravessadas por deslocamentos

entre diferentes ambientes, etnias e cosmologias, como protagonismos que não apenas informam a pesquisa, mas constituem seu próprio cerne epistemológico.

A formulação das bio-etnografias ajuda a entender os ecossistemas do cuidado e a refletir sobre suas raízes ancestrais e os impactos advindos de outras formas de organização médico-social e ambiental que se assentam em seus respectivos *loci*. A bio (vida), condição *sine qua non* da existência humana, antecede às grafias sobre pessoas étnicas porque, nos modos de vida animistas, as redes de vidas humanas e não-humanas antecedem e, por isso, regem as grafias sobre as vidas, as pessoas e seus coletivos étnicos. Dessa forma, busca-se reunir dados com o propósito de responder ao seguinte problema de pesquisa:

- De que maneira uma revisão teórica do tema pode contribuir para a compreensão da relação entre as artesãs e a medicina científica e de Estado na região amazônica paraense?
- Como o deslocamento do pesquisador pode contribuir na compreensão dos *loci* de estudo?
- Como uma artesã indígena compreende e pratica as práticas de saúde no coletivo Aikewara?
- De que forma uma artesã transita entre expressões afro-indígenas, católicas e pentecostais e integra suas crenças religiosas às práticas de cuidado?
- Como uma artesã católica articula sua fé na construção de suas práticas de cuidado?
- De que maneira as UBS e UBSI são percebidas pelas artesãs do cuidado e como essa presença impacta suas práticas?

A partir dos problemas de pesquisas indicados, pode-se afirmar, então, que o objetivo da pesquisa é o de compreender, a partir das bio-etnografias das artesãs, as expressões locais, ancestrais e tradicionais do cuidado, bem como suas antropofagias, por meio de uma abordagem multissituada e multilocal, elaborada nos contextos da Aldeia Yetá, da Ilha do Combu e da Ilha de Itapuá. E, por conseguinte, que os específicos sejam:

- Verificar os debates teóricos que vem sendo estabelecidos no tema desta pesquisa;
- Apresentar uma etnografia do deslocamento;
- Por meio da escrita de vivência, elaborar textualmente uma bio-etnografia da artesã Aikewara, explorando seu universo de saberes que fundamentam suas práticas de cuidado;

- Compor à quatro mãos uma bio-etnografia da e com a artesã afro-indígena, católica e pentecostal, como um enredo de vida que faça compreender o seu envolvimento com o cuidado;
- Redigir coletivamente uma bio-etnografia da artesã católica, analisando como ela estrutura, organiza e cria suas práticas de cuidado;
- Analisar a relação das artesãs do cuidado com as políticas públicas sanitárias de Estado em seus respectivos *loci*;

1.5 Enfoques Antropológicos

1.5.1 Antropologia da saúde e da religião

Este estudo busca integrar bases conceituais e teórico-metodológicas da antropologia da saúde e da religião. Como apontam Fátima Tavares e Iacy Silveira (2018), há conexões históricas entre as produções antropológicas voltadas para saúde e religião. Segundo as autoras, os estudos sobre terapêuticas e processos de cura elaboram-se em perspectivas disciplinares e interdisciplinares, abrangendo não apenas as ciências humanas, mas também as ciências da saúde, com ênfase na saúde coletiva, medicina social, enfermagem, psicologia e psiquiatria, além das ciências da vida (biologia) e ambientais. No campo das humanidades, destacam-se a antropologia, a história e as ciências da religião.

Nesses horizontes científicos, os estudos antropológicos em saúde contribuem para o aprofundamento das relações sociais e culturais com os processos clínicos, considerando aspectos subjetivos do adoecimento e do tratamento. Soraya Fleischer (2018) aponta que a Antropologia da Saúde busca compreender as experiências de adoecimento e cura de forma holística, combatendo possíveis reducionismos biomédicos, o que a autora denomina “miopia social” de uma medicina técnica e distante das expressões culturais locais. Assim, ao considerar as múltiplas relações e inter-relações que constituem a saúde, entende-se que seus processos podem ser analisados e compreendidos também a partir das significações, dos contextos socioculturais e dos modos de vida.

A antropologia da religião e, mais especificamente, os estudos da religião, como apontam Emerson Silveira e Manoel Moraes Júnior (2020), possibilitam uma análise das regionalidades e suas particularidades. Um exemplo disso são as complexas teias e redes que, na Amazônia, se entrelaçam em um único tecido social, conectando, de maneira intrincada, evangélicos, indígenas em sua diversidade étnica e cultural, populações ribeirinhas, quilombolas, pescadores artesanais, instituições e políticas públicas, igrejas (católica e evangélicas), direitos humanos e identidades culturais e de gênero. Dessa forma, torna-se possível compreender como as práticas religiosas influenciam diferentes perspectivas sobre diagnósticos, terapias e processos de cura, integrando essas manifestações aos contextos ancestrais, socioculturais e ambientais de cada *locus*. A partir desses horizontes antropológicos, busca-se compreender alguns marcos conceituais fundamentais para a

construção deste trabalho, os quais dialogam na interface entre saúde e religião: Cuidado; Pesquisa Multi-situada; Artesãs do Cuidado.

1.5.2 Saúde, artesã e local: o cuidado, a cura e a proteção entre mulheres ancestrais

O cuidado é uma das múltiplas expressões dos modos de vida, manifestando-se em formas como resiliência, intercessão, proteção, aconselhamento, cura e acompanhamento. Embora a pesquisa de Helena Hirata (2022) tenha como foco as relações de trabalho, ela nos instiga a refletir sobre esse tema e a adaptar seu pensamento aos desafios da investigação aqui proposta. Para a autora, o cuidado não se restringe a uma atitude atenciosa; envolve um conjunto de atividades materiais e relacionais que visam proporcionar uma resposta terapêutica, bem como assumir uma responsabilidade pela vida e pelo bem-estar.

O cuidado e suas expressões atravessam cosmologias e cosmogonias locais, sustentando-se sempre nas ambientações onde se efetivam. Orações, preparos, rezas, horários específicos, cantos, santos, encantados, astros, clima, entes botânicos, animais, minerais e até palavras secretas, incompreensíveis para ouvidos destreinados, constituem elementos e ações centrais, capazes de definir a eficácia ou o insucesso de um tratamento, bem como o cuidado com a saúde, o corpo, a mente, os laços sociais e a socioambientalidade da pessoa cuidada (Lévi-Strauss, 2008; Silveira; Moraes Júnior, 2017; Maués, 1990). Dessa forma, é possível reconhecer a multiplicidade de formas de conceber e modelar o cuidado, o que pode gerar incompreensões entre diferentes saberes e modos de vida.

Dando um passo adiante, a partir de algumas ideias de Michel Foucault (1984; 2011), é possível compreender a articulação da saúde coletiva pelo Estado político moderno. Para Foucault, a prática de saúde coletiva surge em resposta ao cuidado pastoral historicamente praticado por diversas ordens e irmandades católicas. Foucault observa que o cuidado com a saúde, ao ser executado como política pública, assume funções tradicionalmente associadas ao cuidado pastoral e eclesial, regulando a vida sanitária da sociedade civil por meio de políticas de saúde coletiva, mecanismos de disciplina e normatização dos corpos. Um dos principais textos em que ele aborda essa questão é *Segurança, Território, População*, preparado para o curso ministrado no Collège de France em 1978. Nele, o autor examina como a prática pastoral-eclesial do cuidado sanitário foi incorporada pelo Estado moderno, influenciando práticas de governança voltadas para a gestão da vida e da saúde das populações (Foucault, 2008).

Por outro lado, o cuidado passou a ser potencializado dentro das políticas de Estado. Esse fomento busca estruturar um saber médico de caráter cosmopolita, considerado “racional” e “verdadeiro”. Michel Foucault (1984) nos ajuda a compreender que a saúde, alocada em bases cognitivas médico-sanitárias, funciona como um instrumento de normatização das ciências da saúde e das políticas sanitárias, influenciando não apenas o ordenamento da saúde, mas também ganhando espaço nas tomadas de decisão do Estado. Antes de tudo, trata-se de uma estratégia biopolítica baseada em ações do cuidado político-pastoral. Assim, é evidente que há um interesse em promover uma medicina mais abrangente e homogênea na atenção à saúde. No entanto, essa estratégia passa pela legitimação dessa medicina, que adquire o status de conhecimento científico verdadeiro nas sociedades, ao mesmo tempo em que combate e enfraquece expressões locais do cuidado.

Em outra obra, Michel Foucault (2021) aborda precisamente essa concepção, analisando como a medicina transformou seu olhar. Ele explora a transição da prática médica, que antes se baseava nos relatos dos pacientes e nos sintomas evidentes, para uma abordagem centrada na observação metódica do corpo adoecido, estabelecendo o que denomina olhar clínico. Esse olhar clínico despersonaliza o cuidador e o paciente, valorizando unicamente o saber sanitário exercido pelo Estado e normalizado pelas ciências biológicas, segundo um conceito positivo de saúde verdadeira.

Essa mudança também é questionada por outros autores que tratam do tema, como Bernard Lown (2008), em *A Arte Perdida de Curar*, e Rubem Alves (2012), em *O Médico*. Ambas as obras denunciam um modelo de cuidado cada vez mais impessoal e marcado pela falta de diálogo. Essa forma de atuação apresenta inúmeras diferenças em relação às práticas locais de cuidado. A tradição da oralidade, amplamente abordada por autores como Antônio Bispo dos Santos (2023), com sua proposta de semear palavras, e Ailton Krenak (2020), com sua ideia de afinidades, evidencia um cuidado essencialmente dialogal, que vai além do binômio “o que cura” e “o doente”. Nessa perspectiva, outros entes participam do processo, comunicando-se, revelando caminhos e indicando soluções.

A concepção de cuidado revela uma multiplicidade de formas, presente em diversas ciências dedicadas ao tema. Isso pode ser observado na etnobotânica, como nos estudos de Maria Camargo (2014), Ulliane Mesquita, Janaira Santos e Flávia Lucas (2025), que analisam a relação entre plantas medicinais e expressões religiosas na Amazônia; na antropologia da saúde, com Soraya Fleischer (2018), ao destacar que a boa médica é aquela que escuta, explica e auxilia; e na antropologia da religião, com Heraldo Maués (1990), ao examinar a relação entre pajés e seres encantados em rituais de cura.

Diante do exposto, delinea-se um cenário em que dois grupos de cuidado se constituem: de um lado, o Estado e sua medicina; do outro, um saber de contornos “etno”. O encontro entre esses coletivos nem sempre ocorre de forma harmoniosa. Como aponta Frantz Fanon (2020) em seu estudo sobre a Argélia, a medicina pode ser utilizada como um instrumento de colonização. Isso se manifesta na chegada de profissionais de saúde ao território sem conhecimento ou afinidade com os modos de vida locais, bem como na exigência de deslocamento das populações para acessar as instituições de cuidado, configurando práticas disruptivas que desconsideram as dinâmicas e necessidades das comunidades.

1.5.3 O território-corpo-território

Cuidado, cura e proteção são algumas das expressões de saúde com implicações ancestrais e ambientais, articuladas por saberes e pelas práticas locais voltadas à valorização da vida. Considerando as memórias, os saberes, as crenças, o ambiente e o coletivo, é importante destacar que pessoas com corpos, subjetividades e vidas em redes simbolicamente correlacionadas entre humanos e não-humanos têm suas próprias existências como protagonistas nas dinâmicas do cuidado, da cura e da proteção. Os corpos representam as presenças humanas nesses agenciamentos de saberes e ações. Dessa forma, torna-se imprescindível uma antropologia do corpo, onde afetos, imaginários e práticas, constituem vinculações diretas à saúde coletiva e às múltiplas dimensões do cuidar presentes no *ethos* da saúde.

De um ponto de vista crítico, Boris Groys (2023) indica que a ideologia de saúde articulada pelo Estado, ao institucionalizar o cuidado por meio da medicina, fomentou a separação entre corpo e alma, privilegiando o corpo como objeto do cuidado institucionalizado, uma tradição amplamente difundida nas sociedades católicas hospitalares que precederam o Estado moderno. Nesse fenômeno social, o Estado cria extensões corporais, algo que o autor define como corpos simbólicos: um mecanismo ideológico que amplia a vigilância e o controle sobre as pessoas. A partir dessa ideia elaborada por Groys, torna-se possível compreender como o Estado acessa os corpos físicos e os confina ao sistema institucionalizado de cuidado. De forma mais perceptível, esse corpo simbólico corresponde a um conjunto de documentos de identificação – fichas cadastrais, cartões de plano de saúde, registros de pagamento de consultas particulares e históricos médicos, entre outros – que

regulam a vida das pessoas. Groys destaca que o sistema médico e, possivelmente, o próprio médico analisam essa documentação antes mesmo de examinar o corpo físico. Em muitos casos, a avaliação desses registros parece ser suficiente para fundamentar uma estratégia de saúde.

Por outro lado, a própria concepção de corpo pode carregar significados diversos, como apresenta David Le Breton (2016). O pensador sugere que há uma polissemia na ideia de corpo que vai além da realidade física, pois também abrange uma construção sociocultural contingente e, portanto, simbólica. Assim, o autor expressa que há duas representações do corpo na sociedade: uma proveniente da cultura acadêmica, com destaque para a abordagem biomédica, e outra vinculada à esfera dos “conhecimentos populares” (locais). Para esboçar como essa última esfera, aqui articulada sob o conceito de “modos de vida”, pode construir uma intensa concepção de corpo, deve-se ultrapassar as fronteiras físico-mecânicas.

Em estudos sobre sociedades ameríndias da Amazônia, Carlos Fausto (2023) apresenta a ideia de que o corpo é resultado de um intenso fazer, uma práxis contínua e inconclusa. Em contextos rituais, os corpos de um coletivo étnico são fabricados (*faber, fabri*) dentro de uma arte e estética locais, de modo a serem vistos e consumidos (*consummatio*) – digeridos simbolicamente. Dessa forma, o corpo se manifesta como um espaço de transmutação e performance, especialmente em rituais e práticas relacionadas ao enfrentamento de algum mal que acomete determinada pessoa.

Luciane Ferreira (2013), ao estudar os povos indígenas do alto Juruá, destacou que os cuidadores de saúde desse grupo social ameríndio operam com conhecimentos adquiridos por meio de experiências práticas e inscritos em seus próprios corpos. Já no âmbito dos discursos oficiais, por descontextualizarem saberes, práticas e praticantes, esses conhecimentos tornam-se fragmentados em seus princípios constitutivos, assumindo o status de objeto “descorporado” das políticas públicas. Dessa forma, o saber que chega pelo Estado não se ancora na realidade nem nas vivências concretas dos povos indígenas. À luz dessa ciência que aterrissa no território indígena, o corpo é tratado como um objeto técnico, separado das pessoas e das realidades locais, passível de ser gerenciado pelo Estado.

Por fim, Rogério Haesbaert (2020), ao discutir a concepção de corpo-território, insere-se na epistemologia latino-americana e caribenha formulada por pensadoras dos povos originários. O autor propõe uma inversão na forma convencional de pensar a relação entre corpo e território, deslocando a ênfase do corpo como extensão do território para a compreensão da própria terra como um corpo vivo e agente – o que Haesbaert denomina território-corpo da terra ou terraterritório. Ao expandir a noção de corporeidade, essa

perspectiva reforça a interconexão entre pessoas, territórios e territorialidades, evidenciando a dimensão ontológica do ambiente e dos corpos na experiência dos grupos sociais. Desse modo, os impactos ambientais também podem ser compreendidos como violências contra o corpo que cuida e que é cuidado, representando agressões a lugares cosmologicamente significativos para a existência humana e não-humana e, portanto, às próprias práticas de cuidado.

1.5.4 As artesãs do cuidado, da cura e da proteção

Quando propomos nos aprofundar na dimensão da saúde local, percebemos que, em grupos sociais que perpetuam modos de vida nos quais a extração é menor que a ampliação da biodiversidade, destacam-se pessoas na arte de cuidar, curar e proteger. São pessoas que possuem seus circuitos de consagração social (Bourdieu, 2001) e que são necessárias às suas localidades e territórios (Bispo dos Santos, 2023). Este trabalho de pesquisa enfoca a saúde local, buscando compreender o modo como os coletivos não urbanos na Amazônia paraense praticam o uso de entes naturais para a saúde, associado sempre às práticas não só de preservação, mas propriamente de ampliação da biodiversidade.

Esses grupos sociais, ao promover práticas sustentáveis que sejam relacionadas intimamente com os seus ambientes, permitem que pessoas elaborem habilidades únicas na arte de proteger, curar e cuidar dos outros. Esse conhecimento, muitas vezes baseado em saberes ancestrais, tradicionais e experiências de enfrentamentos cotidianos contra tudo que desafia a vida, fortalece laços comunitários e reforça a importância da saúde como um bem que transcende o pessoal, conectando-se à preservação da vida em todas as suas formas. As pessoas que se destacam em seus coletivos por suas capacidades solidárias em cuidar, proteger e curar humanos e não-humanos, de tudo aquilo que pode ameaçar suas vidas, são reconhecidas com destaque por seus importantes saberes, por seus valores capitais de ação em favor da saúde

Pierre Bourdieu (2001) argumenta que as sociedades possuem a capacidade de consagrar determinadas pessoas e entes. Esse processo de consagração opera dentro do que ele denomina ‘circuito de consagração social’ e tem sua eficácia proporcional à distância social da pessoa ou do ente consagrado. Em outras palavras, o circuito de consagração social é uma medição da abrangência da consagração, podendo até mesmo exceder o grupo social dado a possíveis reconhecimentos que podem existir em outras comunidades ou coletivos.

Em pensamento semelhante, Antônio Bispo dos Santos (2023) nos faz perceber que, em oposição a ideia de pessoa importante, existem pessoas que são necessárias, são aqueles ou aquelas que não podem ser substituídos, cujas ausências são sentidas, de quem se vai atrás para obter conselhos, ouvir histórias ou acessar outras formas de saberes.

Por outro lado, na maioria dos casos, essas pessoas não são oficializadas pelo Estado, muito menos participam da elaboração das políticas públicas sanitárias. Da mesma forma, suas práticas do cuidado também estão alheias ou negligenciadas às estratégias da medicina de Estado. Curador, pajé, “experiente”, parteira, benzedor(a), “espírita” (alguém que, seguindo o kardecismo, também atende os doentes), farmacêutico (isto é, dono de farmácia que receita remédios), raizeiros, rezadores, mães de santos, mestres catimbozeiros, pajoas e juremeiros, são alguns etnônimos do cuidado que variam de acordo com as práticas realizadas (Maués, 1990; Camargo, 2014). São pessoas e seus papéis socioculturais envolvidos na dimensão do cuidado local, onde suas práticas estão relacionadas a diversos aspectos como religião, crença, ambiente, entes entre outros.

Veremos ainda que os etnônimos do cuidado não atuam de forma singular. A atuação de um pajé, por exemplo, irá apresentar semelhanças e diferenças ao comparada com um conjunto de outros pajés. Podemos entender esse fenômeno sociocultural a partir da compreensão de mitos elaborada por Lévi-Strauss (2017). Para o autor há muitas formas de contar o mesmo mito, essas formas operam modificações no código e na mensagem, incluem, alteram ou amputam elementos, mas nunca deixam de existir como tais, preservando aquilo que o antropólogo chamou de princípio de conservação da matéria mítica. Adaptando a mensagem, e voltando ao exemplo do pajé, vamos perceber que a forma como cada um atua é carregado de singularidades, mas age dentro de um princípio de conservação da matéria mítica.

Frente a gama de papéis socioculturais e suas singularidades, a academia buscou um arranjo categórico que envolvessem toda a diversidade de termos, o que ficou conhecido como 'especialistas locais' (Maués, 1990; Motta-Maués; Villacorta, 2008; Ferreira Júnior *et al.*, 2018; Thiago; Januário; Kubo, 2014). Embora esse conceito seja prático para agrupar a diversidade de etno-expressões do cuidado, consideramos limitado por sua tendência à generalização. Designar alguém como 'especialista' implica uma competência específica, como no caso da cura. Contudo, a análise mais aprofundada revela que essas mulheres não se limitam a um domínio especializado, mas articulam um conhecimento holístico que abrange múltiplos aspectos de suas vivências e práticas.

A mesma mulher que cura, é a que protege, planta, pesca, coleta, cultiva, tece, cozinha, comercializa e cuida; como Cora Coralina (2023) nos ensina em seu poema “Todas as Vidas”, há muitas vidas coexistindo a partir da mulher que nos levam a pensar para além da especialização. A ampla diversidade de etnônios, saberes e práticas, evidenciadas por essas mulheres, revela que seus papéis sociais transcendem a especialização em uma única área. Ao invés de utilizar o termo 'especialistas', podemos nos apoiar no conceito de artesã. Não se pode atribuir um único sentido a um determinado etnônimo, não se trata de uma simples substituição de especialista para artesã, mas o reconhecimento que suas práticas como únicas e diversas.

1.5.5 Lembrança, esquecimento e memória

O presente e o passado, articulados pelas dimensões da memória, lembrança, recordação, testemunho e esquecimento, são essenciais para compreender as práticas de cuidado, cura e proteção, bem como suas relações com a saúde coletiva e científica, frequentemente marcadas por tensões e, ocasionalmente, por complementaridades. Essa discussão, tanto em sua face teórica quanto temática, pode ser explorada sob diferentes perspectivas que valorizam as singularidades das artesãs da saúde local. Para este trabalho, privilegiar-se-ão a memória, a lembrança e o esquecimento como dimensões fundamentais para a pesquisa.

Nesse contexto, a ancestralidade constitui-se de forma dinâmica por meio de memórias, lembranças fluidas e, por vezes, ações forçadas de esquecimento, elementos que, em conjunto, moldam identidades e práticas de cura entre mulheres em contextos de pesca artesanal, comunidades ameríndias e ribeirinhas insulares. A memória, além de fenômeno pessoal e coletivo, manifesta-se como expressão institucional, agregando conhecimentos e práticas específicas sob a égide da tradição. Essas expressões memoriais garantem o capital social das curadoras, cuidadoras e protetoras, mulheres que centralizam e transmitem saberes fundamentais para a saúde e a preservação da vida comunitária. Assim, a memória não se estabelece sem consenso; seja coletivo ou pessoal, ele regula e ressignifica as lembranças ao longo do tempo.

A memória desempenha papel central na preservação dos saberes ancestrais sobre cura, proteção e cuidado. Associada à tradição, ela sustenta o papel social das mulheres que exercem a medicina ancestral e tradicional, promovendo a continuidade de práticas de cura e

cuidado. Para que essa memória seja eficaz, segundo o conceito consagrado por Lévi-Strauss (2008), deve haver um consenso entre aqueles que circundam as artesãs da saúde local. Contudo, essas memórias podem ser fertilizadas por novas lembranças e práticas contemporâneas, buscando atender demandas atuais sem comprometer o sistema de significados que as estrutura como tradição. Em outras palavras, as memórias estão em constante negociação e transformação.

A maior ameaça a essa continuidade são os dispositivos de esquecimento, que emergem quando um novo sistema de valores tenta reformular tradições, modificando ou apagando intencionalmente conhecimentos, ações e significações para impor um novo modelo axiológico de consenso social. As questões em torno de memória, esquecimento e lembrança constituem um campo intenso de pesquisa, pois nelas se revelam as formas como muitas expressões humanas articulam o tríptico registro do passado ao presente, moldando-o, apagando-o, reconstruindo-o e vigiando-o conforme interesses religiosos, sociais e políticos.

Maurice Halbwachs (1990) articulou a ideia de memória coletiva, buscando compreender como grupos sociopolíticos articulam o passado ao presente por meio de identidades compartilhadas. Em contrapartida, regimes de memória podem ser reconfigurados por novas agendas políticas que estabelecem um novo regime de lembrança. Michel Foucault (2014), ao discutir vigilância e poder, aproxima-se da noção de memória vigiada: um sistema político que controla panoticamente o que pode ser lembrado e o que deve ser esquecido, criando narrativas de verdade e falsidade sobre o passado e promovendo o silenciamento de vozes dissidentes.

Para Paul Ricœur (2014; 2007), a memória é conflituosa e ambígua, resultado da coexistência de vozes distintas num mesmo contexto sociopolítico, o que gera tensões e disputas. Nessa linha, é possível identificar memórias criptografadas, cuja sobrevivência depende de codificações em sistemas simbólicos específicos, conforme dialoga com as ideias de Jan Assmann (2021). Ernst Bloch (2005) acrescenta que a memória pode ser reinterpretada ou reconstruída para projetar futuros desejáveis, fenômeno presente em sociedades que resgatam tradições ou constroem identidades a partir de fragmentos do passado. Em contraste, a memória também pode ser deturpada, quando lembranças são descontextualizadas e reconfiguradas para servir a interesses políticos, religiosos ou culturais.

Do ponto de vista neurobiológico, a aquisição, formação, conservação e evocação das informações definem os processos de memória, conforme Ivan Izquierdo (2018). O “baú mental” das artesãs preserva resíduos ou fragmentos de práticas e elementos presentes nas ritualidades de cura, compondo uma reminiscência do cuidado que fundamenta as

bio-etnografias e se revela essencial para a compreensão dos saberes e das relações socioculturais.

O testemunho da memória funciona como fiador da existência de um passado que foi e não é mais, como observa Roger Chartier (2017). Nas múltiplas interações ambientais, por vezes abruptas, o narrador relata como era sua vida antes da chegada de objetos, estruturas, igrejas ou rodovias, descrevendo tanto o passado quanto as transformações nas relações sociais. Entretanto, narrado e acontecido nem sempre se correlacionam de forma íntima e constante; o esquecimento e a lembrança antagonizam-se na memória. O cérebro seleciona quais memórias trazer à tona e quais manter inacessíveis, resultando em um lembrar seletivo, não em um esquecimento absoluto.

O ato de narrar é motivado por recordações que carregam esquecimentos e omissões. Aleida Assmann (2011) lembra que as recordações estão entre as coisas menos confiáveis que um ser humano possui: emoções e motivos que funcionam como guardiães do recordar e do esquecer, determinando a acessibilidade das lembranças. A memória, portanto, relaciona-se não só ao passado, mas também à identidade e à persistência no futuro, como ressalta Rossi, a narração do passado é profundamente influenciada pelo presente e pelas projeções futuras.

Pensar as práticas locais de cuidado, especialmente as ligadas ao mágico-religioso, implica navegar por falas carregadas de interditos e intenções sobre o que o pesquisador deve ouvir. A intenção da memória atua junto ao dinamismo dos códigos locais e dos modos de vida: a fala é ondulatória, indeterminada e diversa. A memória não está cristalizada na pessoa; falar a partir dela abre múltiplas possibilidades, inclusive como estratégia protetiva ou de aceitação junto ao coletivo.

Por fim, a memória possui uma potência inventiva. Milton Hatoum (2006), em *Dois Irmãos*, observa que a memória inventa mesmo quando busca fidelidade ao passado, não como falsificação, mas como adaptação e moldagem pelas interações presentes, tornando as narrativas mais aceitáveis para quem fala e para quem ouve. Essa capacidade inventiva é central para compreender como as artesãs reconstroem, preservam e transmitem saberes em contextos de mudança.

1.5.6 Sistemas e ecossistemas do cuidado

Partindo da concepção de Ferreira Júnior, Santoro e Albuquerque (2018, p. 15), entende-se que os “sistemas médicos” se caracterizam como um conjunto de conhecimentos e

ações específicos relacionados à saúde e à doença, entre outros aspectos. Entre esses sistemas, destacam-se: I) o sistema profissional, que se refere à medicina de Estado; II) o sistema local, que engloba as práticas locais de cuidado; III) o sistema individual (pessoal), caracterizado pelas práticas singulares de cada pessoa. Este trabalho enfocará dois sistemas de três, a saber: o sistema profissional e o sistema local. O sistema profissional, por sua vez, caracteriza-se pela abrangência e uniformidade, sendo articulado pelo Estado político e pelos saberes tecno-científicos. Esses conhecimentos são disseminados na sociedade civil conforme uma política sanitária específica.

Já o sistema local vai mais além do aspecto fisiológico, anatômico, citológico e genético do ser humano, configurando-se como um sistema social dinâmico, moldado por um turbilhão de inter-relações e entrecruzamentos entre seres vivos, ambientes e saberes diversos, como fármacos sintéticos e naturais, garrafadas, santos, orações, rituais, plantas, animais, espíritos, almas, astros, entre outros. Dessa complexa rede de interações emerge um resultado essencial: a saúde e a cura. Já o sistema profissional é aquele mais abrangente e uniforme, articulado pelo Estado político e saberes tecno-científicos, que são disseminados entre a sociedade civil segundo uma política sanitária específica.

Enfatizando o caráter sistêmico local da saúde, e com base em Viveiros de Castro (1996), é possível ampliar a compreensão das relações que se estabelecem a partir de diferentes pontos de vista. O autor aprofunda esse fenômeno, que ele denomina perspectivismo ameríndio, para abordar como as pessoas percebem outras subjetividades que habitam o universo, incluindo deuses, espíritos, mortos, seres de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais e artefatos.

Partindo desse princípio e considerando que o perspectivismo também está presente em outros povos e comunidades ancestrais e tradicionais não ameríndias, como aponta Heraldo Maués (2012), podemos pensar que as práticas de cuidado locais possuem singularidades no modo de “ver como”. Nesse contexto, plantas, animais, minerais e outras possíveis subjetividades, quando percebidas pelos olhos das artesãs, carregam simbolismos polissêmicos e memórias. De forma semelhante, quando esse mesmo ente é percebido por alguém que não compreende os códigos locais, manifesta-se uma incompreensão ontológica que se estende às práticas, preparos e modos de cuidar.

A partir desse debate, podemos aprofundar a concepção de sistema médico e buscar compreender os saberes das artesãs a partir das relações estabelecidas no contexto sociocultural e ambiental, na ancestralidade e em suas subjetividades, afetividades, imaginários e processos criativos que orbitam em um organismo vivo. Dessa forma, tomamos

como referência a proposta de Emílio Moran (2010), que, ao abordar o tema da adaptabilidade humana, apresenta uma visão bio-sociocultural do conceito de ecossistema.

O ecossistema é dividido em três componentes que o estruturam: *energia, matéria e informação*. A energia entra nos ecossistemas e é convertida em biomassa vegetal, que, por sua vez, sustenta os animais e o homem. A energia química possibilita a conversão de matéria orgânica em inorgânica e o ciclo de nutrientes básicos nos ecossistemas. A informação possibilita controlar taxas de fluxo, mudanças na estrutura e na função do ecossistema, e a adaptabilidade geral tanto a condições internas como a externas (2010, p. 25).

A partir dessa concepção, podemos navegar e estabelecer um paralelo entre os componentes de um ecossistema – energia, matéria e informação – ressignificados para auxiliar na compreensão dos biomas e microbiomas presentes nas práticas de cuidado. Nos diversos modos de vida biodiversos, observa-se que o cuidado se fundamenta nos três aspectos elucidativos de Moran:

Energia: emana pela fé e guia o alcance dos objetivos, promovendo o restabelecimento físico e mental. A eficácia simbólica (Lévi-Strauss, 2008) desse elemento permite que a fé, seja no religioso, na artesã, na planta, no remédio, na entidade ou nos interditos, funcione como a biomassa que sustenta racionalmente o imaginário real do cuidado. Em outras palavras, trata-se de um mecanismo psico-fisiológico inserido em um contexto ritual, exigindo crença por parte do “feiticeiro” (artesã), do doente e da confiança coletiva (grupo social) na prática ritualística;

Matéria: entendida como os elementos presentes nos biomas e microbiomas do cuidado, como plantas, animais, entidades, orixás, deuses, santos, medicamentos (sintéticos ou naturais), rezas e orações, que, potencializados pela fé (energia), convergem como possibilidades terapêuticas dentro de um ciclo de cura e proteção;

Informação: traduzida pela capacidade das relações sociais entre energia e matéria de se manifestarem em determinada prática e contexto, ou seja, na criação e adaptabilidade humana diante de transformações socioculturais e ambientais. Esse processo de criação ocorre dentro de um imaginário amazônico que, segundo Paes Loureiro (2015), caracteriza-se por uma profunda conexão com o ambiente, no qual coletividades vivas formularam sua visão de mundo e a si mesmas. Assim, mesmo que um ente incorporado seja considerado “estranho” ou “estrangeiro” ao coletivo social, ele atuará dentro das regras do imaginário local. Paralelamente, a perspectiva da adaptabilidade humana, trabalhada por Emílio Moran (2010), ajuda a analisar como essas coletividades vivas compreendem e enfrentam desafios ambientais específicos, interagindo entre si e com o próprio meio.

Na concepção categórica de ecossistema proposta neste trabalho, dois princípios fundamentais se destacam:

Caráter aberto ou poroso, permitindo a dinamicidade de sua aplicação (Geertz, 2001). Nesse sentido, não se pode falar em uma prática de cuidado biodiversificada que esteja estagnada ou presa a um passado ilusório, como exemplificado na concepção de “eco”. Essas ações carregam raízes históricas, mas com fortes influências do presente. O fluxo de interações é tão amplo que dificilmente os entes contidos nessas práticas ecossistêmicas podem ser categorizados como pertencentes exclusivamente a uma religião ou grupo social específico;

Vivacidade de todos os entes envolvidos, diferenciando-se da concepção adotada por Moran (2010). Aqui, a vivacidade refere-se tanto às interações e subjetividades quanto à presença pulsante no pensamento coletivo. Um exemplo disso é a fé (energia), que exige constante renovação e fortalecimento (Silveira; Moraes Júnior, 2017; Stengers, 2018).

Este entendimento estende-se também aos fármacos sintéticos eventualmente incorporados às práticas das artesãs, onde opera aquilo que podemos denominar uma estética da recepção: esses entes farmacológicos, ao serem apropriados e ressignificados no interior de práticas e saberes locais, tornam-se partes integrantes e ativas desses modos de vida, coexistindo e interagindo com outros entes em uma ecologia ampliada de cuidado e existência.

Ao analisar a composição dos ecossistemas dinâmicos do cuidado, torna-se inegável o papel central da religião e da religiosidade nessa compreensão. São elementos fundamentais para atribuir sentido ao êxito ou ao insucesso de uma prática. A obra de Mircea Eliade (2018) permite pensar que as ações ecossistêmicas do cuidado se configuram como hierofanias, ou seja, atravessam a linha tênue entre o profano e o sagrado. Por exemplo, uma determinada planta pode ter múltiplos usos sem finalidade ritualística (profano), mas, quando empregada em uma prática de cuidado, torna-se um elemento sagrado que interage com energia, matéria e informação. Como apontam Lucas, Santos e Moraes Júnior (2021), esses entes botânicos possuem ou podem adquirir aspectos hierobotânicos em determinados contextos. Assim, é possível afirmar que um ente, como uma planta ou um lugar, pode transitar entre as dimensões dos biomas e microbiomas do cuidado, de acordo com as dinâmicas ecossistêmicas locais. Compreender o papel da religião nas práticas ecossistêmicas implica trabalhar com aspectos de saberes locais e sua sistematização por meio da ação-símbolo, expressa em práticas mágicas que estruturam os rituais. Longe do positivismo e do generalismo sobre o que seja religioso, Stanley Tambiah (2018, p. 29) argumenta criticamente que o conceito de

magia ou encantamento não pode ser analisado separadamente da religião, muito menos como algo irracional, aleatório ou inconsciente. Na verdade, há uma racionalidade que perpassa todas as ações e palavras que compõem um ritual, conferindo-lhe coesão e eficácia simbólica (Lévi-Strauss, 2008).

No contexto das práticas ecossistêmicas locais, a intersecção entre o sagrado e o profano é supracumida onde o todo ganha um animismo, algo que se manifestará nos modos bioculturais de cuidado e proteção, onde distintos sistemas religiosos dialogam, se influenciam e se ressignificam. Pajelanças, catolicismos, pentecostalismos, Pena e Maracá, Tambor de Mina e Mesa Branca são apenas alguns exemplos de expressões religiosas que se entrelaçam em dinâmicas socioculturais, moldando formas específicas de interação com o ambiente, os seres vivos e os entes espirituais.

Essa conexão entre religião e cuidado pode ser vista na forma como determinados elementos, como plantas, minerais, rezas e rituais, são incorporados como agentes terapêuticos, transcendendo seu valor material para adquirir dimensões simbólicas e espirituais. Os sistemas mágico-religiosos não apenas contribuem para a construção de um imaginário de cura, mas também fundamentam práticas que integram fé, ciência e tradição no cotidiano das comunidades. Desse modo, ao investigar a religião dentro das práticas ecossistêmicas, é possível perceber que o cuidado não se restringe apenas às intervenções físicas ou medicinais, mas é também uma expressão de pertencimento, espiritualidade e interação entre humanos e o meio que os cerca. Tal perspectiva amplia nossa compreensão do cuidado para além do corpo humano, evidenciando como, historicamente, as relações entre humanos e a natureza amazônica se constituem de modo recíproco e profundamente transformador. Essa visão é reforçada por estudos arqueológicos que atestam a longa duração dessas interações. O arqueólogo Marcus Magalhães (2016), em meio a intensas pesquisas arqueológicas na Amazônia, afirma que a era moderna deste bioma, conhecida como Holoceno tardio, coincide com a presença do ser humano. Esse período foi marcado por um vetor de biodiversificação e uma ampliação do potencial hídrico na região, fenômenos que dificilmente ocorreriam sem a influência do *Homo sapiens sapiens*.

Os estudos conduzidos por Magalhães, aliados às pesquisas do arqueólogo e etnólogo Eduardo Neves (2022), revelam, por meio de ampla revisão bibliográfica, que a Amazônia Baixa, territorializada durante o período colonial por países como Brasil, Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela, Equador, Guiana, Suriname e Guiana Francesa, apresenta paisagens intensamente antropizadas. Essa transformação decorreu de regimes antropológicos de vida que compreendiam a existência humana como indissociável da ampliação da biodiversidade e

do aumento do potencial hídrico. A presença humana na Amazônia moldou um processo antropogênico adaptado às especificidades do bioma, caracterizado por modos de vida distintos expressos em linguagens, cosmopolíticas, parentescos, dietas e moradias. Dessa forma, é possível afirmar que a ocupação humana na região gerou diversas especificidades locais, refletindo a profunda interação entre sociedade e meio ambiente.

1.6 Caminhos Metodológicos De Uma Pesquisa Multissituada Na Amazônia

1.6.1 Pensando a abordagem qualitativa na pesquisa multissituada

A escolha pela abordagem qualitativa nesta pesquisa decorre da necessidade de compreender profundamente os fenômenos sociais a partir das perspectivas locais. Esse processo exige um esforço para conferir linearidade ao texto, ainda que essa nem sempre se manifeste na prática observada, sobretudo em contextos nos quais o pesquisador não detém controle sobre os processos e dinâmicas locais. Como apontam Deslauriers e Kérisit (2014), essa abordagem alinha-se a temáticas mais adequadas à pesquisa qualitativa, permitindo direcionamentos diversos, como o estudo do cotidiano ou ordinário e do transitório.

O estudo do cotidiano ou do ordinário, quando se aplica à abordagem qualitativa, busca analisar momentos privilegiados nos quais emerge o sentido de um fenômeno social. No caso desta pesquisa, isso se expressa nas vivências das artesãs e nos espaços que as cercam, como seus terrenos, casas, quintais, unidades de saúde (UBS e UBSI), igrejas e espaços ancestrais. Além disso, manifesta-se em práticas e rituais diários que pertencem à esfera do ordinário, como o preparo de chás, as rezas e as orações, que permeiam as bio-etnografias e revelam dinâmicas culturais significativas.

O estudo do transitório, por sua vez, também encontra lugar na pesquisa qualitativa, ao focar na compreensão de tempos e espaços que já não existem ou que ainda não se concretizaram para aqueles que os narram. Os fenômenos da marginalidade, da mudança e da transição escapam à regularidade; representam rupturas com as normas dominantes. A análise desses fenômenos passa por três elementos fundamentais: o contexto, a história (ou diacronia) e a mudança social. Essa abordagem permite compreender como as pessoas interpretam o passado e projetam o futuro de suas práticas, territórios e grupos sociais.

Complementando essa abordagem qualitativa, é possível ainda considerar o extraordinário, ou seja, os eventos inesperados que ultrapassam o ordinário e que podem dialogar com o transitório. Essa perspectiva não se restringe apenas às aparições de entes, que em alguns casos podem se tornar parte do cotidiano, mas também abrange acontecimentos inusitados, como o surgimento de novos entes ou suas manifestações em locais e horários inesperados. Diferente do transitório, os eventos extraordinários podem ocorrer sem previsibilidade. Esses aspectos do extraordinário revelam as formas pelas quais as artesãs enfrentam situações inesperadas e ressignificam suas experiências dentro de seu contexto sociocultural.

1.6.2 Elaborando o estudo sobre o fenômeno social

A partir dos tipos de estudo qualitativo a serem elaborados, a redação e as observações dos temas seguem o que Clifford Geertz (2008) propõe ao destacar a importância da descrição densa. Essa abordagem consiste em interpretar atos, falas, gestos, rituais, costumes e objetos dentro do contexto de um sistema cultural mais amplo. Por tratar-se de uma pesquisa que versa sobre o biografar, esse sistema cultural é pautado por um núcleo que, nesse caso, são as artesãs. Assim, é possível não apenas descrever o que as pessoas fazem, mas também compreender o significado dessas ações para elas, buscando interpretações mais profundas e contextualizadas.

Ao mesmo tempo, influenciados por Pedro Demo (2018), estabelecemos uma pesquisa participativa, em que a elaboração da pesquisa, bem como o seu retorno, é pensada de forma a contribuir para o fortalecimento do papel das artesãs do cuidado e que seja algo que faça sentido ao grupo social. Como o autor coloca, é necessário propor uma confluência entre saberes, em que ideias de fora são bem-vindas, desde que se tornem de dentro, ou seja, desde que sejam absorvidas e ressignificadas da melhor forma pelo coletivo.

1.6.3 Pesquisa multissituada

Para traçar uma estratégia de análise dos dados, esta pesquisa adotou uma abordagem multi-situada, proposta que, neste estudo, seguiu o fio condutor dos processos culturais que estabelecem elos entre pessoas consagradas em seus grupos sociais, seus respectivos

ambientes e ecossistemas de cuidado, bem como a resistência que elas expressam ao modelo da saúde de Estado. George Marcus (2001) se debruçou sobre o tema, destacando a ascensão e a necessidade de se pensar em “etnografias móveis”. Para o autor, essa modalidade elabora uma estratégia de investigação que reconhece os conceitos teóricos sobre o macro e as narrativas. Trata-se de reconhecer e seguir, literalmente, as conexões, associações e relações imputáveis que estão no centro das pesquisas etnográficas multi-situadas. Dessa forma, esse modelo de fazer científico expressa o desafio de adaptar, em cada local, uma metodologia que nos ajude a compreender o fenômeno social, bem como a garantir o melhor retorno deste estudo.

1.6.4 Colaboração e interlocução coletivas e pessoais

Desde 2019, nos primeiros momentos de minha pesquisa no mestrado, iniciou-se um processo de aproximação e construção de laços com artesãs de diferentes coletivos ancestrais e tradicionais. Na Comunidade Boa Esperança, no Combu, estabeleceu-se uma relação significativa com Dona Mariquinha – na época, tecia minha dissertação de mestrado sob a orientação da Dra. Flávia Lucas. Além dela, houve também momentos de aprendizado e compartilhamento de saberes com a artesã indígena da TI Sororó, na autodenominada Aldeia Yetá, Dona Tipepew Suruí – em tempos, onde acompanhava as pesquisas de campo do professor Dr. Manoel Moraes. Por fim, consolidou-se um estreitamento de vínculos com outra representante das práticas de cuidado, desta vez na ilha de Itapuá: Dona Creuza, colega de tempos do prof. Dr Raymundo Heraldo Maués e da profa. Dra. Angélica Motta-Maués.

Conhecer essas mulheres me fez pensar na possibilidade de elaborar uma pesquisa colaborativa e que envolva diversas Amazônia. Nesse caminhar retomei (Combu e Yetá) e iniciei Itapuá) visitas e vivências nesses *loci*. O percurso incluiu deslocamentos por águas, rodovias e ramais, além de diálogos com representantes de igrejas, coletivos ancestrais, pescadoras e pescadores, Unidades Básicas de Saúde e outras artesãs que margeiam este estudo. A aproximação a essas pessoas, para diálogos e aprendizagens, ocorreu por afinidades e pela ocasionalidade das boas recepções. A abrangência da pesquisa se dará pelos saberes compreendidos e aqui interpretados, circulados em conversas informais com os habitantes e com pessoas que conhecem os *loci*.

Inspirado nos trabalhos de Soraya Fleischer (2012; 2018), há diversas formas de “puxar papo”, e uma delas é dialogar com pessoas que possuem mercadinhos, pois estão em

constante interação com a comunidade e conhecem, como poucas, as dinâmicas sociais do coletivo. No contexto de nossa pesquisa, essa abordagem incluiu conversas com trabalhadores portuários e com aqueles que atuam na travessia, como motoristas, barqueiros e pescadores (Combu e Itapuá). No âmbito da aldeia, o trabalho envolve diálogos com a UBSI e com representantes do coletivo ameríndio, como o cacique e o pajé. A partir dessas interações, torna-se possível mapear alguns nomes e obter percepções sobre as artesãs, bem como sobre as práticas de saúde. A partir do reconhecimento e o aceite das artesãs consagradas foi possível formar uma rede colaborativa em cada *locus*, onde o grupo social também é protagonista – o guia, das ações. Nessa rede buscou dialogar com outras pessoas, levando em consideração a história de vida e a disponibilidade em participar da pesquisa.

Influenciado por Bailey (1982), a rede é uma construção solidária que se institui a partir do diálogo e da exposição da pesquisa a diferentes pessoas do grupo social. O compartilhamento de nossas intenções fez com que pessoas indicassem outras pessoas com o perfil que o estudo buscou, ou seja, aquelas com intimidade nos cuidados ancestrais e tradicionais ou que desaguavam histórias locais sobre mitos, fundações, política ou econômica. Desse modo, constitui-se uma rede compartilhada.

1.6.5 Procedimentos éticos

Para o melhor convívio e a adequada elucidação da pesquisa junto à comunidade e às artesãs, a proposta do estudo foi apresentada com a anuência de todos os envolvidos. Após essa etapa foi solicitada e cumprida a leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre Esclarecido³. Este trabalho possui Certificado de Apresentação de Apreciação Ética: 72292123.0.0000.0018 e Parecer de Aprovação nº 6.760.361 no Comitê de Ética em Pesquisa – CEP, por meio da Plataforma Brasil.

Respeitando os preceitos éticos e autorizativos e após autorização da plataforma Brasil, o projeto foi apresentado, bem como os seus resultados, seguindo o Protocolo Comunitário de Consulta Prévia e Consentimento Livre do povo Aikewara – UMUSESAWKAR PUTA.

³ O Termo de Consentimento Livre Esclarecido deve ser baseado na Resolução Nº 466, de 12 de dezembro de 2012, do Ministério da Saúde (Brasil, 2012).

1.6.6 Articulação das informações compreendidas e interpretadas

Entre os meses de julho de 2021 e fevereiro de 2026, vivenciamos em Yetá, Combu e Itapuá nossos diálogos como os respectivos grupos sociais e as artesãs. Nossas idas aos *loci* eram agendadas na medida em que ocorriam feriados, férias ou folgas das atividades de trabalho. O fazer científico também passa por obrigações externas à pesquisa, mas, são por elas que elaboramos um escopo que nos permite o deslocamento entre mundos Amazônicos.

À luz de Martin Buber (2001), busca-se um diálogo não pela inquisição, mas pela interlocução e reconhecimento das alteridades dos saberes e coletivos. Dessa forma, as conversas ocorrerão de maneira não dirigida, com conotação informal, sem roteiro prévio, permitindo que o entrevistado manifeste suas ideias de forma espontânea. Alguns pontos podem ganhar maior destaque durante a entrevista e escapar do planejamento inicial; trata-se, portanto, de diálogos que não se estruturam em perguntas fixas, mas em interesses que podem se alterar no decorrer da interação, como religião, plantas, usos, crenças, políticas sanitárias, pertencimento, ancestralidade e modos de vida.

Esses são temas norteadores para avançar e cumprir os objetivos do estudo, ressaltando-se que não foram abordados de modo direto. Tais questões foram respondidas de forma fluida, no decorrer de conversas informais e inter-relacionadas entre pessoas e pesquisador, afastando o caráter inquisitivo e aproximando-nos de uma conversa. O modelo de diálogo, que busca entrar no jogo local sem muitas perguntas, permitiu à pessoa que narra maior liberdade para detalhar mitos, relações sociais ou motivações políticas (Da Matta, 1978).

No que se refere aos entes do cuidado, sua materialidade seguiu uma descrição êmica realizada pelas artesãs e por seu grupo social. Esse mecanismo possibilitou identificar o nome e o tipo de relação estabelecida com o ente do cuidado. Para tal, utilizou-se três técnicas metodológicas nesta etapa:

1. Memórias do cuidado: que consiste em elaborar, junto com as artesãs, um conjunto de entes do cuidado que foram essenciais às práticas do cuidado e que hoje não se fazem mais presentes nos territórios, ou que são difíceis de encontrar.
2. Espaço de Recordação: inspirado em Assmann (2011) e em Albuquerque, Lucena e Cunha (2010), essa técnica consiste em caminhar até e entre os castanhais, acompanhado por pessoas que convivem cotidianamente com esses espaços ou que não os visitavam há algum tempo. O deslocamento favorece a evocação de diversas

memórias, de naturezas variadas, incluindo lembranças sobre transformações ambientais e mudanças nas próprias castanheiras.

3. Foto-Registros do cuidado: entes envolvidos na prática do cuidado e que estão presentes e acessíveis às artesãs serão registrados e fotografias feitas por aparelho celular ou câmera fotográfica quando tiver o consentimento da artesã. Espera-se que, com o dinamismo das práticas e rituais de cuidado, a cada vivência nos *loci* outros entes nos sejam apresentados o que geraria um banco de dados do cuidado ao longo da pesquisa.

As técnicas permitiram alcançar uma maior abrangência dos entes botânicos que são ou foram envolvidos nas práticas de cuidado. Assim, compreendemos tanto a presença quanto a ausência desses entes.

1.6.7 Narrativas encantadas

No quilombo, contamos histórias na boca da noite, na lua cheia, ao redor da fogueira. As histórias são contadas de modo prazeroso e por todos (Bispo dos Santos, 2023, p. 25).

Embebido pelo pensamento de Antônio Bispo dos Santos, compreende-se que o ato de contar histórias possui hora, lugar e formas de compartilhamento específicas. Pensar em narrativas encantadas configura uma metodologia de observação que relaciona as falas das pessoas ao contexto em que emergem. Por exemplo: o que se narra ao cair da noite? Que oralidade se intensifica sob o luar? Seriam histórias de encantados, de animais, de plantas ou de antigos artesãos do cuidado? E, quando há um coletivo reunido, seja familiar, de amizade ou da igreja, quais narrativas ganham espaço?

A narrativa encantada oscila, transmuta-se, oculta-se, cabendo ao pesquisador descrever e compreender em que contexto ocorre o despertar ou a modulação dessa oralidade, bem como sua relevância para os modos de vida locais.

Os registros das conversas e das narrativas encantadas serão organizados no diário de campo e por meio de gravações, sendo que a pessoa com quem dialogaremos será previamente informada sobre a gravação e consultada quanto à autorização para o uso do material em possíveis divulgações científicas.

De forma semelhante, há a possibilidade de envolver ferramentas digitais cotidianas que auxiliam no compartilhamento de falas, mesmo à distância. O acesso à internet está cada

vez mais enraizado nos *loci* desta pesquisa e, com a popularização dos aparelhos celulares, plataformas digitais de compartilhamento de mensagens, como o *WhatsApp*, tornaram-se parte integrante do dia a dia. Como demonstra Carolina Parreiras (2024), essa ferramenta ocupa um lugar central como meio de contato entre pessoas e empresas, além de atuar como mediadora de grande parte das relações sociais.

Assim, a autora nos convida a refletir sobre as potencialidades que o uso do *WhatsApp* pode oferecer à prática etnográfica. Ele contribui para estabelecer relações de intimidade e confiança com as pessoas, favorecendo desabafos e partilhas de segredos. Esses vínculos são essenciais para a etnografia, pois permitem o acesso a temas sensíveis e possibilitam ultrapassar roteiros previamente estabelecidos, inclusive em pesquisas que utilizam ferramentas digitais.

Por outro lado, embora essa conexão facilite o diálogo, ela pode obscurecer o contexto em que determinada fala é elaborada, o que não a impede de ser considerada uma narrativa encantada. Além disso, é necessário refletir metodologicamente e eticamente sobre o envolvimento de certas falas, a fim de evitar possíveis constrangimentos às participantes da pesquisa.

1.6.8 Bio-etnografia

“Gênero híbrido, a biografia se situa em tensão constante entre a vontade de reproduzir um vivido real passado, segundo as regras da mimesis, e o polo imaginativo do biógrafo”. É assim que François Dosse (2015, p. 55), em sua célebre obra *O Desafio Biográfico*, define o conceito de biografia. O texto biográfico é uma comunhão de criações e imaginários entre biografado e biógrafo, uma balança que busca focalizar aspectos centrais ao cerne do estudo, como as práticas de cuidado e suas relações socioculturais e ambientais.

O esquema teórico-metodológico insere-se em um modo de observação e interpretação aplicável a diversos entes de estudo, em consonância com um regime de escrita etnográfica (Clifford, 2011). Essa perspectiva contribui para uma escrita antropológica das biografias, evidenciando os modos de vida.

Nessa linha, Marco Antônio Gonçalves (2012) propõe o uso do termo *etnobiografia* como tentativa de unir esses dois horizontes. Neste trabalho, contudo, propõe-se a adoção do termo *bio-etnografia*, por compreender que as narrações sobre si mesmas (autobiografias) de

peessoas que transitam entre diferentes ambientes, etnias e crenças são protagonistas da pesquisa.

Ao final de 2022, a editora Companhia das Letras lançou dois exemplares sobre o tema das biografias: *A Vida por Escrito: ciência e arte da biografia*, do jornalista Ruy Castro, e *A Arte da Biografia: como escrever histórias de vida*, de Lira Neto, também jornalista e escritor. Nessas obras, percebe-se que o fazer biográfico é uma arte, ou melhor, biografar exige técnica. Além disso, demanda compromissos éticos sólidos com o biografado e com todo o grupo social que o circunda.

1.6.9 Restituição da pesquisa

Inspirado por Françoise Zonabend (1994), pensar a restituição passou por uma reconfiguração, de modo a devolver, minimamente, tudo o que nos foi compartilhado. Essa restituição, ou retorno da pesquisa, articula-se também com seu caráter e suas exigências multissituadas e cosmopolíticas. Em Itapuá, por exemplo, a partir do sucesso e da visibilidade positiva que a ilha obteve com a obra *A Ilha Encantada*, do professor Heraldo Maués, há a expectativa de que este trabalho também se converta em livro.

Pensar a restituição é um desafio necessário às ciências. Nesse sentido, propõem-se as seguintes ações:

- Elaboração de cartilhas de saberes;
- Promoção de debates por meio de artigos científicos e participação em eventos;
- Projetos de pesquisa e extensão;
- Participação em reuniões com entidades governamentais (Alepa, Censipam e universidades públicas), fomentando políticas públicas que favoreçam uma melhor interlocução entre a medicina de Estado e as artesãs do cuidado.

Essas iniciativas buscam promover uma reflexão sobre a atuação da medicina de Estado em sua presença nos *loci* pesquisados, bem como em outras localidades fora dos grandes centros urbanos. Além disso, inspirados em Stengers (2018), pretende-se valorizar os saberes locais como “politicamente ativos”, engajados na experimentação do que pode fazer diferença na cura, na proteção e no cuidado.

1.7 Saberes Plurais E Cuidado Em Saúde A Partir De Uma Abordagem Multissituada Na Amazônia

A proposta metodológica desta pesquisa procurou atender a um estudo multissituado do cuidado ancestral e tradicional na Amazônia. Por meio dela, pode-se observar que a saúde não é compreendida apenas como prática institucional da saúde estatal. Isso porque são relevantes suas múltiplas práticas, que possuem raízes e faces locais e, ao mesmo tempo, se reinventam dinamicamente.

As artesãs do cuidado são protagonistas da saúde, especialmente em seus respectivos territórios, articulando memória, estética, espiritualidade e técnica, algo que pode ser entendido como uma grande e singular economia simbólica da saúde. Esses saberes e práticas demonstram intensa capacidade de diálogo, incorporação e recriação de conhecimentos, inclusive frente aos desafios contemporâneos da vida, o que poderia ser denominado de “antropofagia do cuidado”: saberes que absorvem e ressignificam elementos externos e do passado, sem perder sua singularidade e eficácia.

As críticas dirigidas às políticas públicas de saúde mostram que, embora o Sistema Único de Saúde (SUS) tenha promovido avanços significativos, ainda há obstáculos no diálogo entre saberes. Essa barreira simbólica dificulta o compartilhamento de conhecimentos e experiências, ao mesmo tempo que promove distanciamentos e embates entre as ciências. Essa tensão revela que a introdução impositiva de um saber fomenta um colonialismo simbólico que, ao impor práticas médicas homogêneas, deslegitima os saberes locais e fragiliza a autonomia dos coletivos.

A pesquisa multissituada aqui delineada aponta não apenas para a necessidade de reconhecer e legitimar, mas também de promover o diálogo entre os saberes das artesãs do cuidado como parte integrante da saúde coletiva. Mais do que complementar o sistema estatal, esses saberes constituem lógicas ancestrais, embebidas em uma profunda relação com as biografias das artesãs. O diálogo entre ciências, entre Estado, povos e comunidades ancestrais e tradicionais, não deve ser visto como mera integração instrumental, mas como um encontro de mundos que valoriza a diversidade e fortalece a solidariedade.

Tabela 1 – Estrutura da Tese

Capítulo	Problema	Objetivo
		Geral: compreender, a partir das bio-etnografias das artesãs, as expressões locais, ancestrais e tradicionais do cuidado, bem como suas antropofagias, por meio de uma abordagem multissituada e multilocal, elaborada nos contextos da Aldeia Yetá, da Ilha do Combu e da Ilha de Itapuá.
1 – Apresentação conceitual do tema de pesquisa.	De que maneira uma revisão teórica do tema pode contribuir para a compreensão da relação entre as artesãs e a medicina científica e de Estado na região amazônica paraense?	Verificar os debates teóricos quem vem sendo estabelecidos no tema desta pesquisa.
2 – Apresentação e percepções etnográficas dos <i>loci</i>	Como o deslocamento do pesquisador pode contribuir na compreensão dos <i>loci</i> de estudo?	Apresentar uma etnografia do deslocamento.
3 – Bio-etnografias da artesã indígena do cuidado.	Como uma artesã indígena compreende e pratica o cuidado no coletivo Aikewara?	Por meio da escrita de vivência, elaborar textualmente uma bio-etnografia da artesã Aikewara, explorando seu universo de saberes que fundamentam suas práticas de cuidado.
4 – Bio-etnografias da artesã afroindígena pentecostal do cuidado.	De que forma uma artesã transita entre expressões afro-indígenas, católicos e pentecostais e integra suas crenças religiosas às práticas de cuidado?	Compor à quatro mãos uma bio-etnografia da e com a artesã afro-indígena, católica e pentecostal, como um enredo de vida que faça compreender o seu envolvimento com o cuidado.
5 – Bio-etnografia da artesã católica do cuidado.	Como uma artesã católica articula sua fé na construção de suas práticas de cuidado?	Redigir coletivamente uma bio-etnografia da artesã católica, analisando como ela estrutura, organiza e cria suas práticas de cuidado.

6 – Dissertando a biografia da saúde coletiva do Brasil e as percepções das artesãs sobre a saúde de Estado.	De que maneira as UBS e UBSI são percebidas pelas artesãs do cuidado e como essa presença impacta suas práticas?	Analisar a relação das artesãs do cuidado com as políticas públicas sanitárias de Estado em seus respectivos <i>loci</i> .
--	--	--

Fonte: Elaborada pelo autor (2026)

Capítulo 2 – ENTRE ASFALTO, ÁGUAS E TERRA BATIDA: Um olhar etnográfico sobre os caminhos percorridos na pesquisa

Figura 1 – Caminhos Amazônicos
(BR-153, Igarapé do Combu, Furo da Laura e Ramal de Itapuá)



Fonte: Arquivo Pessoal (2021-2025)



Viagem

O rio que eu sou
não sei

Ou me perdi

(Max Martins, 2015).

Quando nos propomos a compreender os aspectos socioculturais de um determinado coletivo humano, o deslocamento do(a) pesquisador(a) ao *locus* no qual pretende elaborar um estudo constitui algo que permeia, na maioria dos casos, a investida etnográfica. Esse caminhar é repleto de potencialidades que emergem das experiências vividas. Como nos ensina Mariza Peirano (2014), a antropologia trabalha no cotidiano humano, na vivência dos eventos, dos acontecimentos, das palavras, dos textos, dos cheiros, dos sabores e de tudo mais capaz de afetar os sentidos. Esse é o mundo a ser analisado. Assim, o deslocar do pesquisador é repleto de falas entrecortadas, de escutas terceirizadas, de observações que se depuram no ir e vir e de eivadas dificuldades. É, ao mesmo tempo, a possibilidade de experimentar um pequeno fragmento da realidade do grupo social em seus deslocares.

A ideia de refletir sobre esses deslocamentos surge a partir da obra *Caminho de Marahu*, de Max Martins (2015). Nesse texto, o poeta paraense nos provoca a considerar os múltiplos aspectos que envolvem o ato de mover-se em direção à ou dentro de um território específico. Assim, optamos por explorar não apenas o verbo caminhar, mas deslocar, reconhecendo que existem inúmeras formas de alcançar um destino. Além disso, a reflexão de Max Martins nos alerta para o uso da preposição “de”, que muitas vezes limita a nossa compreensão dos percursos a partir de um ponto de origem ou de um território, ignorando que os caminhos dentro e até mesmo os trajetos que levam a estes lugares também fazem parte da experiência pessoal.

Considerando nosso pensamento a partir de Max Martins, que amplia nosso leque de análise, há outros autores(as) que nos influenciam e compõem nosso escopo teórico; é o caso de Claude Lévi-Strauss, com a obra *Tristes Trópicos*, e de Nastassja Martin (2023), autora de *Escute as Feras*, referências etnográficas que nos acompanham tanto nos deslocamentos quanto no exercício da escrita. Esses trabalhos evidenciam como os estranhamentos, as dificuldades e as surpresas – aquilo que Malinowski (2018), que, por sinal, é outra grande e

consagrada referência da antropologia ao que propomos fazer, chamaria de imponderáveis – não constituem apenas obstáculos ou etapas preliminares ao trabalho etnográfico. Ao contrário, integram o próprio fazer científico, tornando-se matéria reflexiva e produtiva para compreender modos de vida, relações e mundos em contínua transformação.

Além delas, não poderia deixar de citar uma das principais influências para estruturar esta pesquisa: *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, outra obra que nos ajuda a pensar essa etnografia do deslocamento. O primeiro capítulo da obra é dedicado à apresentação da paisagem, “da terra”, que marcava aquele povo, para então adentrar no tema das pessoas e das lutas. O que proponho com esse capítulo é evidenciar que o pesquisador não se teletransporta da universidade ao *locus* de estudo, há uma gama de acontecimentos no seu deslocar que fazem parte da etnografia. Desse modo, as rodoviárias de Belém do Pará, de Vigia e de Marabá, o terminal hidroviário “Ruy Barata”, o porto do Açaí “Edinaldo Mácola Rente”, na capital paraense, e o rabo da osga, em Vigia de Nazaré, podem nos oferecer possibilidades epistemológicas que nos permitem compreender melhor o processo de deslocamento do pesquisador, das pessoas que nos ajudam nesta investida científica, e contextualizar as paisagens que molduram os modos de vida amazônicos e que fazem parte desse corpo-território das artesãs.

Nossa compreensão, embora profundamente marcada pela influência estrutural da obra referendada de Euclides da Cunha, não conduz este trabalho por caminhos estritamente fiéis à estética dos viajantes-naturalistas e às suas representações literárias da Amazônia. Trata-se, antes, como nos inspira Milton Hatoum (2024), de uma escrita forjada pela necessidade de fazer ciência em meio às complexidades socioambientais, culturais e afetivas que atravessam nossas vivências. Não buscamos aqui uma representação total ou transparente do real, mas uma invenção – nos termos de Roy Wagner (2017) – produzida a partir do olhar do pesquisador, continuamente afetado e magnetizado por aquilo que emerge, irrompe e lhe salta aos olhos.

A própria concepção do fazer biográfico não nos engessa aos aspectos pessoais, ela é um arte multiforme e de múltiplas abrangências. Lira Neto (2022, p. 101) destaca que, em seu processo de escrita biográfica, sente a "necessidade de olhar para o sol e o céu do lugar, pisar o mesmo chão trilhado pelo biografado, tentar refazer-lhe os caminhos e passos, buscar reminiscências e pormenores sobreviventes ao tempo". Embora o autor se concentre em biografias de pessoas já falecidas, o que difere do nosso caso, ele enfatiza a ideia de sentir o ambiente, de imaginar a recriação do viver do biografado. Nesta pesquisa, temos a oportunidade de realizar esse mesmo exercício metodológico proposto por Lira Neto, mas ao

lado das próprias biografadas, que nos acompanham por suas igrejas, quintais, oratórios, casas, ruas e outros lugares considerados por elas como parte de sua existência.

Ao propormos uma abordagem multissituada entre a aldeia Yetá, Combu e Itapuá, vivenciamos três regiões de integração (RI) que compõem as doze RIs do estado do Pará. Isso mostra que, conforme o Decreto Estadual nº 1.066, de 19 de junho de 2008, cada RI agrupa espaços que expressam semelhanças sociais, econômicas e de ocupação, e que estejam integrados física e economicamente. Desse modo, Yetá está situada na RI Carajás, Combu na RI Guajará e Itapuá na RI Guamá. Esse aspecto, por si só, já evidencia a profunda diversidade enraizada na Amazônia e neste estudo.

Em nosso deslocar pelas Regiões de Integração somos convidados a percorrer caminhos e paisagens variadas até chegar a essas localidades: lancha, barco, pô-pô-pô, ônibus, carro, moto, van, táxi-lotação; ramais, asfalto, água doce, salobra e salina; mangues, várzea, igapó, terra firme e savanas; vilas, cidades, comunidades, ilhas, continentes e sítios; agropecuária, mineração, monoculturas, predação. Esses caminhos não nos conduzem a uma terra sem males – na visão de um edenismo amazônico – mas a uma Amazônia paraense multifacetada, com ecossistemas, desafios e realidades diversas.

A cada deslocamento, um novo olhar sobre realidades em mutação. O dinamismo dos modos de vida exige adaptações metodológicas em cada lugar e a cada instante. Assim, neste texto, buscamos convidar o leitor a conhecer melhor esses caminhos. Apesar de darmos maior peso às descrições dos primeiros deslocamentos feitos em cada *locus*, as informações que exploramos são frutos de incessantes idas e vindas ao longo dos últimos cinco anos ou, no caso do Combu e de Yetá, onde vivencio desde o mestrado, dos últimos sete anos.

A escrita de cada vivência a seguir possui uma forma própria de ser expressa. Foram percursos difusos que moldaram nossas formas de pensar e de escrever. No movimento empírico-teórico, típico das etnografias, há o desafio de apresentar cada experiência multissituada de forma singular e equilibrada entre elas. Assim, os textos sobre os quais iremos nos debruçar foram moldados em estrutura equivalente, mas seguem percursos próprios que foram organizados conforme a melhor ambientação ao leitor.

2.1 Terra Indígena Sororó – Aldeia Yetá – Povo Aikewara

Figura 2 – aldeia Yetá (Terra Indígena Sororó)



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)



◀▶ **Pra que serve a cultura indígena?** ▶▶

A vida nasce da fecundação
E renasce em cada olhar
Renasce em cada sonho
Nas entrelinhas escritas do caminhar.

A cultura é rememorada
Construída no entrelaçar das mãos.

No conhecimento de gerações
Guardados na alma e no coração.

Na cultura indígena
Que é rica e sagrada
Encontra-se a beleza

Que o branco cobiçou.
Na luta por muitas vidas
O preconceito é opressor.

Conhecer a cultura do outro
É respeitar sua vivência,
Conhecer a sua dor.

Nossa cultura vem de gerações
E é família
Não se prostitui e é espiritualizada
Não quer maldade
Traz na alma o ser irmão
E no peito a multiculturalidade.

“Pra que serve a cultura indígena?”
Para que possa renascer e florir
Para que as nações
Possam ter razões para resistir.

“Pra que serve a cultura indígena?”
Para que dessa concepção
Venham nascer curumins e cunhantãs
Com a força dos muiraquitãs.

E nessa relação de amor e desejo
Possa ter mais compreensão
Pela vida, pelo outro, pela cultura
Com humanidade é o que desejo.

“Pra que serve a cultura indígena?”
Para gerar o amanhã que almejo
Gestando amor, paz, nesse mundo que vejo.
“Pra que serve a cultura indígena?!”
(Kambeba, 2021, p. 92-93).

Nesta seção, apresentamos o poema de Márcia Wayna Kambeba, do povo Kambeba, do Amazonas, Alto Solimões; nascida na Aldeia Belém do Solimões, do povo Ticuna, egressa da UFPA e primeira indígena doutora em Letras do Brasil. Suas palavras nos convocam a pensar a diversidade e a resistência dos modos de vida indígenas: uma cultura que atravessa gerações, renasce em novas circunstâncias e se reinventa sem romper com suas raízes ancestrais e tradicionais em meio a tantas ameaças e cobiças.

2.1.1 Em direção à Terra Indígena

As primeiras vivências entre os Aikewara ocorreram em 2019; à época, eu estava cursando mestrado em Ciências da Religião. Naquele contexto, fui convidado pelo professor Manoel Moraes a acompanhar suas pesquisas colaborativas com o coletivo ameríndio, na Terra Indígena (TI) Sororó, sudeste do Pará. O que se apresentava, então, era um deslocamento pela Amazônia não somente pela paisagem, mas que se estendia a outras possibilidades de modos de vida amazônicos: adentrava-se um mundo indígena que, até então, me era conhecido sobretudo por meio de leituras pontuais de autores como Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola, Manuela Carneiro da Cunha, Ailton Krenak, Viveiros de Castro, Roque Laraia e Darcy Ribeiro. Esse repertório teórico, embora não tenha sido elaborado a partir do mundo Aikewara, com exceção de Roque Laraia, auxiliava-me a construir expectativas multifacetadas sobre o que poderia emergir na aldeia e como os fenômenos que eu observara nas ilhas de Belém se configurariam, ou não, entre esse coletivo ameríndio.

No mestrado, como mencionei no início deste trabalho, estava dedicado a compreender as relações entre religiosidade e plantas no universo da cura, a partir das práticas e narrativas de senhoras residentes nas ilhas belenenses do Combu e do Murutucum (Santos, 2020). Embora se tratasse igualmente de contextos amazônicos e paraenses, esses territórios mostravam-se profundamente distintos, do ponto de vista sociocultural, econômico e ambiental, daqueles que eu passaria a conhecer junto aos Aikewara.

No dia da partida, levava na mochila os instrumentos fundamentais, ou clássicos, do trabalho etnográfico: cadernos, livros, gravador, canetas afins, mas também uma ansiedade velada pelo inesperado. Com os sentidos atentos, pronto para olhar, ouvir e escrever, participar, narrar e compreender (Oliveira, 2023; Santos *et al.*, 2024), sentia-me “preparado” para esse deslocar.

Equipamentos e espírito etnográfico prontos, era hora de pegar a estrada, de “descer” o Pará em uma viagem de cerca de 650 km, que duraria aproximadamente 12 horas até a TI Sororó, entre as cidades de São Domingos e São Geraldo do Araguaia. Um deslocamento do nordeste ao sudeste paraense. Das várzeas e das terras firmes de Belém a uma Amazônia que conflui com o cerrado.

Entre idas e vindas no decorrer dos últimos anos, nosso deslocamento tem se organizado entre duas possibilidades: seguir à rodoviária de Belém, em viagens mais longas e com menor dispêndio financeiro, ou alugar um carro, garantindo maior autonomia e rapidez,

ainda que com custo financeiro mais elevado. A escolha, quase sempre, era regida pelas condições monetárias que nos envolviam naquele momento. No entanto, independentemente da decisão, o itinerário central mantinha-se: atravessar a Alça Viária, alcançar Marabá e seguir pelos eixos da Transamazônica e da Transbrasiliana até a chegada na TI Sororó. Uma rota que, pouco a pouco, deixava de ser uma questão logística e passava a compor nossas vivências de campo, com seus ritmos, paisagens e reflexões.

À medida que saíamos da Região Metropolitana de Belém e avançávamos pelo complexo rodoviário da Alça Viária, a paisagem reconfigurava-se de modo furtivo. As casas localizadas sob as pontes ou à beira dos rios me chamavam particularmente a atenção, despertando memórias da minha pesquisa entre coletivos ribeirinhos. Nesse momento, a diversidade da Amazônia e seus modos de vida pareciam mais “homogêneos”.

O fim das pontes, contudo, operava uma ruptura. Outra Amazônia impunha-se ao olhar, com extensas áreas de pastagem a serviço da agropecuária e vastas monoculturas, com destaque aos modelos industriais de dendê (*Elaeis guineensis*), eucalipto (*Eucalyptus grandis*), milho (*Zea mays*) e soja (*Glycine max*), que passavam a dominar o horizonte, instaurando uma paisagem aberta ou homogênea que suprimia a floresta e sua diversidade botânica. A experiência desse deslocamento fazia-me lembrar dos escritos de Maristella Svampa (2019) acerca do avanço do neoextrativismo na América Latina, cujo modelo assentava-se na superexploração dos bens naturais, sustentado por grandes projetos voltados à extração intensiva de recursos primários, frequentemente conduzidos até o limite de sua própria exaustão, neste caso, a exaustão da terra e do vegetal.

Ao lado dessa visão mais sociológica, abro um pequeno parêntese para destacar outro olhar: a estranheza de quem vai e encontra aquilo que o outro traz. Em certa ocasião, já depois de minhas primeiras vivências entre os Aikewara, o pajé da aldeia Itahy viajou conosco a Belém para uma consulta oftalmológica. Ao observar as casas à beira do rio, quando passávamos por uma das pontes da Alça Viária, comentou: “Coitado desse povo, como pode viver assim? Tudo cheio de água.” Essa frase permanece ecoando em minhas memórias. Foi a partir dela que compreendi, de modo mais agudo, a heterogeneidade da Amazônia: aquilo que, para mim, parecia familiar, quase naturalizado pela pesquisa no mestrado entre coletivos ribeirinhos, surgia, para alguém pertencente ao mundo indígena amazônico, como profundamente estranho, inquietante e até preocupante.

Retomando nossa viagem em direção à TI Sororó, num primeiro momento, a mudança de paisagem era o que mais saltava aos olhos. As empreitadas extrativistas produziam efeitos visíveis sobre a organização regional. As monoculturas extensivas nasciam no Moju,

passavam por Tailândia e chegavam até Goianésia do Pará. Em nossa trajetória, não foram raras as vezes em que éramos acompanhados por aviões despejando agrotóxicos nessas regiões, principalmente onde havia soja e milho. Esse tipo de pulverização terá um impacto profundo na diversidade da TI Sororó, o que ficará mais evidente ao adentrarmos a bio-etnografia da artesã.

No trecho Goianésia e Jacundá, outra atividade econômica aparecia: a pecuária. As monoculturas extensivas coabitavam as beiras da estrada com o gado, uma paisagem que estava presente em Nova Ipixuna, Marabá, São Domingos e São Geraldo do Araguaia, para citar as de maior porte populacional. Cidades que expressavam, em seus produtos e serviços, uma estrutura moldada por esses modelos econômicos. Assim, apresentavam uma paisagem social orientada pela lógica das grandes indústrias da pecuária e da agricultura que se enraizaram nessas localidades.

Outro aspecto relevante que podemos destacar nessa “antropologia da estrada” é que o modelo extrativista, ou neoextrativista, como propõe Svampa, não produz apenas transformações ambientais visíveis na paisagem. Ele opera também uma reconfiguração profunda das formas de perceber a terra e daqueles que nela vivem e se relacionam com sua diversidade. Esse fenômeno pode ser compreendido a partir de Vandana Shiva (2018), ao relacionar a monocultura para além de uma forma de plantio: a monocultura como uma ação mental que uniformiza o pensamento e não permite imaginar ou até mesmo admitir outras formas de viver.

Em diferentes momentos de nossa viagem, pessoas que cruzavam nosso caminho, ao saberem que estávamos indo ou voltando de uma terra indígena, reagiam com uma mistura de surpresa e curiosidade, quase sempre seguida por comentários racistas travestidos de jocosidade: “Esses índios já são civilizados?” ou “esses que vocês vão não são mais os mesmos”, “eles só andam de Hilux”. Tais enunciados remetem a um imaginário que aprisiona os povos indígenas a um passado cabralino, como se sua autenticidade dependesse de permanecer imutável. Nessa perspectiva, “civilizar-se” ainda remete a um imaginário evolucionista, no qual os povos indígenas deveriam permanecer ancorados em um modo de vida quase estático, distante e, de certo modo, oculto dos grandes centros. Desse ponto de vista, pareceria inadequado ou até mesmo causar frustração ver esse povo considerado “inferior” ou “não digno” possuir tecnologias consideradas “de fora do seu mundo”, como se possuir tal coisa deslegitimasse o ser indígena.

Tais percepções não se restringem ao que encontramos na estrada. Essa forma de pensar, ainda enraizada em um ideal evolucionista, circula amplamente nos circuitos sociais

de Belém. Falar sobre povos e comunidades ancestrais e tradicionais torna-se, assim, um desafio, um exercício de paciência, diante daqueles que comungam de uma verdadeira “religião do progresso”, que demoniza essas outras formas de viver e possui no desenvolvimento a qualquer custo a promessa de emancipação, o progresso libertador (Morin; Wulf, 2003).

De volta à estrada, ao chegarmos a Marabá, seguimos direto ao acesso à BR-230, mais conhecida como Transamazônica, que nos levava em direção a São Domingos. No percurso, a paisagem permanecia a mesma; as fazendas à beira da estrada eram a fiel companhia dos grandes caminhões que nos acompanhavam desde o início da Alça Viária.

De Marabá a São Domingos havia quase 100 quilômetros, mas o trajeto parecia passar num piscar de olhos para quem já começava a se familiarizar com a estrada e sua paisagem. Saindo da Transamazônica, dobrávamos à direita na BR-153, a Transbrasiliana, que ligava o norte ao sul do país. Por ela chegaríamos a São Domingos do Araguaia e à Terra Indígena Sororó. A rodovia representa uma ambiguidade para os povos indígenas: se por um lado facilita o deslocamento, o escoamento e a comercialização de produtos à beira da estrada, com destaque para a castanha, por outro o fluxo crescente de veículos pesados afugenta e atropela animais que fazem parte dos modos de vida Aikewara. Além disso, há diversos incêndios que se formaram ao longo da estrada. Esses e outros temas serão melhor adensados no decorrer deste escrito.

Ao deixar São Domingos, novamente a paisagem se fechava em fazendas; vastos campos com babaçus (*Attalea speciosa*) espaçados dominavam aquele cenário. Veremos, mais adiante, que essa palmeira desempenha papel necessário na economia do coletivo indígena, principalmente quando a safra da castanha é considerada fraca.

De modo semelhante às palmeiras de babaçu, outro elemento que chamava a atenção ao longo da travessia era o aparecimento de pequenos povoados, comprimidos entre as grandes fazendas e espaçados pela rodovia, conhecidos localmente como vilas. Some Homem e Fortaleza são alguns exemplos desses coletivos, que mantêm intensas relações sociais e econômicas com as aldeias Aikewara.

Depois de quase vinte minutos atravessando a imensidão das pastagens, o cenário começou a mudar. O ar tornou-se mais ameno e árvores mais altas passaram a se impor sobre a estrada, cobrindo-nos de sombras. Era um muramento botânico que há muito não se avistava nesse deslocamento. Era o prenúncio de algo que resiste: o início da Terra Indígena.

Figura 3 – BR-153 (Transbrasiliana) atravessando a TI Sororó



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

No início da T.I. Sororó, podemos dizer que os Aikewara estabelecem aquilo que Krenak (2020) chama de afinidades: relações de associação com o rio, a mata, as pedras e outros seres. Essa afinidade faz com que, em sociedades ancestrais, o modo de vida esteja voltado à ampliação da biodiversidade e às múltiplas conexões que sustentam a existência. Em contraste, a forma de habitar presente nas fazendas vizinhas é orientada por uma lógica predatória, guiada pelo domínio econômico. Como observa Bispo dos Santos (2023), essa racionalidade não admite outras formas de vida que não a humana ou, ampliando a leitura, aquelas que não sejam capazes de gerar algum tipo de retorno monetário.

Ao longo da rodovia, das nove aldeias que compõem a TI Sororó, cinco têm acesso direto à Transbrasiliana: Akamassyrom, Sororó (a maior e mais antiga), Ipyahu, Yetá e Itahy. Foram estas três últimas que acompanhamos mais de perto nos últimos anos. A disposição das aldeias à beira da estrada evidencia, de um lado, certa dependência da rodovia para circulação de pessoas e mercadorias; de outro, expressa também uma forma de vigilância sobre o território, na medida em que sua presença marca um posicionamento mais espaçado sobre a Terra Indígena e sobre a principal via de acesso à TI.

Ao adentrar as aldeias, em sua parte mais povoada, nota-se, de modo geral, que o modelo de ocupação preserva uma circularidade: as casas se dispõem de modo que todas se

vejam mutuamente, compondo um espaço onde o cuidado também é visualizado. Trata-se de um arranjo que produz proximidade, vigilância recíproca e um senso de copresença contínua. Era um cenário bastante distinto daquele ao qual eu estava habituado entre os coletivos ribeirinhos, onde as casas se orientam para o rio e as janelas se abrem em direção às águas.

Nas três aldeias vivenciadas, o modelo circular assumia arranjos distintos. Em Sororó, o centro da aldeia era ocupado pelo campo de futebol, espaço que, além das práticas esportivas, convertia-se em palco de grandes celebrações coletivas, como os Jogos Aikewara e o ritual do Sapurahai (Suruí, 2024). Em Yetá, também havia um campo, de dimensões mais modestas, mas marcado por uma particularidade: atrás de uma das traves erguia-se a *og'ete*, estrutura ancestral elaborada a partir da diversidade botânica. Os troncos de canela (*Cinnamomum verum*) compunham a base estrutural; capoeira-preta (*Croton floribundus*) e café-brabo (*Palicourea marcgravii*) faziam parte das madeiras que ficavam suspensas; e, no centro, uma tora de castanheira sustentava a cobertura feita com folhas de ubim (*Manicaria saccifera*) ou palhas de babaçu, tudo muito bem amarrado com fibras de cipó-de-escada (*Bauhinia ângulos*). Essas informações foram compartilhadas pelo pajé Kangati em uma noite sob as folhas de ubim que estruturam a cobertura da *og'ete* (Diário de campo, 22 jan. 2025).

Figura 4 – Reunião ocorrida na *og'ete* entre pesquisadores da UEPA, UFPA com lideranças indígenas da aldeia Yeta



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

A *og'ete* em Yetá funcionava como ponto de encontro e sociabilidade: lugar de conversas, reuniões e acolhimento. Foi também ali que, em diferentes momentos do trabalho de campo, armamos nossas redes para descansar, observar, refletir, dialogar e escrever.

Em Itahy, a disposição das casas margeava as águas do Gameleira, um importante fluxo de água que marcava o fim da aldeia indígena e o início das fazendas. Mas não era somente essa particularidade que nos chamava atenção, dentro dessa circularidade de casas, bem ao centro, havia a presença da igreja Assembleia de Deus, congregação Jeova Shalon, o que refletia uma forte presença do coletivo da aldeia no mundo evangélico, com destaque ao neopentecostalismo. Os aspectos religiosos serão melhor adensados quando entrarmos nas bio-etnografias.

As casas indígenas vêm passando por um processo de *alvenarização*, no qual as antigas construções de madeira e ripas são gradualmente substituídas por edificações em alvenaria. Em Itahy e em Sororó a grande maioria das residências estão estruturadas sobre a égide do tijolo. Já em Yetá, aldeia relativamente recente, sendo fundada em 2014, predominam as casas de madeira, embora se observe, nos últimos anos, um movimento crescente de adaptação das estruturas para a alvenaria.

Essa transição não ocorre apenas na Terra Indígena Sororó: ela também avança sobre o Combu, Itapuá e tantas outras localidades amazônicas, produzindo rupturas e impulsionando a reinvenção de modos de conviver. Conceição Evaristo (2022), em *Becos da Memória*, ainda que trate de um contexto social distinto, toca em algo semelhante ao narrar as últimas casas de uma favela ameaçada pela especulação imobiliária. Para a autora, aquelas casas permaneciam ali por “teimosia”, resistindo enquanto podiam. Há algo dessa mesma persistência nas localidades amazônicas que compõem este estudo: nelas, a alvenaria passa a enraizar um imaginário de “progresso” em detrimento às construções em madeiras ou mais ancestrais. É o dinamismo dos modos de vida em constante mutação e que, como veremos na bio-etnografia da artesã Aikewara, não são somente casas de alvenaria, são casas indígenas de alvenaria.

Outra diferença que me causava estranhamento dizia respeito ao volume e à intensidade das interações. Nas ilhas de Belém, meus diálogos eram, em geral, pontuais e concentrados nas senhoras que curavam e protegiam. Na aldeia, porém, falava-se de tudo e com todos: do alistamento militar aos problemas da escola, de questões domésticas às decisões coletivas. Havia sempre a necessidade de saber “um pouco de cada coisa”.

As conversas sobre práticas de cura, por sua vez, surgiam apenas em momentos específicos, quase sempre de forma discreta, e exigiam escuta atenta. Nessas ocasiões, tornava-se evidente que o conhecimento não estava concentrado em uma única pessoa. Ao

contrário: circulava entre muitas vozes. Cada pessoa sabia algo, a partir de suas experiências e trajetórias. Mais do que um especialista, o que se encontrava era um saber coletivo, composto por fragmentos que se articulavam nas vivências do dia a dia.

Essa característica holística das práticas de cuidado, cura e proteção entre os Aikewara nos faz pensar com um grande desafio à escrita biográfica. Há muitos personagens que se destacam em uma mesma aldeia. Se por um lado isso nos apresenta um leque gigante de possibilidades, por outro o desafio de separar apontamentos, de selecionar a pessoa biografada sem esquecer esse papel de mediador das ações vivenciadas como aponta James Clifford (2011).

Com o fim do dia, era hora de repousar e de notar outras diferenças. Se o dia era repleto de pessoas falando sobre tudo e o forte calor que nos envolvia, a noite ganhava outros contornos, o frio fazia com que as pessoas se recolhessem em suas casas, era algo incomum para quem vivenciava as temperaturas de Belém. Mas entre os Aikewara há um ambiente entre a Amazônia e o cerrado, um regime quase de deserto que associa o calor extremo do dia ao frio noturno.

Na manhã seguinte, aproveitei os primeiros raios solares para escrever e refletir sobre o que havia acontecido de forma solitária, apenas na companhia dos cães que se avizinham curiosos com o estranho. Como Roy Wagner (2017) nos ensina, poderíamos até ter lido sobre povos indígenas e até mesmo propriamente sobre os Aikewara, mas tudo isso eram abstrações acadêmicas e o que estávamos querendo tornar visível eram as nossas percepções e inquietações com um outro modo de vida.

2.1.2 Aldeias entre vilas e cidades do Araguaia

A Terra Indígena, apesar de estar posicionada entre quatro municípios (São Domingos do Araguaia, Marabá, Brejo Grande e São Geraldo do Araguaia), tinha as aldeias em que vivenciamos com forte relação com as localidades da BR-153, São Domingos e São Geraldo. O município de São Domingos do Araguaia teve origem em 1952, com a chegada do lavrador piauiense Serafim Canário da Silva e, a partir de 1953, com a fixação de outras famílias na região, então conhecida como “Centro das Latas”. Em 1955, em homenagem ao primeiro padre que celebrou missa no local, adotou-se o nome São Domingos, depois “São Domingos das Latas”. Na década de 1970, a abertura da Transamazônica atraiu empreiteiras, trabalhadores e colonos, ampliando rapidamente a população, ao mesmo tempo em que a

ocupação de castanhais gerou conflitos de terra, solucionados com desapropriações e doações aos agricultores pela Prefeitura de Marabá. A região também foi marcada pela Guerrilha do Araguaia (1972–1974), com violência, mortes e desaparecimentos, lembrados pela população local. O crescimento do distrito impulsionou reivindicações por autonomia, culminando em plebiscito de 1991, quando 99,5% votaram pela emancipação: São Domingos do Araguaia foi elevado a município pela lei estadual nº 5.706 (27/12/1991), instalado em 01/01/1993, permanecendo constituído por um único distrito, com forte dinâmica migratória e formação de vilas e comunidades ligadas sobretudo à disputa e ao uso da terra (IBGE, 2025).

Já São Geraldo do Araguaia, que fica a aproximadamente 59 km em direção ao estado do Tocantins, consolida-se como município a partir do final dos anos 1980, em um contexto marcado, assim como São Domingos, pela reorganização territorial pós-Guerrilha do Araguaia e pela abertura de estradas e assentamentos na região. A figura de Raimundo Silveira Lima, militar do Exército que chegou em 1980, atuou no 2º Batalhão de Engenharia de Construção (BEC), lecionou na escola local e, posteriormente, engajou-se politicamente, tornou-se central no processo de emancipação e nos primeiros esforços de administração municipal. Sua eleição como primeiro prefeito simbolizou o projeto de transformar a localidade, então fortemente rural e marcada por fluxos migratórios, em um espaço de “progresso” e afirmação política regional, ao mesmo tempo em que o município continuou passando por subdivisões territoriais e redefinições de limites ao longo dos anos seguintes.

Entre São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia não se encontra apenas a Terra Indígena Sororó e o povo Aikewara, mas também histórias que se entrecruzam. Em ambos os municípios, a formação político-administrativa foi impulsionada por atores vindos de outras partes do país e da própria Amazônia, revelando a presença migratória na região. A isso se somam-se os efeitos da Guerrilha do Araguaia e o peso das atividades extrativistas, sobretudo dos castanhais, na ocupação das áreas e nas disputas fundiárias. Tais dinâmicas não dizem respeito apenas às trajetórias municipais; incidem de modo decisivo sobre a história e as experiências do povo Aikewara.

2.1.3 Os Aikewara e o comércio da castanha

As marcas deixadas pelo extrativismo da castanha, pela abertura da Transamazônica e da Transbrasiliana e pelos conflitos ligados à Guerrilha do Araguaia não se limitam aos registros oficiais; inscrevem-se também nas memórias Aikewara.

Para compreender parte desses efeitos, é preciso retornar ao ciclo da castanha. Como apontam Marcos Magalhães *et al.* (2016), a partir da década de 1930 migrantes nordestinos passaram a ocupar a região de Marabá (PA), atraídos pelos extensos castanhais, intensificando um movimento que já vinha desde o final do século XIX, com a chegada de grupos procedentes de Goiás e do Maranhão. Nas décadas de 1950 e 1960, com o avanço das políticas desenvolvimentistas, entre elas a “Operação Amazônia”, no governo Castelo Branco, esse processo ganhou nova escala e profundidade, reconfigurando a ocupação do território. Esses migrantes encontraram, na região, não apenas recursos abundantes, mas também uma multiplicidade de populações originárias que já habitavam o lugar, entre elas os Suruí-Aikewara, cujas formas de uso e significação da floresta passaram a ser tensionadas pela lógica mercantil do extrativismo.

O início desse encontro entre castanheiros e populações originárias foi bastante conturbado e violento, tanto para os povos indígenas quanto para os próprios castanheiros, que viviam em meio a um processo de servidão imposto por brancos, grandes proprietários de terra e de castanhais, o que despertou o interesse de pesquisadores dedicados a entender os impactos dessa relação.

Entre 1961 e 1962, o antropólogo Roque Laraia, sob a orientação de Roberto Cardoso de Oliveira, realizou uma das primeiras pesquisas antropológicas junto aos Suruí-Aikewara (Laraia; Da Matta, 1967). À época, esse coletivo ameríndio já convivia, há algumas décadas, com a invasão de seu território por pessoas fugitivas de dívidas e da servidão que assolavam os garimpos e os castanhais da região de Marabá. A fricção interétnica, conceito elaborado por Roberto Cardoso de Oliveira para a compreensão de mudanças socioculturais, entre esses coletivos provocou transformações profundas nos modos de vida Aikewara. Inicialmente, o contato resultou em episódios de violência armada, seguidos pela propagação de epidemias, como a gripe, que reduziram a população indígena de aproximadamente 100 pessoas para cerca de 40. A essas perdas somaram-se outros impactos, associados ao desmatamento para a abertura de caminhos na floresta e ao avanço das fronteiras agrícolas, incluindo surtos de malária e disenteria.

Nesse contexto, a economia regional girava em torno da exploração da castanha, configurando-se como o principal ativo econômico da área. Com o avanço dos extratores de castanha e de grandes corporações, os Aikewara assistiram à erosão de sua autonomia econômica, intimamente vinculada às suas relações com o território ancestral. Sob o discurso civilizatório e de pacificação então vigente, novas necessidades foram paulatinamente introduzidas, entre elas alimentos como arroz, café, sal e açúcar, padrões de vestimenta,

práticas matrimoniais e modelos habitacionais, promovendo uma reconfiguração forçada de aspectos centrais nos modos de vida Aikewara. Além disso, houve a inserção e, simultaneamente, a marginalização desse coletivo indígena na economia da castanha, marcada por dívidas impagáveis que camuflavam a servidão tanto dos Aikewara quanto dos castanheiros, imposta pelos proprietários de castanhais.

O processo de “pacificação” vivenciado pelos Aikewara não foi um caso isolado, mas parte de uma estratégia mais ampla do próprio Estado brasileiro voltada aos povos indígenas cujos territórios coincidiam com áreas de interesse econômico, especialmente aquelas ricas em castanha. Kaká Werá Jecupé (2020) observou que, entre as décadas de 1950 e 1960, ocorreram iniciativas semelhantes de “pacificação” junto a diversos coletivos Kayapó do sul do Pará, como os Gorotire, Xikrin e Kuben-Kran-Ken, cujas terras foram sistematicamente invadidas por seringueiros e castanheiros.

Em 1976, o antropólogo Orlando Sampaio Silva (2009) realizou um estudo abrangente sobre diversas etnias amazônicas, abordando temas como economia, contato interétnico, demografia e territorialidade, incluindo, entre elas, os Aikewara. Naquele período, quase dez anos após a publicação dos estudos de Roque Laraia nessa região, Orlando Silva observou um enraizamento crescente dos Aikewara na atividade extrativista da castanha-do-pará, que à época já constituía o principal eixo da economia indígena local.

O autor indica que, dois anos antes de sua pesquisa, em 1974, a safra de castanha apresentou um fraco rendimento para o coletivo indígena. A estimativa girava em 400 hectolitros (hl), mas a produção efetiva não ultrapassou 95 hl. Em 1976, os números foram ainda mais preocupantes, com apenas 30 hectolitros registrados. Entre os fatores apontados para essa queda estão a escassez de chuvas e a indefinição territorial, que resultou na exclusão de castanhais essenciais aos modos ancestrais de vida, agora localizados fora da área demarcada e, em parte, ocupados por invasores.

O processo de demarcação da Terra Indígena Sororó delimitou também a ação dos Suruí-Aikewara nos castanhais, que agora poderiam explorar somente aqueles que estavam dentro de seu território, impondo um modelo de relação baseado na comercialização e deslegitimando toda a ancestralidade que envolve as populações indígenas e esses espaços. Iara Ferraz (2019) destaca que a delimitação oficial, expedida em 1977, definiu apenas 26.000 hectares. Diversas tentativas de revisão ocorreram, incluindo uma proposta em 1983, feita com os próprios Aikewara, que dobrava a área original, mas até então sem sucesso.

Diante desse cenário, dois movimentos foram importantes para compreender a economia da castanha indígena na região. O primeiro ocorreu ainda na década de 1970, com a

entrada dos Suruí-Aikewara no Plano Integrado de Desenvolvimento Comunitário “Gavião-Suruí”, conhecido como “projeto da castanha”, que envolvia os Gavião da Terra Indígena Mãe Maria e os Suruí-Aikewara da TI Sororó, sendo coordenado pela antropóloga Iara Ferraz e mediado pela FUNAI. O programa possibilitou a entrada mais efetiva e coordenada da castanha indígena no mercado regional, garantindo capital financeiro às aldeias.

O segundo partiu dos próprios Suruí-Aikewara que realizaram uma divisão dos castanhais localizados dentro dos limites da T.I. Sororó entre os mais velhos. Trata-se de uma organização que ainda hoje orienta a distribuição dos castanhais, sendo transmitida entre gerações, conforme relata um indígena Aikewara:

Os velhos Suruí-Aikewara. Eles criaram uma estratégia de dividir os castanhais por região e mais ou menos a mesma quantidade para cada um dos velhos. Aí esses velhos pegaram e dividiram pros filhos. Aí hoje está dividido assim, os filhos dos velhos, com cada um pedaço desse que o velho ganhará antigamente (Diário de Campo, 19 abr. 2025).

Vale destacar que a entrada e o protagonismo indígena na produção de castanha tornam-se mais efetivos quando ocorreu sua organização no “projeto da castanha”, ao tempo em que a atividade extrativista deixou de ser a principal da região. O modelo tradicional, centrado nos rios e no extrativismo vegetal, entrou em decadência. A partir da década de 1980 consolidou-se um novo paradigma econômico, baseado na ocupação ao longo de rodovias e voltado à agropecuária extensiva, ao garimpo e, sobretudo, à mineração industrial, impulsionado por projetos de colonização e infraestrutura promovidos pelo Estado (Magalhães *et al.*, 2016).

O extrativismo da castanha pelos Suruí-Aikewara foi uma atividade marcada por inúmeros desafios, exigindo adaptação constante a uma coleta cada vez mais intensiva, necessária para garantir a sustentação do coletivo indígena. Um exemplo desse cenário pode ser encontrado no site Cartas Indígenas ao Brasil, que reúne um acervo relevante para compreender as perspectivas indígenas sobre variados temas, como saúde, educação e meio ambiente. No portal, há um documento que compõe o banco de dados do ISA, trata-se de uma carta escrita por Tiremé Suruí, fundador da aldeia Yetá, endereçada à antropóloga Iara Ferraz, em 1981.

Amiga Iara Ferraz soube pelo Savarafi que você passou aqui pela aldeia, e que quer nos ajudar pedir que se precisarremo de alguma ajuda em dinheiro que mandássemos pedir por carta. Estamos precisando de dinheiro para compra

mantimento para o pessoal que está tirando a castanha precisamos também de comprar burros e cangalhos, e dois bois também. Espero que você atenda nosso pedido. Tudo de bom para você e o que nós desejamos um abraço.
Tireme Suruí – Aldeia Suruí, 07 de março de 1981.

A carta, além de ser um documento histórico, indica a precariedade e os desafios que os Aikewara enfrentavam para realizar a extração da castanha em seu território, algo que também foi relatado por outra liderança Aikewara ao lembrar de como era realizada a coleta da castanha.

Pensando nesses desafios, uma das lideranças dos Suruí-Aikewara, profundamente envolvida na comercialização da castanha, relata que o acesso aos castanhais não era uma prática fácil, devido às condições de alagamento da terra, algo que, em seu discurso, aparece marcado por um contraste evidente com o cenário atual.

As castanheiras antigamente davam muito, entendeu? Ela dava muita castanha mesmo. Tinha vez que nós perdia as safras de castanha porque nós não dava conta de tirar as castanhas tudo da mata. E naquele tempo o acesso para os castanhais era mais difícil também. Hoje não, hoje já tem moto que a gente pode ir lá fazer arrastão. Naquele tempo, meu amigo, as matas aqui eram quase todas embrejadas de água. Naquele tempo chovia muito, os castanhais carregavam bem. Aí nesses alagadão nós carregava castanha de burro e aí tinha lugar que a tropa não passava, naquele tempo era tudo cheio de água, entendeu? Tinha um lugar, tinham umas grotas que tinham um passador, que a gente fazia pra passar a tropa, porque não era todo lugar que atravessava, que atolava e tudo, né?” (Diário de Campo, 06 mai. 2025).

O relato acima evidencia as transformações no modo de extrair a castanha entre os Suruí-Aikewara. O “naquele tempo” (passado) é marcado pela abundância das safras, pelos terrenos alagados e pelo uso de burros como meio de transporte, enquanto o “agora” (presente) representa o acesso rápido por motos, em um terreno marcadamente seco. Essa dinâmica revela que há não somente uma mudança de tecnologia, mas também de ambiente. A análise da relação entre os Aikewara e as castanheiras, com destaque para os impactos das mudanças climáticas sobre os modos de vida, foi elaborada em parceria com a pesquisadora Maria Gois (doutoranda em Ciências Ambientais pela UEPA) e com os pesquisadores indígenas da aldeia Yetá, Amonete Suruí (mestre em Ciências da Religião pela UEPA) e Saruahi Suruí (mestrando em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia pela UNIFESSPA). Esse trabalho resultou na submissão de um artigo a uma revista internacional, atualmente em avaliação, bem como em uma apresentação de comunicação no Colóquio Confluences Nord-Sud Québec–Amazonie, na UQAM, em 2025.

2.1.4 A estrada e a guerrilha

A estrada desempenha papel central no escoamento e na comercialização da castanha e de outros produtos da roça e da mata – cupuaçu, jerimum, cheiro-verde, macaxeira, farinha, entre outros – além de facilitar o deslocamento dos Aikewara para cidades e vilas próximas. Contudo, a travessia da Transbrasiliana pela Terra Indígena Sororó cria uma cisão territorial que, em conjunto com a proximidade das fazendas, tem contribuído para o aumento dos focos de incêndio. Esses incêndios tornaram-se mais frequentes e severos, agravados pelo prolongamento das estiagens e pelas incertezas climáticas.

Em períodos de seca prolongada, quando grotas e igarapés secam ou desaparecem, a fauna busca água nos açudes das fazendas; nesses locais, o agronegócio tende a classificar esses animais como pragas que ameaçam a produção bovina. Assim, espécies que procuram sobreviver à escassez acabam expostas à violência e ao risco de abate. É preciso distinguir essa dinâmica das práticas ancestrais e tradicionais Aikewara com o fogo: o uso controlado do fogo para preparo de roçados é uma técnica ancestral e regulada, distinta dos incêndios descontrolados que devastam a mata.

Conforme Iara Ferraz (2019) e relatos dos Suruí-Aikewara, a BR-153, cujo traçado corta parte da T.I. Sororó, constitui área particularmente suscetível a incêndios. A via, originada na picada OP-2 aberta pelo Exército durante a repressão da Guerrilha do Araguaia (1967–1974) e posteriormente pavimentada e federalizada, intensificou o tráfego de carretas e a exposição do território a incêndios criminosos, invasões e outros riscos associados ao uso e descarte nas margens da rodovia. Essa herança histórica e a atual pressão infraestrutural agravam a vulnerabilidade ambiental e social da comunidade Aikewara.

Em 1972, onde havia uma picada na mata, o Exército abriu uma estrada para a penetração das tropas: a OP-2 cortou a porção leste do que viria a ser a T.I. Sororó. No final dos anos 80 tornou-se a PA-153 para ser pavimentada e federalizada ao final da década de 90. A BR-153 liga a rodovia Transamazônica à São Geraldo do Araguaia, com tráfego intenso, sobretudo de carretas, o que tornou a terra indígena vulnerável a incêndios criminosos, invasões, esconderijo de assaltantes, atropelamentos de pessoas e de animais de caça, em cujas margens são abandonados animais mortos, dejetos contaminantes e até cadáveres (Ferraz 2019: 80).

Até o fechamento desta pesquisa, a BR-153 apresentava tráfego intenso, o que aumentou a vulnerabilidade da Terra Indígena a incêndios criminosos, invasões e descarte de resíduos nas margens da rodovia. A inauguração da ponte entre São Geraldo do Araguaia (PA) e Xambioá (TO), em 18 de novembro de 2025, tende a agravar esse quadro: ao eliminar a

necessidade de balsas, a nova infraestrutura facilita o trânsito de caminhões de grande porte e potencializa rotas comerciais que pressionam ainda mais o território.

O fluxo constante de veículos pesados e a proximidade das fazendas acarretam impactos diretos sobre os modos de vida Suruí-Aikewara: ruído e tremores que afugentam a caça; aumento de carrapatos e outras pragas; poluição e descarte de resíduos; além de maior exposição a incêndios e acidentes. Essas pressões não são apenas ambientais, mas também sanitárias e culturais, pois comprometem segurança alimentar, saúde e reprodução de saberes ancestrais e tradicionais.

Em muitos casos, as práticas de queima adotadas nas fazendas fogem ao controle e avançam sobre áreas indígenas, destruindo castanhais e áreas de caça e afetando diretamente a subsistência da comunidade. Esse processo evidencia a necessidade de medidas integradas de fiscalização, controle de queimadas e proteção territorial para mitigar os efeitos da expansão viária e agropecuária sobre a TI Sororó.

Deu muita queimada nas matas da aldeia. O fogo da fazenda entrava na nossa mata queimando tudo, matou muita caça e castanheira. Antes dos incêndios de 2010 a média de sacas de castanhas variavam entre 500 a 600 sacas. Outra coisa, esse negócio de jogar veneno de avião por cima das fazendas vizinhas atinge também o desenvolvimento da castanha (Diário de Campo, 06 mai. 2025).

O relato da liderança evidencia que o fogo não é o único prejuízo decorrente da convivência com o agronegócio: a pulverização aérea compromete os castanhais, enquanto a conversão de mata em pastagem, a morte ou fragilidade de plantas e o aumento de carrapatos nas matas indígenas agravam a degradação ambiental e sanitária. Essas transformações reduzem a produtividade dos recursos tradicionais e ampliam riscos à saúde humana e animal, corroendo modos de vida e saberes locais.

Em resposta a esse quadro, alguns Suruí-Aikewara estabelecem negociações pragmáticas com fazendeiros para enfrentar a estiagem, que se intensifica ano a ano. O verão amazônico, período de formação da safra da castanha, maior secura da mata e escassez de caça, torna essas diplomacias estratégicas, embora insuficientes diante das pressões estruturais sobre o território.

Entre as espécies que resistem às queimadas destaca-se o babaçu (*Attalea speciosa*), cujos frutos e mudas suportam o fogo e frequentemente compõem a paisagem pós-queimada. A coleta sazonal do babaçu funciona como paliativo econômico: acordos locais permitem a retirada do coco em pastagens, gerando renda temporária para famílias da aldeia (Diário de

Campo, 19 abr. 2025). Contudo, essa atividade não substitui a diversidade original da floresta nem restaura as relações simbólicas e práticas associadas à castanha.

A perda de diversidade botânica e faunística constitui um golpe profundo aos modos de vida Aikewara. No caso da castanha, sua importância ultrapassa a dimensão comercial: ela está entrelaçada a práticas de cuidado, alimentação, cura, moradia e cosmopolítica. A fragilização desse elo compromete não apenas a subsistência, mas também as relações simbólicas e as formas de pertencimento que estruturam a vida comunitária.

No verão, quando não tem nada pra colher, pra pessoa não ficar parada, só esperando aquele ordenado (Bolsa Família), aí é o coco babaçu. Entrei em acordo com o fazendeiro pra gente poder retirar o coco do pasto. Aí, quando é verão, os meninos vão lá juntar umas 350 sacas. A gente traz no nosso caminhão e leva nas cerâmicas de São Domingos. O pessoal compra pra queimar. Lá, eles compram a R\$ 7 a saca. É assim, ninguém fica parado (Diário de Campo, 19 abr. 2025).

A convivência com as fazendas vizinhas não elimina o olhar crítico dos Aikewara sobre essas presenças. Como observa Krenak no documentário *Guerras do Brasil* (2019), “Nós estamos em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra”, essa guerra manifesta-se nas tensões cotidianas do viver e do sobreviver indígena. Nesse cenário, o babaçu não funciona como um ativo econômico estruturado, mas como um paliativo diante da precariedade imposta pelas transformações ambientais e territoriais: sua coleta revela estratégias locais de sustento, atravessadas por negociações diplomáticas com fazendeiros e por um pragmatismo voltado à sobrevivência.

Trata-se, portanto, de uma situação delicada, marcada por formas de diplomacia indígena que convivem com desordens naturais e políticas que ameaçam a Terra Indígena Sororó. A perda de diversidade botânica e faunística constitui um golpe profundo aos modos de vida locais: fragilizar a ligação com um ente botânico equivale a enfraquecer uma teia de afinidades que sustenta práticas alimentares, rituais, saberes de cura e relações de parentesco com o ambiente.

No caso dos Aikewara, a relação com a castanha ultrapassa a dimensão comercial: ela está entrelaçada a práticas de cuidado, à caça, à alimentação, à cura, à moradia e à cosmopolítica. A fragilização desse elo compromete não apenas a subsistência material, mas também as formas simbólicas de pertencimento e as maneiras de existir que estruturam a vida comunitária – tema que será aprofundado no próximo capítulo.

2.1.5 Aspectos socioeconômicos e ambientais da Terra Indígena Sororó

Figura 5 – Terra Indígena demarcada e em demarcação do Povo Suruí-Aikewara



Fonte: Figura elaborado a partir do aplicativo Google Maps e do programa PowerPoint.

A Terra Indígena Sororó ($5^{\circ}55'34.75''S$, $48^{\circ}38'17.79''W$), território do povo Suruí-Aikewara, foi demarcada pelo decreto federal nº 88.648, de 30 de agosto de 1983, e abrange aproximadamente 26.000 hectares. O território se sobrepõe a quatro municípios do Pará: São Geraldo do Araguaia (75,62%), Brejo Grande do Araguaia (16,34%), São Domingos do Araguaia (4,93%) e Marabá (2,54%). Essas delimitações oficiais, contudo, representam apenas uma fração do território ancestral reivindicado pelo povo Aikewara.

Segundo o *Umusesawkar Puta* – Protocolo Comunitário de Consulta Prévia e Consentimento Livre do Povo Aikewara (2023), o Estado reconheceu apenas parte do território ancestral e tradicional, excluindo áreas essenciais às práticas e modos de vida Aikewara: antigas aldeias, cemitérios, locais de pesca e caça, áreas de coleta de castanha, e pontos de extração de taboca e barro para a confecção de panelas. O documento aponta que o território original se estendia desde o rio Araguaia, na região da Serra dos Martírios-Andorinhas e Santa Izabel, até o rio Vermelho, na bacia do Itacaiúnas.

Para mitigar essa demarcação insuficiente, há um movimento em curso iniciado com a identificação, em 2012, da Terra Indígena Tuwa Apeko'okawera, entre Marabá e São Geraldo do Araguaia. Essa área, também reivindicada pelos Suruí-Aikewara, encontra-se atualmente

ocupada por assentamentos da reforma agrária promovidos pelo Estado, o que complexifica processos de reconhecimento e reparação territorial.

Observada por imagens de satélite, a TI Sororó assemelha-se a uma ilha verde em meio a vastas pastagens cortadas pela BR-153. Como nota Calheiros (2014), os Aikewara encontram-se confinados a uma pequena parcela de suas terras, “como passarinhos” cercados por cidades e fazendas. A TI Sororó é hoje a única área florestada numa região em processo de degradação e desertificação, resultado de desmatamentos intensos e destruição de nascentes nas últimas décadas (Ferraz 2019).

Historicamente, os primeiros estudos antropológicos registraram a dramática redução populacional dos Aikewara: Roque Laraia, no início dos anos 1960, encontrou apenas 34 indígenas em situação dispersa, reflexo do contato violento com não-indígenas e da introdução de doenças. Nas décadas seguintes houve recuperação demográfica: Orlando Silva, nos anos 1970, registrou 76 pessoas; segundo o IBGE, em 2022 a população Aikewara aproximou-se de 600 pessoas, distribuídas em nove territórios autodenominados como aldeias na TI Sororó – Sororó, Itahy, Yetá, Ipirahy, Ipyahu, Tukapehy, Awussehé, Akamassyron e Pame’gara.

Parte dessa recuperação demográfica relaciona-se a medidas históricas de proteção e assistência, como o Decreto nº 63.367 (8/11/1968), que interditou a área para fins de pacificação, e à atuação do SPI e da Igreja Católica, que contribuíram para reduzir epidemias e manter a sobrevivência física do coletivo, ainda que sob mediações externas.

A economia Aikewara baseia-se no extrativismo – castanha, cupuaçu, jerimum, babaçu – e na produção de farinha, além da participação em atividades de educação, saúde e programas de transferência de renda. No campo acadêmico, a produção sobre os Aikewara é consistente: obras clássicas como *Índios e castanheiros* (Laraia, 1967) e estudos contemporâneos (Calheiros 2014; Ferraz 2019; Tenaglia e Carvalho 2024; Magalhães 2022) analisam desde as relações com o extrativismo até memórias da Guerrilha do Araguaia. Cresce também a produção indígena, com dissertações de Amoneté Suruí (2024) e Cleudene Suruí (2024), que ampliam a compreensão dos saberes e ritos Aikewara.

Em suma, a TI Sororó configura-se como um território de grande relevância ecológica e cultural, cuja delimitação oficial não abarca a totalidade das práticas e lugares essenciais ao povo Aikewara. A literatura e os documentos comunitários apontam para desafios persistentes de reconhecimento territorial, proteção ambiental e reprodução cultural, que orientam as análises e intervenções propostas neste estudo.

2.2 Ilha do Combu

Figura 6 – As margens do Combu



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)



← Rio em frente →

Legiões de cordeiros sobre as ondas.
Ovelhas na preamar.
Pastores na vazante.

O canoeiro, vírgula após vírgula, remando.

Ah! Esse rio-ir-se da linguagem
nas águas hoje escarro de oferendas
purulentas lendas
verminosos mitos.

Este rio, avesso mar, descor de vinho
e nele, caravelas se perderam
e perderam-se heróis.
Eu sobrevivo após jogado às praias
atado à quilha da estofre
entre encantados,
a ouvir o canoeiro
e seu cantar flutuante

sem um porto
sem velas
sem destino...

Sombra de pássaro a voar no rio
o avião passa alto.
Estou no mundo.
A alma é minha ave.

O rio segue amarelo, impaludado.
Nos ombros ágeis
em multidão as garças pousam leves.

Estrela cadente a gaivota flecha o peixe.
Vigílias de luar velando a maresia...

Que águas são as águas das águas destas águas?

Oh! Remos impotentes de voar, asas sem voo,
remos ferindo as águas
fendendo sinos submersos
e naus em chamas navegando poentes.
Sinos rolando pela correnteza,
salmos diluindo-se no tempo,
pedras de sol
no sal de uma gota de lágrima antiquíssima.
E soluços de Deus arfando na preamar.
(Paes Loureiro, 2015, p. 254-255).

João de Jesus Paes Loureiro, nascido em Abaetetuba, é poeta, prosador e ensaísta. O poema “Rio em frente” integra o conjunto de sua obra *Altar em chamas*, laureada com o Prêmio Nacional de Poesia da Associação Paulista de Críticos Teatrais em 1984. Paes Loureiro é referência nos estudos do imaginário amazônico; nesse recorte de sua produção, desenha-se um universo ribeirinho que se situa do outro lado do rio – aqui, do rio Guamá – e que convoca imagens, memórias e afetos próprios da paisagem fluvial.

O texto a seguir inspira-se na comunicação “O Pantheon da Boa Esperança: Encantarias de um mundo ribeirinho”, apresentada no Colóquio Internacional *Cosmopolíticas e Diplomacias*, na Escola Superior de Advocacia da Ordem dos Advogados do Brasil, em 2024. A partir dessa interlocução entre criação poética e reflexão acadêmica, busca-se articular sensibilidade literária e análise crítica para iluminar as formas de vida, as cosmologias e as práticas simbólicas que atravessam os mundos ribeirinhos da Amazônia.

2.2.1 O *anphi-bio* Amazônico

Figura 7 – Orla da UFPA e sua vista para o rio Guamá e o Combu



Fonte: Arquivo Pessoal (2024)

Aquele ou aquela que, vindo do continente belenense, se aproxima das margens do rio Guamá ou da Baía do Guajará, avista no horizonte a região insular de Belém e suas profusões tridimensionais de um dos muitos mundos amazônicos: O cobreado das águas, que platinam feixes solares; o verde intenso das florestas, que iluminam a várzea; e a abóbada celeste que enquadra esse cenário compõem o que Paes Loureiro (2015, p. 137) chama de imenso e solene anfiteatro amazônico, um palco onde bailam símbolos, ritos, encantarias e cosmogonias.

Aqui, me interesse pelo simbolismo etimológico da palavra “*anphi-bio*”: do grego *anphi* (ao redor, de ambos os lados) e *bíos* (vida), a expressão sugere uma vida circundante, plena de vitalidade e sentido. A sonoridade de *anphi-bio* evoca também seres adaptados ao terrestre e ao aquático, refletindo os modos de vida dos habitantes insulares.

Assistidas pelas águas corpulentas que margeiam e fecundam o solo, as ilhas belenenses vivem, na dança das marés, um ritual de sedução entre rio e terra. Dessa núpcia

emergem fertilização, germinação, renovação: igapó, várzea e terra firme eclodem em biodiversidade sazonal que estrutura a muralha botânica visível da margem continental.

Ao aproximar-se, porém, esse muro verde uniforme desmancha-se em imagens dissonantes e ricas: tons de vermelho, amarelo, azul e marrom harmonizam-se na profusão insular; singularidades, rostos e biografias coabitam pigmentos multicoloridos que magnetizam o observador. São as cores das moradas daqueles que pensam e se relacionam com os personagens da ilha.

O ser humano e seus modos de vida estão indissociavelmente entrelaçados à paisagem amazônica. Quem “raiz-e-fica” nas ilhas, pisando o chão umedecido, constrói seu viver pela familiarização com as expressões locais, criando e recriando relações a partir de um imaginário próprio. As beiras dos rios, as beiras, as beirinhas não só nomeiam esse coletivo; forjam saberes: é na margem que plantas são maceradas, casas fincadas, quintais germinados, imaginários encarnados. É ali que se caminha, grita, seduz e assobia encantado.

2.2.2 Entre mestrado e doutorado: memórias de um pesquisador

No decorrer da pesquisa, iniciada no final de 2017, realizei inúmeras incursões à ilha e, em especial, à comunidade da Boa Esperança, local de morada de uma senhora cuja bio-etnografia será apresentada adiante. Nesse período, explorei deslocamentos entre a ilha e o continente e entre ilhas vizinhas (Combu, Murutucum, Maracujá, Papagaio, Ilha Grande, Ilha das Onças, entre outras), além de interagir com as pessoas que trabalham na travessia e com aquelas que dependem desse serviço para se deslocar até a região metropolitana de Belém.

As interações e observações de campo permitiram aprofundar o entendimento de dimensões socioculturais locais: economia (turismo, açaí, cacau, pesca), meio ambiente (erosão, dinâmica de várzea e terra firme), saúde (Unidade Básica de Saúde, hospitais em Belém, curandeiras, parteiras e puxadeiras), religião (catolicismo, pentecostalismo, pajelança) e outras questões cotidianas (fluxo migratório, alimentação, abastecimento de água, sazonalidade das marés etc.).

Ao longo de aproximadamente sete anos de observação do fluxo contínuo de barcos, águas, pessoas e mercadorias, foi possível identificar transformações significativas nas travessias ilha↔ilha↔continente e nas percepções sobre a ilha. Essas mudanças organizam-se

em quatro marcos fundamentais que orientaram a adaptação da pesquisa ao novo cenário insular.

O primeiro marco ocorreu no final de 2017, quando realizei minha primeira travessia. O embarque se dava na Praça Princesa Isabel, no bairro do Condor, um espaço que, à primeira vista, denunciava negligência pública: calçamento deteriorado, acúmulo de lixo e presença visível de consumo e comércio de drogas. A saída dos barcos obedecia à oscilação da maré; o preço da travessia era de R\$ 5,00, cobrado pelo próprio condutor. As embarcações eram robustos barcos de madeira, com bancos laterais para passageiros e, ao centro, mercadorias variadas: alimentos, produtos de limpeza, utensílios domésticos e móveis. O turismo ainda estava em fase incipiente: destacavam-se apenas dois empreendimentos consolidados, o “Saudosa Maloca” e o chocolate da dona Nena.

O segundo marco, entre meados de 2018 e meados de 2020, correspondeu à revitalização da praça e ao surgimento de novos restaurantes e ambulantes. O fluxo de visitantes cresceu nos finais de semana; banners e bancas passaram a anunciar serviços e produtos voltados ao lazer. A instalação de um posto da guarda municipal alterou a visibilidade de práticas antes rotineiras no espaço público. No trapiche, a tarifa subiu para R\$ 7,00 e os barcos de médio porte deram lugar a lanchas de madeira e alumínio, reduzindo o tempo de travessia pela metade, mudança que transformou não apenas a logística, mas também a experiência sensível do deslocamento pelo rio. Essa rapidez, contudo, trouxe benefícios práticos, sobretudo em emergências que excediam a capacidade da Unidade Básica de Saúde do Combu. Importante avanço foi a exigência, sob orientação da Capitania dos Portos da Amazônia Oriental, do uso obrigatório de coletes salva-vidas antes da partida.

O terceiro marco foi a nova revitalização da Praça Princesa Isabel e a construção do Terminal Hidroviário Ruy Barata, obra municipal orçada em R\$ 2.700.000,00 e entregue ao final do ano de 2020. O local passou a contar com lanchonetes, banheiros, salão de espera, guichês e balcão de atendimento a turistas. No salão, uma montagem imagética – fotografia de Ruy Barata sobreposta à imagem de uma casa de madeira suspensa na beira do rio, acompanhada do trecho “Esse rio é minha rua. Minha e tua, mururé...” – situava o viajante no universo ribeirinho que encontraria, contrapondo-se ao cinza e ao fervor da metrópole (Figura 8).

Figura 8 – Imagem de Ruy Barata e, ao fundo, a paisagem ribeirinha das ilhas belenenses



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

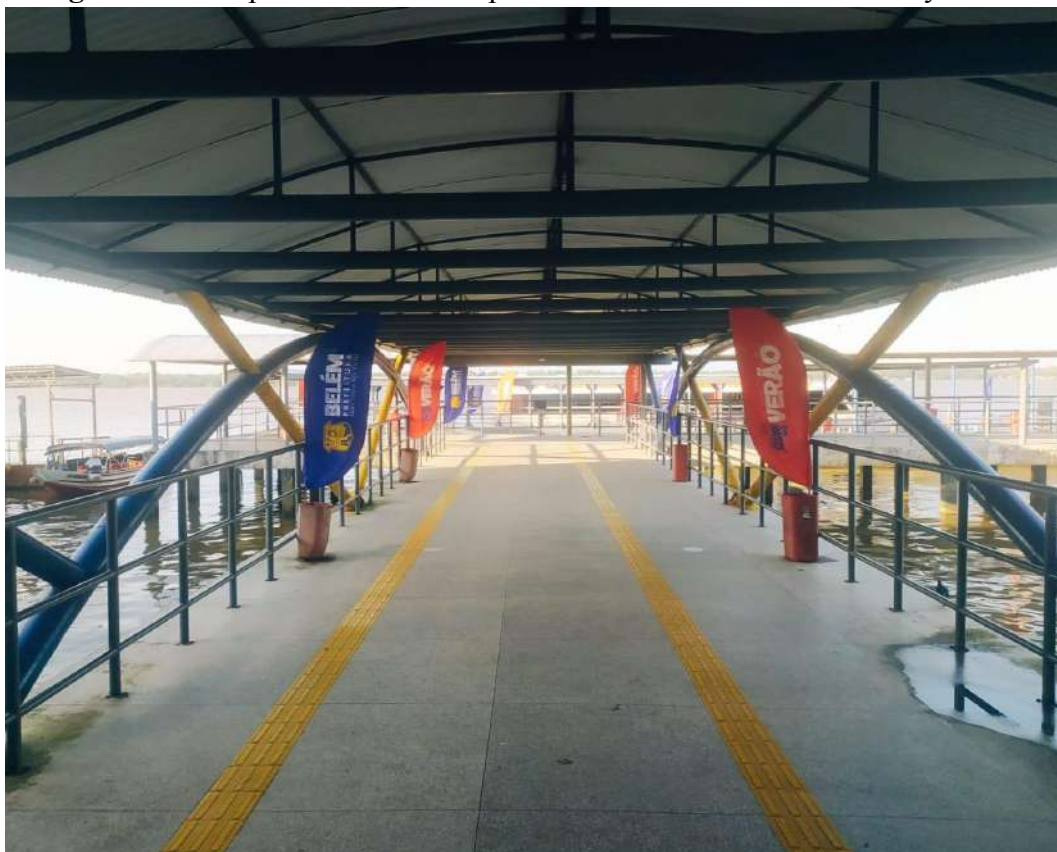
No guichê de passagens, um cartaz colado ao vidro anunciava as tarifas: “Combu R\$ 10; Murutucum e outros... R\$ 15”. Mais do que o aumento do preço, chama a atenção a ambiguidade do termo “outros...”, que, na prática, refere-se à Ilha Grande, ao furo da Paciência e ao igarapé do Piriquitaquara. Esses dois últimos, embora façam parte do território do Combu, são categorizados como “outros” em razão da distância e da escassez de restaurantes, o que revela uma hierarquização espacial e econômica no interior do arquipélago.

O próprio “Combu” que se anuncia ao visitante não coincide com a ilha inteira, mas com uma zona recriada pelo turismo: o igarapé do Combu e a faixa voltada ao continente, onde se concentram a maioria dos empreendimentos comerciais. No trapiche, os turistas passaram a ocupar a cena de modo quase monopolista; os poucos moradores que transitavam ali mantinham, em geral, vínculos com o serviço de traslado.

As embarcações ancoradas no terminal tornaram-se padronizadas: estruturas metálicas, capacidade para até 24 passageiros e motores potentes que reduziram a travessia a menos de cinco minutos. Organizados em cooperativa, os barqueiros seguiram uma ordem de embarque e desembarque, e o fluxo constante evidenciou o potencial consolidado do turismo

na ilha, ao mesmo tempo em que escancarou desigualdades de acesso e transformações na vida cotidiana insular.

Figura 9 – Rampa de acesso ao trapiche do Terminal Hidroviário Ruy Barata



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Para quem buscava rotas alternativas, como nós, era necessário aguardar a chamada “lancha de apoio”. Embora a Vila da Boa Esperança, onde reside Dona Mariquinha, fique a menos de 50 metros do último restaurante à direita da ilha (no encontro do rio Guamá com o furo do Benedito), a recusa das lanchas regulares implicava esperas de duas a três horas pela lancha de apoio. Essa embarcação, além de mais lenta, apresentava condições visivelmente precárias: capacidade reduzida, higiene deficiente e coletes salva-vidas antigos, sujos e rasgados – situação que contraria as normas da Capitania e revela uma prioridade clara pela segurança e conforto dos turistas em detrimento dos moradores.

Diante disso, fomos convidados, inclusive por barqueiros do próprio terminal, a embarcar em outro ponto: o Porto do Açaí. Esse deslocamento marcou o quarto e último marco da pesquisa, ao transferir o ponto de embarque e desembarque do terminal hidroviário Ruy Barata para o Porto do Açaí “Edinaldo Mácola Rente”, no bairro do Jurunas, a cerca de 2 km pela Avenida Bernardo Sayão.

O novo espaço também passou por reforma em 2020, mas com foco distinto: enquanto as intervenções na Praça Princesa Isabel visavam ao turismo, as modificações no Porto do Açaí buscaram impulsionar o comércio local. Foram instalados 30 boxes para venda de produtos e serviços e um amplo salão dedicado à comercialização do açaí. Paneiros cheios do fruto roxo eram empilhados além dos boxes; mercadorias e pessoas chegavam em embarcações vindas não só das ilhas vizinhas, mas também de regiões mais distantes, como Moju, Acará e Barcarena. Essa mudança de ponto e de lógica, do turismo para o comércio regional, alterou significativamente as rotinas de travessia, as redes de circulação de bens e pessoas e as formas de sociabilidade entre moradores, trabalhadores das travessias e visitantes.

Figura 10 – A Feira do Açaí



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Além da comercialização, o espaço funcionava como ponto de partilha de saberes sobre o manejo do fruto, as embarcações, a baía e as vivências compartilhadas entre frequentadores. No trapiche da feira, um pequeno atracadouro de concreto, amontoavam-se embarcações diversas: canoas, rabetas, lanchas e barcos que chegavam e partiam

incessantemente (Figura 11). A feira também servia como ponto de embarque e desembarque para destinos mais distantes, como Moju e Marajó.

Esses trajetos eram realizados em embarcações que remetem às antigas ligações entre a ilha (Combu) e o continente (Belém), mas com uma diferença sensorial marcante: no interior das embarcações, além das mercadorias, pendiam redes coloridas que combinavam verdes, azuis, amarelas e vermelhas, formando um contraste cromático que hipnotizava e traduzia, em tecido e cor, a vida em trânsito entre rio e terra.

O trapiche e a feira, portanto, não eram apenas nós logísticos; eram espaços de sociabilidade e circulação de conhecimentos, onde produtos, histórias e técnicas se entrelaçavam. Ali se negociavam preços e rotas, mas também se transmitiam práticas de pesca, dicas sobre conservação do açaí, estratégias de navegação e memórias coletivas, elementos que revelam a centralidade desses pontos na reprodução material e simbólica das comunidades ribeirinhas.

Figura 11 – Trapiche da feira do açaí



Fonte: Arquivo Pessoal (2024)

Além das pessoas e dos paneiros carregados de açaí, no trapiche eram transportados objetos como eletrodomésticos (fogões, freezers, geladeiras), bicicletas, armários, botijas de gás e tudo o mais que a criatividade pudesse imaginar, desde que coubesse na embarcação. Da mesma forma, se houvesse espaço, elas também poderiam levar pesquisadores. Para chegar ao nosso destino, a Vila da Boa Esperança, a sensação era de que qualquer flutuante poderia nos levar. Frequentemente nos diziam: “Aquele já vai sair, pode ir com ele” ou “Podem embarcar, vou passar lá na frente”.

Era algo que contrastava com a nossa dificuldade de deslocar-nos a partir do terminal hidroviário. Por outro lado, o grande risco aqui era a falta de equipamentos de segurança. Durante o traslado para a pesquisa, não foi possível observar sequer uma pessoa usando colete salva-vidas; os equipamentos também não se faziam presentes nas embarcações, o que é extremamente grave.

Outro ponto que marcava uma diferença entre esses locais estava relacionado às indicações de localização. Não bastava dizer que queríamos ir à comunidade da Boa Esperança; era necessário caracterizá-la, dar referências. No terminal Ruy Barata, era comum usarmos como referência a igreja Casa de Oração da Assembleia de Deus para chegar à vila. Era uma congregação situada quase na ponta da ilha, no encontro do rio Guamá com a Baía do Guajará, um ótimo ponto de referência.

Por outro lado, no porto, a referência deixou de ser a igreja e passou a ser a própria Dona Mariquinha, figura amplamente conhecida pela grande maioria dos moradores mais antigos do Combu. Um dos barqueiros chegou a dizer: “Ela tem muitas plantas boas para remédio”. Outro nos surpreendeu afirmando: “Ah, vocês são da universidade”.

Essas frases, inicialmente, consagravam Dona Mariquinha como guardiã e conhecedora das plantas medicinais. Em seguida, revelavam um Combu que, além de receber a intensa presença de bares e restaurantes, também convivia com diversos pesquisadores. Com o tempo, o número de estudos sobre a ilha cresceu junto com o turismo, voltando-se, em sua maioria, para compreender os impactos socioambientais, como os trabalhos já citados no subtópico anterior.

Entre o ir e vir da ilha ao continente, diversas pessoas nos ajudaram a fomentar esta pesquisa, seja nos indicando outras pessoas ou falando sobre a vida e suas reflexões. O singrar pelas águas também faz parte desta pesquisa, que, com o tempo, vai se deslocando entre portos e aprofundando ainda mais nos modos de vida das ilhas. Conhecer a feira do açaí nos chamou a atenção para a demanda crescente em torno da fruta do açaizeiro: canoas e mais canoas chegavam carregadas de paneiros, o que nos leva a outro fenômeno que vem

ocorrendo na região das ilhas e impactando diretamente a relação com a diversidade: a açaiização.

2.2.3 A açaiização do Combu

Dentre essa flora que brota do solo do Combu há, em especial, uma palmeira que predomina na ilha: o açazeiro (*Euterpe oleracea* Mart.). Ainda na parte continental da travessia é possível notar essas palmeiras se destacando em quase toda a extensão insular. Dalcídio Jurandir (2008, p. 35), em seu romance *Marajó*, expressa seu imaginário poético sobre a palmeira que se encontra à beira das águas: “curvam-se os açazeiros na beirada como para matar a sede ou espiar também o que havia de mistério na maré”. Nessas águas, onde tudo é vida e mistério, o açazeiro ganha necessidades fisiológicas e desejos humanos na obra dalcidiana e, por que não dizer, no imaginário cultural dos grupos sociais da ilha.

O açazeiro possui raízes que lembram um amontoado ordenado de rubras ou verdoengas trompas; formam uma espécie de paneiro emborcado. Da sua copa e touceira nascem troncos finos, claros e cilíndricos, tão lisos que parecem ter sido lixados por mãos prendadas; elevam-se com pequenas curvaturas entre 20 e 30 m até o surgir das primeiras folhas, palmas que se abrem e captam com excelência a luz solar. Entre o tronco e as folhas do açazeiro nascem seus cachos, com o fruto cobiçado pelas populações da ilha, do resto do Brasil e do mundo.

Indo além, como diz a letra da canção *Sabor Açai*, composta por Nilson Chaves e Joãozinho Gomes, essa palmeira amazônica é muito mais do que um fruto: é um ente botânico que se relaciona com várias expressões dos modos de vida do Combu. A partir de Dona Mariquinha, vamos adentrar um saber que apresenta as múltiplas relações que envolvem a artesã e esse ente botânico. Há uma etnotaxonomia dessa palmeira que nos apresenta o seu valor sociocultural: a raiz, quando rubra, é envolvida no preparo de chá para problemas intestinais; do tronco pode-se construir pontes que facilitam o andar sobre os terrenos lamacentos ou os assoalhos de casas; do palmito dessa palmeira extrai-se alimento, fonte de renda e cura. Em casos de corte, a artesã espreme o palmito, retirando um líquido que é aplicado sobre o ferimento, o qual, em pouco tempo, é estancado; dos cachos debulhados são produzidas vassouras; do fruto maduro é feito o alimento protagonista da dieta combuense; da palmeira, além de proporcionar sombra e conforto térmico ao lugar, faz-se a peconha que facilita a retirada dos cachos do açazeiro.

Por outro lado, a predominância dessa palmeira na ilha, quase que de forma monocultural, é impulsionada por questões econômicas que, por consequência, geram agravantes socioculturais, como a perda da biodiversidade. Para entendermos melhor esse processo, recordemos que, em novembro de 1997, a ilha do Combu, com aproximadamente 1.500 hectares, foi elevada à categoria de Área de Proteção Ambiental (APA) pela Lei nº 6.083. Em tese, uma APA é criada com o objetivo básico de proteger a diversidade biológica, disciplinar o processo de ocupação e assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais. Na prática, a lei não contempla uma real preservação da diversidade vegetal, animal e cultural do lugar. Pelo contrário, apresenta uma defesa seletiva de uma determinada espécie botânica, “em especial as atividades de derrubada dos açazeiros para a retirada do palmito”. O fruto dessa espécie possui elevada demanda regional, nacional e até internacional, o que causa, invariavelmente, um estímulo à monocultura extensiva de seu manejo. Nesse caso, como aponta o estudo de Freitas *et al.* (2021), a elevada demanda em torno da espécie, que inclusive foi elevada ao status de *commodity*, propiciou um intenso processo de reorganização na estrutura da floresta, mais conhecido como “açaiização”. O fenômeno está levando à criação de extensas áreas de açazeiros e, conseqüentemente, à drástica diminuição da biodiversidade na Amazônia, em especial no ambiente de várzea (Figuras 12 e 13).

Figura 12 – Uma ilha de açazeiros



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Esse fenômeno também pode ser percebido quando observamos alguns modelos de ocupação, onde residências se apresentam em coexistência, confundindo-se no emaralhado de açaiçais, como nos mostra a figura 13, no furo da paciência.

Figura 13 – Açaização e os coletivos ribeirinhos



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

O fenômeno na ilha do Combu é muito semelhante ao projeto florestal de monoculturas de eucalipto na Índia, como nos mostra Vandana Shiva (2002). Para a autora, segundo o paradigma dominante de produção, a diversidade opõe-se à produtividade. Assim, seguindo essa mentalidade mercadológica, se há uma grande demanda por um determinado “produto”, é necessário reproduzi-lo insistentemente até que este caia em desuso, ainda que para isso seja preciso desconsiderar todos os outros entes que compõem a biodiversidade e que não possuem o mesmo “valor” para os mercados nacionais e internacionais.

É evidente que ambas as espécies, açaí e eucalipto, atualmente possuem grande importância comercial. No entanto, há uma diferença fundamental entre esses dois mundos: o eucalipto não é uma planta típica da Índia, sendo originário da Austrália, da Tasmânia e de outras ilhas da Oceania. Em solo indiano, o seu cultivo em grande escala intensificou-se nos anos 1970 e 1980, por meio do projeto de “silvicultura social”, patrocinado pelo Banco Mundial e voltado ao desenvolvimento do país (Shiva, 2002). O que houve, porém, foi a substituição da plural cobertura vegetal, que possuía aspectos ontogênicos próprios aos modos de vida dos grupos sociais indianos, pela singularidade de uma espécie estrangeira e, de certa forma, estranha à cultura local.

A mais de 13 mil quilômetros de distância da Índia, na ilha do Combu, o açaí é uma planta típica da região amazônica e, como vimos, possui grande valor sociocultural e econômico para os coletivos da ilha. Entretanto, mesmo assim, seu plantio intenso prejudica outros entes botânicos que compõem a biodiversidade varzeira. “O açaí rouba a luz, não deixa

crescer nada perto dele”, compartilha Dona Mariquinha (Diário de campo, 25 jan. 2022), que nos ajuda a elaborar esta pesquisa e reflete sobre a dificuldade de ter acesso a outros entes botânicos no atual ambiente da ilha.

O fato dessa ampla pertença de uma espécie, seja ela típica ou estrangeira, além de alterar o ambiente de forma abrupta, fragiliza as bases do conhecimento que dependem diretamente da diversidade. Alimentos, remédios, mitos e animais têm presenças e papéis sociais diretamente impactados por essa alteração socioeconômica e ambiental.

2.2.4 Aspectos socioeconômicos e ambientais do Combu

Entre as mais de quarenta ilhas que formam o cinturão belenense, mergulharemos na imensidão da Ilha do Combu ($01^{\circ}29'20''$ S e $48^{\circ}25'54''$ W), mais precisamente em sua comunidade da Boa Esperança. A insula está a aproximadamente 1,5 km da cidade de Belém, na Região de Integração Guajará do estado do Pará. Uma formação natural de terra, estimada em 15,972 km², envolta pelas águas doces dos rios amazônicos. Ao norte dessa área está o rio Guamá; ao sul, o furo São Benedito; a leste, o furo da Paciência; e a oeste, a baía do Guajará. Juntas, formam a moldura fluidificada que realça a paisagem insular.

Figura 14 – A Ilha do Combu



Fonte: Figura elaborado a partir do aplicativo Google Maps e do programa PowerPoint.

Ao final do ano de 1997, a ilha foi categorizada como Área de Proteção Ambiental (APA). Baseado nos critérios e normas dispostos pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC (Lei Federal nº 9.985, de 18 de julho de 2000), o governo do estado do Pará, por meio da Lei Estadual nº 6.083, de 13 de novembro de 1997, elevou a ilha do Combu à condição de unidade de conservação. Dessa forma, essa porção de terra recebeu uma camada protetiva cujo objetivo é estabelecer uma relação sustentável com o bioma local.

O Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará (IDEFLOR-Bio, 2023) é uma autarquia responsável por gerir as florestas públicas do Pará, entre elas a APA do Combu. Em 2008, essa responsabilidade passou a ser mais coletiva com a formalização do conselho gestor da ilha (Portaria Nº 1.945/2008–Gab/SEMA, de 14 de outubro de 2008). Formado por 20 membros, o conselho da APA do Combu é composto por representantes do Poder Público e da sociedade civil⁴ que, entre as suas diversas atribuições, é responsável por gerir, fiscalizar e promover atividades de conservação em integração com a população do entorno ou do interior da unidade.

Com uma população estimada em 1.500 habitantes (IDEFLOR-Bio, 2023), esse grupo social manifesta diversas práticas econômicas, como a pesca; o manejo botânico – seja como matéria-prima ou criação de biojoias; e, por fim, o turismo e tudo o que a ele gravita, como a cooperativa de barcos, restaurantes e pousadas.

Em quase todas as residências do Combu nota-se a presença de matapis (armadilhas para a captura de camarão), redes de pesca e embarcações de diferentes portes e cores ancoradas em pontes elevadas, isto é, nos trapiches. Esses elementos refletem minimamente o modo de vida local e também um panorama das atividades econômicas e do regime alimentar da população da ilha. Filhote (*Brachyplathystoma filamentosum*), pescada amarela (*Cynoscion acoupa*) e camarão (*Macrobrachium amazonicum*) são protagonistas nas mesas do Combu e na rota comercial ilha–continente (Combu–Belém).

⁴ Representantes do Poder Público: Secretaria de Estado de Meio Ambiente – SEMA; Instituto Chico Mendes de Biodiversidade – ICMBio; Companhia Paraense de Turismo – PARATUR; Secretaria Municipal de Meio Ambiente de Belém – SEMMA; Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas – SEBRAE; Assessoria de Relações Institucionais da Polícia Civil; Gerência Regional do Patrimônio da União – GRPU; Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG; Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA; Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – EMBRAPA; Representantes da Sociedade Civil: Comunidade do Igarapé Combu; Centro Comunitário Santo Antonio; Associação dos Moradores do furo São Benedito a preservar; Comunidade Beira Rio; Associação dos Moradores e Usuários do Projeto de Assentamento Agro-Extrativista – PAE Combu; Conselho Nacional dos Seringueiros – CNS; Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Belém – STTR; Federação dos Trabalhadores na Agricultura – FETAGRI; Cooperativa dos Barqueiros da Ilha do Combu; Cooperativa dos Artesãos da Ilha do Combu.

No que concerne ao manejo botânico, pode-se dizer que este se confunde com a dieta alimentar, as práticas de cuidado e as demandas econômicas. Açaí (*Euterpe oleracea* Mart.), cacau (*Theobroma cacao* L.), cupuaçu (*Theobroma grandiflorum* (Willd. ex Spreng.) K. Schum.) e andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) despontam como os mais citados entre os moradores. São entes que simbolizam o atual cenário socioeconômico da ilha, o que será melhor problematizado no decorrer deste texto.

O turismo é outro ponto que merece destaque: sem dúvida, é a atividade que mais cresce na ilha e que se espalha por ínsulas vizinhas. Com diversos empreendimentos distribuídos entre bares, restaurantes e pousadas, o Combu desponta, no que concerne aos roteiros fluviais, como um dos principais pontos turísticos da capital paraense. Os crescentes estabelecimentos privilegiam, principalmente por questões logísticas, o emprego de mão de obra local, o que gera uma mudança ou uma nova forma econômica na ilha.

Os empreendimentos crescem de forma vertiginosa no Combu; com eles, outros serviços também vão se estruturando, como é o caso dos barqueiros. A cooperativa de barcos atua no ir e vir sobre as águas do rio Guamá e dos incisivos furos que marcam a rota fluvial entre o continente e a ilha. Assim como ocorre nos empreendimentos da ilha, os barqueiros são moradores locais que possuem um saber hidrográfico depurado às nuances das águas amazônicas.

As águas cobreadas que circundam o viver das ilhas são essenciais para os modos de vida e para a fertilização do solo. Os sedimentos são depositados à medida que as águas cortam e descortinam o terreno. A vegetação da ilha, que se apresenta como uma grande muralha verde, retira desse solo úmido ou alagado o sustento e a plenitude. No Combu, há dois tipos de vegetação que dependem diretamente dos cursos fluviais da Amazônia, conhecidas como Florestas Ombrófilas Densas Aluviais: o igapó e a várzea.

O igapó é a vegetação que margeia a ilha do Combu. Ela, ao contrário da várzea, possui suas raízes fincadas diretamente no rio. Segundo Veridiana Scudeller e Adriana Souza (2009), ao se debruçarem na análise de diversas composições do que pode ser concebido como uma floresta de igapó na Amazônia central, detectaram variações entre elas e diferentes espécies botânicas presentes nesse espaço, ainda pouco investigado pela ciência acadêmica.

Por outro lado, do solo varzeiro brotam entes botânicos perfeitamente adaptados à sazonalidade das marés, conseguindo retirar da terra barrenta, desse chão umedecido ou alagado, o seu sustento e a sua plenitude. Almeida, Amaral e Silva (2004, p. 516), ao analisarem a composição florística das florestas de várzea no estuário amazônico, elencaram algumas adaptações ecofisiológicas e morfológicas que caracterizam a flora varzeira:

- **Adaptações ecofisiológicas:** intensa troca de gases pelas lenticelas caulinares, para compensar a hipoxia ao nível das raízes; controle da abertura estomática nas folhas; perda total ou parcial de folhas (deciduidade); e ritmo de crescimento sazonal das plantas regulado pelo período de inundação.
- **Adaptações morfoecológicas:** alta frequência de sapopemas (raízes tabulares), que facilitam a sustentação de grandes árvores; presença de raízes e estruturas aéreas como rizóforos, pneumatóforos e haustórios.

Esses dados revelam que a composição florística da várzea é uma imposição de sua capacidade de reinventar-se, de adaptar-se às condições desafiadoras desse ecossistema amazônico.

Não dissociado dessa paisagem botânica, na verdade, um dos principais atores moduladores desse ambiente é o ser humano. Se, durante a noite, sem a iluminação natural do Sol, é possível notar que a ilha, assemelhando-se ao céu noturno, ostenta sinais luminosos no breu das matas. Com o amanhecer e a chegada dos primeiros raios solares, a bruma sonâmbula que encobria a ilha vai se dissipando e permitindo visualizar o rio, a flora e as diversas edificações em suas margens. Essas construções resplandecem tons multicoloridos que se destacam em meio à profusão cobreada do rio e ao verde da várzea. Pontos vermelhos, azuis, amarelos, rosas e marrons se estendem por toda a ilha e indicam as diversas residências fincadas ali.

As construções de moradias geralmente seguem uma estrutura similar e idealizada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), com quatro ou cinco cômodos (sala, quarto(s), cozinha e banheiro). O telhado é de telhas de barro ou de amianto, e as casas são construídas em madeira – aglutinando ripas em plano vertical – em estruturas suspensas na terra, alicerçadas por ramificações verticais que lembram as raízes pneumatóforos das plantas de manguezal. Na época das cheias, essas moradas passam a ilusão de flutuarem estaticamente sobre as águas, sendo edificações adaptadas ao contexto local das várzeas, do terreno alagadiço em boa parte do tempo. Essas casas abrigam pessoas que aprenderam, assim como a vegetação da várzea, a viver nesse ambiente anfi-bio. São elas que cativam e que são cativadas pela várzea amazônica.

Além do grupo social, dos seus dinâmicos modos de vida e dos empreendimentos voltados ao turismo na ilha, destacam-se algumas referências essenciais para o alicerce desta pesquisa: a Unidade Básica de Saúde, localizada no igarapé do Combu; o antigo espaço da pajelança, na cabeceira do igarapé do Combu; as edificações católicas, como a capela Santa Paulina, situada ao lado da UBS; e as diversas igrejas pentecostais às margens da ilha, com

destaque para a Igreja Evangélica Ministério Dom de Deus e a Casa de Oração da Assembleia de Deus, ambas localizadas na comunidade da Boa Esperança, parte central de nossa pesquisa na ilha.

Os espaços fazem parte de um corpo que é local e singular do Combu. Contemplam um modo de vida em que as pessoas que o compartilham se autodeclararam ribeirinhos. Em outras palavras, isso representa uma categoria social que reconhece um modo próprio de existir, familiarizado aos regimes das águas e dos solos encharcados. Os moradores da ilha instituíram, a partir de suas vivências, não só a adaptação de suas casas, mas uma co-habitação com plantas, animais e mitos da várzea amazônica. Experimentaram, inventaram e adquiriram intimidade, convicções e respeito com esse ambiente.

A relação indissociável entre pessoas e meio ambiente também é refletida nos modos de cuidado. As dinâmicas sociais da ilha forjam a concepção local sobre práticas do cuidado. Doenças, proteção e cura vivem em meio ao entrelaçamento de crenças religiosas, saberes médicos e expressões locais de um saber orgânico.

Com o intenso fluxo turístico e a proximidade da ilha com uma das maiores universidades do Norte do Brasil, a UFPA, o Combu também se tornou um valioso centro de estudo das ciências acadêmicas. Entre os recentes trabalhos realizados na Ilha do Combu há diversos estudos que abordam o tema do turismo, uma atividade que prospera e se intensifica a cada instante. Nesse arcabouço, destacam-se as seguintes pesquisas:

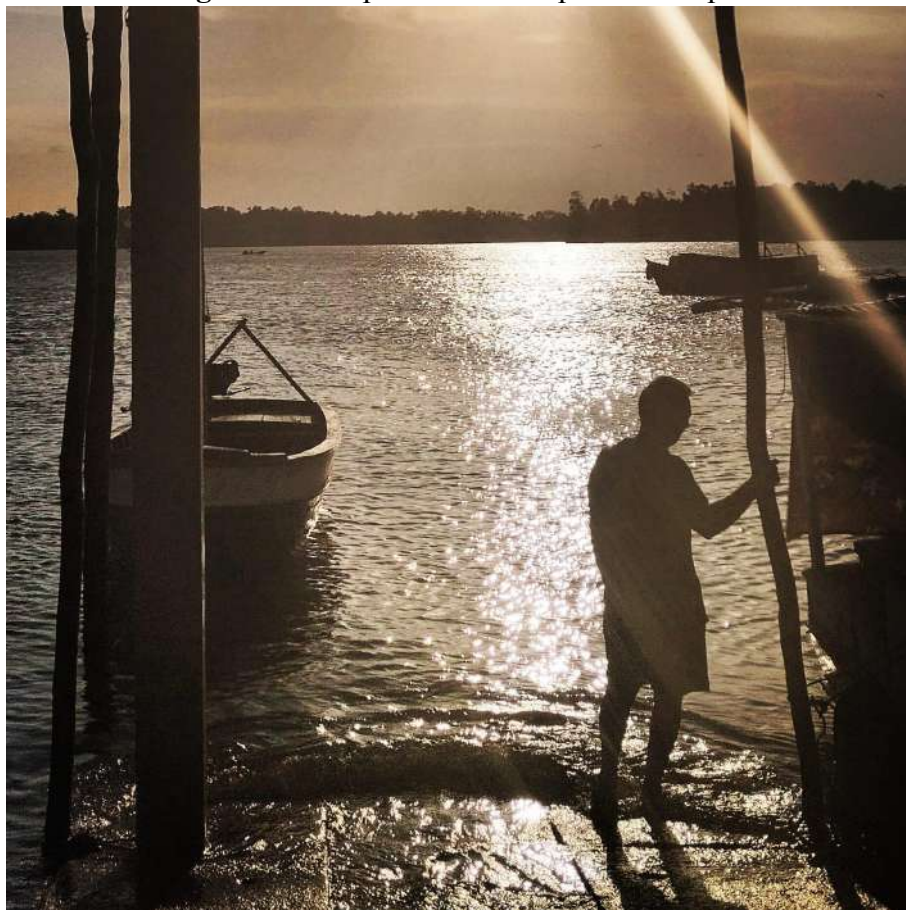
Aline Lima, Karoena Ferreira e Thais Costa (2020) analisaram o turismo na ilha, ao mesmo tempo em que avançaram no debate sobre a segurança hídrica local, identificando sérios desafios relacionados ao abastecimento de água e ao esgotamento sanitário; Silva e Steward (2019) investigaram o trabalho desempenhado por mulheres e as transformações na organização familiar provocadas por essa atividade econômica; Ivana de Oliveira, Lucilinda Teixeira, Alda da Costa e Diego Borges (2022), por sua vez, mobilizaram o conceito de “conversão semiótica”, formulado por Paes Loureiro, para estudar representações e ressignificações estéticas sobre o Combu em plataformas digitais; Marcos Ferreira e Geraldo da Silva (2019) voltaram-se à produção de açaí, temática central na vida econômica da ilha; já Antônio Júnior, Yuri Dias, Flávia Lucas, Norma Ely e Gundisalvo Morales (2023) apresentaram diferentes perspectivas sobre o território, revelando a complexidade das relações sociais e ambientais em curso.

Entre os trabalhos mais recentes, destaca-se a tese *Por um Turismo Decolonial: Reflexões Antropológicas a Partir da Turistificação da Ilha do Combu/PA*, defendida em 2023 por Thainá Guedelha Nunes, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

da UFPA, que propõe uma leitura crítica sobre os efeitos do turismo no território e nas formas de vida locais. No âmbito do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Cinthia de Castro Santos (2024) defendeu a tese *“Eu rezo e tomo meus banhos de ervas”*: *Narrativas ribeirinhas de padecimento e cuidado em saúde mental na Ilha do Combu – Belém/Pará*, em que evidencia como práticas de cuidado se configuram como formas de resistência frente às transformações socioeconômicas e ambientais vividas na ilha. Essas pesquisas, ao se debruçarem sobre o Combu, revelam as múltiplas facetas do turismo e seus impactos sobre os modos de vida, o ambiente insular e as práticas locais de cuidado.

2.3 Ilha (vila) de Itapuá

Figura 15 – O pescador no trapiche de Itapuá



Fonte: Arquivo Pessoal (2024)



ANFIPOETA

À planície aquática retorno
centenárias vezes. Cada
retorno – outra nascença.

Martela meu tempo o relógio
das águas. Caleja meus pés
a rudeza do chão.

Por isso pronuncio
Barro, Areia, Rocha:

-inconsistência temporal,
-alva farinha da frase,
-o dito que magoa ou agrada.
Por isso, derramo a poesia:
Preamar, Óleo, Maremoto:
- placidez no desamar o efêmero,
- o fútil retemperado na metáfora,
- protesto escarrado sobre a morte.

Cabe ao Destino (língua bífida)
conduzir-me, água, pela vida
ou fundir-me, pó, quando aprover.
Cabe a ele (Verbo do Princípio)
essa missão
anfíbia (Ildone, 1988, p. 107).

Apresento os caminhos até Itapuá com o poema *Anfipoeta*, de José Ildone Favacho Soeiro. O poeta, escritor e jornalista vigiense destaca nesses versos a atividade pesqueira que, como veremos, possui forte presença nos modos de vida vigiense, bem como itapuaense. Ele nos transmite as dificuldades da pesca e essa característica anfíbia que permeia não somente Itapuá, mas também o Combu e a própria aldeia Yetá.

O texto a seguir foi inicialmente organizado para divulgação científica, sob o título *Entre o Ramal e a Travessia: um olhar etnográfico sobre os caminhos que levam a Itapuá*, e submetido a um edital interno para capítulos de livro do PPGSA/UFPA. Após a aprovação, passou a integrar o e-book *Perspectivas socioantropológicas sobre a Amazônia*, publicado em 2025. Posteriormente, o material foi revisto, depurado e reestruturado em formato de artigo, sendo aceito e publicado no dossiê *O encontro etnográfico e a construção do conhecimento antropológico*, da revista *Zabelê*. Inclusive, uma das imagens que compõe esse trabalho foi selecionada como capa do dossiê. Aqui apresento uma versão resultante desse percurso editorial, que se mostrou fundamental para pensar o deslocamento como uma epistemologia no fazer antropológico.

2.3.1 A consagração de Itapuá na antropologia paraense

Uma escrita antropológica envolvendo a ilha de Itapuá é, por si só, um grande desafio para qualquer cientista das humanidades. O local se consolidou como um ambiente clássico da antropologia paraense, muito em função dos estudos realizados por Heraldo Maués (1990) e Angélica Motta-Maués

(1993), elaborados na década de 1970. Suas pesquisas abordaram diversos temas, como aspectos da religião, com destaque para a pajelança cabocla e o catolicismo popular, além das relações entre trabalho e gênero. Somam-se a eles a descrição de aspectos socioculturais e ambientais da ilha.

A Itapuá revelada em seus escritos era formada majoritariamente por pescadores artesanais, de pequenas casas de madeira e com vários roçados de mandioca, onde a pesca era exclusivamente masculina e a roça predominantemente feminina. Essas atividades também refletiam a base alimentar da ilha, voltada para o consumo de peixes da região, açaí e farinha de mandioca. Costumeiramente, o acesso ao mundo itapuaense era realizado pelas águas; o ramal, apesar de sua existência, impunha perigos àqueles que desafiavam seu solo lamacento, sendo pouco utilizado pelos moradores da ilha.

Vinte e cinco anos depois, no início do século XXI, Gisela Macambira Villacorta, em parceria com Heraldo e Angélica Motta-Maués, escreveu um artigo sobre matintapereras⁵ e pajés⁶. Nele, além de abordar o tema central de sua pesquisa, foram demonstradas, analisadas e comparadas informações e vivências que revelaram duas Itapuás, com dinâmicas sociais que se modificaram ao longo do tempo, algo já esperado quando tratamos de modos de vida. Por exemplo, em ambos os estudos, a pesca se apresenta como principal atividade econômica e masculina; porém, o mesmo não se pode dizer da agricultura, que se enfraqueceu diante das modulações sociais. A esse fenômeno, a autora atribui três fatores: as mulheres passaram a ocupar outras atividades remuneradas, como o preparo e a venda de polpa de fruta; elas também começaram a frequentar e a ter maior pertencimento nos cultos evangélicos, como apontado neste trecho da obra: “os ofícios e o cuidado necessário à manutenção do espaço dos cultos parece ter, em parte, ‘substituído’ o trabalho que antes era carregado para as roças” (Motta-Maués; Villacorta, 2008, p. 337); e a mudança na paisagem de Itapuá, que ocorre mediante o aumento populacional, impulsionada pela maior presença de pessoas de fora da ilha e pela formação de fazendas, sítios e outras atividades extrativistas que ou eram rarefeitas ou não foram descritas nos estudos realizados na década de setenta.

Embora fique evidente que essas pesquisas não tenham se aprofundado na relação do deslocamento até a ilha (esse não era o foco principal de suas investigações), elas nos ajudam a pensar Itapuá a partir de uma descrição histórico-antropológica desse lugar e dos modos de vida. Se este estudo pisou em uma ilha onde a pesca ainda se mostra muito forte como atividade econômica, alimentar e de identidade, por outro lado, os quintais nos parecem cada vez mais fragilizados, na medida em que observamos a desertificação em um horizonte descampado.

⁵ Em Itapuá, como nos mostra a pesquisa de Motta-Maués e Villacorta (2008, p. 334), a Matintapereira é representada como uma mulher que pode assumir a forma de animais, sendo capaz de voar como os pássaros, emitindo nessa ocasião um assobio característico.

⁶ É o elo entre pessoas e o sobrenatural (Motta-Maués; Villacorta, 2008).

A primeira tarefa que cabe a este escrito, antes de adentrarmos propriamente no tema deste trabalho, é esclarecer ao leitor ou à leitora que esta não é uma pesquisa sobre a evolução de Itapuá, muito menos uma tentativa de dar linearidade às dinâmicas sociais do coletivo. Embora os materiais antropológicos previamente mencionados possam nos dar uma ideia de modificações ao longo do tempo, que, do ponto de vista antropológico, é natural que ocorram, essas obras refletem o que o autor e as autoras puderam observar durante suas vivências, a contingência dos eventos vividos, bem como o que eles(as) julgaram relevante ao ponto de destacar em seus respectivos escritos. James Clifford (2011) evidenciou que o etnógrafo, ao apresentar sua experiência de forma textual, não o faz por meio de objetividade e neutralidade, mas sob influência do contexto histórico, político e subjetivo do pesquisador e das pessoas que fazem parte de sua vida e que contribuem com o estudo.

O que pretendo demonstrar aqui é que os fluxos de informações e os modos de vida são dinâmicos, e nenhuma pesquisa pode capturar plenamente a complexidade dessas interações. Por exemplo, o fato de a pesca ter protagonismo na vida social dos(as) itapuaenses não significa que os métodos, os materiais ou os locais se mantenham idênticos àqueles observados pelos(as) pesquisadores(as). Da mesma forma, a transformação dos quintais, de roças de mandioca em sítios, não elimina as nuances e mudanças ocorridas entre esses períodos e outras formas de relação com o local. Portanto, esta pesquisa possui a consciência de que as informações aqui registradas não retratam uma totalidade ou um quadro fixo: elas se desatualizam na ampulheta do tempo e marcam aquilo que, dentro de um contexto, despertou os sentidos vividos pelo autor.

2.3.2 Etnografando o deslocamento

O percurso até a ilha de Itapuá permite evidenciar aspectos sociais, econômicos e ambientais observados a partir da etnografia realizada nas águas e no ramal, entre o centro comercial e urbano de Vigia (continente) e Itapuá (ilha).

O alvorecer de nossa locomoção parte de Belém até a parte mais populosa do município de Vigia, o seu centro comercial. Assim como a ida à Terra Indígena, duas são as possibilidades para o nosso deslocamento: o terminal rodoviário de Belém ou a locação de um veículo. A situação segue a mesma regência financeira para a escolha do mecanismo que nos levaria à Vigia.

Partindo de Belém, seguimos pela BR-316 até a altura de Santa Izabel, onde, em um retorno recentemente sinalizado, é possível acessar a rodovia estadual PA-140, que conduz a Castanhal (conectada pela PA-242), Santo Antônio do Tauá, Colares (conectada pela PA-238), Vigia e São Caetano de Odivelas. Ao longo dos pouco mais de 100 km percorridos, não atravessamos apenas municípios, entradas, distritos ou vilas: surgem também inúmeros sítios, balneários, granjas e fazendas em diferentes trechos da estrada, compondo uma pequena amostra da economia local.

Ao chegar a Vigia de Nazaré, outras modalidades econômicas e formas de relação com o ambiente ganham contornos próprios: tanto a extração de areia branca quanto a pesca, símbolo da identidade vigiense, marcam a paisagem. Da orla à igreja matriz, a presença da pesca aparece reiteradamente, materializando-se em imagens, referências e práticas, principalmente na orla da cidade.

Próximo ao centro de Vigia, era hora de buscar possibilidades que nos levassem a Itapuá. Quando indagávamos pessoas na rua e falávamos sobre a nossa intenção de ir à ilha, muitos vigienses, antes mesmo de nos indicar o caminho, faziam alusões ao lugar, como: “você vão à terra dos mudos?”, ou “lá nos alemães?”, ou “na terra das laranjas?”. Em verdade, se comparadas aos próprios vigienses, as pessoas da ilha geralmente possuem estatura elevada e pele alva, mas não há, ou ainda não foi encontrado, qualquer tipo de material ou de antepassado que ligue itapuenses e alemães. Em todo caso, isso não deixa de ser um fato interessante, e, que pode ser melhor aprofundado em pesquisas futuras, bem como a relação das laranjeiras com a ilha e a tal “mudez”, que, a meu ver, nunca foi percebida.

A partir dos diálogos curtos e entrecortados entre os vigienses, emergiu uma memória banhada de adjetivações e estereótipos sobre os itapuaenses. No entanto foi também a partir dessas rápidas comunicações que descobrimos haver duas possibilidades para chegarmos à ilha encantada⁷ e pisarmos em seu chão mágico⁸. De maneira mais “usual”, as pessoas realizam o trajeto seja por via terrestre, através do ramal de Itapuá, ou por rota fluvial, pelo furo da Laura.

⁷ Título da obra idealizada por Heraldo Maués, que se debruça sobre a pajelança cabocla na ilha de Itapuá (1990).

⁸ Título da obra literária escrita por Gera Wellington (2019) retrata a viagem de uma menina de Belém até a terra de seu Avô, Itapuá. Na história, além de ressaltar os modos de vida da ilha, são apresentadas inúmeras interações entre a menina e os seres encantados que habitam o local.

2.3.3 O ramal de Itapuá

Se o viajante optar pelo ramal, poderá “pegar” um ônibus no centro de Vigia que o levará até a ilha, pelo valor de R\$ 6,00. O veículo sai do centro rumo à saída da cidade, onde acessa a PA-140, no trecho que conecta Vigia de Nazaré a São Caetano de Odivelas, outra importante cidade da região e que já pertenceu ao território vigiense. Após 5 km de via asfaltada, mais precisamente entre uma granja e um refúgio de mata fechada, surge à nossa esquerda uma larga passagem de terra alaranjada conhecida como o ramal de Itapuá. Placas fincadas à beira da estrada destacam o nome da ilha e a direção correta para seguir ao nosso destino.

Nesse ponto, aquele imenso ônibus deixava a capa asfáltica para trás e pisava com força no chão endurecido do aterramento. No período de estiagem, o girar de suas rodas na terra seca fazia surgir uma espécie de cauda no ônibus, uma poeira formada por pequenas pedras e areia que, ao longe, se avistava; no tempo da chuva, outro cenário se apresentava: o mesmo girar tentava se equilibrar no chão lamacento, deslizava e pintava o veículo em terrosa película. Assim seguia, no ronco do motor e no baforar roxo-negror que fugia pelo escapamento, batendo e tremendo aquele corpanzil ao passar pelas pequenas ondulações, que mais pareciam costelas surgidas do barro vigiense.

“Eu não gosto do ônibus, é muito quente. Na lancha ainda bate um ventinho” (Diário de campo, 18 jan. 2024), nos conta uma itapuaense entre uma conversa e outra abordo do veículo. As janelas fechadas, seja para evitar a água da chuva ou a poeira do ramal, transformava o ônibus em uma sauna. Aquele abafado parecia dilatar o tempo, deixando a viagem ainda mais demorada. Os rostos suados não escondiam o desconforto térmico que os passageiros passavam ao entrar no ramal de Itapuá.

Seguindo na extensão dos quase 6 km de ramal, várias bifurcações se apresentam e podiam facilmente confundir os olhares estrangeiros, são ramificações que podem nos levar a outras *povoações*⁹ como, por exemplo, Macapazinho – o único local que possui uma placa identificando o caminho, e algumas localidades da região da Barreta. Coabitando a via e seus acessos, também nos deparamos com o fluxo de veículos de grande porte como caminhões, tratores ou maquinários utilizados nas diversas lavouras e pecuárias instaladas no ramal de Itapuá. A criação de bovinos e monoculturas, como banana, açaí, cana-de-açúcar e coco, são os principais cultivos que a vista alcança e que contornam o caminho alaranjado do ramal.

⁹ Termo utilizado em Itapuá para se referir a locais que concentram um quantitativo de pessoas, como localidades ou comunidades.

Além desses aspectos, é possível perceber diversos areais, isto é, extensas áreas de extração de areia branca que atendem principalmente à construção civil. A seguir alguns registros dessas atividades às margens do ramal de Itapuá (Figura 16).

Figura 16 – Pecuária, monocultura, mineração e a circulação de veículos pesados no ramal de Itapuá



Fonte: Arquivo Pessoal (2024)

De todo modo, o conjunto dessas atividades deteriora a estrada, mas, ao mesmo tempo, por questões econômicas, faz com que o poder público mantenha uma vigilante manutenção da via. Inclusive, entre os itapuaenses, há a expectativa de que a terra batida dê lugar ao asfalto, em um movimento semelhante ao que ocorreu no ramal da Barreta, uma via que corre paralela ao ramal de Itapuá e que foi recentemente asfaltada. Essas atividades encontraram um terreno fértil para sua expansão e, com largas braçadas, avançam suas fronteiras em direção ao grupo social de Itapuá, ao mesmo tempo em que ameaçam a biodiversidade local e os modos de vida.

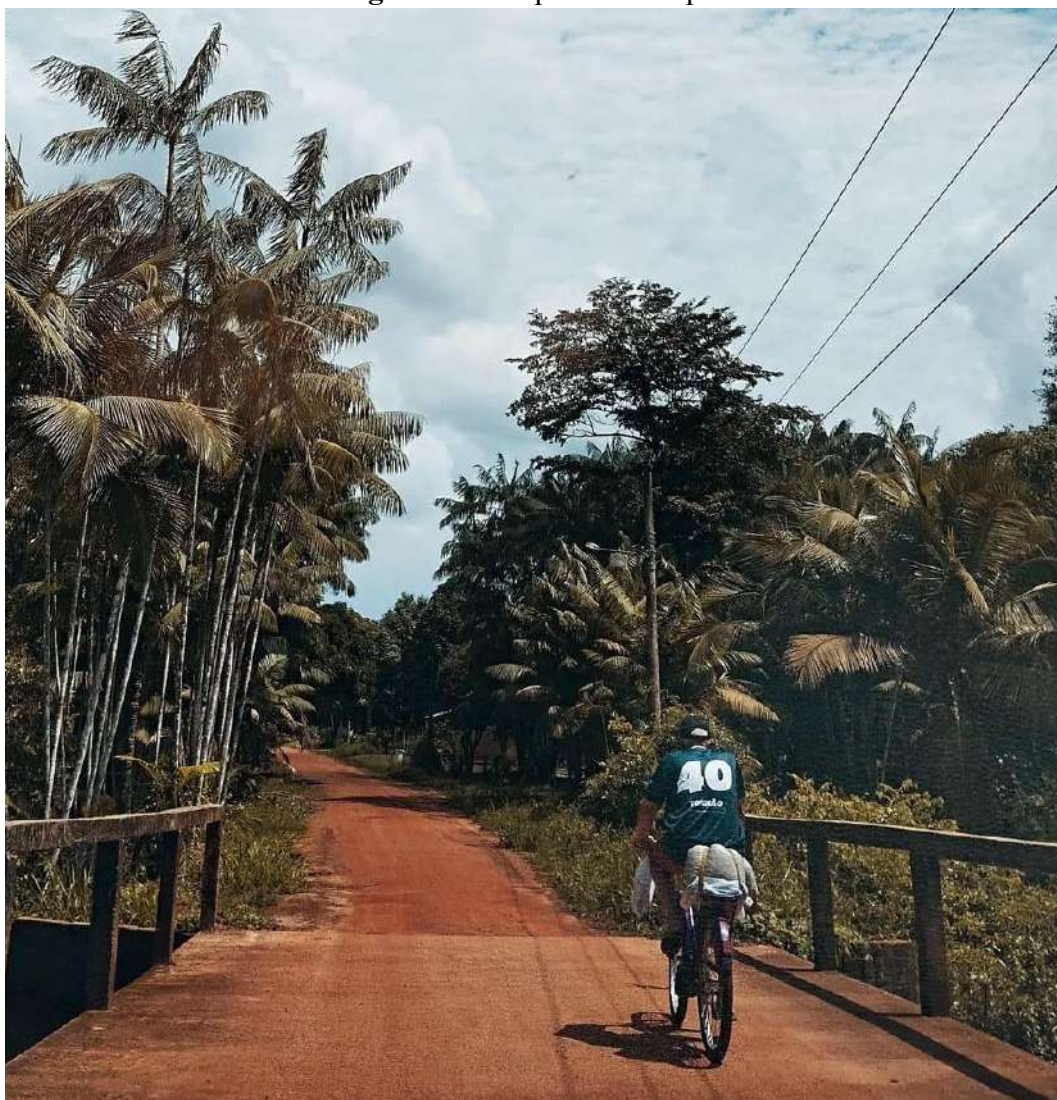
Seguindo o pensamento de Violeta Loureiro (2023, p. 23), podemos compreender que essas são algumas das atividades que empobrecem a diversidade ambiental da Amazônia. A retirada da pluralidade botânica afeta inúmeras espécies de animais, aves e insetos que se relacionam com flores, frutos e substâncias dessas espécies. Os solos, por sua vez, são

também drasticamente atingidos com a perda da cobertura vegetal. Sem essa proteção botânica, a exposição ao sol e a filtragem de seus nutrientes pelas intensas chuvas tornam esse solo arenoso e pobre em nutrientes. Assim, a retirada ou a substituição da floresta por monoculturas rompe com a lógica da diversidade amazônica e com o equilíbrio do ecossistema, estando diretamente ligada ao empobrecimento biológico do ambiente.

Apesar da presença dessas grandes propriedades, nota-se que, na medida em que nos aproximamos de Itapuá, a vegetação parece se erguer. Em certos pontos, o toque entre galhos e folhas formava verdadeiras abóbadas verdes que desafiavam a via que apartava as árvores. À medida que a floresta avança e se fecha, casas surgem em pequenas clareiras. Galhos e barro formam as paredes que, sob o telhado de palha, acolhem aquelas pessoas e seus modos de vida. Essa era a arquitetura mais presente nas casas da povoação conhecida como Anauerá. Nesse local, uma ponte (Figura 17) se apresenta em nosso caminho. Se, a princípio, ela era percebida pequena em tamanho, logo tomaríamos consciência de seu gigantismo na identidade itapuaense. Os pouco mais de cinco metros de extensão que sobrepunham o encontro dos igarapés Açaí e Caratateua são o que provocam, na ontologia itapuaense, o sentido insular de Itapuá. Na verdade, a noção local de ilha e a oscilação do nível dessas águas desafiam a nossa compreensão forjada nas ciências formais. Aprendemos na escola, durante as aulas de geografia, que ilha é uma porção de terra cercada por água de forma constante, o que não se aplicaria a Itapuá, uma vez que há momentos em que esse “abraço fluvial” não ocorre, estando ligado ao nível da maré que vem do furo da Laura e que oscila diariamente.

Por outro lado, Maués (1990) também abordou o tema, não no sentido de classificar ou não Itapuá como ilha, mas entendendo o fenômeno como um elemento intrínseco da identidade itapuaense. Em seu entendimento, sugeriu que o pertencimento a uma ilha se configura como um marcador distintivo dos modos de vida locais, diferenciando-os das demais regiões, incluindo o centro de Vigia. Esse aspecto é tão marcante em Itapuá que é possível saber quem é de “fora” e quem é de “dentro”. Por exemplo, se utilizar a palavra *ilha*, é sinal de que o morador é antigo ou possui laços mais profundos e consolidados com Itapuá; se falar *vila*, é bem provável que essa pessoa pouco visite ou seja um morador recente do lugar.

Figura 17 – A ponte de Itapuá



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Lévi-Strauss (2010) nos revela que o pensamento humano pode trazer pares opostos, formas pelas quais as sociedades organizam e classificam o mundo. Cru ↔ cozido, doce ↔ amargo ↔ salgado, bom ↔ mau, entre tantos outros. Em Itapuá, os binômios também se fazem presentes: vila ↔ ilha, ilha ↔ continente, lancha ↔ ônibus, quintal ↔ roça, entre muitos outros que refletem pensamentos situados nas extremidades. Ou seja, são opostos, mas servem para ordenar as relações sociais itapuaenses. Em meio à dicotomia dos termos, e em respeito àqueles que possuem raízes profundas com essa terra, vamos nos referir a Itapuá como ilha, entendendo que esse termo é um marcador antropológico da identidade itapuaense.

Após a emblemática ponte de Itapuá, observa-se que as grandes propriedades rurais marcam forte presença no território da ilha, estando cada vez mais próximas do grupo social itapuaense. As fronteiras avançam, encontram um solo fértil às suas atividades e imprimem

uma paisagem mais uniforme e outra dinâmica aos modos de vida. Aquele solo alaranjado vai serpenteando as monoculturas até chegar a uma bifurcação: à esquerda, uma vegetação mais fechada, com casas mais espaçadas e poucas cercas, é a região conhecida como o Açai; à direita, uma região mais descampada, onde a via se alarga e as casas se assemelham a sítios, é a povoação, local que concentra a maior parte da população da ilha. Chegamos a Itapuá.

2.3.4 A travessia nas águas de Laura

Após conhecermos os caminhos do ramal, é chegada a hora de navegarmos pelas águas salobras que nutrem o viver vigiense e itapuaense. Nesse caso, o Furo da Laura, ou Rio Guajará-Mirim, como também é conhecido, corre de forma adjacente à baía do Marajó até encontrá-la em dois pontos. É o curso d'água que nos permite outro deslocamento até a ilha de Itapuá e por onde, diariamente, há um fluxo intenso de embarcações voltadas à pesca e à locomoção.

Para nossa ida a Itapuá, vamos novamente ter o centro de Vigia como referência. Nesse ponto, ao caminharmos pelo comércio vigiense em direção ao local da nossa viagem, passamos pela praça da prefeitura de Vigia e pela histórica construção jesuítica da Igreja de Pedra (ou do Bom Jesus), até chegarmos à praça do Pescador, onde um pequeno porto possibilita o embarque e o desembarque de pessoas e mercadorias na rota Vigia–Itapuá, ou vice-versa. Nessa praça há restaurantes, quiosques e uma imponente imagem de São Pedro ao centro. O santo, seguindo as tradições católicas, é o padroeiro dos pescadores. Vigia, bem como Itapuá, é conhecida por sua vocação pesqueira.

A cidade de Vigia é marcada por símbolos que remetem à atividade pesqueira, presentes em sua orla, nas inúmeras lojas de pesca e até na igreja matriz Madre de Deus, onde, em sua entrada, está gravada a frase “Auxílio dos Pescadores Vigienses”. Em 2024, o Círio de Vigia, conhecido por ser o mais antigo do Pará, trouxe no manto das romarias de Nossa Senhora de Nazaré a imagem de barcos, evocando o Furo da Laura e as embarcações que navegam por suas águas. Religião e pesca parecem caminhar de forma indissociável entre os vigienses, aspecto que se torna ainda mais evidente quando observamos frases bíblicas e nomes de santos estampados nas diversas embarcações ancoradas ao longo das margens vigienses.

Do outro lado dessas águas, Maués e Motta-Maués, ao ressaltarem os aspectos religiosos que marcam a Itapuá vivenciada por eles, como o catolicismo e a pajelança,

destacaram também o fato de esse grupo social ser formado, em sua grande parte, por pescadores artesanais. A Itapuá vivenciada neste estudo também notou uma forte presença da atividade pesqueira, envolvendo a captura de espécies como gurijuba (*Arius luniscutis*), pratinheira (*Mugil curema*), sardinha (*Sardinella janeiro*), dourada (*Brachyplatystoma flavicans*), pescada-amarela (*Cynoscion acoupa*), pescada-branca (*Cynoscion leiarchus*), pescada-preta (*Plagioscion auratus*), acari (*Loricariidae*), jurupiranga (*Tachysurus luniscutis*) e peixe-pedra (*Synanceia verrucosa*).

No entanto, a abundância de peixes nas águas vigienses atraiu grandes empresas pesqueiras, criando um cenário em que a pesca artesanal, apesar de resistir, coexiste com embarcações industriais que promovem uma pesca predatória, não somente pela carne, mas também pelo grude.¹⁰

Além da predação, o aumento da modalidade de pesca industrial tem agravado a qualidade dessa água. O transitar de mais embarcações representa maior despejo de substâncias poluentes nas águas. Esses são fatores que tensionam e impactam a pesca artesanal e a subsistência de pescadores e pescadoras vigienses e itapuaenses. O descarte de óleo e de outros resíduos tóxicos no rio, por exemplo, é causa direta do desequilíbrio ambiental, do enfraquecimento da diversidade e do aumento dos desafios à atividade pesqueira, com destaque para a artesanal.

Diante dessa violência, o Brasil, por meio da Lei nº 9.966, de 28 de abril de 2000, mais conhecida como “Lei do Óleo”, dispõe sobre os princípios básicos a serem obedecidos na movimentação e no descarte de óleo e outras substâncias nocivas ou perigosas nas águas. Mesmo assim, enquanto aguardávamos a embarcação que nos levaria a Itapuá, era possível observar o óleo flutuando nas águas da margem vigiense. Nesse mesmo local, diversas pessoas denunciavam a prática ilegal e os malefícios que ela impunha à saúde do rio.

Ainda no ponto da travessia, fomos percebendo que o local era ótimo para iniciar diálogos. O clima aparentemente tranquilo e o vento suave que vinha de Laura fazia ecoar memórias, principalmente dos mais antigos. Foi nesse pequeno porto que ficamos sabendo que a praça do Pescador, em tempos idos, foi espaço de grandes festividades e lazer para os vigienses. Embora isso ainda aconteça de maneira semelhante, hoje ocorre um pouco mais

¹⁰ O grude é extraído das vísceras do peixe por meio de um processo de evisceração. A prática acontece por meio de um corte longitudinal na região ventral do peixe para remover a bexiga natatória. Em seguida, a bexiga é lavada com água e separada para uma rápida limpeza, removendo assim o sangue e a gordura. O material é desejado por países asiáticos, onde é utilizado como fixador nas indústrias de cosméticos, alimentos e bebidas, como demonstrados pelas pesquisadoras Vanessa Ferreira e Greice Carneiro (2022).

distante da praça, em uma espécie de anexo que fica em frente à Igreja de Pedra e a uns 10 metros da praça do Pescador.

Os mais antigos, inclusive, gostam de se referir ao porto se referindo ao seu antigo nome, “rabo de osga”, que além de ser espaço de lazer também proporcionava um excelente local de pescaria na beira. O vento que Laura trazia, aliado à espera da embarcação, acalentava uma brisa serena que deixava as pessoas mais comunicativas, fazendo com que o rabo de osga fosse um local de compartilhamento de inúmeras histórias sobre a ilha, seus personagens e acontecimentos. Algo bem diferente do calorento ônibus que tremulava na terra batida e tornava a comunicação quase impossível.

Entre as muitas histórias contadas há algumas que se destacam por colocar Itapuá no centro ou no protagonismo de vários eventos, até mesmo em escala global. No rabo da osga, ouvi que foi em Itapuá que o navegador e cartógrafo italiano Américo Vespúcio pisou pela primeira vez no continente que é batizado em sua homenagem; também *espiei de rabo de olho*¹¹ e ouvidos atentos que um grande terminal portuário seria construído na ilha para o escoamento de minérios e grãos, mas que na última hora o político José Sarney levou o investimento para o estado do Maranhão; em outros momentos soava aos ouvidos que Vigia e Itapuá foram as últimas regiões do Brasil a aderirem à independência. Para uns, essas histórias não existem, *sem pé nem cabeça*, para outros são verdades incontestes, mas o fato é que as pessoas contam, narram a partir de um imaginário local.

A partir de Paes Loureiro (2015), compreendemos o imaginário amazônico como algo poetizante e estetizador, que governa o sistema de funções culturais, tendo como suporte material a natureza e elaborando-se por meio da vaga atitude contemplativa, própria do homem da região em sua imersão no devaneio. Dessa forma, percebemos que em Itapuá essas falas também são imersas em um imaginário contemplativo da ilha, ou seja, as histórias que chegam e que possuem abrangência nacional e até mesmo global são lidas e interpretadas a partir de um imaginário itapuaense, ou, como o autor coloca em sua meditação ontológica, posicionando a ilha como protagonista de vários debates.

Foi também no rabo de osga, sob os olhos de São Pedro na praça dos pescadores, que ouvi outras duas falas que merecem destaque. Um senhor, ao conversar histórias saudosas da ilha com duas senhoras, falou em tom jocoso: “As matintas de hoje não sabem nem mais assoviar”. A frase, além de provocar gargalhadas, marca um tempo em que as matintapereras eram mais presentes, refletindo dinâmicas sociais e ambientais. Em nossas vivências em

¹¹ Expressão que denota o ato de ouvir a conversa entre outras pessoas.

Itapuá, quando nos é indicado o lugar da aparição das matintas, sempre se refere a áreas de mata mais densa ou localidades menores que mantêm biodiversidade.

A segunda fala se deve a São Benedito de Itapuá, um santo muito procurado pelos moradores da ilha e das localidades vizinhas. As pessoas costumam fazer pedidos, súplicas e orações ao santo; há quem deixe velas e fitas em agradecimento pelas graças recebidas. As solicitações variam desde a cura de enfermidades até situações relacionadas à pesca, como a perda de redes e a escassez de peixes. Maués (1990) destacou que em Itapuá o padroeiro era o Menino Deus, mas o santo que reunia maior devoção era São Benedito.

As duas falas expressam aspectos dos modos de vida vigiense: se, por um lado, a matinta deixou de assoviar, por outro, São Benedito permanece semelhante ao observado por Maués. Isso nos faz refletir que a expansão de fronteiras de um ambiente menos biodiverso fortalece uma religião dominante, no caso, as igrejas cristãs, e enfraquece expressões locais, como a matinta. E foi assim, dialogando e com ouvidos atentos às conversas paralelas, que fomos reunindo informações sem mesmo começar nosso navegar por Laura.

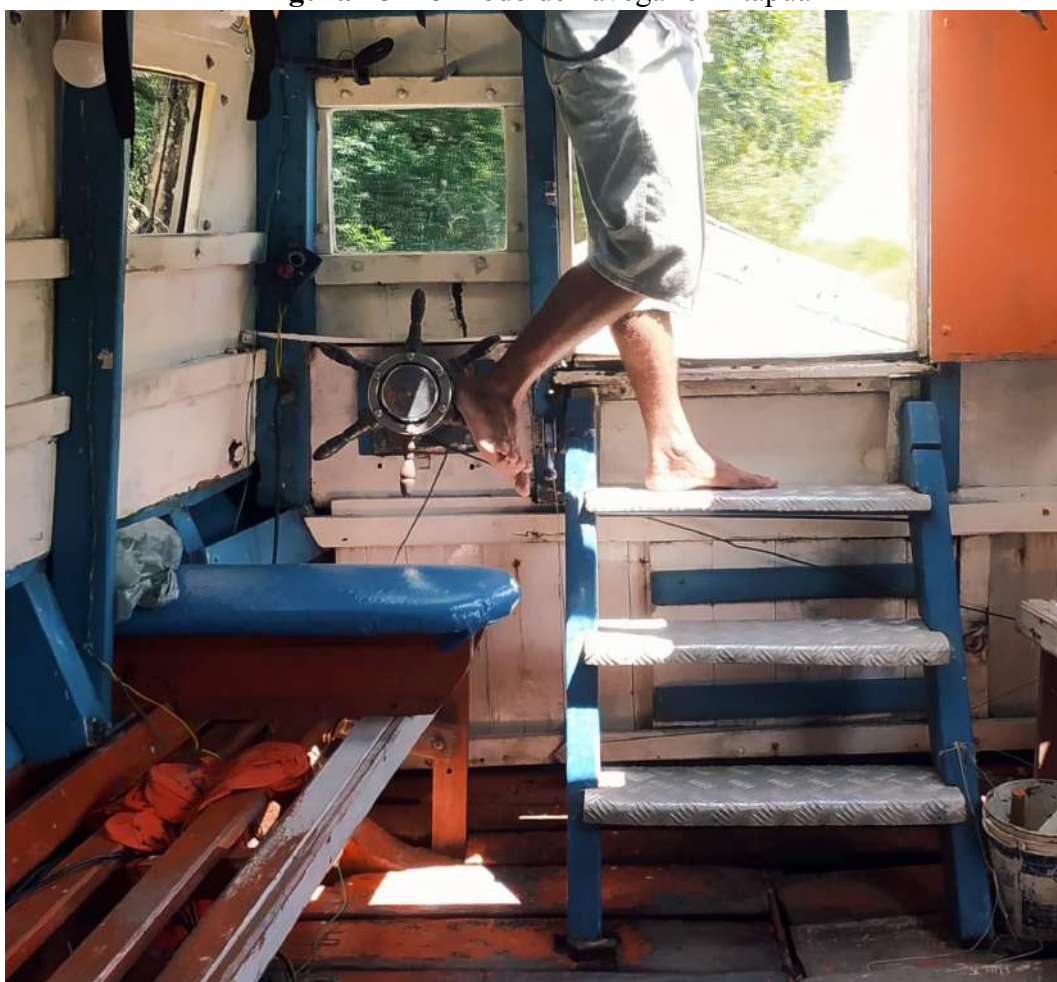
Deixando um pouco as conversas de lado, ainda na praça do Pescador, ou melhor, no rabo de osga, é possível observar a primeira face de Itapuá. Surge uma paisagem amazônica entrelaçada por uma espécie de mangue-varzeiro, onde plantas de raízes retorcidas parecem sair do solo, fertilizado pela oscilação da maré. Ao centro desse muramento verde, um largo espaço de gramas e um pequeno trapiche podem ser observados: é o início da ilha.

A rota Vigia–Itapuá ou Itapuá–Vigia, mais conhecida como “a travessia”, possui duração de aproximadamente 15 a 20 minutos e é realizada pelas chamadas lanchas, ao valor de R\$ 5,00. Esse tipo de embarcação é construída em madeira e pode transportar em torno de 20 passageiros, além de eletrodomésticos, eletroeletrônicos, móveis, bicicletas, alimentos, mercadorias e materiais de construção, leva-se de tudo pelas águas de Laura.

Nessa embarcação, há duas possibilidades de acomodação: o teto ou o salão. No teto vão as mercadorias maiores, mas há quem prefira ir nesse espaço, vislumbrando a paisagem e sentindo o vento e o calor do imponente sol do salgado paraense. No salão, ao contrário do teto, as pessoas podem se acomodar em bancos que ficam nas extremidades ou atravessados nesse espaço. A altura de cerca de 1,5 metro força a coluna dos mais altos, que se curvam na procura de um lugar. Ao centro do salão, um avantajado, estrondoso e fumacento motor a óleo diesel ocupa lugar privilegiado. Seu cantar é a trilha sonora que embala a travessia e faz garças, guarás e urubus voarem do manguezal na medida em que a lancha se aproxima e margeia Itapuá.

A calma do curso fluvial faz, na serenidade de Laura, o singrar da lancha nas águas salobras. No controle da embarcação, um comandante seguia com olhos atentos, meio corpo para fora da cabine e esbanjando destreza no manuseio do timão somente com os pés (Figura 18). Aos olhares estrangeiros, a cena parecia incomum, “estranha”, mas para os(as) itapuaenses aquilo era algo natural. Nenhuma incompreensão era esboçada: não havia dúvida de que esse é o jeito correto de conduzir a embarcação. E assim foi, aquela lancha navegando pelo Furo da Laura, beirando a urbanidade de Vigia e seus grandes barcos ancorados na beira, até o colossal manguezal que se elevava na ilha de Itapuá.

Figura 18 – O modo de navegar em Itapuá



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Perto do destino, duas áreas possíveis ao desembarque se acenavam: o trapiche, quando as águas estão baixas, ou o pequeno porto que desemboca no início das primeiras casas, quando a maré está alta. Laura é quem direciona o destino. O desembarcar nas águas rasas significa chegar à Itapuá de fora, uma área que já acolheu praia, bares e fazendas de búfalo e de gado; trata-se de um terreno alagado de vegetação baixa.

Até uns dois ou três anos atrás havia uma ponte de madeira, com várias peças soltas e ausentes, que causavam inúmeros acidentes. A antiga passarela foi substituída por um aterramento que formou uma espécie de rua, onde até carros e motos conseguem trafegar em meio aos pedestres que buscam caminhar no local. Em seus mais de 500 metros, a nova rua vai serpenteando o campo alagado e, em certos momentos, segue paralela à antiga passarela, que vai sendo engolida pela vegetação e repousando na memória daqueles que por ela transitaram.

Chegando no porto das águas grandes vamos encontrar diversas pequenas embarcações, como cascos e montarias, e suas inúmeras redes de pesca. Descer nesse local, além de economizar uma boa *pernada*¹², é chegar na região conhecida como povoação, onde se concentram a maior parte dos moradores de Itapuá. As primeiras residências surgem justamente nesse ponto, são de alvenaria e se assemelham a estrutura de sítios – pequenas propriedades rurais, um padrão repetido em várias partes da povoação.

No campo religioso, ocorreram profundas mudanças nas dinâmicas sociais. Se, em Maués (1990), pajelança e catolicismo possuíam uma íntima relação que foi central para o conceito de *catolicismo caboclo*, em Motta-Maués e Villacorta (2008) observou-se outra realidade. Nesse trabalho, a presença de pajés é reduzida, enquanto a Igreja Católica continua predominante, mas agora acompanhada por cultos evangélicos, resultado da instalação da Assembleia de Deus. Em nosso estudo, também encontramos dificuldades para identificar pajés ou até mesmo falar sobre pajelança. Por outro lado, o catolicismo ainda nos parece ter grande apelo em Itapuá, coexistindo com o crescimento das igrejas pentecostais. Até o momento da conclusão deste trabalho, contabilizamos sete espaços vinculados ao movimento pentecostal, entre igrejas e pontos de oração, o que evidencia o enraizamento dessa religião entre a população local.

Vale ressaltar que essas informações demonstradas sobre o campo religioso não significam dizer que a pajelança não exista, mas sim destacar que este estudo enfrentou dificuldade em falar sobre o assunto com o grupo social. Na maioria dos casos, ela é retratada como aspecto que ficou no passado ou que está escamoteada em povoações mais distantes da ilha.

A partir dos registros etnográficos de Maués, Motta-Maués e Villacorta, bem como de nossas observações e anotações em campo, podemos dizer que Itapuá vem sofrendo um processo de ordenamento *à la* urbano, o que chamamos de municipalização. O melhoramento do ramal facilitou a locomoção e fez com que a relação campo–cidade ou ilha–continente

¹² Termo utilizado para se referir a uma longa caminhada ou a grandes distâncias.

fosse estreitada. As casas parecem seguir um modelo de sítio, outras de condomínio; nessas moradas pouco há diversidade, cabendo aos campos gramíneos ou aos açaiçais colorir com um pouco de verde a árida arquitetura.

Edna Alencar e Isabel Sousa (2016), ao abordarem modos de habitar na várzea amazônica, entre o tradicional e o moderno, destacaram que, apesar das modificações estruturais da casa, as pessoas tendem a manter os usos e costumes do mundo rural. Por outro lado, podemos levar esse pensamento para entender a outra face: a dos chamados “de fora” que, mesmo passando a habitar o “campo”, levam consigo o seu modo de habitar da cidade. Essa dinâmica amplia a ocorrência de cercas e muros, o tráfego de veículos, a diminuição da biodiversidade e a redução do convívio entre pessoas.

Caminhar pela povoação, em sua rua principal, é encontrar casas espaçadas e delimitadas por muros; é não ter o aconchego da sombra, o que nos faz lembrar das histórias das laranjeiras ainda em Vigia; é caminhar entre carros e motos que, em seus passares ao longo do dia, criam uma neblina cor de açafreão que invade os terrenos, sem ao menos respeitar cercas ou muros. Enquanto isso, o ladrido dos cães ecoava pela ilha e alertava a vizinhança: havia gente estranha passando na rua. Janelas se abriam e revelavam olhares curiosos que logo se dispersavam ao verem que não era nada demais, apenas uma gente de fora.

Figura 19 – A rua principal de Itapuá

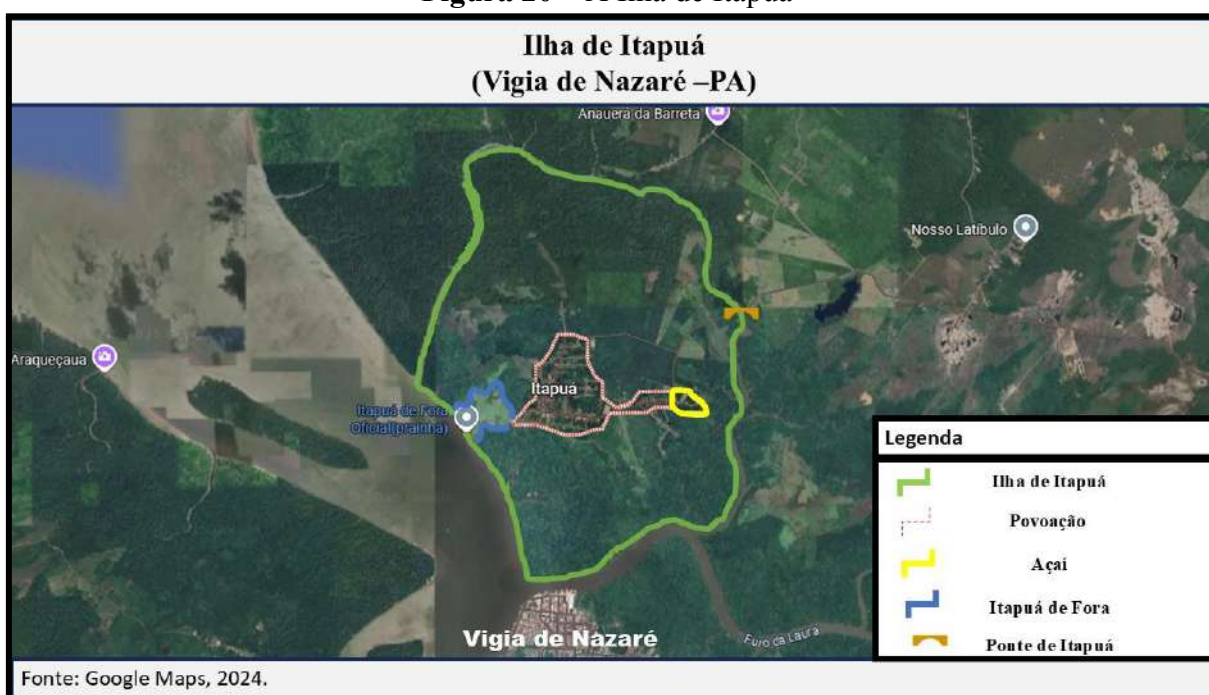


Fonte: Arquivo Pessoal (2024)

2.3.5 Aspectos socioeconômicos e ambientais da ilha de Itapuá

Localizada próxima à baía do Marajó, a ilha de Itapuá (Figura 20), situada nas coordenadas 0°49'48.4"S e 48°08'18.8"W, está vinculada ao município de Vigia de Nazaré – considerado por muitos vigienses e historiadores, como a cidade mais antiga do Pará¹³. Vigia também desponta, segundo informações do Censo 2022, como uma das cidades mais populosa do estado do Pará, com aproximados 51 mil habitantes (IBGE/Censo 2022).

Figura 20 – A Ilha de Itapuá



Fonte: Figura elaborado a partir do aplicativo Google Maps e do programa PowerPoint.

O território vigiense abrange uma área de 401.589 km², fazendo fronteira com os municípios de São Caetano de Odivelas, Colares e Santo Antônio do Tauá. Dentro desse território, aproximadamente 8.500 km² correspondem à área de Itapuá, conforme medições feitas pelo aplicativo “medição de área”. Além disso, podemos destacar que a ilha faz parte da Região de Integração Guamá.

O ambiente da ilha de Itapuá foi descrito como uma espécie de savana amazônica, por apresentar vegetação típica nas proximidades de rios e igarapés, além de solos mais arenosos

¹³ Esse é um tema que gera muitos debates entre os historiadores. Acredita-se que a missão de Castelo Branco aportou na então aldeia Urutá, dos Tupinambá, a sudeste da ilha do Marajó, seis dias antes de fundar Belém. Posteriormente, a aldeia Urutá virou um porto de vigilância do tráfego da baía do Marajó, o que mais tarde ficaria conhecida como Vigia. Desse modo, o município festeja sua fundação a contar da primeira passagem portuguesa ao local, ainda como Urutá, em seis de janeiro de 1616 (Maués, 1990).

(Campos; Jardim, 2022). Por outro lado, as áreas estuarinas, sujeitas à sazonalidade das inundações de águas salobras, favorecem a formação de extensos manguezais. Assim, pode-se dizer que Itapuá abriga uma diversidade de ecossistemas interligados, onde zonas de transição surgem entre a água, manguezais, várzeas e terra firme, coexistindo e criando uma dinâmica ecológica única.

A ilha possui coletivos que, em grande maioria, se identificam como pescadores artesanais. Esse aspecto foi muito forte nas pesquisas de Maués, Motta-Maués e Villacorta, e se repete agora neste estudo. A relação com a pesca, apesar das dinâmicas sociais e da proximidade com o centro urbano de Vigia, atravessa o tempo e se mantém como símbolo da identidade itapuaense. Na ilha, percebemos que a pesca vai além de uma atividade econômica. Mesmo aqueles que possuem outros ofícios guardam memórias sobre a pescaria ou a praticam nos momentos de lazer ou como forma de subsistência.

Os itapuaenses vivem em meio a um processo de municipalização que passa pelo alargamento e pavimentação de ruas, o crescimento do comércio e a tentativa de fomentar o turismo pela “fabricação” de uma praia na chamada Itapuá de Fora. Além disso, a indústria pesqueira se instala na área continental de Vigia e impacta tanto na oferta do pescado quanto na qualidade da água, como verifiquei a partir do meu deslocamento e diálogos até a ilha (Santos, 2024).

Com relação às pesquisas que envolveram Itapuá, podemos destacar que a ilha tornou-se um local clássico da antropologia paraense, muito em razão dos estudos elaborados por Heraldo Maués (1990) e Angélica Motta-Maués (1993), na década de setenta. Suas pesquisas abordaram diversos temas, como aspectos da religião, com destaque para a pajelança cabocla e o catolicismo popular, além das relações entre trabalho e gênero. Soma-se a esses trabalhos a descrição de aspectos socioculturais e ambientais da ilha.

Vinte e cinco anos depois, no início do século XXI, Gisela Macambira Villacorta, em parceria com Heraldo e Angélica Motta-Maués, escreveu um artigo sobre matintapereras e pajés. Nele, além de abordar o tema central de sua pesquisa, foram demonstradas, analisadas e comparadas informações e vivências que revelaram duas Itapuás, com dinâmicas sociais que se modificaram ao longo do tempo – algo já esperado quando tratamos de modos de vida.

Por exemplo, em ambos os estudos, a pesca se apresenta como principal atividade econômica e masculina; porém, o mesmo não se pode dizer da agricultura, que se enfraqueceu diante das modulações sociais. A esse fenômeno, a autora atribui três fatores: as mulheres passaram a ocupar outras atividades remuneradas, como o preparo e a venda de polpa de fruta; também começaram a frequentar e a ter maior pertencimento nos cultos evangélicos,

como apontado no seguinte trecho da obra: “os ofícios e o cuidado necessário à manutenção do espaço dos cultos parece ter, em parte, ‘substituído’ o trabalho que antes era carreado para as roças” (Motta-Maués; Villacorta, 2008, p. 337); e houve mudança na paisagem de Itapuá, decorrente do aumento populacional, impulsionado pela maior presença de pessoas de fora da ilha, bem como pela formação de fazendas, sítios e outras atividades extrativistas que eram rarefeitas ou não foram descritas nos estudos realizados na década de setenta.

Esses trabalhos nos ajudam a compreender algumas das várias facetas religiosas que se apresentam em Itapuá, bem como as mudanças ocorridas nesse cenário a partir das transformações socioeconômicas e ambientais na ilha.

2.4 Múltiplos Territórios, Corpos E Biografias Na Amazônia Multissituada

Os textos apresentados neste capítulo entrelaçam diferentes experiências amazônicas e refletem uma pesquisa multissituada que se adapta, desperta sentidos e preocupações. Trata-se de uma investigação baseada nos encontros que ocorrem não somente no *locus*, mas também nos ônibus, nas lanchas, nas estradas, furos e igarapés. Viver esses deslocamentos é se deparar com uma Amazônia diversa em ambientes e modos de vida, marcada por relações de afinidade com o meio ambiente e por constantes reinvenções diante dos anseios de uma economia predatória, com suas monoculturas e conflitos fundiários.

Em cada contexto, a etnografia aplicada a essa antropologia do deslocamento nos leva a pensar na heterogeneidade amazônica em seus múltiplos aspectos econômicos, socioculturais e ambientais. Estradas que cortam territórios, águas que margeiam casas, quintais e castanhais que articulam economia e cosmologia, santos, curas e práticas religiosas se entrelaçam e se transformam a partir das múltiplas relações que se estabelecem diariamente nessas localidades.

Falar sobre os deslocamentos é descortinar o que muitas vezes é inviabilizado nas pesquisas científicas. Além disso, torna-se uma estratégia fundamental para compreendermos as paisagens e as pessoas que compõem este estudo. Trata-se, ao mesmo tempo, de apresentar fragmentos de bio-etnografias, na medida em que concebemos o ambiente como extensão e expressão dos corpos que o habitam (Haesbaert, 2020).

O percurso que nos leva das áreas urbanizadas de Belém até as protagonistas desta pesquisa escancara diferentes concepções de modo de vida e inaugura outro tipo de travessia: a de mergulhar no viver de mulheres que dedicaram suas existências ao cuidar do outro, elaborando reflexões próprias e visões mais holísticas e particulares sobre saberes e práticas de saúde em suas respectivas localidades.

PARTE II – AS BIO-ETNOGRAFIAS

Capítulo 3 – TIPEPEW SURUÍ: uma bio-etnografia do coletivo Aikewara;

Capítulo 4 – DONA MARIQUINHA: A caboca criada no interior;

Capítulo 5 – DONA CREUZA: Um caminhar entre sistemas e ecossistemas do cuidado

Figura 21 – As artesãs do Cuidado: Tipepew, Mariquinha e Creuza



Fonte: Arquivo Pessoal (2022-2025)



◀ ◀ **Vive Dentro de mim** ▶ ▶ ▶

Vive dentro de mim
uma cabocla velha
de mau-olhado,
acorada ao pé do borralho,
olhando pra o fogo.
Benze quebranto.
Bota feitiço...
Ogum. Orixá.
Macumba, terreiro.
Ogã, pai-de-santo...

Vive dentro de mim
a lavadeira do Rio Vermelho.
Seu cheiro gostoso
d'água e sabão.
Rodilha de pano.
Trouxa de roupa,
pedra de anil.
Sua coroa verde de são-caetano.



Vive dentro de mim
a mulher cozinheira.
Pimenta e cebola.
Quitute bem feito.
Panela de barro.
Taipa de lenha.
Cozinha antiga
toda pretinha.
Bem cacheada de picumã.
Pedra pontuda.
Cumbuco de coco.
Pisando alho-sal.



Vive dentro de mim
a mulher do povo.
Bem proletária.
Bem linguaruda,
desabusada, sem preconceitos,
de casca-grossa,
de chinelinha,
e filharada.

Vive dentro de mim
a mulher roceira.
– Enxerto da terra,
meio casmurra.
Trabalhadeira.
Madrugadeira.
Analfabeta.
De pé no chão.
Bem parideira.
Bem criadeira.
Seus doze filhos,
Seus vinte netos.



Vive dentro de mim
a mulher da vida.
Minha irmãzinha...
tão desprezada,
tão murmurada...
Fingindo alegre seu triste fado.

Todas as vidas dentro de mim:
Na minha vida –
a vida mera das obscuras.
(Cora Carolina, 2012, p. 18-19).

O poema de Cora Coralina nos faz refletir sobre as múltiplas facetas e simbolismos que encontram morada em um único corpo, que é diverso, é extenso, é sentido e território. Nas vozes das artesãs que compartilharam um pouco de suas vidas, seus afetos e acolhimentos, podemos encontrar uma Amazônia que pulsa de múltiplas formas: um ato de relação, experimentação, ancestralidade, imaginário e invenção constante.

Este estudo, interessado em conhecer como as artesãs pensam o cuidado, teve que se reinventar, se adaptar metodologicamente aos olhares que nos mostravam caminhos lógicos e sensíveis operados dentro de modos de vida e de seu coletivo. As protagonistas deste estudo expressam formas próprias de compreensão do cuidado, de elaborar medicamentos caseiros, de se relacionar com a medicina de Estado e de expressar sua religiosidade. Mostram-nos, além disso, a complexidade de uma pesquisa multissituada, ao tempo que sepulta conceitos fundados em determinismos, sejam religiosos, ambientais ou econômicos.

Em Dona Tipepew, suas percepções indígenas sobre o cuidado envolvem a cosmologia Aikewara e as dimensões do plantar, ao tempo que apresenta como as mulheres se articulam em rede e são consagradas socialmente, mesmo não podendo atingir o papel social de pajé. Na verdade, o que a bio-etnografia da artesã indígena nos revela é que as mulheres operam em um sistema próprio de cuidado, tão necessário quanto às práticas dos pajés.

Em Dona Mariquinha, suas lembranças nos levam ao tempo de um Combu onde a pajelança ocorria nas cabeceiras do igarapé. Quando os iniciados da pajelança morriam e eram ressuscitados. Um cenário bem diferente do que vivencia a artesã, em meio aos diversos estabelecimentos que se reproduzem no vai e vem de embarcações que ligam a ilha à urbanidade belenense. Nessa trama, a artesã encontra repouso nas igrejas pentecostais de seus

filhos, não esquece a pajelança e nem do tempo de uma ilha cercada de encantados que influenciam diretamente no viver ribeirinho.

Em Dona Creuza, uma senhora que dedicou boa parte de sua vida atuando na medicina de Estado e que, mesmo aposentada, acolhe aqueles que buscam um cuidado mais afetuoso. Um saber moldado pelas relações com a diversidade botânica de seu quintal e dos santos católicos, com destaque a São Benedito. O catolicismo apresenta-se como parte indissociável de suas práticas e da sua vida, sendo elemento fundamental de seu ecossistema de cuidado, cura e proteção.

A partir dessa breve introdução, vamos mergulhar nos viveres amazônicos, tendo como guia as artesãs e suas concepções sobre a saúde e tudo que a ela gravita. Em suma, uma pesquisa multissituada dos olhares, dos gestos e das vozes que nos ajudam a elaborar uma antropofagia do fazer antropológico. Assim, não se trata de uma escrita da verdade, nem de uma fiel apresentação das artesãs, mas daquilo que nos foi compartilhado e sentido ao longo de quase cinco anos de pesquisa, entre leituras, disciplinas, deslocamentos e vivências.

Capítulo 3 – TIPEPEW SURUÍ: uma bio-etnografia do coletivo

Ao propor um estudo sobre práticas de cuidado entre um coletivo indígena, somos, em grande medida, orientados pela literatura antropológica a compreender esses saberes sobretudo a partir da figura dos pajés ou dos xamãs (Lévi-Strauss, 2008; Viveiros de Castro, 1996; Descola, 1998; Ribeiro, 1979; Kopenawa; Albert, 2015). São terminologias que podem parecer sinônimas, mas que, a depender do coletivo, refletem particularidades importantes na compreensão de como a cura é concebida. Maués (2005, p. 271) entende que o xamã é aquele que viaja ao mundo dos espíritos para combater as forças que provocam a doença, enquanto o pajé é aquele cujo corpo é tomado pelas entidades que vêm curar os doentes. Em síntese, não é o pajé quem cura: são os encantados ou caruanas que agem, envolvendo seu corpo como instrumento. Retornaremos mais adiante a esse pensamento e como ele se expressa no mundo Aikewara.

A literatura antropológica também revela que, além de pajés e xamãs, há em determinados coletivos o que se convencionou chamar de feiticeiros. Em pesquisa realizada entre os Aweti do Alto Xingu, Marina Vanzolini (2015) mostra que, para além do xamã, o feiticeiro ocupa um lugar ambíguo: é percebido como alguém distante, “gente estranha”, mas, ao mesmo tempo, pode ser qualquer pessoa, sendo frequentemente associado como principal responsável pelos agravos da vida. Profeta, adivinho, sacerdote, curador; dependendo do local, das pessoas, tensões e conflitos, esses atores ocupam posições diversas no sistema cognitivo de saúde (Potiguar Júnior, 2022).

Xamã, pajé ou feiticeiro, ou outra denominação do tipo, também podem indicar um esforço acadêmico de reconhecer ou traduzir termos êmicos para determinados atores sociais que se enquadrem nessas especificações. Silvia Guimarães (2015), em seu estudo entre os Sanumá, no alto rio Auaris, escreve sobre o *sapuli töpö*, isto é, aquele que detém o domínio de substâncias que ampliam os sentidos e mantém relações profundas com seres que auxiliam suas viagens espirituais em busca de curas, algo que se aproxima da concepção de xamã proposta por Maués. Independentemente do termo, o que busco destacar é que, na maioria desses referenciais da etnologia indígena, essas posições são ocupadas por homens (pensando em um sentido dualista e pragmático).

Na contramão desse pensamento, vale destacar que são cada vez mais frequentes os trabalhos que evidenciam o protagonismo feminino nessas práticas. É o caso do estudo de Anne-Marie Colpron (2005) sobre mulheres xamãs Shipibo-Conibo, no Peru, que demonstra

que tornar-se xamã não está ligado a uma dicotomia entre masculino e feminino, mas depende de um terceiro termo: o ambiente. É essa relação com o ambiente que possibilita a identificação com as entidades da floresta e do xamanismo Shipibo, independentemente do sexo da pessoa envolvida, permitindo um espaço atuante às mulheres. Outro exemplo é a recente dissertação de Andreia Carneiro (2024), apresentada junto ao PPGCR-UEPA, que apresenta a tecitura de uma pajelança feminina que ocorre na aldeia Solimões do povo Kumaruara, no oeste paraense.

O fenômeno que coloca a mulher em posição de destaque, ou consagrada, para retomar Bourdieu (2001), na figura da pajé ou da xamã, é mais densamente descrito pela literatura antropológica em contextos tradicionais não indígenas da Amazônia. É o caso da chamada pajelança cabocla, em que Maués (1990), em seus estudos entre pescadores artesanais de Itapuá, registra a presença de quatro pajés, entre eles a pajé Mundica do Nariz Chato. Outro exemplo encontra-se na obra autobiográfica de Zeneida Lima (2001), que relata sua vivência como pajé no Marajó e suas raízes afroindígenas. Soma-se ainda o que observei em diálogos com Dona Mariquinha, no Combu, que narrava práticas de pajelança não indígena organizadas por mulheres (Santos *et al.*, 2023). Esses são alguns exemplos que apresentam mulheres pajés em contextos não indígenas e revelam a densidade do fenômeno nessa região amazônica.

A diversidade, marcada por profundos contrastes ecológicos, históricos e socioculturais na Amazônia, também se expressa nas formas de conceber o cuidado e aqueles que são consagrados por suas práticas. Nesse contexto, multiplicam-se as possibilidades de nomear e definir figuras como o pajé, o xamã ou outras categorias acadêmicas ou êmicas. Consequentemente, existem múltiplas maneiras de pensar a pajelança ou o xamanismo. Ainda que, à primeira vista, a literatura etnológica sugira um predomínio masculino nessas posições, cada coletivo indígena forja a figura desse ou dessa pajé ou xamã, atribuindo-lhe papéis, responsabilidades e trajetórias particulares. Isso não significa que as mulheres estejam alheias às práticas de cuidado; ao contrário, em vários contextos elas participam ativamente dessas dinâmicas e, por vezes, ocupam a própria posição de pajé ou xamã.

Entre os Aikewara, a presença do pajé está centrada na figura masculina e subdividida em duas formas de atuação: aqueles que curam por meio do ritual e aqueles que curam por meio da medicina caseira. Tanto a literatura revisada até aqui quanto a experiência etnográfica na Terra Indígena nos instigam a levantar algumas questões: qual é o papel das mulheres nas dinâmicas socioculturais do cuidado, da cura e da proteção? O que explica esse aparente interdito cultural? Existem mulheres com sabedoria tão densa quanto a dos pajés?

Nossas primeiras idas à Terra Indígena Sororó, como apontamos no capítulo anterior, se dividiram entre três territórios autodenominados aldeias: Sororó, Itahy e Yetá. Nos primeiros anos, vivenciamos mais profundamente a aldeia Itahy, onde Seu Tiwakw, pajé e uma das lideranças mais respeitadas entre os Aikewara, nos ensinou sobre suas práticas de cura, principalmente em relação às suas garrafadas. Um valioso ensinamento que será também abordado neste estudo. No entanto, ao chegarmos à aldeia Yetá, que fica a aproximadamente 2,5 km pela BR-153, encontramos novamente a figura do pajé homem, Seu Okonoti. Porém, ao adentrarmos com maior profundidade no mundo Aikewara, percebemos que na aldeia havia uma rede de mulheres que compartilhavam ensinamentos do cuidado. Foi a partir dessa rede, bem como dos diálogos com o grupo social, que fomos levados a conhecer Dona Tipepew.

Figura 22 – Dona Tipepew na horta



Fonte: Arquivo pessoal (2025)

Filha de Seu Tiremé (primeiro cacique da Yetá) e de Dona Opireme, fundadores da aldeia Yetá, Dona Tipepew (44 anos) descende de uma linhagem que já acolheu pajés e caciques, o que, na cosmologia Aikewara, legitima que seus familiares possam assumir esses papéis sociais.

Com relação ao pajé de Yetá, Okonoti, ele é cunhado de Dona Tipepew. No entanto, durante as vivências entre os Aikewara, ouvi de um membro da aldeia maior a seguinte

afirmação: “Ela (Tipepew) poderia ser pajé, só que é mulher”. Há dois pontos que podemos compreender nessa frase. O primeiro é que esse “poderia” não se vincula apenas à herança familiar, mas também à densidade de sua sabedoria nas práticas de cuidado entre os Aikewara. O segundo refere-se ao impedimento de assumir a posição de pajé por ser mulher.

A relação entre mulheres e pajelança, assim como os processos de constituição sociocultural do pajé e do cacique, oferece importantes caminhos para compreender o universo ameríndio e, de modo particular, o Aikewara. Para avançarmos nessas discussões, detenho-me na apresentação de Dona Tipepew, tomando sua trajetória biográfica como uma forma necessária de compreender as configurações socioculturais, bem como as práticas de cura, cuidado e proteção entre os Aikewara.

3.1 Os Primeiros Diálogos

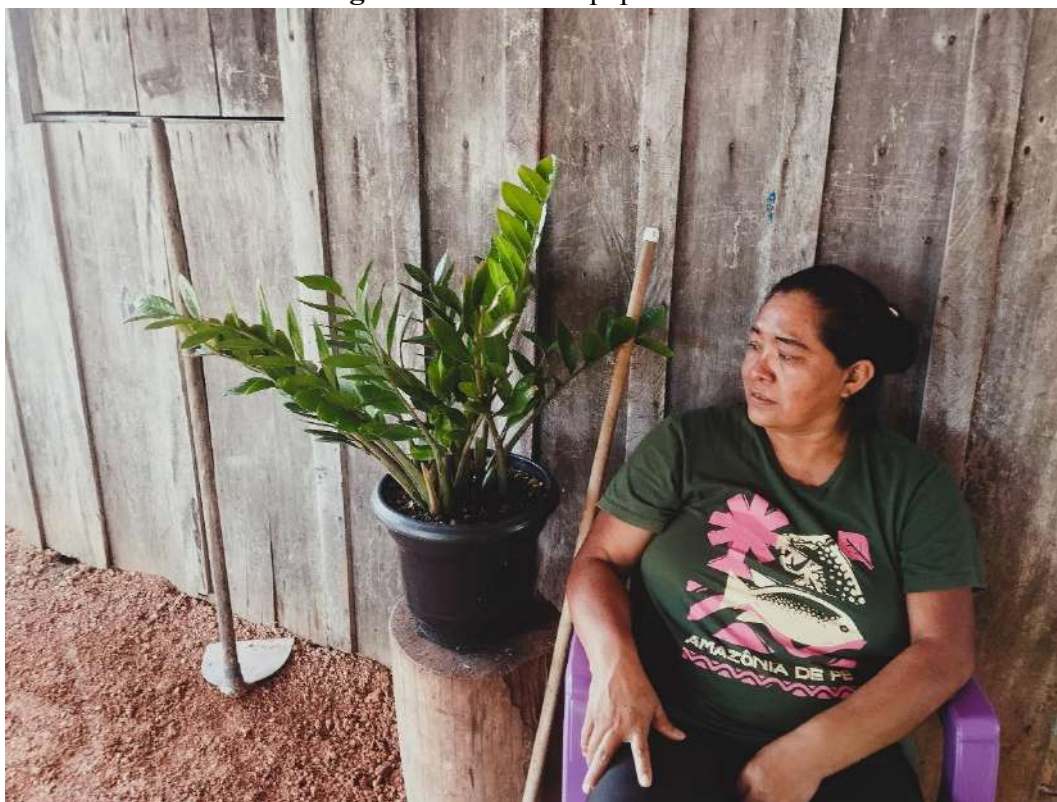
Sentada à sombra das palhas de ubim, na *og’ete*, uma construção ancestral baseada no entrelaçamento de múltiplas expressões botânicas, como discutimos no capítulo anterior –, a artesã emitia uma voz mansa. De mãos e pés cruzados, transmitia a impressão de alguém que talvez não estivesse totalmente à vontade com a presença de um *kamara* (branco ou não indígena) que tentava puxar conversa sobre diversos aspectos de sua vida. No entanto, falar sobre práticas de saúde local, somado ao nosso convívio mais intenso na aldeia, foi determinante para diluir o aparente desconforto.

Apesar da constante suavidade de sua voz, os diálogos revelavam as ondulações das dinâmicas socioculturais indígenas e suas nuances. Os olhos puxados, fixos no horizonte, pareciam buscar reflexões densas sobre as relações e as práticas de cuidado. Pele terrosa como o solo, cabelos lisos e de um preto intenso. Dona Tipepew (Figura 22) fazia e desfazia narrativas sobre as tramas sociais tecidas na Terra Indígena e, sobretudo, sobre as práticas locais de saúde.

A tentativa de escrever uma bio-etnografia da artesã mostrava-se como um caminho para compreender parte do mundo Aikewara. Plantio, cultivo, cosmologia, tensões, lutas e cuidados se entrelaçam em uma trama indígena que marcava a atuação de Dona Tipepew. Entre pajés, velhos e caciques, havia também mulheres que, mesmo sem o protagonismo oficial, constituíam as raízes que sustentavam os modos de vida Aikewara.

3.2 Dona Tipepew: “Mulher também é guerreira”

Figura 23 – Dona Tipepew Suruí



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Vivendo em Yetá, aldeia fundada por seu pai, Seu Tiremé Suruí, que teve participação marcante na abertura de todas as aldeias que compõem o território Aikewara, Dona Tipepew testemunhou profundas transformações na Terra Indígena. Essas mudanças não se limitaram às dimensões estruturais, como casas, unidade de saúde ou escola, mas envolveram também alterações ambientais significativas e transformações nos próprios modos de vida Aikewara. Para compreender melhor esses processos, partimos de seu primeiro casamento.

Aos 17 anos, casou-se e teve seu primeiro filho. Pouco tempo depois, enfrentou a perda do marido. A jovem viúva contou com o apoio da comunidade para seguir com a vida e criar o filho. Nesse período, a artesã morava na aldeia Kurunahy, atual Akamassyrom, localizada próxima a uma vila chamada Some Homem. Foi nesse vilarejo que conheceu seu atual esposo, Francivaldo, com quem teve quatro filhos (três meninas e um menino).

Foi lá na Some Homem, quando nós morava na antiga aldeia. Ele tava trabalhando lá na Some Homem, aí nós ia passear lá e eu ele e se conhecemos lá (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Nesse momento, ao narrar como conheceu seu atual marido, Seu Francivaldo passou por perto de nós e, em tom jocoso, completou a fala de Dona Tipepew com um trocadilho a partir do nome da vila Some Homem: “O homem que tinha lá ela roubou. É culpa da Tipepew. Sumiu o homem de lá” (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Seu Francivaldo, natural de Parambu, no Ceará, migrou ainda criança para o Pará, acompanhando o movimento de tantos outros nordestinos que se deslocaram para essa região (Magalhães *et al.*, 2016). Inicialmente viveu em Brejo Grande e, depois, em Palestina, até chegar à vila Some Homem, em 2004. A partir daí, já ao lado de Dona Tipepew, mudou-se para Yetá em 2015, um ano após a abertura da aldeia pelos pais da artesã (Seu Tiremé e Dona Opireme Suruí).

Naquele tempo, em 2015, Yetá abrigava cerca de 30 pessoas. Agora, em 2025, segundo o último levantamento junto à Unidade Básica de Saúde Indígena (UBSI), há 42 moradores na aldeia. O número pode não parecer expressivo, mas nesse intervalo de dez anos é possível afirmar que a população cresceu cerca de 40%. Com esse aumento, os problemas sociais também se intensificaram, como veremos ao longo deste escrito.

O casal vive entre duas casas localizadas no fundo da aldeia, atrás de uma das traves do campo de futebol e da rua que a circunda. A primeira casa foi construída por Dona Tipepew e Seu Francivaldo para o filho mais velho da artesã. No entanto, após se casar com uma indígena do povo Gavião, ele passou a viver na aldeia da esposa. Assim, a casa que inicialmente seria destinada ao filho transformou-se em espaço de dormida, já que o casal mantém suas principais relações na casa mais antiga, onde residem os filhos em comum.

É nessa casa (Figura 24), feita a partir da junção vertical de tábuas e dividida em três cômodos (três quartos, sala e cozinha), que Dona Tipepew cozinha, prepara remédios, cuida do quintal e dos filhos.

Figura 24 – A Casa de Dona Tipepew



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

O casal compartilha atuações significativas no âmbito da aldeia, seja nas relações de gênero, na educação escolar ou nas práticas locais de cuidado. Dona Tipepew e Seu Francivaldo buscam, cada um a seu modo, articular os saberes Aikewara e não indígenas nas relações sociais que se tecem na Terra Indígena.

A voz calma de Dona Tipepew contrasta com a inquietude de seu viver. A artesã está constantemente envolvida em alguma atividade: no plantio, no artesanato, na cozinha ou, quando não, em deslocamentos pelas vilas e cidades próximas. Como ela mesma afirma: “eu não espero meu marido fazer nada pra mim” (Diário de Campo, 23 jan. 2025). Esse jeito mais autônomo e independente, porém, contradiz a realidade de outras mulheres da aldeia e acentua alguns olhares masculinos de estranhamento e julgamento.

Dona Tipepew busca, junto com outras mulheres da aldeia, transpor barreiras sociais criadas pelo gênero.

Aqui tem o grupo das mulheres de Yetá e um geral (das mulheres Aikewara). A gente precisa unir as mulheres, conversar com elas, porque a gente, assim... em cada aldeia tem muito homem que são muito... é... como eu posso falar? Homem que não gosta de ver mulher trabalhando. Aí os home fica com raiva, porque às vezes a mulher tão trabalhando. Tem homem que fala: ‘não sei por que isso’. Mas mulher também tem que tá no grupo, aí, forte junto com os homens também, porque mulher também é guerreira. Aí nós fala sempre pra eles, aí eles dizem que não. A gente tem que acabar com isso, porque o tempo de racismo com mulher que trabalha assim... não pode, tem que acabar com isso.

Eu mesmo, aqui em casa, eu não espero meu marido fazer nada pra mim, não. Eu faço é só as minhas coisas. Eu falo pra ele. Ele mesmo fala pro povo: ‘A minha mulher não tem muito estudo, mas ela se vira sozinha com as coisas dela’. Ele não mexe nada meu. Eu que me viro. Eu vou mais minha filha, essa de 15 anos, ela vai comigo e nós resolve, nós duas mesmo. Volto de casa de boa. Faço minhas compras, pago tudo na loja. Quando penso que não, o caminhão entra na aldeia; quando vê, é minhas coisas. Eu sou virada, nunca parei. É por isso que meu pai falava que eu gostava de trabalhar que nem homem. Eu fazia era tudo. Roçava. Até hoje eu limpo meu quintal, eu não gosto de quintal sujo. Meus meninos que falam: ‘mamãe, a senhora tem que parar, a senhora tá ficando de idade. Trabalha muito não’. Mas, se eu parar, eu fico doente. Eu gosto de trabalhar (Diário de Campo, 23 jan 2025).

A fala da artesã nos leva a dialogar com o pensamento de Margaret Mead (2015), que demonstrou, a partir de um olhar multissituado, que os papéis, comportamentos e expectativas atribuídos a homens e mulheres não decorrem de determinismos biológicos, mas são construções socioculturais. Nesse sentido, a experiência das mulheres Aikewara evidencia como o gênero é produzido a partir dos modos de vida indígenas.

Por outro lado, Mead (2015, p. 290) chama atenção para o fato de que sociedades que restringem ou definem personalidades a partir do sexo acabam por punir, em maior ou menor grau, todas as pessoas que nascem sob tais expectativas normativas. Esse pensamento dialoga diretamente com a organização coletiva das mulheres Aikewara, que busca retirar do anonimato um protagonismo feminino vivo e latente no território. Não se trata de substituir, mas de construir ao lado.

Quando a artesã nos diz: “mulher também é guerreira”, o termo *guerreira* inscreve-se nas disputas que atravessam o território, seja no âmbito das questões fundiárias, seja nos processos decisórios que envolvem o povo Aikewara. O que Dona Tipepew reivindica não é apenas que a mulher possa trabalhar, mas que ela integre o espaço político das aldeias, algo que vem sendo progressivamente construído a partir da união das mulheres em coletivos.

Dona Tipepew, por exemplo, integra a AIAYPA (Associação Indígena da Aldeia Yetá do Povo Aikewara) como membro do conselho fiscal, ao lado de outras duas mulheres. A associação tem como finalidade a captação e o compartilhamento de recursos, a orientação sobre temas relacionados aos povos indígenas e o acompanhamento de políticas públicas, configurando-se como um espaço onde a participação feminina se enraíza e gera uma nova dinâmica às relações sociais.

Sua atuação na organização das mulheres também se expressa no aconselhamento à nova geração. Como vimos, a artesã casou-se jovem para os padrões não indígenas, aos 17 anos, algo que é visto com normalidade em boa parte das sociedades indígenas. Ainda que não seja possível generalizar, Luciene Longo, Luciane Ferreira e Marta Azevedo (2016) apresentam diversos estudos etnológicos e de antropologia demográfica, como os de Marta Azevedo, Júlio Cezar Melatti e Antonella Tassinari, realizados em comunidades indígenas brasileiras específicas, que indicam ser comum as mulheres se casarem bastante jovens, inclusive na faixa de 10 a 15 anos de idade.

Diante dessas características que envolvem o casamento, Dona Tipepew busca aconselhar as meninas mais novas:

Eu falo pra essas meninas de hoje. Ave Maria, vai estudar um pouco. Não é porque a gente é indígena que vai casar cedo, tem que estudar pra ser alguma coisa, ter alguma coisa. Casar cedo não presta, não (Diário de Campo, 23 jan 2025).

A vivência da artesã na escola da aldeia facilita o contato e o diálogo com a nova geração. Na parte da educação, tanto Dona Tipepew, quanto Seu Francivaldo trabalham na Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Opireme Suruí (Figuras – 25, 26 e 27) de ensino fundamental até o 4º ano e com uma turma de EJA (Educação de Jovens e Adultos). Após concluir a série limite da escola o(a) aluno(a) é transferido(a) para uma escola indígena maior, que fica na aldeia Sororó.

Figura 25 – Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Opireme Suruí (Aldeia Yetá)



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

A estrutura da sala de aula seguia o padrão das construções mais ancestrais e tradicionais (*og'ete*), envolta por múltiplas expressões botânicas e desprovida de qualquer objeto metálico, com exceção das cadeiras cedidas pela prefeitura de São Geraldo. O próprio espaço passava, assim, a integrar o processo de ensino e aprendizagem, constituindo os primeiros contatos com a concretude de uma ciência ancestral que soube relacionar diferentes entes botânicos, como a canela (*Cinnamomum verum*), a capoeira-preta (*Croton floribundus*), o café-brabo (*Palicourea marcgravii*), o cipó-de-escada (*Bauhinia ângulos*) e as palhas de babaçu (*Attalea ssp.*). Tratava-se de uma sala de aula sem paredes, de onde se avistava continuamente a aldeia, sentiam-se o vento e os sons que atravessavam o lugar.

Essa estrutura contrastava com as demais residências, em sua maioria construídas com ripas dispostas verticalmente e, muitas vezes, com amontoados de tijolos ao lado, indicando uma transição nas formas de construção das casas. Uma visão semelhante à que observamos na imagem da casa de Dona Tipepew (Figura 24), onde montes de tijolos figuravam ao lado da residência.

No entanto, espaços como a escola e o centro de convivência da aldeia, como vimos no capítulo anterior, permaneciam sendo constituídos a partir das memórias ancestrais das antigas casas Aikewara, mantendo a centralidade dos encontros. Longe de representar

desleixo, essa escolha expressava uma posição firme: o ensino que chega precisa dialogar e respeitar as expressões locais.

Ao final de 2025, a aldeia Yetá, com apoio do município de São Geraldo do Araguaia, inaugurou uma nova estrutura para sua escola: um prédio com banheiro, sala climatizada, pátio e cozinha. A escola, agora em alvenaria, não rompeu com suas tradições nem com a memória Aikewara. Na fachada, as fotos de Tiremé e Opireme Suruí, pais de Dona Tipepew e fundadores da aldeia. Além das fotos, a escola foi ornada com grafismos que remetem aos modos de vida indígena, com destaque para os símbolos ligados à alimentação e à estética cultural.

Figura 26 – A nova Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Opireme Suruí (Aldeia Yetá)



Fonte: Arquivo Pessoal (2026)

Figura 27 – A entrada da nova Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Opireme Suruí (Aldeia Yetá)



Fonte: Arquivo Pessoal (2026)

Na escola da aldeia Yetá, Seu Francivaldo é professor de matemática, responsável não apenas pela transmissão de conteúdos curriculares, mas também por interdisciplinarizar o currículo escolar com as experiências vividas na aldeia. Ao mesmo tempo, Dona Tipepew atua como servente, como ela nos conta em tom de brincadeira: “As meninas que falam que eu sou a ‘serpente’. Eu sou a servente, eu faço a comida e limpo a escola” (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Brincadeira à parte, o ato de cozinhar também compõe uma dimensão necessária das práticas de cuidado de Dona Tipepew. A comida pressupõe ancestralidade, preparos, técnicas, significações e relações sociais (Rigo, 2024). É um cuidado que alimenta e fortalece não apenas a saúde dos estudantes indígenas, mas também os modos de alimentação Aikewara.

Em Yetá, assim como ocorre em outras aldeias brasileiras (Weitzman, 2013; Santos; Barbosa, 2012; Tserenhe’omo, 2017), há uma entrada cada vez mais intensa de produtos

ultraprocessados que causam agravos não somente à saúde, mas também ao território. A partir de Neide Rigo (2024, p. 58), podemos compreender que esse não é um fenômeno isolado entre povos indígenas ou em outros coletivos ancestrais e tradicionais. A autora chama atenção para a supervalorização do repertório alimentar do eixo Rio-São Paulo em detrimento da rica cultura alimentar local.

É evidente que há uma demanda muito forte por esses produtos, em grande parte devido à intensidade das propagandas que cercam seu consumo e à aproximação dos modos de vida vindos das vilas e cidades próximas. Além disso, é necessário considerar que o ultraprocessado não chega sozinho: com ele vêm as embalagens plásticas que, em sua esmagadora maioria, não são biodegradáveis. Isso acumula nas aldeias o que podemos caracterizar como lixo, aquilo que, esgotada sua função, é simplesmente descartado.

O prefeito já mandou a caçamba vir buscar o lixo. Nós temos um tambor, nós vai ajuntando... botando nas sacolas. Quando é o dia, nós bota tudo aqui na frente. Aí a caçamba entra e leva. Primeiro tava muito ruim, que nós só queimava; ficava aquele lixo velho, que as outras coisas não queimam tudo. Agora não, eles levam... Agora nossa aldeia tá suja por causa do inverno, mas no verão nós vai limpar (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

O quadro indica uma mudança na relação que se estabelece com o “lixo”. Se antes o consumo mais intensivo de frutas e legumes fazia com que a “embalagem”, a casca, juntamente com outros restos alimentares fosse descartada e rapidamente absorvida pela terra, o mesmo não ocorre com o plástico e as latas que envolvem os alimentos ultraprocessados. Ao invés de nutrir, envenenam o solo. Um cenário semelhante será observado ao adentrarmos a bio-etnografia da artesã de Itapuá.

Apesar da entrada desses produtos e de todos os seus agravos, Dona Tipepew busca, por meio de sua atuação na escola, oportunizar alimentos que tenham raízes ancestrais e/ou que sejam mais saudáveis. Esses alimentos advêm de uma parceria entre as roças, as hortas e os quintais Aikewara e o poder público. A prefeitura de São Geraldo do Araguaia, por meio de sua Secretaria de Educação, é responsável pelo fornecimento de alimentos. Dona Tipepew, por sua vez, é encarregada de receber esses alimentos e de estabelecer o diálogo com o poder público sobre as particularidades e necessidades do povo indígena.

A prefeitura manda a comida; eles mandam carne de galinha, açaí, peixe... essas coisas que nós gosta. Melancia, macaxeira... Os meninos gostam quando eu faço um caldo de macaxeira. A gente fala pra eles: tem que mandar isso que nós gosta. Eu falo pro Francivaldo que indígena não gosta de comer muita salada, não. Os meninos

não gostam, não. Legume eles gostam, mas, fora isso, eles não comem, não (Diário de Campo, 23 de jan 2025).

O diálogo estabelecido entre Dona Tipepew e o poder público insere-se em uma obrigatoriedade legal que recai sobre o Estado no âmbito da alimentação escolar. Conforme aponta Rigo (2024, p. 52), as diretrizes do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), de 2009, e a Resolução do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação do mesmo ano determinam que os municípios destinem, no mínimo, 30% dos recursos federais à aquisição de produtos oriundos da agricultura familiar. Além disso, o cardápio deve respeitar os hábitos alimentares, bem como a cultura e as tradições locais. Ainda assim, a autora destaca os principais entraves à efetivação dessas medidas, entre os quais estão a infraestrutura das cozinhas, o número e a capacitação dos funcionários, a logística e as responsabilidades envolvidas na entrega dos alimentos.

Dona Tipepew envolve a estrutura de sua própria casa/cozinha para preparar os alimentos da escola e atua de forma solitária. Mesmo assim, garante que a comida chegue todos os dias aos alunos. Uma comida que se faz sozinha, mas que carrega consigo a ancestralidade Aikewara no modo de preparar e servir.

3.3 Dimensões Do Plantar, Do Colher E Do Conviver

Se a comida fornecida pela prefeitura é insuficiente, buscam-se alternativas em outros lugares, principalmente na própria Terra Indígena. Entre os Aikewara, e, em especial, a partir da atuação de Dona Tipepew, é possível perceber quatro dimensões fundamentais na aldeia: a roça, a horta, a mata (floresta) e o quintal. Esses espaços não apenas ajudam a sustentar a alimentação escolar indígena e de toda a aldeia, mas também envolvem relações socioculturais, ambientais e econômicas.

A trama do cultivo nos aproxima de Dona Tipepew. As relações que se tecem nesses locais constituem possibilidades para analisar e compreender tanto as práticas locais de saúde quanto a própria biografia da artesã

3.3.1 Roças e hortas

Iniciamos por duas dimensões fundamentais ao sustento alimentar e financeiro da aldeia: a roça e a horta. A roça constitui uma ampla área preparada para o cultivo de culturas como arroz, feijão, macaxeira, pimentas, entre muitos outros entes. Trata-se de um esforço coletivo que envolve todo o grupo social da aldeia, permitindo alimentar e cuidar do coletivo, além de possibilitar a comercialização do excedente em localidades próximas.

Já a horta pode se organizar de duas formas: por iniciativa pessoal ou familiar (geralmente inserida no quintal), ou em um contexto comunitário, com a participação do grupo social. Em ambos os casos, a horta ocupa um espaço significativamente menor quando comparada à roça e concentra-se no cultivo específico de hortaliças.

Pensando na diferença que há entre roça e horta, Dona Tipepew nos fala como essas dimensões operam:

A roça é boa, que a gente planta mais coisa: vem arroz, feijão, milho, mandioca, macaxeira, batata, inhame. Tudo isso a gente planta na roça, porque a roça é um espaço mais grande, que dá pra plantar tudo. A horta é só no verão. Na horta a gente planta. Ela não dá muito, mas é bom pra gente colher cebola, cheiro-verde, pepino, couve e outras coisas também.

No ano passado, deu foi bem; saiu muita coisa dali (roça e horta). Eu vendi foi muito: pimenta-de-cheiro, pimenta ardida... Tem vez que o Francivaldo leva pra vender na vila. Aí, quando ele vende, o povo fica sabendo e liga pra ele. É assim... (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Uma agricultura indígena fortalecida não apenas garante a alimentação, mas também sustenta a economia da aldeia. Vale destacar que não estamos diante de uma agricultura de subsistência, mas de um sistema produtivo e simbólico articulado a circuitos mais amplos de compartilhamento. Pierre Clastres (2020, p. 167) observa que as sociedades indígenas são, com frequência, definidas a partir de critérios da falta – sem Estado, sem escrita, sem história. Essa lógica se estende também ao domínio econômico, onde tais sociedades são classificadas como portadoras de uma “economia de subsistência”. Para o autor, o termo carrega a afirmação implícita de que, se esses grupos sociais não produzem excedentes, isso decorreria de sua incapacidade. Presume-se, assim, que seriam incapazes de sair da estagnação de viver o dia a dia, permanecendo apenas na busca por alimentos. Um cenário bem diferente do que ocorre entre os Aikewara.

A produção agrícola indígena abastece mantimentos que são absorvidos pela aldeia e também circulam em outros cenários, como vilas e cidades próximas. E até além, se considerarmos os fluxos das castanhas adquiridas na BR-153 e encaminhadas a diversos

lugares do Brasil e do exterior. Há uma estrutura de governança coordenada por associações indígenas de cada aldeia, que fortalecem a economia local e promovem parcerias com o poder público.

No entanto, quando o cultivo se mostra insuficiente, opera-se um movimento inverso: a aldeia desloca-se à cidade não para vender, mas para comprar arroz, feijão, farinha e outros gêneros alimentícios disponíveis em mercadinhos e feiras, sobretudo em São Geraldo e São Domingos, cidades conectadas pela BR-153 e situadas entre a TI Sororó.

Se em 2024 a safra foi considerada excelente, o mesmo não se repetiu em 2025. A escassez de chuvas impactou diretamente os modos de vida Aikewara, incidindo de forma particular sobre a alimentação e a economia da aldeia.

Sem a roça a gente precisa comprar os mantimentos, que é arroz, feijão, carne.. que caça esses tempos é muito difícil matar. Tem que comprar farinha... Só que eu gosto mais da farinha nossa, eu acho mais gostosa (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

O ano de 2025 foi um período delicado para o grupo social indígena. As mudanças climáticas afetam diretamente os povos indígenas, causando a imprevisibilidade de suas safras. Estudos recentes (Brandão *et al.*, 2024; Andrade, 2024) indicam que a Amazônia vem enfrentando, nas últimas décadas, sucessivos episódios de secas extremas. A estiagem de 2023/2024, intensificada pelo fenômeno El Niño, provocou uma redução acentuada das chuvas e quedas históricas nos níveis dos rios Negro, Solimões e Madeira, afetando diretamente os modos de vida dos povos e comunidades ancestrais e tradicionais.

Essas transformações, que se manifestam não como uma mudança pontual, mas como uma constante incerteza climática, constituem um ponto de preocupação para o grupo social indígena. A dependência crescente da compra de alimentos nas cidades ou vilas não se reduz a um gasto monetário: representa também uma ruptura com os sabores, cheiros e memórias da aldeia.

Esse tempo de inverno é difícil. A gente tem que compra comida na cidade. É engraçado, quando tá muito Sol é ruim pra plantação nascer, e quando chove muito é pior (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

A safra ruim advinda das incertezas climáticas não contrasta apenas com a colheita do período anterior, mas também incide sobre as memórias de outros tempos, quando a roça era pujante, fazendo emergir lembranças de seu pai, o cacique Tiremé.

No tempo do meu pai ia todo mundo pra roça plantar mandioca. Melancia, arroz, feijão, fava... tinha muita coisa que meu pai plantava. Meu pai foi de fazer roça. Hoje nós tá sem fazer roça. Só que meu irmão (cacique) já falou com o prefeito (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

O cacique, por meio de seu papel social e com o apoio da associação da aldeia, busca junto ao poder público viabilizar um novo roçado. No entanto, em decorrência das condições climáticas, as ações em nível local ou municipal tendem apenas a amenizar uma situação que depende de soluções mais profundas e globais.

Apesar da ausência da roça e da horta comunitária, muito por conta das adversidades climáticas, foi possível, a partir dos diálogos com o coletivo Aikewara, realizar um levantamento dos entes cultivados na aldeia Yetá (Tabela 2).

Tabela 2 – As plantas da roça e da horta comunitária

Planta	Morada
Arroz (<i>Oryza sativa</i> L.)	Roça
Banana (<i>Musa</i> spp.)	Roça
Batata (<i>Solanum tuberosum</i>)	Roça
Batata-doce (<i>Ipomoea batatas</i>)	Roça
Cará (<i>Dioscorea alata</i> L.)	Roça
Cebola (<i>Allium cepa</i> L.)	Horta
Cebolinha (<i>Allium fistulosum</i>)	Horta
Cheiro-verde (<i>Coriandrum sativum</i>)	Horta
Couve (<i>Brassica oleracea</i> var. <i>acephala</i>)	Horta
Fava (<i>Vicia faba</i>)	Roça
Feijão (<i>Phaseolus vulgaris</i> L.)	Roça
Inhame (<i>Colocasia esculenta</i> L.)	Roça
Jerimum (<i>Cucurbita moschata</i>)	Roça
Macaxeira (<i>Manihot esculenta</i> Crantz)	Roça
Melancia (<i>Citrullus lanatus</i>)	Roça
Milho (<i>Zea mays</i>)	Roça
Pepino (<i>Cucumis sativus</i>)	Horta
Pimenta-de-cheiro (<i>Capsicum chinense</i>)	Roça

Pimenta ardida (<i>Capsicum frutescens</i> L.)	Roça
Salsa (<i>Petroselinum crispum</i>)	Horta

Fonte: Trabalho de campo (2025).

A partir desse levantamento foi possível identificar 20 espécies botânicas, sendo 14 cultivadas na roça e 6 na horta comunitária. A grande rede de relações estabelecida entre os Aikewara e esse tipo de manejo está assentada sobre aspectos econômicos e alimentares.

Outro ponto que podemos compreender a partir da Tabela 2 é a possibilidade de estabelecer um diálogo com o cenário descrito por Orlando Silva (2009), que, ao analisar a economia Aikewara em 1976, destacou determinados cultivos agrícolas como centrais à dinâmica local. Em grande medida, as espécies mencionadas por ele coincidem com aquelas observadas nas roças e hortas indígenas, à exceção da cana-de-açúcar, do algodão, do cajá e do milho.

Isso não significa que o cultivo dessas plantas tenha sido abandonado. O que se evidencia é que, no momento de nossas vivências, não havia roças em atividade, e nossas observações se basearam sobretudo em memórias e lembranças do plantio. Nesse processo de rememoração, algumas espécies se apagam, enquanto outras emergem, configurando roças e hortas comunitárias da memória.

3.3.2 Mata / floresta

A floresta, ou a mata, como é costumeiramente chamada entre os Aikewara, é, talvez, a dimensão mais vital para a sustentação do modo de vida indígena. Não se trata, contudo, de recorrer à imagem idealizada do “bom selvagem ecológico”, contra a qual nos alerta Manuela Carneiro da Cunha (2017), mas de adentrar uma esfera marcada por profundo simbolismo: uma verdadeira *floresta de símbolos*, nos termos de Paes Loureiro (2015). É nessa mata que caminha o *karuara*; é nela que se encontram os castanhais, as múltiplas plantas medicinais e os animais que não apenas sustentam a caça, mas também polinizam e participam ativamente desse ecossistema.

Sob essa tessitura de relações e simbolismo está um solo escuro e extremamente fértil, resultante do acúmulo de matéria orgânica por ação antropogênica (Neves, 2022). Em outros termos, trata-se da *terra preta*, que carrega uma profunda ancestralidade Aikewara.

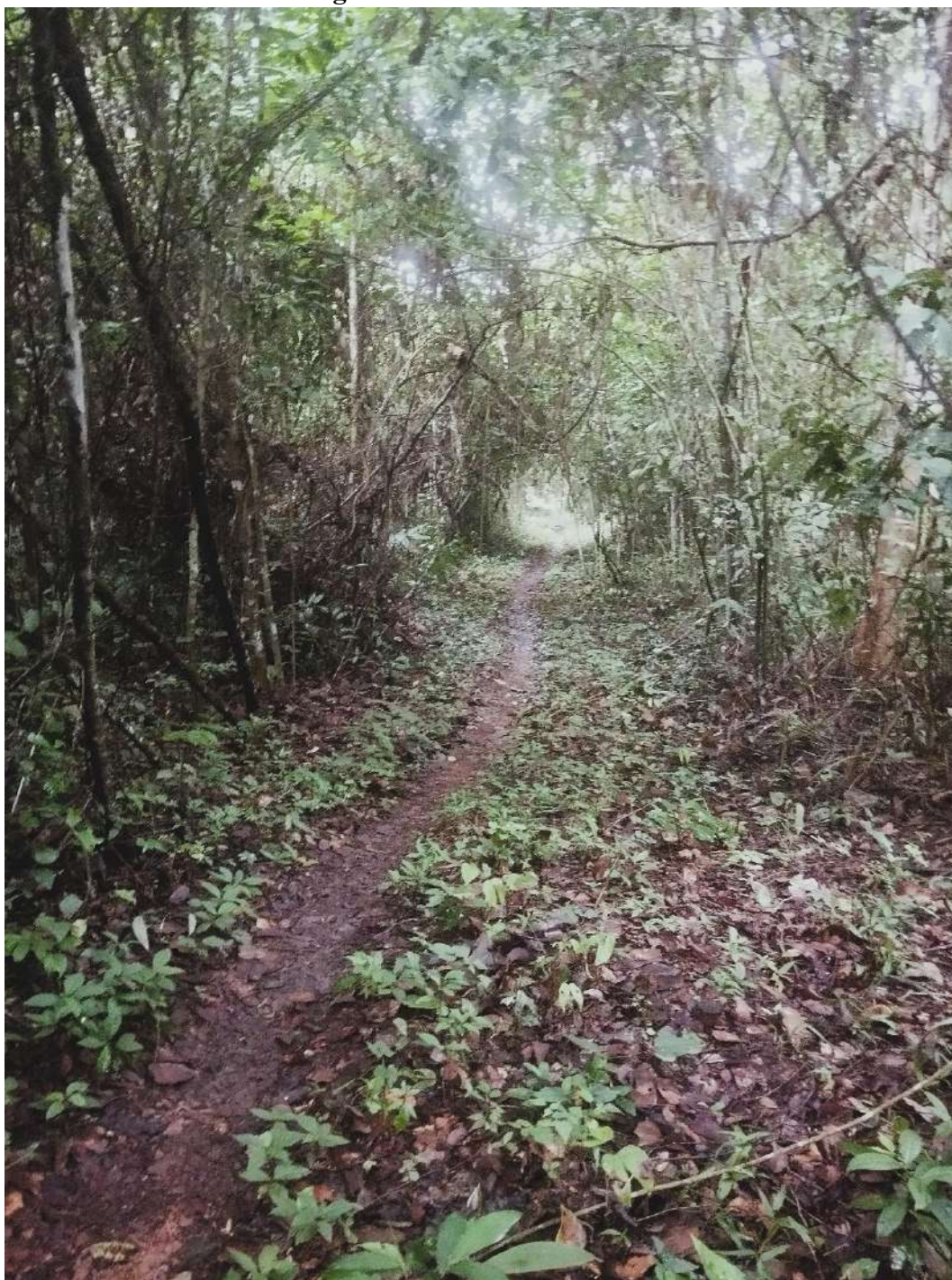
Quem nos conduziu nessa travessia pela dimensão da mata foram Seu Francivaldo e o pajé Tiwakw, da aldeia Itahy, de quem falaremos mais adiante. Embora Dona Tipepew não tenha ingressado fisicamente conosco nesse percurso, isso em nada diminui o fato de que a mata atravessa sua biografia, seus saberes e suas práticas, compondo, de modo indissociável, parte de seu ecossistema de cuidado.

A mata à qual nos referimos corresponde ao caminho até os castanhais vinculados à aldeia Yetá. Para alcançá-los, é necessário atravessar a BR-153, rodovia que, além de cortar a Terra Indígena Sororó, estabelece uma cisão entre a aldeia e os castanhais. Caminhar por esse local é pisar em um solo de profunda ancestralidade, mas também em uma terra marcada pela violência da invasão travestida de civilização (Laraia, 1967), pelos horrores da Guerrilha do Araguaia, como denunciam Iara Ferraz e Orlando Calheiros (2014), e, atualmente, pelo agrotóxico que escapa das extensas áreas ocupadas pela pecuária.

Nossa caminhada ocorreu em 18 de janeiro de 2025, logo após o almoço, com a presença de professores da UEPA e da UFPA que participavam do lançamento de um convênio entre instituições e povos indígenas. Vale registrar que essa não foi a primeira vez que realizávamos esse percurso. Ao longo de nossas vivências, do mestrado ao doutorado, entre idas e vindas à aldeia, por vezes fomos convidados por membros da comunidade a conhecer a região dos castanhais. No entanto, dessa vez, pedimos que Seu Tiba e Seu Francivaldo nos explicassem sobre as plantas medicinais e, assim, se deu nossa visita guiada por essa floresta de símbolos e memórias.

O céu azul, com poucas nuvens, parecia facilitar nossa caminhada, mas Seu Francivaldo apertava o ritmo das passadas, dizendo-nos que a chuva não tardaria a cair. Nossa intenção era aproveitar o máximo possível da caminhada para dialogar e aprender sobre a diversidade da mata Aikewara e, para isso, precisávamos andar devagar, inclusive para realizar anotações. Diante disso, indagamos Seu Francivaldo sobre como ele sabia que iria chover, já que, aos nossos olhos, não havia qualquer sinal de mudança no tempo. Ele nos respondeu de forma direta: “Quem sabe ler a natureza sabe quando vai chover, quando vai fazer sol. A natureza dá sinais” (Diário de Campo, 18 jan. 2025). A partir daí, nossos argumentos se esgotaram e seguimos a passos largos.

Figura 28 – A mata Aikewara



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

A mata se fechava no ritmo de nossas passadas. Uma espécie de túnel se formava em meio ao verde imponente que nos cercava, enquanto a neblina embranquecia a vista. Seu Francivaldo e Seu Tiba nos diziam que aquele ambiente nebuloso indicava a proximidade do *karuara*. “Isso aqui, que vocês estão vendo fumaçando, é porque, nesse tempo de chuva, o *karuara* fica perto” (Diário de Campo, 18 jan. 2025), explicou Francivaldo.

O *karuara* é uma entidade presente na cosmologia indígena, uma espécie de espírito protetor dos Aikewara, responsável por ensinar cantos e medicamentos e por escolher o próximo pajé. Mais adiante veremos a profundidade da relação que se constitui entre o *karuara* e os Aikewara.

Por ora, podemos adiantar que éramos um grupo de oito pessoas, sendo seis não indígenas, sem contar as crianças indígenas que, curiosas com nossa presença, nos acompanhavam de forma inconstante: surgiam e desapareciam pela mata. A menção à presença ou aproximação do *karuara* nos remetia imediatamente a uma fala de Dona Tipepew, segundo a qual o *karuara* não gosta de *kamara*. Talvez, assim como as crianças que nos seguiam, ele nos observasse, atento a quem eram esses “de fora” que pisavam naquele solo de grande simbolismo para o povo Aikewara.

Seu Tiwakw seguia à frente do grupo, identificando diversas espécies botânicas e suas múltiplas formas de envolvimento com os modos de vida Aikewara. Logo no início do percurso, ao avistar uma palmeira de babaçu (*Attalea ssp.*), Seu Tiba parou, retirou algumas folhas e começou a trançá-las, formando uma espécie de bolsa.

Nos tempos antigos, os índios usavam pra forrar o amigão; é como se vestia antigamente. Pra proteger o amigão na hora de entrar no mato, pro amigão não ficar balangando. Senão, o espinho, ó, fíí... Deus o livre (Diário de Campo, 18 jan 2025).

Figura 29 – Pajé Tiwakw confeccionando o *E'mó*



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

A bolsa em questão trata-se de uma proteção peniana conhecida, na língua Aikewara, como *E'mó*, confeccionada a partir do olho da palha do babaçu, a parte mais macia de sua folhagem. Seu Francivaldo complementa a explicação afirmando que, além do *E'mó*, a palha do babaçu possibilita a confecção de abanos e a cobertura das casas, enquanto seu coco pode ser consumido e comercializado. Essa palmeira, portanto, configura-se como uma presença marcante nos modos de vida Aikewara, revelando a diversidade de relações estabelecidas entre o povo indígena e os entes botânicos.

À medida que avançávamos, encontrávamos *najá* (*Attalea maripa*), *bacaba* (*Oenocarpus bacaba*), *copaíba* (*Copaifera langsdorffii*), *buriti* (*Mauritia flexuosa*), *ingá* (*Inga edulis*), *cupu* (*Theobroma grandiflorum*), *açaí* (*Euterpe oleracea*) e *mamuí* (*Jacaratia digitata*). As relações eram múltiplas, mas o temor da chuva acelerava nossas observações e diálogos. As passadas largas só eram interrompidas quando nos deparávamos com plantas medicinais ou com espécies de grande simbolismo para o povo Aikewara, como o tauari, a embaúba, o picão, a catuaba, o cipó, o açacu e a eva-do-mato.

O tauari (*Couratari guianensis* Aubl.), também conhecido pelos Aikewara como *mata-mata*, carrega em seu tronco as marcas dos golpes de terçado e da retirada recorrente de sua casca, utilizada na confecção do cigarro do pajé. A fumaça produzida pela queima do tauari, soprada durante o ritual, atua na expulsão do que o coletivo ameríndio compreende como “espírito ruim”. A prática da defumação com tauari constitui uma ação exclusiva do pajé, que cura no ritual. Trata-se, portanto, de um ente botânico de profundo simbolismo nos modos de vida Aikewara e interdito à maioria do povo.

Figura 30 – Tronco do tauarizeiro



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

A ritualidade da defumação do tauari é, na maior parte das vezes, acompanhada pelo canto do pajé. Entre os Parakanã Ocidentais, Carlos Fausto (2023, p. 69) descreve um ritual semelhante, no qual tauari e canto atuam em um mesmo dispositivo de ação xamânica. Trata-se do que o autor denomina *rituais de aerofones*, nos quais o charuto de tauari opera como prolongamento dos tubos internos da pessoa, tornando visível o sopro, enquanto o canto

dá forma sensível à dinâmica interior desses tubos. Dessa relação entre fumaça e voz emerge um regime ritual no qual pajé, mata e canto se articulam como operadores centrais no enfrentamento das doenças e na retirada dos chamados “espíritos ruins”.

Seguindo pelo caminho rumo aos castanhais, não era difícil encontrar cipós finos, de verde reluzente. O pajé Tiwakw, mesmo sem nomeá-los, nos explicou que esse cipó é necessário para que as crianças consigam crescer.

Menino que não cresce logo, a gente traz o menino e fala três vezes: ‘Senhor, cresce o menino, cresce rápido’, na nossa linguagem. Aí deixa lá, onde a gente nunca passa pra cortar. Não pode cortar. Se cortar, o menino não cresce (Diário de Campo, 18 jan. 2025).

A ritualidade cria um vínculo que, quando rompido, pode interromper o processo de crescimento. Os interditos que se estabelecem, e que marcam essa ruptura ritual, manifestam-se tanto no corte do cipó envolvido na prática quanto na interdição de circulação pelo local. Trata-se, portanto, de dois interditos distintos e articulados: o do corte e o do lugar.

Outro aspecto que se destaca, a partir da fala do pajé, diz respeito à relação que se estabelece com a religião. Ao enunciar o termo “Senhor”, o pajé, que, como vimos na parte das garrafadas, é pentecostal, faz uma menção direta a Deus. No entanto, compreender essa noção de Senhor ou de Deus revela-se um exercício mais complexo do que parece à primeira vista. Tal referência não significa uma conexão exclusiva com o Deus do cristianismo, tampouco com uma concepção estritamente indígena. Essa ambiguidade não se deixa apreender de forma imediata; o que se pode afirmar, contudo, é que, no interior desse ritual, articulam-se um ente da floresta (o cipó), práticas ritualísticas, interditos e dimensões religiosas.

Retornando à nossa caminhada, assim como o cipó, outro ente botânico se apresenta com grande presença na mata: a embaúba (*Cecropia sp.*). De tronco oco e esguio e folhas largas, é facilmente reconhecível na paisagem. A água contida em seus galhos é utilizada no combate a diferentes males, como problemas de pressão alta, dores nas costas e questões relacionadas aos rins. Dona Tipepew, por exemplo, que é hipertensa, afirma que “água de imbaúba é boa demais” (Diário de Campo, 23 jan. 2025), referindo-se à sua eficácia no controle da pressão e à consagração dessa planta nos modos de vida Aikewara.

Na mata também há outro ente botânico que, assim como a embaúba, está presente em outros espaços da TI, inclusive, no quintal de Dona Tipepew: o picão (*Bidens pilosa L.*). Segundo Seu Francivaldo, o chá da raiz do picão combate a anemia e a hepatite: “Arranca

pelo menos uns dez e leva pra casa. Pisa. Aí coloca de molho uns dois, três dias. Depois coa e coloca no litro” (Diário de Campo, 18 jan. 2025). Pelos gestos e pela narrativa, tanto Seu Francivaldo quanto Seu Tiwakw pararam em momentos diferentes de nossa caminhada para apresentar a planta e seus benefícios no enfrentamento de doenças. Soma-se também a fala de Dona Tipepew, ao mencionar o picão em seu quintal. Apesar do pequeno recorte, estamos diante de narrativas compartilhadas pelo pajé, pelo benzedor (Seu Francivaldo) e por Dona Tipepew, o que nos dá uma noção da aderência e da consagração da planta nas práticas locais de saúde.

No caminho aos castanhais também visitamos a copaíba (*Copaifera langsdorffii*). O pajé Tiwakw nos explicou que sua casca é boa para banhos contra diferentes tipos de inflamação: “Isso aqui é copaíba. Isso é medicinal, sara tudo. Faz garrafada pra mulher, pra homem... eu tomo direto, sara tudo” (Diário de Campo, 18 jan. 2025).

Andar pela mata também reavivava lembranças e memórias em Seu Tiba e Seu Francivaldo. Se as garrafadas pareciam, em outros contextos, não poder ser reveladas, na mata a conversa se transformava. Plantas como a copaíba, o mururé e a catuaba passaram a integrar descrições detalhadas: a copaíba para inflamações, o mururé no combate a miomas e a catuaba contra a impotência sexual.

No caso da catuaba (*Trichilia catigua*), para que o remédio tenha a eficácia desejada, há um modo específico de retirada da casca, diretamente associado à incidência do sol, como explicou o pajé Tiwakw:

Pra gente fazer viagra natural, pro homem que tá fraco, tem um pau que chamam de catuaba. Dá uns espinhos. Aí a gente tira a casca do lado que o sol nasce, de baixo pra cima. Se fizer ao contrário, de cima pra baixo, aí acaba mesmo o cabra. O sol já vem com a potência de nascer pra cá, e o amigão fica duro (Diário de Campo, 18 jan 2025).

O sol, nesse contexto, configura-se como um ente diretamente envolvido nas práticas de cuidado, da benzeção contra quebranto e mau-olhado às garrafadas para impotência. Ele queima a enfermidade (benzeção) e confere força ao “amigão” (garrafada). O gesto do corte, orientado de baixo para cima, constitui uma alusão direta ao efeito esperado da garrafada: a ereção peniana. Do contrário, quando a casca é retirada de cima para baixo, produz-se o efeito inverso, a impotência, aquilo que “acaba mesmo o cabra”. Desse modo, o saber Aikewara indica caminhos lógicos que vinculam planta, fenômeno natural (nascer do sol) e processo fisiológico (ereção ou impotência sexual). Essa construção, aliada à eficácia simbólica, constitui a garrafada contra a impotência.

Outro ente botânico que merece destaque pelo seu simbolismo é uma planta cujos espinhos são identificados pelos Aikewara como “peito de moça”, como explica Seu Francivaldo: “Ele é bem empinadinho. Isso aqui tira o sangue ruim da pessoa. Eles cortam o galho dela e esfregam” (Diário de Campo, 18 jan. 2025). Ao indagar sobre o significado de “sangue ruim”, ele esclareceu que se trata da condição de quem passa muito tempo fora, vivendo na cidade. Essa explicação nos remete diretamente às reflexões de Mary Douglas sobre pureza, perigo e contaminação.

No entanto, essa dualidade revela-se ainda mais complexa na medida em que os espinhos provocam, além de arranhões, queimaduras graves ao entrar em contato com a pele. Nessa prática, articula-se o perigo associado à “sujeira” da cidade com o poder regenerativo da mata; não há, aqui, uma lógica de punição ou castigo, mas uma equação simbólica em que *perigo + mata* opera como condição de possibilidade da renovação. Retira-se o sangue ao mesmo tempo em que se queima a pele, produzindo sua regeneração. Trata-se, assim, de um rito de retorno ao mundo indígena.

Figura 31 – Planta peito de moça



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Ainda nesse campo, há uma outra planta conhecida como *eva-do-mato*, que é extremamente venenosa, mas cuja toxidade não representa grave perigo aos povos indígenas, uma vez que há consciência de seus malefícios ao corpo. No entanto, para os fazendeiros vizinhos, trata-se de um grave risco, pois interfere diretamente em sua lógica econômica. Segundo Seu Francivaldo: “Se comer, morre. Se o bicho comer, não demora muito, cai logo. Os fazendeiros ficam doidos. O gado morre” (Diário de Campo, 18 jan. 2025).

De aparência vistosa, com um lilás vivo, essa planta se apresenta como um dispositivo de defesa da mata. Se as fronteiras do agronegócio avançam e ameaçam o território, a *eva-do-mato* demonstra que, diante da agressão à floresta, ela também pode devolver o ataque, deixando o fazendeiro “doido”.

Até aqui as informações compartilhadas em nossa caminhada ao lado dos Aikewara, foi possível formularmos a seguinte tabela, com as seguintes indicações:

Tabela 3 – As plantas da mata

Planta	Relação	Prática	Cuidado ou enfrentamento de Doença
Açaí (<i>Euterpe oleracea</i>)	Alimentícia	-	-
Assa-peixe (<i>Vernonanthura polyanthes</i>)	Medicinal	Raiz batida no pilão e com um pouco de água	Tontura
Babaçu (<i>Attalea speciosa</i>)	Construção e proteção	Palha (construção); olho da palha (<i>e'mó</i>).	Cobertura e <i>E'mó</i>
Bacaba (<i>Oenocarpus bacaba</i>)	Alimentícia	-	-
Buriti (<i>Mauritia flexuosa</i>)	Alimentícia	-	-
Canela (<i>Ocotea guianensis</i>)	Medicinal e Construção	Chá da casca	Dor de garganta
Chapéu-de-couro (<i>Echinodorus grandiflorus</i>)	Medicinal	Banho	Coceira
Cipó-de-escada (<i>Bauhinia spp.</i>)	Medicinal	Chá	Dores estomacais
Cipó (não identificado)	Medicinal*	ritualístico	Crescer a pessoa
Copaíba (<i>Copaifera langsdorffii</i>)	Medicinal	Banho da casca	Inflamação

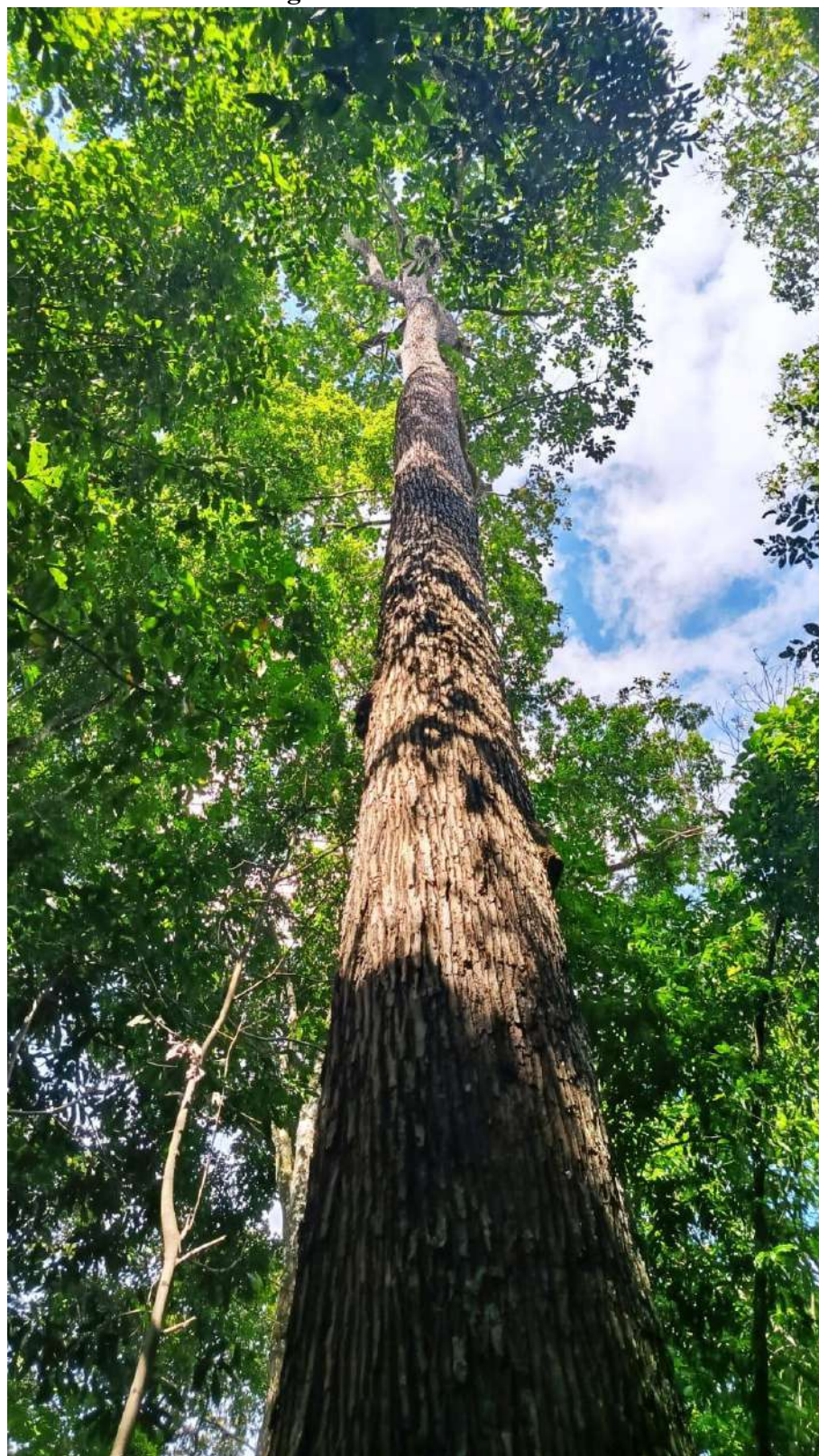
Cupu (<i>Theobroma grandiflorum</i>)	Alimentícia	-	-
Embaúba (<i>Cecropia sp.</i>)	Medicinal	Água	Pressão alta, dor nas costas e é bom para o rim
Eva-do-mato (não identificado)	Venenosa	-	-
Imbira (<i>Eschweilera coriacea</i>)	Construção	Corda a partir das fibras	-
Ingá (<i>Inga edulis</i>)	Alimentícia	-	-
Najá (<i>Vitex cymosa</i>)	Alimentícia		
Mamuí (<i>Buchenavia tetraphylla</i>)	Alimentícia	-	-
Mururé (<i>Pistia stratiotes</i> L.)	Medicinal	Garrafada casca	da Mioma e outras inflamações no útero.
Pau-preto (<i>Cenostigma tocanthum</i>)	Construção e aquecimento	Lenha ou forquilha casa	da -
Peito de moça (não identificada)	Medicinal	Espinho casca	da Sangria
Picão (<i>Bidens pilosa</i> L.)	Medicinal	Chá da raiz	Anemia e hepatite
Tauari ou mata-mata (<i>Couratari oblongifolia</i>)	Ritualística	Cigarro do pajé, casca.	Expulsar os espíritos ruins

Fonte: Trabalho de campo (2025).

A apresentação desta tabela antes de entrarmos na castanha se dá pelo fato de ao falar dessa árvore vamos encontrar uma diversidade de relações, sejam alimentícias, medicinais, ritualísticas, de caça e simbolismos que envolvem não somente os Aikewara, mas como toda uma rede que convive na Terra Indígena.

3.3.2.1 O castanhal Aikewara

Figura 32 – A Castanheira



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Avançando por essa mata, entre perigos, memórias e simbolismos, chegamos aos castanhais. À primeira vista, observa-se que ali convivem diversas palmeiras e pau-preto em meio às gigantescas castanheiras. Porém, antes de olharmos para cima, é necessário direcionar o olhar para baixo. Nesse chão, diferente do solo claro predominante na aldeia e em boa parte da trilha, o preto se impõe, marcando uma presença ancestral indígena.

Seu Francivaldo nos explica: “Aqui é terra preta, já morou gente aqui. Tem gente enterrada aqui também. Aqui já foi aldeia. Se tu for limpar aí, tu vai achar muita coisa. Lá em casa nós achamos uma que tem a pintura corporal, dá de ver o risco, o grafismo” (Diário de Campo, 18 jan. 2025). Os fragmentos de cerâmica encontrados com frequência próximos aos castanhais corroboram essa narrativa.

Figura 33 – Fragmentos de cerâmica no castanhal



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

A terra preta, associada tanto à fertilidade do solo quanto à presença humana, afirma-se como um marcador de relações indígenas ancestrais. Pensar os castanhais, portanto, implica compreendê-los como lugares de memória e de identidade Suruí-Aikewara.

Figura 34 – Terra preta da TI Sororó



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Contribuindo para esse debate, João Aires da Fonseca (2016) afirma que, ao considerarmos os castanhais como resultado do manejo de antigas ocupações indígenas, podemos compreender os interflúvios como áreas de intensa circulação de pessoas, articuladas a pontos estrategicamente localizados e a diversos ambientes ecológicos. Além de evidenciarem a presença indígena no território, os castanhais mantêm relações profundas com outros entes da floresta, fomentando redes complexas de sociabilidade.

A literatura especializada costuma destacar a formação dos castanhais como resultado da interação entre a presença humana e a atuação de dispersores naturais, especialmente as cutias (*Dasyprocta leporina*) (Neves, 2020; Scaramuzzi, 2020). Esses roedores desempenham papel central no ciclo ecológico da castanha, pois estão entre os poucos animais capazes de romper o ouriço que protege a semente. Ao enterrarem as castanhas como forma de armazenamento, contribuem involuntariamente para a dispersão da espécie, já que parte desses frutos é esquecida e acaba germinando.

Igor Scaramuzzi (2020), ao estudar os castanhais quilombolas de Oriximiná, amplia essa perspectiva ao evidenciar uma rede de sociabilidade que ultrapassa a relação entre humanos e cutias. Nessa rede, quatro parceiros se destacam: a cutia, principal agente dispersor; a abelha (aramã), responsável pela polinização; a vegetação de sub-bosque,

essencial para a circulação das abelhas; e os humanos, responsáveis pelo manejo e pela dispersão das castanheiras.

Nos castanhais da Terra Indígena Sororó, essa rede é ainda mais abrangente. Diversos seres participam do ciclo ecológico da castanha, como a arara-vermelha (*Ara chloropterus*), a paca (*Cuniculus paca*) e o macaco-prego (*Sapajus apella*), que utiliza pedras como ferramentas para romper o ouriço. A polinização depende tanto de agentes como o beija-flor e o mangangá (*Xylocopa* sp.) quanto da proteção e do acesso oferecido pela vegetação de sub-bosque.

Entre os Suruí-Aikewara, os castanhais também são territórios privilegiados de caça. Espécies como a cutia, a paca (que se alimentam da castanha) e o veado (que se alimenta das flores da castanheira), integram a dieta indígena e podem ser encontradas com frequência nesses ambientes.

Essas interações demonstram que os castanhais, para além de seu potencial econômico, são espaços tecidos por redes de sociabilidade que articulam dimensões memoriais, identitárias e multiespécies dos Suruí-Aikewara. Tais conexões sustentam vínculos diretos com a castanheira, cujas partes (casca, resina, ouriço, amêndoa e tronco) integram-se de forma inseparável aos modos de vida indígenas.

A casca da castanheira, por exemplo, é mergulhada na água e torna-se um banho contra micoses; essa mesma água também pode ser ingerida, pois, na compreensão dos saberes Aikewara, os problemas aparentes na pele também ressoam internamente no corpo. Beber essa água faz com que o processo curativo atue interna e externamente no corpo. De forma semelhante, a resina da castanheira também pode ser colocada em água, tornando-se um poderoso remédio contra gastrite, problemas estomacais, diabetes e feridas, seja tomando o banho ou bebendo essa água; o “umbigo” do ouriço é empregado em forma de chá no combate à anemia; e beber água acumulada no ouriço também pode auxiliar nesse tratamento. O ouriço, além disso, pode tornar-se vaso, servir como carvão no inverno ou ser transformado em um apito ancestral, conhecido como *Sumy’a*, quando aberto por uma cutia. O som do *Sumy’a* atrai diversas caças, como cutia, paca, veado, anta e porcão.

Na alimentação, a castanha pode ser consumida *in natura* ou torrada. O leite extraído da amêndoa acompanha diferentes carnes de caça, como tatu, jabuti e porcão. O mingau de castanha, por sua vez, pode ser reduzido com urucum até formar uma pasta espessa, utilizada como tinta para pintura corporal.

As cascas da amêndoa são reaproveitadas na confecção do *Sy'ó*, tornozeleira utilizada em contextos rituais. Ao ser movimentada, essa peça produz um som semelhante ao de um chocalho, compondo a dimensão sonora das cerimônias.

Quando uma castanheira é encontrada caída na mata, seu tronco é aproveitado como haste para sustentar o telhado das casas ancestrais, conhecidas como *og'ete* (casa de verdade), cuja cobertura é feita com palhas de ubim (*Geonoma deversa*). Assim, mesmo após sua queda, a castanheira permanece integrada à vida Suruí-Aikewara.

Figura 35 – Partes da castanha



Fonte: Trabalho de Campo (2025)

Figura 36 – A resina da castanheira



Fonte: Trabalho de Campo (2026)

Tabela 4 – Castanha e suas relações

Castanheira – parte da planta	Relação	Prática	Cuidado ou enfrentamento de Doença
Casca do tronco	Medicinal	Banho e bebida	Micose
Resina	Medicinal	Bebida	Gastrite e demais problemas estomacais
Ouriço	Medicinal	Beber água no ouriço	anemia
	Vaso	Pode virar um vaso de planta	
	“Carvão”	Ouriço pode sustentar o fogo de fogões a lenha ou fogueiras	
	Caça	<i>Sumy’a</i> (apito)	
Umbigo	Medicinal	Chá	Anemia
Casca da amêndoa	Ritualística	<i>Sy’o</i>	
Amêndoa	Alimentícia e Ativo financeiro	Leite, <i>in natura</i> , paçoca, mingau e entre outras	

Fonte: Trabalho de Campo (2025)

Segundo Eduardo Neves (2006), falar da Amazônia nos leva invariavelmente ao superlativo. Rios, florestas, modos de vida, fauna, flora... tudo é plural, grandioso e diverso. Essa diversidade também se manifesta na forma como os Aikewara se relacionam com a castanheira. A árvore está presente nas práticas de saúde locais, na alimentação, na economia; seu território é de caça, de ancestralidade, e também guarda a memória da cobiça do invasor e da violência sobre os povos indígenas.

Este trabalho versa justamente sobre isso: afirmar que há muitas Amazônia e muitas formas de agir diante de uma situação, de se relacionar com um ente botânico ou de interpretar e conviver com um mito. Por ora, a castanheira Aikewara nos mostra um fragmento dessa Amazônia, onde o superlativo pode ser encontrado em uma única árvore.

3.3.3 O quintal

O quintal, última dimensão do cultivar que abordaremos, é também de profunda densidade e nos ajuda a compreender os modos de vida Aikewara, bem como a biografia de

Dona Tipepew. Embora o quintal também sofra os efeitos da constante incerteza climática, representa um espaço necessário para estabelecer relações que transcendem a comercialização e a alimentação. De tamanho mais reduzido, se comparado à roça ou à mata, o quintal é marcado pelo cuidado e pela vigilância constantes da artesã. Trata-se de um local que compreende uma dimensão mais íntima.

Ainda que a lógica do compartilhamento seja uma característica forte entre os povos e comunidades ancestrais e tradicionais envolvidos neste estudo, observa-se que o quintal não apenas oferece outro lugar de plantio: nele se entrelaçam interditos e práticas de proteção que fazem parte dos modos de vida Aikewara.

É na dimensão do quintal que se concentram linhas fundamentais para a construção da bio-etnografia da artesã. Por essa razão, é nesse espaço que se debruça a maior parte da escrita, uma vez que, a partir dele, torna-se possível adentrar a dimensão da mata e delinear um panorama mais amplo das práticas de plantar, colher e conviver.

Caminhando até o quintal de Dona Tipepew, nos locomovemos pela rua que circula o centro da aldeia e o campo de futebol. Pés de castanholas (*Terminalia catappa* L.), dracenas (*Cordyline fruticosa*) e ipês (*Handroanthus albus*) demarcam não apenas o limite dessa rua, mas também o início da morada da artesã.

Figura 37 – Residência de Dona Tipepew



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Mesmo dormindo na casa ao lado, como já salientamos, a artesã passa a maior parte do tempo nessa residência, onde vivem seus filhos da união com Seu Francivaldo. É um espaço de afetos e memórias, lugar de preparo do alimento e dos medicamentos caseiros.

A casa é o centro desse universo chamado quintal, onde Dona Tipepew experimenta, cria, recria e compartilha. Ela está envolta entre plantas, cheiros, cores e sombras. Margeando sua residência, encontramos pequenas plantas em vasos ou diretamente no solo, todas ostentando o colorido de suas flores: azul, lilás, vermelho, amarelo, laranja, branco... um mosaico que se destaca em meio ao verde das folhas e ao terroso do chão. São as chamadas “plantas de enfeite”, como denomina a artesã.

A circularidade dessas plantas em torno da casa e do quintal é um fator que salta aos olhos. Somente após esse anel ornamental localizam-se as plantas alimentícias e medicinais, revelando uma ordenação espacial que articula proteção, estética e usos práticos no manejo do quintal.

O que, aos olhos destreinados, poderia parecer um turbilhão botânico, revela-se, na verdade, um padrão estratégico. Essas plantas formam uma barreira que impede, ou ao menos reduz, a incidência do mau-olhado sobre a profusão do quintal, onde vivem aquelas que curam, alimentam e dão sentido ao viver da artesã.

Em povos e comunidades ancestrais e tradicionais, o mau-olhado é um fenômeno recorrente, presente em Yetá, Itapuá ou Combu. Heraldó Maués (1990, p. 127) e Machado Coelho (2009) o descrevem como algo lançado pelo olhar, capaz de afetar pessoas, animais e plantas.

Em contextos indígenas, Renato Athias (1998), em sua pesquisa entre mulheres Pankaruru no sertão pernambucano, destacou interditos alimentares tanto na gravidez quanto no pós-parto, além do uso de banho morno para mãe e filho, como forma de evitar o “mau-olhado”. O estudo evidencia a abrangência desse fenômeno clínico em sociedades indígenas e não amazônicas.

Para Dona Tipepew, uma forma de proteger sua família, bem como suas plantas medicinais e alimentícias, é manter a diversidade de plantas de enfeite, estratégia voltada a evitar o mau-olhado, como ela nos relata:

A gente tem que ter muita planta, por causa do mau-olhado das pessoas que vêm. Elas fala: ‘Olha que plantinha bonitinha’, aí fica com as plantas da frente. Aí eu planto. Essas daqui é pra proteger a gente e as outras plantas. Quando a pessoa vem na casa da gente: ‘Olha, que coisa linda’. Aí vai logo praquilo. A minha filha tinha uma planta bem bonitinha mesmo, aí veio a mulher, e ela falou que a planta era bonita, e a planta morreu e morreu” (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Figura 38 – Dona Tipepew entre as plantas de enfeite



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

A Figura 38 registra o olhar contemplativo e a expressão de um sorriso tímido dirigido às rosas que florescem em seu quintal. Nessa perspectiva de admiração e proteção, geralmente, o nome das espécies parece estar em segundo plano; Dona Tipepew desconhece o nome da grande maioria das plantas que compõe a “barreira” das plantas de enfeite. O que realmente é necessário é a presença da diversidade botânica, suas cores e cheiros. Contudo,

entre elas destaca-se uma em particular, dotada de um amplo circuito de consagração (Bourdieu, 2001): o pião-roxo, que, na Figura 38, aparece ao lado da artesã.

Eu gosto de plantinha, eu tenho pião-roxo; diz que é bom pra remédio. Eu sei que é bom pra ficar na frente da casa; diz que dá força mais a gente, o coisa ruim não toca na gente, na família. Essa daqui (planta pião-roxo) tava meio caidinha assim... aí a minha filha disse “não mãe, não quebra não” (Diário de Campo, 23 jan 2025).

O pião-roxo, assim como o mau-olhado, pode ser encontrado em diversas localidades amazônicas, estendendo-se a múltiplos espaços, do continente às ilhas ou das aldeias às cidades, a planta apresenta profunda presença e simbolismo na região (Maximiano *et al.*, 2025). Dona Tipepew nos fala dos benefícios de ter a presença do ente botânico em seu quintal.

Pião-roxo é bom para mau-olhado, porque se a pessoa tem inveja de tu, ela passa pra planta, a planta pega e cai. Nosso limoeiro caiu porque a mulher dali tirou. Outra pessoa não pode pegar, não. É a dona que tem que tirar. Se a outra pessoa tirar o limão, a planta morre (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Nessa fala, Dona Tipepew expressa sua compreensão a partir da racionalidade Aikewara. Primeiro, enfatiza a necessidade do pião-roxo e, em seguida, explica o motivo que levou à queda de seu limoeiro, uma planta que alimenta e que também permite extrair o veneno de mordidas de aranha ou escorpião, além de cuidar de problemas na próstata e da gripe.

Como aprendemos com Antônio Bispo dos Santos (2023), povos e comunidades ancestrais e tradicionais possuem um senso de compartilhamento profundamente enraizado em seus modos de vida. Contudo, esse compartilhamento é indissociável de uma noção igualmente profunda de respeito. Kintê e Kintê (2025) apontam que, entre curandeiras e rezadeiras, existem sistemas de crença baseados em permissões e licenças, os quais fundamentam a compreensão de doenças, sintomas, curas e proteções. Assim, no caso de Dona Tipepew, quando uma planta é cultivada por outra pessoa, torna-se necessário comunicar-se e solicitar autorização para retirar qualquer parte dela, seja fruto, flor, casca, raiz, folha ou caule. Trata-se, portanto, de respeitar simultaneamente a planta e quem a plantou.

O mau-olhado, inserido na fala sobre o limoeiro, nos permite pensar que tal fenômeno não ocorre apenas pelo ato de olhar, mas também seduz a pessoa a querer tocar, tirar, saborear. Por isso Dona Tipepew une o mau-olhado ao exemplo da queda do limoeiro. A relação emerge como algo natural aos modos de vida Aikewara e está em profundo acordo com o

senso de verdade local. A árvore caiu porque alguém violou um interdito, retirando seus frutos sem a permissão daquele ou daquela que a plantou.

As questões interditadas em um modo de vida, pode soar como algo sem embasamento ou absurdas aqueles que possuem práticas culturais distintas. No entanto, como nos ensina Carlo Ginzburg (2006), aquilo que nos é diferente, e que muitas vezes nos soa monstruoso ou absurdo, possui um núcleo racional, cuja lógica se assenta no próprio contexto local.

Seu Francivaldo complementa a fala de Dona Tipepew ao abordar o mau-olhado em outro contexto, desta vez aplicado à vida social.

Não tem aquele dizer que os velhos falam “pra tu não falar teus planos? Pois tem vez que tu fala.. dá errado. Isso é mau-olhado. Alguém impediu que desse certo. Quando tu pensa, só Deus sabe. Mas quando tu solta, todo mundo fica sabendo. O coisa ruim não lê o teu pensamento (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

A partir dessas falas, podemos entender o mau-olhado como algo mais abrangente que o olhar; ele envolve outros sentidos, como o tocar e o ouvir. Na fala compartilhada por Seu Francivaldo, há algo que também podemos abordar: o mau-olhado compreendido a partir da cosmologia cristã. Segundo o esposo da artesã, o pensamento só pertence à pessoa e a Deus; já o falar encontra ouvidos atentos, “todo mundo fica sabendo”, inclusive o “coisa ruim”.

Nesse contexto, as plantas de enfeite ganham um papel necessário para manter a diversidade do quintal: são protetoras. Assim, os Aikewara não lidam apenas com a ameaça da incerteza climática; há riscos que pertencem ao plano cultural, como o mau-olhado. Veremos, no decorrer deste estudo, ainda entre os Aikewara, outras práticas que podem enfrentar esse mal, dessa vez pelas mãos de Seu Francivaldo. Mas, antes de adentrarmos nessa outra seara e, passando pelas plantas de enfeite, chegamos a um outro ambiente, onde o verde ganha força em múltiplas tonalidades: trata-se de uma pequena horta, envolta por uma cerca metálica e murada por uma parede de arbustos que impedem o olhar de quem passa pela rua da aldeia.

Figura 39 – Horta de Dona Tipepew



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Trata-se de um local de proteção não somente contra o mau-olhado, mas também para evitar que galinhas cisquem no terreno e acabem matando as plantas. Hortelã, folha-santa, malva-do-rei, vassourinha, entre outras, nos hipnotizam ao mesmo tempo que nos desorientam em meio à diversidade. Mesmo assim, Dona Tipepew nos diz: “Agora, no verão, eu vou plantar mais; no inverno as plantinhas não resistem, molha muito” (Diário de Campo, 24 jan. 2025). Como alguém que se desculpa pela “pouca” presença de plantas em seu quintal.

O inverno mais rigoroso de 2025, embora gere preocupação e imponha dificuldades ao cultivo, é também percebido como a garantia de um ano de boa colheita, quando as chuvas começarem a diminuir. É também período de preparar o solo: Dona Tipepew guarda restos de alimentos para fomentar adubos para suas plantas, preparando um terreno forte e rico em vitaminas para que as plantas menores possam encarar o verão.

“Casca de banana, casca de ovo, pó de café... eu guardo pra nós machucar e jogar nas plantas. É vitamina pra plantação” (Diário de Campo, 23 jan. 2025). O ato de retornar a terra aquilo que dela se provem, nos aproxima do pensado de Antônio Bispo dos Santos (2023) início, meio e início, ao tempo que nos distancia da relação com o lixo e seus impactos, como já observamos.

A partir de Dona Tipepew somos levados a conhecer a necessidade de uma terra vibrante, saudável e diversa. Caminhar em seu quintal é se deparar com plantas e memórias, principalmente aquelas relacionadas às práticas de saúde. Na oportunidade, tentamos sistematizar em uma tabela as plantas que nos eram compartilhadas, bem como seus envolvimento terapêuticos.

Tabela 5 – As plantas do quintal

Planta	Morada	Relação	Prática	Cuidado ou enfrentamento de Doença
Abacate (Persea americana)	Quintal	Alimentícia e Medicinal	Água com o caroço ralado	Rim
Açaí (Euterpe oleracea)	Quintal	Alimentícia	-	-
Babosa (Aloe vera)	Quintal	Medicinal	Xarope (mistura com limão e mel)	Próstata
Cacto (Cereus jamacaru)	Frente do Quintal	Enfeite/Proteção	-	-
Caju (Anacardium occidentale)	Quintal	Alimentícia e Medicinal	Água com a casca	Cicatrizante
Castanholas (Terminalia catappa L.)	Quintal	Sombra	Proteção	-
Cebolinha (Allium fistulosum)	Hortinha	Alimentícia	-	-
Cheiro-verde (Coriandrum sativum)	Hortinha	Alimentícia	-	-
Cidreira (Lippia alba)	Hortinha	Medicinal	Chá	Calmante
Coquinho (Syagrus cocoides)	Quintal	Medicinal	Chá	Dor de barriga
Cupu (Theobroma grandiflorum)	Quintal	Alimentícia e Medicinal	Fruto (alimentício); Banha da pele do caroço (medicinal)	Cicatrizante
Dracenas (Cordyline fruticosa)	Quintal	Enfeite	Proteção	-
Folha-santa (Kalanchoe pinnata)	Hortinha	Medicinal	Folha sobre o machucado	Machucados
Gengibre (Zingiber officinale)	Quintal	Medicinal	Chá da raiz	Gripe
Goiaba (Psidium guajava)	Quintal	Medicinal	Chá do olho da goiaba (folha)	Diarreia

Gota-do-zeca (Tithonia diversifolia) (Hemsl.)	Quintal	Medicinal	Chá da folha	Dor de barriga
Hortelã (Mentha spicata)	Hortinha	Medicinal	Chá da folha	Gripe
Ipê (Handroanthus albus)	Quintal	Sombra/enfeite	Proteção	-
Limão (Citrus aurantiifolia)	Quintal	Alimentícia e Medicinal	Suco	Próstata
Malva-do-rei (Plectranthus amboinicus)	Quintal	Medicinal	Xarope (mistura com mel de abelha)	Gripe
Maracujá (Passiflora edulis)	Quintal	Alimentícia e Medicinal	Suco e chá da folha	Calmante (suco); Pressão alta (chá)
Moringa (Moringa oleifera)	Quintal	Medicinal	Chá da folha	Câncer
Onze-horas (Portulaca grandiflora)	Quintal	Enfeite	Proteção	-
Palma (Opuntia ficus-indica)	Quintal	Medicinal	Garrafada (raiz da palma com vinho)	Próstata
Picão (Bidens pilosa L.)	Quintal	Medicinal	Chá da raiz	Anemia
Romã (Punica granatum)	Quintal	Medicinal	Fruta e caroço	Inflamação (fruta); Vista (caroço)
Urucum (Bixa orellana L.)	Quintal	Alimentícia, Ritualística e Medicinal	Chá do caroço	Bronquite
Vassourinha (Scoparia dulcis)	Hortinha	Medicinal	Benzeção	Quebranti, mau-olhado
Vinagreira (Hibiscus sabdariffa)	Hortinha	Alimentícia	-	-

Fonte: Trabalho de Campo (2025)

Entre citações e observações, foram identificados 29 entes botânicos descritos em nossa tabela, a partir da qual se evidencia a diversidade de relações, práticas e enfermidades que podem ser tratadas ou prevenidas. Destaca-se, ainda nesta apresentação, o predomínio das práticas de preparo na forma de chás, sobretudo a partir do uso das folhas, seguido pelo emprego de raízes e caroços. As folhas correspondem a 60% (babosa, limão, cidreira, coquinho, folha-santa, goiaba, gota-do-zeca, hortelã, malva-do-rei, maracujá, moringa e vassourinha) do conjunto da categoria medicinal, enquanto casca (caju) representa 1%, raízes (gengibre, palma e picão) e frutas (limão, maracujá e romã) 15% cada, e caroços (abacate,

cupu, romã e urucum) representam 20%. Esses dados revelam que, a partir do que compreende o quintal e a hortinha da artesã, há uma maior aderência da sabedoria de Dona Tipepew ao uso das folhas.

As primeiras observações da tabela já nos permitem identificar uma diferença de relações entre o quintal de Dona Tipepew e o que observamos na mata, na caminhada com o pajé Tiwakw e Seu Francivaldo. Enquanto as folhas ganham protagonismo na artesã, cascas e raízes são mais citadas na mata. Isso já nos sinaliza que não há apenas um ecossistema de cuidado Aikewara, mas modos diversos coexistindo na Terra Indígena.

Outra importante constatação que iremos apresentar a partir da análise da tabela 5 versa sobre a coluna *Cuidado ou enfrentamento de doença*. Nesse campo, as indicações mais citadas foram gripe e próstata.

A gripe constitui uma cicatriz profunda na memória coletiva dos Aikewara, integrando um conjunto de males associados à invasão de seu território por não indígenas em meados do século XX. Como destaca Roque Laraia (1967), a disseminação da gripe desencadeou uma epidemia letal, responsável por reduzir drasticamente a população, de cem para quarenta pessoas.

Em relação a problemas relacionados à próstata, vamos acentuar o impacto dessa afecção sanitária no coletivo Aikewara no decorrer deste escrito. Por ora, podemos adensar algumas práticas de Dona Tipepew que versam sobre o tratamento desse problema:

“Vocês que são homem têm que comer muito. Aí que é bom pra próstata. Por mais que não goste, tem que comer” (Diário de Campo, 24 jan. 2025).

A artesã se refere ao limão; para ela, o consumo intenso do suco dessa fruta evita problemas de próstata. Em outra ocasião, ela nos conta sobre a garrafada da próstata. Apesar de não ser muito adepta das garrafadas, e preferir os chás e banhos, ela compartilha que a raiz da palma colocada dentro do vinho torna-se uma excelente garrafada para enfrentar problemas iniciais, como ela nos conta:

A palma é boa também pra remédio. A gente faz da raiz dela pra quando tá com começo de próstata. É bom também. A gente bota a raiz dentro do vinho e bebe... vinho branco. É bom demais pra gente não ficar dependendo de remédio (Diário de Campo, 18 abr. 2025).

O final de sua fala evidencia uma preferência pelos medicamentos caseiros em detrimento daqueles fornecidos pelo Estado, majoritariamente sintéticos. Essa escolha não se restringe aos casos de problemas de próstata. Ao indagá-la sobre essa dependência dos remédios, a artesã utiliza o seu exemplo, e relata que faz uso contínuo de medicamento para

pressão arterial, embora, em alguns momentos, opte por substituí-lo por remédios caseiros (como o chá da folha do maracujá ou da água da embaúba – que veremos na parte da mata).

Não é toda hora não, só que eu tomo remédio pra pressão. Também é de vez em quando. Quando eu não quero falo pro Francivaldo que eu não quero (risos). É mais remédio caseiro (Diário de Campo, 23 jan 2025).

Para Soraya Fleischer (2018), em seus estudos etnográficos com pessoas hipertensas, em grande parte migrantes da região Nordeste do Brasil para a capital federal, há uma desconfiança e uma observação constante sobre os efeitos da medicação no corpo. Alguns rejeitavam o medicamento; outros o compartilhavam, alegando que era muito forte ou fraco, enjoativo, ruim, danoso ou perigoso. Várias eram as estratégias compartilhadas pela pesquisadora.

Para Dona Tipepew, os medicamentos caseiros são melhores por serem feitos na hora e por produzirem efeitos mais rápidos. Esse é um dos fatores que a faz ter um cuidado constante com seu quintal: “Quero plantar um monte de planta pra remédio ainda.” (Diário de Campo, 24 jan. 2025). Isso nos leva a aprofundar dois pontos: como Dona Tipepew consegue cuidar das plantas e qual é o seu papel nas práticas de saúde local.

3.3.4 – Aspectos da dimensão do plantar

Entre roças, hortas, mata, quintal e horta, foram registradas 66 indicações botânicas, que expressam diferentes formas de relação entre os Aikewara e os vegetais. Desse conjunto, diversas leituras analíticas podem ser elaboradas. As roças e hortas, com 14 e 6 indicações, por exemplo, aparecem mais diretamente associadas à segurança alimentar da aldeia e à inserção no mercado, o que inclui o comércio da castanha, cuja produção se dá na mata. O quintal, por sua vez, configura-se como uma dimensão mais íntima, simultaneamente ligada à alimentação e à cura, além de concentrar a maior diversidade botânica, em consonância com o que foi observado durante a caminhada pela mata.

Embora a presença vegetal no quintal (24 espécies) se aproxime numericamente daquela registrada na mata (23 espécies), essa equivalência se desfaz quando se consideram as espécies mobilizadas nas práticas de cuidado, cura e proteção. No quintal de Dona Tipepew, 20 plantas são acionadas nessas práticas, enquanto, na mata, esse número se reduz a 13. Tal distribuição evidencia a centralidade do quintal da artesã como um espaço privilegiado de

cuidado, cura e proteção, operando em um ecossistema de saúde próprio. Isso se explica, em parte, pelo fato de que, entre as espécies presentes em mais de um ambiente, como açaí, cebolinha, cheiro-verde, cupu e picão, apenas o cupu e o picão foram indicados como entes que podem ser envolvidos em práticas de saúde.

Pensar o quintal como um sistema próprio não implica concebê-lo como um bloco sólido e impermeável, que impediria o enraizamento de entes presentes na mata. Ao contrário, o que define o quintal é a atenção cotidiana dispensada a certas plantas consideradas necessárias no dia a dia, no combate a doenças mais corriqueiras, como a gripe. A mata, por sua vez, reúne vegetais cujo envolvimento se dá em contextos mais específicos, acionados conforme circunstâncias particulares. Nessa perspectiva, as diferentes dimensões do plantar se retroalimentam no mundo Aikewara, configurando espaços interligados que respondem, de modo simultâneo, à alimentação, ao cuidado, à cosmologia, às finanças e às memórias.

3.4 Compartilhamento De Saberes

3.4.1 A internet e o compartilhamento de saberes entre gerações

O primeiro aspecto, a relação da artesã com aquilo que chega pela internet, pode ser compreendido a partir do convívio com suas filhas, o qual promove uma circulação intergeracional de saberes. Essa característica ajuda a fortalecer a diversidade presente em seu quintal, não decorrendo exclusivamente de seu esforço pessoal ou do apoio do marido, mas também do envolvimento ativo das filhas no cuidado e na manutenção das plantas.

Eu fico ensinando as minhas meninas e o meu menino, porque a gente não vai ficar muito tempo; não vai virar pedra para ficar muito tempo aqui na terra. A sabedoria que a gente tem vai passando pros filhos (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Dona Tipepew enfatiza a necessidade de transmitir seus conhecimentos aos filhos. Isso envolve uma gama de saberes, inclusive aqueles voltados às práticas locais de saúde e à relação com as plantas.

É nesse contexto de aprendizagem e transmissão que tanto o saber quanto o próprio quintal se expandem. A concepção de compartilhamento, tal como pensada por Antônio Bispo dos Santos (2023), isto é, da pessoa para o comunitarismo, manifesta-se na esfera familiar e,

em seguida, no grupo social, como veremos mais adiante ao abordar o tema de pajés e mulheres.

Quando observamos o quintal de Dona Tipepew, algo nos salta aos olhos. Boa parte dos entes botânicos desse espaço está em contato direto com o solo. No entanto, há outras plantas, principalmente as de enfeite, que passam a constituir morada em embalagens plásticas ou de isopor, bem como em bacias e vasilhames cuja função primeva não compreendia acolher um vegetal. Trata-se, assim, de uma forma de cultivo que amplia o espaço disponível e aproxima as plantas da casa. Essa modalidade de plantio é um reflexo do compartilhamento de saberes na esfera familiar, especialmente com suas filhas.

Elas me ensinam e eu ensino elas. Essas coisinhas (vasos) é nos mesmo que inventa. Aí depois que internet, e que nós foi olhar que o povo faz que nem a gente, essas coisinhas. A minha menorzinha falou “olha, nos fazemos isso primeiro, mas agora tem internet, pois agora nós vamo aprender mais” (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Figura 40 – A planta cacto alocada em uma tampa de uma embalagem para bolos e tortas



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Essa transmissão da sabedoria de Dona Tipepew acontece no dia a dia, com as vivências com suas filhas. Isso envolve um aprendizado mais holístico, que está presente no artesanato, no plantio, mas principalmente nas práticas de saúde locais. Como nos revela a artesã:

Tô ensinando elas. Quando elas adoecem, eu ensino elas a fazer: limão com mel, folha de limão... elas fazem. Dá muita gripe, mas aqui é difícil nós adoecer; acho que é porque nós produz mais é remédio caseiro. Não somos muito chegado a remédio da farmácia. Aqui chega remédio, mas quase num usa; é mais o caseiro (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Em sua fala, Tipepew apresenta outra ruptura ou tensão entre o saber da aldeia e as práticas de saúde que chegam, aquelas que representam a medicina de Estado. O ato de ensinar os conhecimentos das práticas locais de saúde reflete o reconhecimento do que pode ser remédio no fazer do dia a dia. Pavón-Cuéllar (2022, p. 130) nos diz que “há algo do sujeito que não se revela imediatamente a si mesmo, mas apenas de modo mediado, pela mediação de tudo que o cerca”. Essa forma de mediação vai envolvendo suas filhas e elaborando um saber mais amplo e próprio de sua família.

Outro aspecto é que o ensinamento também se configura como resistência aos remédios da farmácia. Dona Tipepew acredita que há diferenças entre os medicamentos caseiros e os sintéticos. Para ela, o medicamento “da farmácia” também possui a capacidade de curar, mas demanda um período maior para que faça efeito; e tempo, na saúde, é algo crucial.

“O remédio caseiro eu acho que melhora rápido, e o remédio de farmácia não é muito bom pra melhorar rapidinho” (Diário de Campo, 23 jan. 2025). O tempo envolvido nos tratamentos constitui um fator determinante no processo curativo e no restabelecimento da saúde, como assinala Canguilhem (2009), ao compreender a doença não apenas como um dado biológico, mas como uma experiência vivida pelo sujeito. Nesse sentido, a valorização de terapêuticas percebidas como mais imediatas, além de menores efeitos colaterais, faz com que os medicamentos caseiros mencionados por Dona Tipepew operem no sentido da rapidez do tratamento, da valorização do saber local e da diminuição da dependência dos fármacos sintéticos, como já observamos ao falar de sua relação com a hipertensão.

Para compreendermos melhor os desafios da atuação da saúde coletiva em contextos indígenas, Sandes *et al.* (2018), a partir de uma densa revisão da literatura sobre a atenção primária à saúde entre populações indígenas da América do Sul, listaram alguns dos principais obstáculos: a inadequação da linguagem e das ilustrações das cartilhas de educação

em saúde aos contextos indígenas; dificuldades de comunicação com os profissionais de saúde; carência de meios de transporte adequados para o deslocamento até as unidades de saúde; escassez de dados epidemiológicos das aldeias indígenas; e ausência de informações sobre as culturas indígenas locais. No entanto, o relato de Dona Tipepew acrescenta ainda um elemento a esse conjunto de fatores: a preferência por medicamentos caseiros, motivada não apenas por uma conjuntura cultural ou estrutural, mas também pela rapidez em restabelecer, ou aproximar-se, do estado “normal”.

3.4.2 Mulheres compartilhantes

A consagração dos remédios caseiros não se restringe a uma elaboração pessoal da artesã, muito menos se limita ao âmbito familiar. Retomando o pensamento de Bispo dos Santos (2023), o compartilhamento é uma prática que rende, produz vínculos e sustenta relações. Essa dimensão relacional aparece em diferentes diálogos com a artesã, como, por exemplo, no vínculo que as mulheres da aldeia Yetá estabeleceram com as quebradeiras de coco de São Domingos do Araguaia, conforme nos conta Dona Tipepew.

Um dia a gente tava fazendo o xarope do cupim; aí as quebradeiras de coco ficaram sabendo e elas queriam aprender, e elas vieram. Veio, aprendeu. Elas gostaram. Pega cupim na mata, traz. Bota água pra ferver, deixa bem fervido mesmo, a gente joga cupim dentro. Esse cupim faz tipo um mel, que fica no pau (Diário de Campo, 23 jan 2025).

A partir da fala de Dona Tipepew, podemos destacar dois pontos. O primeiro refere-se ao preparo do xarope de cupim, que, ao contrário da maior parte das práticas de saúde mobilizadas pela artesã, é elaborado a partir de um animal e não envolve diretamente plantas. Isso evidencia a amplitude dos saberes de Dona Tipepew: embora as plantas sejam protagonistas em grande parte das práticas de saúde da artesã, há todo um ecossistema voltado ao enfrentamento e à proteção contra diversos males, que envolvem minerais, animais e outras expressões. O segundo ponto diz respeito à organização das mulheres na construção de uma rede de compartilhamento de saberes, neste caso, relacionada às práticas locais de saúde. O xarope de cupim, por sua vez, incide sobre problemas respiratórios, como asma e bronquite.

Essa rede não se constitui apenas entre povos e comunidades distintas, mas também se articula internamente, entre as mulheres da própria aldeia e da Terra Indígena. Entre os Aikewara, não há pajé mulher, o que nos remete novamente à fala que compõe a introdução

deste capítulo: “Ela (Tipepew) poderia ser pajé, só que é mulher” (Diário de Campo, 25 jan. 2025).

3.5 A Consagração Do Pajé

3.5.1 Mulheres e pajés

Em nosso último registro junto aos Aikewara, realizado em meados de 2025, contabilizavam-se a presença de seis pajés em toda a Terra Indígena: três na aldeia Sororó, e outros três presentes nas aldeias Yetá, Itahy e Ipirahy. Todos eram homens. Essa distribuição nos inquietava, era um cenário muito diferente ao que observamos em comunidades ancestrais e tradicionais não-indígenas (Santos *et al.*, 2023), e nos levava a indagar os motivos da ausência de mulheres pajés. Como aponta Anne-Marie Colpron (2005), a literatura etnográfica evidencia, em diferentes contextos ameríndios, uma espécie de monopólio masculino em torno da figura do pajé, ainda que esse padrão não seja absoluto. A própria autora apresenta exceções, como entre os Shipibo-Conibo, ou como se observa entre os Yanomami (Kopenawa; Albert, 2015).

Nesse sentido, o relato de Kopenawa e Albert (2015, p. 123) nos elucida ao descrever a presença de mulheres xamãs entre os Yanomami, cuja formação se baseava em vivências nas práticas locais de saúde junto aos pais e exigia evitar ser “suja” pelo homem até a conclusão da ritualidade do tornar-se xamã:

Era assim que ocorria com as filhas de nossos maiores. Elas não se tornavam xamãs à toa! Seguiam os passos de seus pais e, como eles, tratavam dos doentes e afugentavam os seres maléficos. No começo, elas não deviam se deixar sujar pelos homens. Porém, mais tarde, quando seus espíritos estivessem bem assentados, podiam tomar marido. Hoje ainda existem algumas mulheres xamãs, sobretudo nas terras altas (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p. 123).

Entre os Aikewara, a primeira pessoa com quem conversamos sobre o tema foi o pajé da aldeia Yetá, Okonoti. Enquanto ele compartilhava a lista dos pajés do território indígena, perguntamos sobre a ausência de mulheres, ao que respondeu da seguinte forma: “Pajé mulher eu sei que tem nessas outras aldeias; aqui não tem. No nosso povo, a pajelança é mais masculina” (Diário de Campo, 22 jan. 2025).

Com a dúvida latejando meus pensamentos, perguntei à Dona Tipepew, na manhã seguinte, o motivo pelo qual não haviam mulheres pajés. Ela parou, pensou... e nos disse: “não sei, as muié gosta mais de fazer remédio medicinal” (Diário de Campo, 23 jan. 2025). Nesse instante outra dúvida surgia “muié gosta mais de fazer remédio medicinal” está relacionada com uma parte da sabedoria dos pajés ou isso estaria separado, constituindo um saber próprio, “extra-pajé”?

Mas, antes de responder a essa dúvida, procurei delimitar a primeira questão e, para isso, conversei com Cleodene Suruí a fim de compreender melhor a ausência de mulheres na pajelança. Integrante do povo Aikewara e mestre em Ciências da Religião, Cleodene nos explicou que:

O karuara é que escolhe o pajé. É assim: cacique e pajé eram a mesma pessoa. O último foi o Musená. Aí o Musená faleceu, e o karuara pegou o espírito do Musená e colocou em um pra ser pajé. Aí ficou assim: o cacique passa de pai pra filho, mas de pajé não. De pajé, a pessoa que vai ser consagrada pajé, ela sonha. O karuara aparece pra ele em sonho, ensina remédio, cântico, ensina tudo. Quem é agraciado com esse sonho é o pajé. No nosso caso, é sempre homem, mas já existiu duas mulheres que tiveram o sonho com o karuara: foi a vovozinha e a tia Teri. Só que ela não entendia porque ela tava sonhando e, no sonho, ela sonhou só uma voz ensinando música pra ela. Aí, quando sonha, a pessoa vai no pajé e conta. O pajé sabe discernir a letra da música, e ele vai dizer se tá certa ou não (Diário de Campo, 19 abr. 2025).

A partir dessa fala, somos conduzidos a uma dimensão central da cosmologia Aikewara relacionada ao pajé. O relato introduz, em primeiro lugar, o *karuara*, entidade que, segundo Cleodene, atua como espírito protetor dos indígenas. Em seguida, remete ao mito de origem que marca a separação entre as figuras do cacique e do pajé, bem como ao papel decisivo do *karuara* nesse processo.

Musená é referido como uma grande liderança indígena, o último a condensar, em uma mesma figura, os papéis socioculturais de cacique e de pajé. Segundo Cleodene, “ninguém fala que viu Musená, só que existiu”, o que pode sugerir uma distância temporal considerada não só em relação à liderança, mas também ao tempo em que pajé e cacique eram uma única pessoa. Roque Laraia (1967, p. 30) registra a existência de Musenai, “o velho chefe” que morreu em abril de 1960, após longos anos à frente da pequena população indígena que resistia à violência do contato. Não é possível afirmar se Musená e Musenai são uma mesma pessoa histórica, apesar da evidente proximidade fonética entre os nomes. Ainda assim, Musená permanece amplamente reverberado entre os Aikewara, ocupando um lugar central no mito de origem dessa divisão.

A consagração de um pajé ocorre, portanto, por meio do sonho, entendido como um modo de comunicação com o *karuara*. É nesse sonho que o espírito ensina os remédios e os cânticos, transmitindo um fragmento da sabedoria do pajé. No entanto, essa experiência pessoal necessita ser levada ao reconhecimento de um pajé que irá legitimar, ou não, se a mensagem recebida faz parte da sabedoria dos pajés.

Cleodene destaca ainda que sonhar com o *karuara* não é uma experiência exclusiva dos homens. Ela menciona duas mulheres que tiveram esse sonho. O ponto que chama atenção, em seu relato, é a incompreensão dessas mulheres diante da experiência: ambas sonharam apenas com uma voz que ensinava músicas, sem compreender plenamente o sentido do sonho ou o motivo de sua ocorrência. Mesmo tendo sonhado com o *karuara* e o pajé reconhecendo esse sonho como verídico, ambas não foram consagradas pelos pajés e pelo grupo social pelo fato de serem mulheres.

A partir dessas informações, retornamos à artesã da aldeia Yetá para conversar com ela sobre sonhos, se havia algum fragmento de lembranças sobre um possível sonho de Dona Tipepew, mas ela desviava do assunto, não permitia avançar nesse tema. No entanto, deslocou-se ao interior de sua casa e, em seu retorno, segurava nas mãos um adorno considerado como um cocar de pajé.

Figura 41 – O cocar de Dona Tipepew



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Elaborado com penas de mutum, Dona Tipepew ganhou o cocar de seu tio, o pajé Miró, que o ofereceu à artesã em reconhecimento de sua sabedoria nas práticas locais de saúde Aikewara. A artesã pode, a princípio, não ter sonhado com o *karuara* nem ostentar

formalmente o papel social de pajé, mas foi consagrada pelo pajé, o que lhe confere grande prestígio no grupo social. Desse modo, a artesã, juntamente com outras mulheres indígenas, constitui uma rede tão necessária ao cuidado quanto aquela formada pelos pajés.

3.5.2 O Karuara

Retomando a conversa com a artesã Dona Tipepew, ela compartilha que tanto o pajé quanto o cacique, embora possuam métodos distintos de prover o cuidado, devem, necessariamente, pertencer a uma família que já tenha tido um pajé, no caso do pajé, ou um cacique, no caso do cacicado.

A artesã relembra, então, como seu pai (cacique) escolheu o sucessor no cacicado da aldeia:

O cacique escolhe quem é que vai ser. O cacique foi meu pai que escolheu, meu irmão. Ele presta atenção naquele que estiver mais preparado, que fica conversando, que tem uma ideia boa; ele já fica prestando atenção. Aí deixa logo preparado. Antes do meu pai falecer, já conversou muito com ele (Diário de Campo, 23 jan 2025).

O cacique escolhido é irmão de Dona Tipepew, ela nos diz que sua família já teve tanto cacique quanto pajé e que seu filho pode vir a se tornar um deles. Embora o *karuara* não tenha aparecido em sonho nem para a artesã nem para seu filho, Dona Tipepew compartilha a lembrança de um episódio em que seu filho viu o *karuara* na mata.

Meu filho disse que viu quando nós tava cortando castanha. Eu não vi não, que eu tava pescando, virada de costa, e ele virado pra lá. Aí diz que viu um índio e uma mulher passando com ararau... toda de coisa de indígena mesmo. Passaram correndo, com flecha. Aí, depois, ele veio falar pra mim: 'Mãe, tu escutou gente correndo?'. Eu disse: 'Eu não!'. Naquela hora que a senhora tava pescando, passou uma pessoa, Aikewara mesmo, indígena de verdade (Diário de Campo, 23 jan 2025).

A noção de “índio de verdade” não está em oposição a um suposto índio de mentira; ela remete, antes, aos modos de vida indígenas, principalmente aqueles anteriores à invasão do território. O ararau, uma espécie de cocar, junto às “coisas de indígena”, compõe a imagem não somente do índio de verdade, mas a de um espírito ancestral. Se Cleodene nos explica que o *karuara* é um espírito que protege os indígenas, Dona Tipepew sugere que esse espírito indígena, o *karuara*, não se manifesta apenas nos sonhos para agraciar aquele que se tornará pajé, mas mantém é uma presença que influencia na vida social do coletivo ameríndio.

O karuara não gosta de pessoa que não é indígena. Se pessoa que não é indígena aparecer num local que é só de índio mesmo, ele aparece pra espantar. Se a pessoa que casou com a gente não é índio, tem que se pintar. O karuara aparece em sonho, cobra a pessoa pro não indígena se pintar e te cobra pra você ir no mato apresentar. Se eles aparecerem, é pra dizer: ‘oh, esse aqui é meu esposo ou esposa’, e falar pra ele ficar distante, porque nós somos Aikewara mesmo. Nós fala na linguagem” (Diário de Campo, 16 jan. 2025).

A partir do relato de Dona Tipepew, percebemos o *karuara* como uma entidade que vigia e pune a presença de não indígenas em locais considerados “só de índio mesmo”. Essa atuação não se restringe à Terra Indígena Sororó, mas abrange também outros lugares ancestrais para os Aikewara, como os castanhais que ficaram fora da delimitação da TI pelo Estado. Ao ouvirmos que o *karuara* é um espírito protetor dos indígenas implica, portanto, compreender que sua proteção está relacionada também em espantar os não indígenas desses lugares.

Vale destacar que o contato entre indígenas e não indígenas ocorre de forma mais intensa a partir do processo migratório na região, iniciado no final do século XIX e impulsionado a partir da década de 1930 (Magalhães *et al.*, 2016), isso impôs aos Aikewara sucessivos episódios de violência armada, seguidos pela disseminação de epidemias, como a gripe. Esses eventos reduziram drasticamente a população indígena de cerca de 100 pessoas para aproximadamente 40 (Laraia; Da Matta, 1967), evidenciando que o contato entre indígenas e não indígenas foi profundamente marcado por tensões.

A artesã compartilha uma lembrança de um kamara (não-indígena) que se enveredou na mata sozinho e foi encontrado em estado gravíssimo.

Teve um que foi na mata, e o karuara espantou ele. Ele chegou aqui e ficou mal mesmo, não parava de sangrar. Teve que um velho (pajé) benzer ele e falar com o espírito, falar pra ele que ele era um conhecido nosso, que tava trabalhando na aldeia. Aí que ele melhorou; se não, ele tava morto (Diário de Campo, 23 jan 2025).

Dona Tipepew indica os perigos e as consequências da entrada de não indígenas na mata. Por outro lado, a proximidade com vilas e cidades, somada à redução populacional aludida anteriormente, foram fatores que favoreceram a intensificação das uniões afetivas entre indígenas e não indígenas. Entre os Aikewara, casamentos nessa configuração tornaram-se cada vez mais frequentes. Dona Tipepew, por exemplo, é casada com Seu Francivaldo, oriundo de fora da aldeia. Nessas situações, realiza-se um ritual de apresentação do esposo ou esposa ao *karuara*, que ocorre na mata, acompanhado da pintura corporal com grafismos Aikewara.

Inspirados na obra de Van Gennep (2013), é possível compreender essa apresentação como parte do que o autor denomina rito de agregação do estrangeiro. No caso dos Aikewara, o ritual não se trata de um gesto unidirecional. O “estrangeiro” (o não indígena) não apenas é apresentado à entidade, à “vestimenta” e aos lugares sagrados, como a mata, mas passa por um processo de iniciação que o introduz aos modos de vida Aikewara e o protege das possíveis ações do *karuara* sobre aqueles que não pertencem a esse mundo ameríndio.

O grafismo, a entidade e o lugar operam conjuntamente como linguagens de passagem. É por meio deles que se inicia o processo de “tornar-se indígena”, entendido não como uma transformação imediata ou total, mas como um caminho progressivo, percorrido nos e pelos modos de vida. Inscritos na pele do não indígena, os grafismos sinalizam sua inserção relacional no universo Aikewara, marcando um ritual de passagem ao mundo ameríndio. O grafismo representa um novo corpo, enquanto o ritual é a produção desse novo corpo que se assenta aos modos de vida Aikewara.

O local dessa apresentação, a mata, é proibido aos não indígenas. A partir de Gennep (2013), podemos dizer que são interdições mágico-religiosas que regem esse espaço. É lá que os antigos indígenas caminharam, semearam e consagraram. Além disso, é preciso compreender que a mata é lugar não somente do *karuara*, mas de uma infinidade de símbolos que também são apresentados ao “estrangeiro”.

Em colaboração à nossa compreensão sobre o *karuara*, Seu Francivaldo nos diz: “Nós que não somos índios verdadeiros. Com o tempo a gente vai pegando o costume e o *karuara* vai se aproximando da gente” (Diário de Campo, 18 jan. 2025). Essa aproximação não punitiva do *karuara* com o não indígena indica que a pessoa “de fora” passa a compreender e a se envolver nos modos de vida Aikewara, “vai pegando o costume”, ou seja, torna-se parte integrante do coletivo a partir da cultura indígena.

Até aqui observamos que o pajé Aikewara é um papel social escolhido pelo espírito dos antigos indígenas, chamado *karuara*, e que essa posição é ocupada exclusivamente por homens. Dentro do universo dos pajés há duas divisões: os que atuam pelo ritual e os que fazem remédios. Isso nos faz começar a responder à fala de Dona Tipepew sobre as mulheres que gostam de preparar remédios medicinais.

Os pajés que curam pelo ritual são aqueles que atuam por meio do canto e da defumação do tauari, que veremos mais detalhadamente ao ingressarmos na dimensão da mata. Já os que curam pela medicina são os que elaboram medicamentos caseiros. No entanto, é possível dizer que ambos atuam nas duas frentes, mas com intensidades diferentes.

3.6 A Artesã E O Ecossistema De Cuidado Aikewara

A partir da artesã percebemos que a rede de mulheres Aikewara ocupa um lugar fundamental na transmissão e no enraizamento das práticas locais de saúde. Se o pajé é reconhecido como aquele que detém o conhecimento para a elaboração dos medicamentos caseiros, sua esposa é quem permanece a seu lado na maior parte do tempo, observando, absorvendo e, sobretudo, ensinando esses saberes às demais mulheres da aldeia, como nos conta a mãe da artesã:

Os pajés sabem e passam pras pessoas. O que os pajés sabem eles passam pras pessoas...assim, pra gente que faz remédio caseiro. Eles passam pras esposas deles e as esposas deles ensinam pra gente. Aí a gente vai aprendendo. Os homens também aprende, aqueles que tem interesse. Aqui na aldeia é mais as mulheres (Diário de Campo, 18 jan. 2025).

É nessa dimensão do cuidado, muitas vezes silenciosa, que as mulheres atuam, preparando e fazendo circular medicamentos caseiros nas redes sociais da família e da comunidade. A fala da matriarca da aldeia Yetá também nos revela que o interesse maior em conhecer as práticas de saúde é das mulheres.

Nessa trama do cuidado percebemos que há os pajés que são escolhidos pelo *karuara* e que estão divididos entre os que curam pelo ritual, com destaque ao canto; e os que curam pelos remédios caseiros. As mulheres, por sua vez, também fazem parte dessa trama do cuidado, não somente em replicar fielmente os saberes que a mulher do pajé compartilha, mas também no ato de experimentar, criar, recriar, fazer do seu jeito.

A partir de Dona Tipepew podemos entender que suas práticas de saúde estão mais voltadas às crianças e às doenças do dia a dia, as mais comuns, como gripe e problemas estomacais. “Eu trato essas coisinhas, essas doencinhas”. No entanto, isso não quer dizer que problemas mais sérios de saúde não sejam enfrentados por ela, como foi no caso da pandemia de COVID-19.

Oh, tempo ruim foi esse da covid! Perdemos muita gente lá na Sororó. Aqui nós conseguimos combater; foi rápido essa covid, com os remédios caseiros que nós fizemos. Fizemos muito remédio caseiro aqui. Meu pai pegou... meu irmão, o cacique, ficou mal mesmo, Ave Maria... ficamos bem agoniados com ele. A minha irmã ficou ruim. Eu fiz os remédios com a ajuda da minha cunhada: limão, alfavaca, folha de manga, de limão também... hortelã, mel. Misturava com cebola, fazia um melado, e a pessoa ficava boa rapidinho (Diário de Campo, 18 abr. 2025).

Em um momento tão delicado e de incertezas, quem ficou à frente dos preparos do medicamento caseiro contra a COVID-19 na aldeia Yetá foram as mulheres, Dona Tipepew e sua cunhada. O medicamento não existia previamente, não foi ensinado pela esposa do pajé, mas resultou da sabedoria da artesã, da bricolagem, da antropofagia do cuidado alimentada a cada dia, do saber coletivo das mulheres.

“Gosto de fazer remédio medicinal, daqui da aldeia... nosso mesmo. É bom demais” (Diário de Campo, 19 abr. 2025). O ato de elaborar e compartilhar um medicamento feito de forma artesanal é o que dá sentido ao modo de vida de Dona Tipepew. Tirar do quintal, da mata, preparar a partir de ritualidades: o toque das mãos, os cheiros das folhas, cascas, frutos e raízes promovem uma contemplação que, na maioria das vezes, é pessoal no instante do preparo, mas que encontra a coletividade e ajuda a transpor dificuldades e a fomentar pertencimentos.

A saúde indígena promovida pelo Estado brasileiro se apresenta como uma consolidação relativamente recente, com destaque mais efetivo a partir da década de 1990, em um contexto marcado tanto pela criação do Sistema Único de Saúde quanto pelo reconhecimento, na Constituição Federal de 1988, dos direitos dos povos indígenas às suas terras, culturas, línguas e tradições. Nesse cenário, foi instituída, em 1999, a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, que resultou na criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, estruturado por meio dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, responsáveis pela oferta da atenção primária à saúde nas terras indígenas. Posteriormente, políticas de fortalecimento da atenção primária, como a Estratégia Saúde da Família, ampliaram o acesso aos serviços de saúde em áreas remotas, processo intensificado a partir de 2013 com a implementação do Programa Mais Médicos, que buscou suprir a carência de profissionais em regiões de difícil acesso, incluindo territórios indígenas, com atuação de agentes indígenas de saúde, cujo papel é fundamental na promoção da saúde e na mediação entre saberes ancestrais e tradicionais e práticas biomédicas (Sandes *et al.*, 2018).

Apesar desses aspectos que envolvem a saúde indígena pelo Estado, Dona Tipepew prefere tratar com os medicamentos caseiros antes de acessar o sistema de saúde coletiva que, em casos mais graves, significa levar a pessoa enferma até Marabá, onde há uma sede da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). A artesã faz o possível para que não haja necessidade de sair do território; mas isso nem sempre é possível.

Aqui é a aldeia mais difícil de ir pra rua, é a nossa. Quase nós não anda adoecendo, graças a Deus. As crianças é difícil, viu? Quando a gente vai pra SESAÍ, os enfermeiros falam assim: ‘meu Deus do céu, o que foi que aconteceu?’, que, quando

vem da Yetá, é porque o caso é sério. Porque Yetá é difícil. Eu faço logo um banho, remédio pros meninos, dou pra eles beberem... é rapidinho (Diário de Campo, 18 abr. 2025).

Novamente, a artesã expressa um distanciamento não somente pessoal, mas coletivo da medicina de Estado. A necessidade desse serviço aparece como esporádico e emergencial. Ocorre principalmente quando são casos e doenças que escapam da compreensão. Há limites entre os saberes da aldeia ou da medicina de Estado, confluir essas duas linhas de pensamento é um desafio grandioso, mas necessário.

3.6.1 Entre miomas e próstata

Entre os Aikewara, duas condições patológicas destacavam-se pela recorrência com que emergiam nos diálogos com o coletivo indígena: os miomas uterinos e as afecções prostáticas. A abordagem dessas situações sanitárias, por sua vez, conduz às práticas locais de cuidado em saúde e revela o envolvimento de expressões religiosas e de medicamentos caseiros no tratamento e enfrentamento dessas condições.

Vamos iniciar pela análise dessas condições a partir de conceitos trabalhados na biomedicina. Segundo Oliveira *et al.* (2024), os miomas uterinos são tumores benignos que se desenvolvem no útero, compostos principalmente por tecido muscular e fibroso, sem caráter cancerígeno. Podem apresentar grande variação de tamanho, desde pequenos nódulos até massas maiores capazes de alterar a anatomia uterina. Trata-se de uma condição bastante frequente entre mulheres em idade reprodutiva. Embora muitas não apresentem sintomas, em alguns casos os miomas podem provocar sangramento menstrual intenso, dor pélvica, sensação de pressão no abdômen e, por vezes, dificuldades para engravidar ou manter uma gestação.

Por sua vez, Tonon e Schoffen (2009) explicam que a próstata é uma glândula do sistema reprodutor masculino responsável pela produção de parte do líquido seminal. Embora a maioria das afecções prostáticas apresente caráter benigno, existe o risco do câncer de próstata, caracterizado pelo crescimento anormal da glândula, com potencial comprometimento do fluxo urinário e elevada relevância como causa de adoecimento e mortalidade em escala mundial. Sua ocorrência está associada a múltiplos fatores, entre os quais se destacam a predisposição genética, a história sexual, a exposição a agentes

infecciosos e químicos, os hábitos alimentares, o metabolismo hormonal, o envelhecimento e o estilo de vida.

A partir dessa breve contextualização, vamos compreender como essas doenças afetam não somente o corpo da pessoa acometida pela enfermidade, mas também como os modos de vida se organizam e se reorganizam no enfrentamento dessas duas condições patológicas, inclusive na dimensão religiosa.

3.6.1.1 Miomas

Uma das falas mais marcantes do trabalho de campo ocorreu ao final de uma conversa, quando, já nos despedindo, uma anciã da aldeia Sororó nos dirigiu o seguinte questionamento: “Vocês que são da universidade, o que faz aparecer esse tal de mioma?” (Diário de Campo, 23 jan. 2025). Naquele momento, os olhares se entrecruzaram sem resposta imediata; de início falamos que não éramos da área da saúde, mas que, a partir do pouco conhecimento que tínhamos sobre o tema, acreditávamos que a incidência de miomas poderia estar relacionada à predisposição genética, às mudanças ambientais e aos hábitos alimentares.

A pergunta nos estimulou a buscar compreender melhor o que era esse malefício e como os Aikewara lhe davam com tal situação. Isso nos levou ao Pajé Tiwakw da aldeia Itahy, conhecido por suas garrafadas que, além de ajudarem na saúde indígena, são comercializadas na BR-153 e nas cidades e vilas próximas.

Dona Tipepew que é sobrinha do Seu Tiwakw nos fala que:

Ele faz muita garrafada, e ele vende muito. Todo mundo conhece ele aí. Quando a gente sai por aí, o pessoal pergunta: ‘cadê aquele índio que vende garrafada?’. Aí a gente: ‘tá lá na aldeia’. Até pro rumo do Tocantins o povo conhece ele” (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Seu Tiba, como também é conhecido, é uma das lideranças mais respeitadas entre o povo Aikewara. Além disso, foi um dos intérpretes e ajudou na pesquisa do antropólogo Roque Laraia na década de sessenta e responsável por fundar a segunda aldeia do território indígena, a aldeia Itahy.

Figura 42 – Pajé Tiwakw



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

O pajé Tiwakw é o que podemos definir como aquele que é voltado para a elaboração dos medicamentos caseiros. Mesmo assim, o pajé tem o interesse de aprender os cânticos xamânicos, estando em um espécie de treinamento com o seu irmão, um pajé mais velho fluente da língua Aikewara e canta na celebração Sapurahai de *Karuara*, como apresentada na dissertação de Amoneté Suruí (2024).

Derrame, diabete, “viagra natural” (impotência sexual), pra “baixar o bucho” (emagrecer), gastrite, colesterol são algumas das garrafas que Seu Tiba elabora, compartilha e comercializa, principalmente com os caminhoneiros que cruzam a BR-153.

Quando falamos sobre miomas, Seu Tiba nos apresenta sua garrafada contra essa enfermidade, mesmo não revelando como elaborava o medicamento, compartilha conosco uma lembrança de êxito da garrafada:

Eu tenho a prova: muita gente aqui me procura, e eu passo, e o pessoal se cura com a garrafada.

Eu faço garrafada pra mioma... A Mariquinha teve problema de começo de mioma, passou 19 dias sangrando, sem parar, sabe? Foi obrigado levar ela pra Araguaína, pro médico, pra saber o que era, porque ela tava com problema. A única coisa que o médico fez pra estancar o sangue foi passar um comprimido pra comprar na farmácia e um encaminhamento pra levar ela pra Belém, pra se operar e arrancar o útero, pra não ficar com negócio de problema de câncer. Aí, quando ela chegou aqui, ela mostrou o encaminhamento pros meninos nossos daqui da aldeia. Aí se reuniram todo mundo e não aceitaram ela ir pra Belém pra se operar. Aí os meninos disseram: ‘Não, mãe, realmente a senhora tinha que se operar, só que tem uma coisa: aqui na aldeia a gente conhece muitas pessoas que vão pra Belém pra ficar boas, mas não ficam. Todas as pessoas indígenas que saem daqui da aldeia, da gente, que vão pra Belém se operar, a gente nunca encontrou a pessoa que vem de lá pra cá pra contar a história direito de como foi que fizeram com ela. Toda vez a gente encontra é no

caixão, gente morta trazendo de lá pra cá. Então, por isso é que ninguém deixou ela ir, não.’

Aí os meninos disseram: ‘Oh, mãe, a gente é evangélico. A senhora tem fé em Deus?’. Aí ela disse: ‘Tenho’. ‘Pois então, se a senhora tem fé em Deus, abaixo de Deus a senhora pode confiar no pai, que o pai sabe fazer esses remédios. E, em vez de a senhora se operar em Belém, a senhora vai ficar boa com essa garrafada que o pai faz.’

Aí nós tava tudo reunido. Aí veio uma moto entrando na aldeia, com uma pessoa na garupa da moto. Era um pastor lá do Maranhão. O apelido dele era Mangueira. Aí os meninos conheciam ele demais e falaram: ‘Ei, vô! Ei, vô!’ Adivinha quem vinha na garupa da moto... Aí eu disse: ‘Quem é?’. ‘É o Mangueira.’ Aí ele deixou a moto ali, desceu e veio falar com nós: ‘Boa tarde! A paz do Senhor’. E todo mundo recebeu o velho. Aí ele disse: ‘Gente, meus irmãos, eu vim aqui, mas não foi em vão, não. Deus me revelou à noite, aqui no São Geraldo, que eu tinha que vir aqui orar pra uma irmã que tá com uma enfermidade muito grande’. Aí os meninos disseram: ‘E foi?’. E ele: ‘Foi!’ ‘A senhora que Deus me revelou é essa senhora bem aqui, sentada na cadeira.’

‘Pois vamos fazer o seguinte: todo mundo levanta, ajuda a levantar ela, e vamos todo mundo orar. Eu vou orar e vou botar a mão por cima da cabeça dela. Quando ela começar a se balançar e a se querer se amolecer, pode botar ela sentada, que Deus vai operar ela agora.’ Aí ele começou a orar, e nós, tudinho, botamos a mão no rumo dela. Aí não demorou muito, a mulherzona começou... Aí ele disse: ‘Olha, irmãos, vocês estão vendo isso aqui? É Deus que tá operando ela. E agora Deus tá operando ela, e não vai mais ser preciso ela ir se operar em Belém, na mão de pecador. Só vou pedir uma coisa: quando der 30 dias que Deus operou ela, vocês levem ela de volta no médico pra ver o que ele vai falar pra ela.’ Quando inteirou 30 dias certinho, pegaram ela e levaram pro médico. Aí, quando chegou no mesmo médico que tinha encaminhado... só que ele não achou nada nela. Passou os aparelhos, e não tinha nada. Aí ele tirou o aparelho e disse assim: ‘Ei, Dona Maria, eu posso fazer uma pergunta pra senhora?’. Ela disse: ‘Pode’. ‘O que a senhora tá tomando de medicamento?’. E ela disse: ‘Não, eu não tô tomando nadinha. Eu tomei só aquele comprimido que o senhor me deu, aquela receita pra eu comprar pra estancar meu sangue, e não tomei mais nada’. ‘Mas eu não tô vendo nada. A primeira vez que a senhora veio aqui tinha começo de mioma, e eu já não tô vendo mais nada. O aparelho não tá acusando mais.’ Aí ela olhou pro médico e falou assim: ‘Oh, doutor, sabe o que é isso? Deus é que me operou’. ‘Ah, então a conversa é outra. Então a senhora não tem perigo de jeito nenhum. A senhora pode voltar pra sua aldeia.’

Aí, quando ela chegou aqui, eu castiguei ela com garrafada. Tomou cinco litros de garrafada pra mioma. Quando ela começou a tomar, a sujeira... esse remédio joga fora, tira pra fora (Diário de Campo, 25 jan 2025).

Nessa densa e forte fala do Pajé Tiwakw, há muitas camadas centrais a este trabalho: a relação entre as práticas de cura locais, a religião e a medicina de Estado. Estamos adentrando a seara de uma aldeia indígena (Itahy) majoritariamente evangélica, mas que não deixa de ter sua cosmologia e suas práticas locais de saúde. Pelo contrário, as envolve ou reelabora em um constante dinamismo próprio aos modos de vida.

Mariquinha, a pessoa a quem Seu Tiba se refere, é sua esposa e atravessava uma situação bastante complicada. Pela fala do pajé, compreende-se que, nesse momento de urgência, buscou-se acompanhamento médico. No entanto, o tratamento e o encaminhamento para Belém não foram satisfatórios diante de uma reunião coletiva da aldeia.

A aldeia Itahy, vizinha à Yetá pela BR-153, é majoritariamente formada pelos filhos de Seu Tiwakw e Dona Mariquinha. Ao reunir os filhos para tomar uma decisão, estão, invariavelmente, reunindo toda a aldeia. A operação passa a ser, assim, não uma decisão pessoal, mas da coletividade.

Os exemplos de insucesso de tratamentos ocorridos em Belém fizeram com que houvesse uma recusa por parte dos membros da aldeia, ainda que, na maioria dos casos, os encaminhamentos para Belém sejam de urgência e extremamente delicados. Ao mesmo tempo, a confiança em Deus e nas garrafadas de Seu Tiba simbolizava um porto seguro para enfrentar o mioma.

O pensamento evangélico indígena encontrava seu representante na terra: “abaixo de Deus, a senhora pode confiar no pai, que o pai sabe fazer esses remédios”. A confiança em Deus se equipara à das garrafadas de Seu Tiba, não somente pelo êxito daqueles que beberam o medicamento, mas também pelo fato de o pajé ser evangélico.

A chegada do pastor representa um momento de revelação e de intervenção divina. Se a decisão sobre a operação era coletiva, a oração seguia o mesmo regramento: todos oravam pedindo que Deus intervisse na melhoria de Dona Mariquinha. A partir daí, Deus a operou. Quando Seu Tiba nos fala “a mulherzona começou...”, ele se refere ao desmaio, seguido de espasmos, de Dona Mariquinha. Esses movimentos legitimavam o chamado, a palavra e a oração do pastor. Não havia dúvida entre o coletivo da aldeia em torno da matriarca: Deus a operava.

O emprego do termo “operava”, pelo pastor, provoca diversas relações. A despeito de a ideia de operação não ser exclusiva à medicina fomentada pelo Estado, há de se convir que é um termo consagrado à medicina. Assim, ele envolve uma prática desse saber e substitui o agente, “o médico”, pela divindade, “Deus”. A ação sai do profano e vai ao sagrado. Ela não será “operada pelas mãos de um pecador”, mas pelas de Deus. Todo esse cenário favorecia a crença nas palavras do pastor, que foram legitimadas pelo exame que atestava a inexistência dos miomas.

Em seguida, Seu Tiba “castiga” sua mulher com as garrafadas; há o envolvimento direto entre a religião evangélica e as práticas locais e ancestrais Aikewara. Não há como traçar uma linha que delimite o que é dos evangélicos e o que é indígena. O dinamismo dos

modos de vida envolve diversos aspectos em um mesmo ambiente. Não há como pensar em uma congregação que atue em uma área indígena da mesma forma que na Região Metropolitana de Belém, por exemplo: as pessoas dialogam com o que chega, interpretam e expressam a religião dentro dos seus modos de vida.

Nessa trama do cuidado, Lévi-Strauss (2008, p. 181) nos ensina que “a eficácia da magia implica a crença na magia”. Havendo três aspectos complementares: a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; a do doente no feiticeiro; e a confiança e as exigências da opinião coletiva. Ao observar a fala de Seu Tiba, e se substituirmos a palavra feiticeiro por pastor, percebemos que os três aspectos estão presentes. O pastor se desloca à Itahy a partir de um chamado divino e intercede na vida da enferma; é ele quem diz que a operação está ocorrendo, ele acredita na operação; Dona Mariquinha acredita igualmente no poder e na palavra do pastor; e, por fim, não há dúvida entre o coletivo de que a cirurgia realizada por Deus foi determinante para sua cura.

Por outro lado, Lévi-Strauss (2008) menciona que a pessoa doente representa uma fonte de perigo, o que levaria ao afastamento social. Em Itahy ocorre justamente o movimento inverso. Dona Mariquinha é acolhida e, na oração coletiva, todos se tornam “feiticeiros”. A cura do mioma não se dá exclusivamente por Deus, pelo pastor, pelo medicamento prescrito pelo médico ou pelas garrafadas de Seu Tiba, mas passa pela crença na eficácia coletiva.

Figura 43 – Pajé Tiwakw com a garrafada para mioma



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

3.6.1.2 A Religião como protagonista do cuidado

O tema da garrafada nos leva a outra importante expressão dos modos de vida indígenas, a religião. Como observamos na fala do Pajé Tiwakw, o movimento evangélico – pentecostal está enraizado nas práticas de saúde local. Esse enraizamento não é uma exclusividade do povo Aikewara ou uma novidade aos coletivos ameríndios, pelo contrário, é cada vez mais comum nos depararmos com trabalhos etnográficos que apresentem o avanço das igrejas evangélicas nos territórios indígenas (Potiguar Júnior, 2022; Calheiros, 2014; Reis, 2017; Kopenawa; Albert, 2015).

Das aldeias em que tivemos a oportunidade de visitar, Sororó, Yetá e Itahy, duas haviam a presença de igrejas evangélicas (Itahy e Sororó) e uma da igreja católica (Sororó). Yetá era uma das poucas aldeias que ainda não haviam permitido a entrada das igrejas, isso

não quer dizer que não haviam evangélicos. A enfermeira da Unidade Básica de Saúde de Yetá nos diz que há uma presença muito forte de evangélicos na aldeia.

Por outro lado, Dona Tipepew, que, assim como seu esposo e filhos, se reconhece como católica, nos oferece uma perspectiva diferente:

Aqui tinha o esposo da minha sobrinha, tava fazendo o culto dele. Aí depois nós falamos: ‘não, porque a gente trabalha, às vezes a gente quer descansar, e todo dia a gente tem que ir pra igreja. Não’. Aí meu irmão disse: ‘não é melhor falar pra ele não vir mais? Porque a gente tem que ir pro culto; se a gente não for, o pastor fica falando coisas’. Eu gosto de ir, né? Mas eu não sou crente. A gente vai pra uma igreja, não é porque a gente vai que é crente. Eu sempre falo pras minhas meninas: a gente tem que sempre ir, pra ouvir um pouquinho da palavra, saber o que as pessoas andam falando. Meu pai era evangélico, minha mãe é também, mas a maioria é católica. Muitas vezes os pastores querem tirar a cultura da gente, né? A gente já vivia desse jeito... Meu pai sempre falou pro pastor que veio aqui: ‘Olha, se eu tiver vivo até lá, se eu não tiver vivo, a gente vai receber o senhor pra falar a palavra de Deus, mas eu não quero que o senhor venha com a sua palavra pra proibir meu povo de fazer isso, isso, porque é a nossa cultura, e a nossa cultura ninguém vai tirar. É essa a nossa cultura’. Aí o pastor: ‘Não, eu vou fazer o possível; se não der de fazer, eu vou me embora’. ‘Pois é, porque eu não quero que tire as coisas do meu parente, pra depois eles não fazerem o que eles tavam fazendo. Nós, aqui, vamos nos pintar; os meninos gostam de dançar. Eu mesma não vou sair da minha cultura pra ir pra outra cultura que eu nem sei como é que é. Eu prefiro ficar na minha culturinha mesmo. E essa é a nossa cultura: aqui a gente gosta de se pintar, de fazer esses cordãozinhos, de ficar à vontade na nossa aldeia. Ontem mesmo eu tava só, sem blusa, e a enfermeira: “oh, mas é bom ficar assim”. Aí eu sorri pra ela: “oh, mulher, por que tu não falou que vinha na minha casa?”. Eu vim te pegar de surpresa, eu nunca vi índia pelada. Mas, assim... porque, quando eu tô em casa, eu gosto de ficar assim; por isso que é bom ficar na aldeia, porque eu gosto de ficar assim. Aí ela sorriu: ‘eu queria ficar desse jeito’. E eu: ‘então fica na tua casa’. E ela sorriu (Diário de Campo, 20 abr. 2025).

Pela fala da artesã, percebemos que Yetá não é uma aldeia totalmente fechada à entrada das igrejas evangélicas. Pelo contrário, os pais de Dona Tipepew se reconhecem como “crentes” e são figuras centrais não apenas no âmbito da aldeia Yetá, mas também para todo o povo Aikewara. Esse pertencimento religioso, contudo, aparece atravessado por preocupações quanto a possíveis imposições de interditos e modificações radicais nos modos de vida, sobretudo aqueles relacionados às festividades, grafismos e danças, práticas destacadas pela artesã como necessárias ao viver do coletivo Aikewara.

Calheiros (2014, p. 95), ao presenciar um culto entre os Aikewara, destaca que a cerimônia intitulada *Um mundo dividido* era ministrada por Mairá, que, até o fechamento deste estudo, ocupava a posição de cacique da aldeia Sororó, a maior aldeia do território Aikewara. Esse dado nos oferece uma indicação evidente do enraizamento do movimento evangélico e pentecostal no universo ameríndio, inclusive entre lideranças políticas e rituais.

Tanto a fala da artesã quanto o estudo de Calheiros (2014) evidenciam que não há uma recusa radical às igrejas evangélicas no território Aikewara. Ao contrário, essas instituições encontram um terreno fértil nas aldeias. No entanto, em Yetá, ocorre que as dinâmicas implementadas por elas, até agora, não encontraram diálogo com os modos de vida da aldeia.

Nesse sentido, e guardadas as devidas proporções, a situação remete àquela descrita por Larry Rohter (2019), na biografia do Marechal Cândido Rondon. O autor aborda a atuação dos salesianos no Brasil, ordem reconhecida por seu trabalho junto a crianças em situação de vulnerabilidade na Itália, especialmente no contexto da Revolução Industrial. Ao se estabelecerem no país, mais especificamente no estado do Mato Grosso, os missionários buscaram aplicar, junto a coletivos indígenas do povo Bororo, os mesmos métodos anteriormente empregados na catequização de menores abandonados em Turim, supondo que tais estratégias pudessem operar de forma equivalente em contextos socioculturais distintos. No entanto, a aplicação da metodologia não alcançou os objetivos esperados justamente pelo não conhecimento cultural.

O padre Balzola decidiu introduzir a lavoura, mas não levou em consideração que a tradição dos Bororo era de caçadores nômades. Quando os índios incumbidos de arar os campos abandonavam suas enxadas, ferramenta desconhecida para eles, e saíam à caça de animais selvagens que avistavam na mata próxima, os religiosos ficavam cada vez mais frustrados (Rohter, 2019, p. 174).

O que busco apresentar aqui é um paralelo entre a fala da artesã e o caso dos salesianos. Em ambas as situações, observa-se uma forma de imposição de expressões culturais que, muitas vezes, não estabelece diálogo com os contextos locais. Assim, não se trata de afirmar que haja uma recusa, uma barreira sólida e intransponível, por parte da aldeia Yetá, à presença de igrejas ou de pessoas interessadas em realizar missas ou cultos. A ausência de uma presença institucional mais contínua e estrutural, como a que se observa em outras aldeias Aikewara, a exemplo de Sororó e Itahy, decorre, antes, de uma incompatibilidade cultural.

Quando a artesã fala que prefere ficar na sua “culturinha”, ela não está inferiorizando ou menosprezando seu modo de vida; pelo contrário, expressa uma relação afetiva de carinho. Há uma proximidade afetiva e uma noção de pertencimento profunda. Como reflete Bispo dos Santos (2023), coletivos ancestrais e tradicionais exercem uma relação de pertencimento com o ambiente como um todo, os animais e as plantas. Distantes da percepção de moradores, há vínculos afetivos com a terra indígena e tudo que a ela se expressa e é expressado.

O envolvimento de uma religião “estrangeira” no mundo Aikewara não pode ser visto como uma novidade recente. A Igreja Católica, por meio da atuação missionária de Frei Gil, teve um papel decisivo na proteção dos povos indígenas, atravessados por conflitos fundiários e epidemias que assolavam a região do Araguaia. Roque Laraia (1967) destacou a importância de Frei Gil, juntamente com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), na defesa do território e na saúde indígena.

Em Dona Tipepew, o pertencimento religioso remete a um período em que sua família se autoidentificava predominantemente como católica, fortemente influenciada pela atuação de Frei Gil na região, vínculo que foi posteriormente reforçado por sua união com Seu Francivaldo, católico. Contudo, sua religiosidade não se esgota nessa filiação institucional com a igreja. Ela se manifesta de modo gradual em sua fala e, sobretudo, na relação que estabelece com o quintal, o que permite uma leitura ampliada de suas práticas e dos entes que circunscrevem o espaço de sua residência.

“Sabe porque nós num fica doente? É por causa disso: tem muita planta que Deus mandou pra proteger nós; a planta é boa” (Diário de Campo, 23 jan. 2025). As plantas, na perspectiva de Dona Tipepew, são presentes enviados por Deus. Essa compreensão torna não apenas a planta algo sagrado, mas também os remédios que dela são preparados. Há uma ruptura entre os medicamentos sintéticos e os naturais que se dá pela religião. Os sintéticos não estão dispostos na natureza, não são elaborados por mãos indígenas, muito menos enviados por Deus; essas características se somam a outros aspectos que influenciam o distanciamento dos povos indígenas da medicina de Estado.

Ao conversar com a enfermeira da aldeia Yetá, na Unidade Básica de Saúde Indígena (UBSI), ela nos conta: “O pessoal aqui, eles podem tá morrendo de dor, mas eles não falam” (Diário de Campo, 18 jan. 2025). Isso vai ao encontro do que Dona Tipepew nos diz sobre a aldeia ser a que menos adoece ou a que menos busca atendimento, seja na UBSI ou na SESAI.

Entretanto, o fato de não buscar de imediato a atenção à saúde pelo Estado faz com que, geralmente, essa procura ocorra em casos de extrema urgência, quando os agravos já se encontram avançados. Isso reduz as possibilidades de intervenções preventivas e desloca demandas evitáveis para os serviços de média e alta complexidade, onde os tratamentos e as ações tendem a ser mais invasivos (Sobrinho, 2013).

3.6.1.3 A próstata como doença

A trama narrativa nos conduz a ingressar em outro tema, tão delicado quanto os miomas, as afecções prostáticas emergem como ameaça à saúde dos homens da aldeia. Os diálogos com Dona Tipepew revelam a preocupação da artesã e situam exemplos, no âmbito familiar, de pessoas acometidas por complicações na próstata.

O meu pai tinha, só que ele faleceu; ele tinha próstata, só que, quando o doutor foi ver, ele já tava sarado. Porque o meu tio fez um remédio pra ele, e tomou. Aí o doutor foi ver e disse que ele não morreu disso. Ele morreu porque ele levou uma queda. Porque o meu pai era teimoso, porque ele não enxergava bem, e os meninos fizeram um buraco ali pra fazer a fossa, mas o homem... meu Deus do céu... ele queria tá roçando; aí não enxergava e queria tá roçando os mato. A minha mãe, lá dentro da casa, falou: “Não é pra ti roçar, tu não tá enxergando bem”. Mas ele é teimoso, menino, ele era teimoso. Aí caiu lá no buraco fundo. Aí levamos ele no hospital... aí ele não aguentou. Ele tava bonzinho (Diário de Campo, 18 abr. 2025).

O tio a que Dona Tipepew se refere é o pajé Tiwakw, que novamente emerge como figura central nas práticas locais de saúde. O falecimento do pai da artesã gerou ampla consternação entre os Aikewara: Seu Tiremé Suruí está entre as grandes lideranças indígenas, desempenhando papel decisivo na abertura de aldeias, na organização da economia e na condução de aspectos socioculturais do coletivo. Contudo, o que podemos destacar é que o núcleo da fala da artesã está concentrado em afastar a possibilidade do falecimento de seu pai tenha ocorrido por afecções prostáticas. Ao mesmo tempo, o que se destaca é a consagração do remédio e do tio como principais atores na cura.

Dona Tipepew segue dando outro exemplo que ocorreu na sua família:

O meu irmão Jurandir ele tava usando sonda, o doutor acusou que ele tá com próstata. Aí nós fizemos remédio caseiro, ele tá tomando. Tava no começo, aí quando tá no começo é melhor pra gente cuidar. Graças a Deus ele vai ser curado (Diário de Campo, 18 abr. 2025).

A partir de Dona Tipepew, e depois com o convívio com o grupo social, algum intrigante atravessava suas falas, a próstata não era percebido como uma glândula pertencente ao corpo, como apresentado por Tonon e Schoffen (2009), mas como a doença em si. “Meu pai tinha”, “ele tinha próstata” e o “doutor acuso que ele tá com próstata”. Daí decorrem diagnósticos e termos que eram desconhecidos do mundo Aikewara. Por outro lado, esse aparente estranhamento, é logo envolvido nas práticas locais de saúde. Não por menos, se voltarmos na análise das plantas do quintal da artesã, vamos perceber uma grande aderência

de medicamentos caseiros a base de limão, garrafada da raiz da palma ou o xarope de babosa são possibilidades operadas a partir do avanço dos problemas prostáticos na aldeia.

No caso de seu irmão, a prática de cura não se concentra na atuação de uma única pessoa, mas se constitui na coletividade “nós fizemos remédio caseiro”. Ao mobilizar esse “nós”, a artesã refere-se, especificamente, às mulheres da aldeia, evidenciando mais uma vez o protagonismo feminino na condução das práticas locais de cuidado. Trata-se de uma rede de mulheres que se articula no enfrentamento dos males que influem na aldeia.

Por outro lado, com a preocupação do grupo social sobre essas condições sanitárias, procuramos algumas informações com a enfermeira da Unidade Básica de Saúde Indígena (UBSI) da aldeia Yetá. A profissional trabalhava há um ano na yetá e já havia atuado na saúde indígena entre os Tembê. Sobre a situação do irmão da artesã, a enfermeira nos apresenta seu ponto de vista:

O Seu Jurandir não tava conseguindo urinar. Eu cheguei aqui... porque tipo assim, depois que eles confiam em ti pode vim. Ele chegou aqui e me disse: “Eu tô com um problema seríssimo que eu não tô conseguindo urinar”. Num caso desses eu não tenho sonda de alívio, se eu tivesse eu tinha feito. Levei lá pra São Geraldo, até hoje ele tá usando sonda. Vão fazer um tratamento nele depois do ultrassom. Nesse caso a gente precisa de um médico. A gente precisa muito nessas situações (Diário de Campo, 18 jan 2025).

Ao analisar as duas falas, nota-se que, para a artesã, não há menção à medicina do Estado como algo central na cura. Essa visão vai ao encontro da dificuldade que o grupo social tem de buscar ajuda na UBSI, como ressalta a enfermeira. Um dos grandes complicadores entre esses dois saberes é a falta de diálogo e de confiança, ao mesmo tempo, buscar a cura pela sabedoria local reforça um aspecto da identidade indígena e marca um distanciamento do saber que chega.

Não ir à UBSI, não trata-se apenas de uma recusa pessoal, mas conseguir a cura ou a proteção pelas práticas locais de saúde fortalece a ancestralidade e a sabedoria Aikewara. O médico aparece apenas como alguém que atesta se a pessoa está doente ou curada, a causa da morte foi por isso e não por aquilo. Enquanto para a enfermeira, há uma necessidade latente desse profissional no dia a dia.

3.6.2 “As mulheres sofriam com parto perigoso”

A relação entre saberes locais e aqueles fomentados pelo Estado envolvem grande parte do quadro sanitário da aldeia. Nessa trama destaca-se o parto como algo central para entendermos essa relação entre aquilo que chega e o que se constitui como saber local (Geertz, 2014).

Em diálogo com mulheres Aikewara, foram compartilhados diversos relatos acerca do parto, envolvendo memórias, práticas e interditos. Abordar esse tema mostrou-se bastante fértil, havia uma disposição das mulheres em tornar públicas experiências sobre o parto. De modo geral, nesse tema não se observou a mesma resistência presente, por exemplo, na aceitação de buscar atendimento nas UBSI ou até mesmo de fazer uso de medicamentos sintéticos, como relatou, em outro trecho deste trabalho, a enfermeira da unidade indígena.

Para entender o fenômeno vamos iniciar pelas memórias sobre o parto. Lembrando que a concepção de memória a qual abordamos é uma elaboração coletiva, com características inventivas que se estruturam pelas relações sociais vivenciadas. Dona Tipepew nos fala que:

A gente banhava com aqueles negócios do mato, antes de ganhar. Chapéu de couro, uma folha parece arraia: cozinha a folha e dá o banho. Isso é pra pessoa que ganha normal; aquela pessoa que sente dor, dor, dor, dor, não banha, não. Só a pessoa que ganha normal que pode banhar. O banho é pro menino nascer direito. Agora a gente tem medo delas terem aqui (aldeia), as vezes é cesárea. Naquele tempo a gente não tinha isso, as mulheres sofriam com parto perigoso, mas tinha que fazer. Porque naquele tempo não tinha hospital, não tinha doutor. Aí a mulher fazia aqui mesmo, era perigoso, mas a gente não tinha como fazer nada (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

A artesã destaca os banhos que eram feitos e que ajudavam no parto e os perigos que tanto a mulher quanto a criança sofriam no ato do parto, antes do acesso mais enraizado da medicina de Estado. O recorte da fala nos dá uma dimensão das dificuldades enfrentadas, principalmente em situações classificadas pela artesã como “parto perigoso”.

Uma anciã Aikewara, da aldeia Sororó, comenta essa dificuldade e faz uma comparação sobre os aspectos que estão presentes na condução do parto, hoje fortemente mediado pelos dispositivos de saúde do Estado.

Naquele tempo tinha muita dificuldade pra mulher pari. Hoje tem a dificuldade porque tem vezes que a criança fica atravessada no ventre da mãe, aí fica difícil da mãe ter normal, é obrigado a levar pro médico pra fazer cesárea. Se tiver alguma dificuldade tem que cortar (Diário de Campo, 25 jan 2025).

Tanto em Tipepew como na anciã da Sororó nos apresentam aspectos que dialogam entre si. Há uma evidente memória que retrata as dificuldades do parto. Ao contrário do que ocorre na maioria dos aspectos que permeiam a vida, o parto não se apresenta como algo que era melhor. No entanto, ao falar de uma contemporaneidade, ambas as mulheres abordam um tema central, o procedimento cirúrgico conhecido como cesariana.

A incidência enraizada desse procedimento cirúrgico atravessa este estudo e está presente nas outras bio-etnografias. Por outro lado, falar de procedimento cirúrgico incide, na maioria dos casos, sobre as situações descritas pela artesã como “parto perigoso”.

Para entendermos melhor esse processo, a enfermeira da UBSI nos explica como ocorre o rito processual envolvendo a gestação, o parto e o retorno à aldeia:

Se a mulher perder a conta de ter o neném, ela vai pra São Geraldo ou São Domingos. Mas, quando a gente programa que tá com 37 semanas e se não tiver com dor, a gente leva pra CASAI, em Marabá. Na CASAI, aguarda o dia do parto; é como se fosse um hotel. Fica um enfermeiro e um técnico de enfermagem. Quando dá a dor, leva pro hospital, da CASAI para o hospital.

Aí, depois que dá alta, volta pra CASAI; aí faz o teste do pezinho, da orelhinha, toma as vacinas e já volta pra aldeia.

Aqui pra nós é normal. É protocolo: se eu saio da aldeia com uma indígena, já com dilatação, eu paro em São Domingos. O médico avalia, aí ele faz o toque. Dá pra chegar em Marabá? Aí eu sigo até a CASAI. A CASAI já tá me esperando com a equipe todinha lá (Diário de Campo, 18 jan 2025).

O procedimento descrito pela enfermeira da UBSI nos dá uma dimensão da logística e dos dispositivos institucionais que envolvem o parto e o retorno da mãe e do recém-nascido à aldeia. Tais ações fazem parte das políticas sanitárias do Estado, e que ajudaram a reduzir não apenas o sofrimento das gestantes, mas a diminuir a mortalidade fetal e materna associadas ao parto entre os Aikewara.

Por outro lado, em 2024, em parceria com Ruth Martins e Renilson Fagundes, apresentei um estudo multissituado entre coletivos ancestrais e tradicionais amazônicos que estavam passando por um movimento à Cesária (Santos; Martins; Fagundes, 2024). Além disso, a elaboração dessa pesquisa nos fez conhecer melhor o quadro nacional sobre o tema e suas implicações a esses coletivos.

A mudança do parto com parteiras indígenas para o ambiente hospitalar, especialmente com a centralidade da cesariana, não se limita a uma alteração de local ou técnica, mas envolve uma complexa rede de fatores socioculturais e econômicos que transformam a experiência do nascimento. Nesse processo, mulheres indígenas têm sido cada vez mais orientadas, desde o pré-natal, a realizar cesarianas, em vez de serem apoiadas em suas práticas

ancestrais e tradicionais com parteiras, cujo trabalho é amplamente discriminado e raramente reconhecido. Assim, na prática, jovens mães indígenas são frequentemente estimuladas a abandonar seus modos próprios de parir, em favor de um modelo médico hegemônico (Krenak, 2022).

O deslocamento do parto para o ambiente hospitalar é percebido como um avanço significativo entre as Aikewara; isso, contudo, não implica a hierarquização das práticas biomédicas em relação às indígenas. Pelo contrário, as mulheres indígenas buscam dialogar a sabedoria Aikewara com aquilo que chega, é o aspecto dinâmico dos modos de vida e sua eterna inquietude.

Dona Tipepew compartilha uma prática de cuidado que, diante da incidência cada vez maior de cesarianas, atende a uma demanda crescente por medicamentos caseiros voltados à cicatrização. Segundo a artesã:

Quando as mulheres têm cesárea, elas fazem de caju; por isso que nós planta muito caju. Boto a casca de caju de molho e joga na cirurgia. Boto a casca do caju de molho no sereno, que nem o banho da alfavaca. Deixa ela no sereno e, no outro dia, pode banhar. Ele fica mais forte no sereno. É bom demais. Amanhece com aquela água bem forte mesmo, que a gente banha e a doença vai embora ligeiro (Diário de Campo, 18 jan. 2025).

O sereno atua como uma fase em que o medicamento se assenta no frio e no escuro da noite: ele não evapora no calor do dia e fica mais concentrado, “fica mais forte no sereno”. Quando Dona Tipepew passou pelo procedimento cirúrgico, banhou-se com a água da casca do caju, e Seu Francivaldo nos conta que a prática foi tão eficaz que até o médico reclamou: “A Tipepew tomava quando fez cesariana, sara qualquer ferida. Sara que até o médico brigou com ela, porque sarou demais” (Diário de Campo, 18 jan. 2025).

Além disso, há os interditos alimentares que boa parte das mulheres seguem. Uma outra Aikewara, da aldeia Sororó, compartilha esse aspecto:

Não pode comer comida remosa: é paca, Ynamuhu (azulona), até dois meses. Não pode comer qualquer bicho do mato, não. Só pode comer aquele veado verdadeiro, um grandão. Porque tem o foboca, que é pequenininho, o viadinho; as mulheres não pode comer. Nem paca, nem anta... se não, a criança fica com pira. Catitu também não pode, que é remoso. Até cachorrinho pequeno, se a gente der, ele morre. É bem forte. Deixa o cachorro pirentinho, aí começa a vomitar e morre. Feijão também a gente dá mais do sul, o trepa-pau dá coceira. Milho também as mulheres não come quando tá de resguardo, porque dá coceira também. Jabuti vermelho também não pode comer, só o jabuti amarelo, que nós chama na linguagem de jabuti eté. O vermelho não pode porque diz que a criança fica babando (Diário de Campo, 18 abr. 2025).

A elaboração de interditos alimentares não soa como simples proibições, mas como operadores simbólicos fundamentais na organização do pensamento e da vida social (Lévi-Strauss, 2010). A concepção de alimento remoso e/ou que provoca coceira, deixa a criança babando são saberes engendrados a partir de uma lógica estrutural articulados sobre percepções, experiências e cosmologias que ajudam a organizar o mundo.

Os interditos alimentares se constituem, à luz de Lévi-Strauss (2010), como dispositivos simbólicos. Entre os Aikewara, não consumir determinadas caças é uma forma de proteger a mulher e a criança: trata-se de um cuidado, de uma abstenção fundada no distanciamento em relação a esses animais. Retomamos, assim, a dualidade, agora entre o remoso e o não remoso, um pensamento que atravessa inclusive os ritos hospitalares.

Por outro lado, a instrumentalização do parto no ambiente hospitalar gera rupturas com as práticas locais. Por exemplo, a aldeia Yetá foi fundada em 2014, quando a saúde ofertada pelo Estado já possuía bastante enraizamento no povo Aikewara, isso fez com que a aldeia não presenciasse o nascimento de uma criança em seu território. O que a princípio pode soar como um detalhe, impacta diretamente na cosmologia Aikewara. Dona Tipepew nos fala sobre a ritualidade que envolve o umbigo caído do recém-nascido:

Quando o umbigo cai, a gente enterra. A gente enterra o umbigo da criança na roça, pra criança ser trabalhador. As meninas, quando vão ganhar bebê em Marabá, só vêm quando o bebê cai o umbigo, porque umbigo de criança recente tem que ter muito cuidado, pra não criar nenhum bichinho. Tem que ter sempre um zelinho. Eu não enterrei dos meus. Quando eu tive o meu último bebê, eu só vim depois que caiu o umbigo e fez o teste do pezinho. Eu sempre cuidava bem dos meus meninos. É com sete dias que caía; os dos meus caíam bem antes. Eu deixava bem sequinho.

O rito de enterrar o umbigo na roça, simboliza o cultivo, a ligação umbilical da criança com a terra. Não trazer o umbigo para a aldeia é romper esse plantio.

Em síntese, o parto entre os Aikewara revela-se um espaço de articulação entre saberes. Se, por um lado, a hospitalização e a centralidade da cesariana produziram inegáveis ganhos no enfrentamento do “parto perigoso” e na redução da mortalidade materno-infantil, por outro, introduziram deslocamentos profundos nas práticas que envolvem o nascer. Banhos e interditos locais são entrelaçados aos partos normais e cesarianos. Nesse sentido, o parto não está apartados das expressões locais de saúde, ao contrário, mesmo atravessado pela medicina de Estado, o nascimento permanece profundamente inscrito na lógica estrutural dos modos de vida Aikewara.

3.6.3 “Quando o Francivaldo benze ela volta ao normal”

Outra prática que atravessa o imaginário amazônico e está presente nas três artesãs que compreendem este estudo, é a benzeção. O ato de benzer simboliza uma proteção, mas também um ritual de cura onde a fala, a planta, os gestos são envolvidos em um só ato. Na Amazônia, Deilson Trindade (2013) e Manuel Corrêa (2022) nos apresentaram como essa expressão dos cuidados locais é abrangente, principalmente entre coletivos ancestrais e tradicionais, do Amazonas ao Pará. Em Petrônio Júnior (2022) a benzeção ganha destaque em contextos ameríndio, como uma forma que atravessa diversas expressões religiosas, como umbanda, pentecostalismo, catolicismo ou pajelança, por exemplo.

Apesar dessa constância e enraizamento nos modos de vida amazônico, vamos perceber que cada *locus* expressa uma forma particular de benzer. Entre os Aikewara a consagração dessa prática não está em suas mãos, mas na de seu marido, Francivaldo.

O Francivaldo benze. A nenenzinha tá triste, eu falo: “ela tá com quebranti. Aí quando o Francivaldo benze ela volta ao normal. Diz que é mau-olhado, né? Quando a pessoa fala assim pra criança, que a criança é bonitinha. Quando faz uma arte que a gente acha engraçado. Aí diz que ali coloca quebranti na criança. Um mau olhozim (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Nos conta Dona Tipepew com orgulho do marido. Como vimos na parte deste trabalho que falamos sobre o quintal da artesã, o mau-olhado retorna, agora, como algo que está relacionado ao “quebranti”. De forma semelhante, essa doença é causada pela admiração. Se no quintal, as plantas de enfeite surgiam como algo a ser admirado, o que diretamente protegia as plantas medicinais, quando ocorre a mesma admiração às crianças elas sofrem o que a artesã denomina quebranti.

Outro ponto que nos chama atenção é o protagonismo de Seu Francivaldo na arte de benzer. Como foi falado anteriormente, o esposo de Dona Tipepew vivia entre as vilas que permeavam a Terra Indígena Sororó. É nessa confluência que emerge o saber sobre o Benzimento.

Figura 44 – Seu Francivaldo



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Ao lado de Dona Tipepew, conversamos com Seu Francivaldo que nos contou como aprendeu a benzer:

Francivaldo: Aprendi com uma velha do Some Homem e uma do Brejo (Brejo Grande).

Eu tive que aprender porque a minha menina quase morre de quebranto.

A gente pega essas plantinha molinha, tipo vassourinha, planta pra quebranti tem que ser as mais molinha, essas duras não presta, não.

É bom de fazer de tardinha, que o Sol tá caindo. A gente reza qualquer hora, mas a melhor hora é cinco horas da tarde. A gente vai tirando e jogando pro Sol.

Aí, a da menina ali também. Da vez que eu fui tirar dela, ela: “para, para, para!”. Ela tava ficando molinha.

Tipepew: Aí, toda vez que ele vai benzer, eu digo: “benze só um pouquinho, não é pra fazer muito, não”.

Francivaldo: Aí, pra levantar a arca, porque é com pano a arca... Porque, quando tu tá com a arca caída, quando tu respira dói. Aí levanta e amarra; depois tem que guardar. Se alguém for lá e desatar o nó, volta de novo. A criança fica chorando do nada. Os pais ficam: “o que esse menino tem?”. Leva nos médicos e não descobre. Minha sobrinha mesmo quase morre, porque o marido da minha irmã não acreditava: “não existe quebranti”.

Aí levou pra Araguaia, passou mais de mês e nada. Aí que nós levamos em sete benzedor. Quando tá forte, tem que levar em sete, pra poder tirar mesmo. Mas pode ir no mesmim sete vez. Só que o bom é ir sete dias e em sete benzedor diferente.

Tipepew: Às vezes a mulher tá doente, tá bem abatida mesmo, tá com aquela coisa ruim. Eles vão 5h que eles vão benzer ela. Eu já vi eles fazendo o da minha prima (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

O modo como Francivaldo articula a benzeção nos leva a pensar em como os astros, o clima e o tempo também estão envolvidos nas práticas locais de saúde. Se, no parto, o sereno faz com que o banho fique mais concentrado, na benzeção o gesto de retirar a doença com a planta e lançá-la ao Sol simboliza a queima do mal.

Em 2024, ao realizar doutorado sanduíche na Université du Québec à Montréal (UQAM), pude acompanhar um ritual de cura entre os Atikamekw, povo autóctone que integra as primeiras nações canadenses. A prática chamava atenção por envolver as asas de uma águia-careca, que eram batidas no corpo da pessoa, de baixo para cima, como um bater de asas. Em seguida, essas asas eram apontadas para o Sol. O ato cênico simbolizava que a águia-careca, ave que voa mais alto na região, levaria o mal, a doença, para ser queimado no Sol.

A semelhança entre os rituais não implica que sejam idênticos, diferenciando-se não apenas pelo uso da asa da águia ou da planta, mas por outros aspectos que os singularizam e constituem identidades socioculturais próprias. O que chama a atenção, contudo, é o envolvimento do astro nas práticas de cuidado, concebido como uma espécie de incinerador de males e doenças.

Outro ponto interessante na fala de Francivaldo é o fato de ele ter aprendido com mulheres, denominadas por ele como “velhas”, que habitam a vila Some Homem e o município de Brejo Grande. Isso nos dá uma dimensão de como o saber é compartilhado e circula entre diferentes espaços e pessoas. Em primeiro lugar, destaca-se a centralidade da presença feminina: são as mulheres que ensinam. Em seguida, podemos retomar o caso do xarope de cupim e o interesse das quebradeiras de coco de São Domingos, que foram aprender com os Aikewara a técnica de preparo. No caso de Francivaldo, ocorre justamente o movimento inverso: alguém da aldeia busca aprender práticas de cuidado com pessoas de fora, revelando que esses saberes não se restringem a um circuito fechado, mas se constroem em redes dinâmicas de compartilhamento, uma prática que rende (Santos, 2023).

Seu Francivaldo aprendeu tão bem a fazer a benzeção que ficou conhecido por ser um forte benzedor, a ponto de Dona Tipepew repreendê-lo em certas ocasiões. Isso mostra que os

homens, não necessariamente pajés, também podem atuar no campo das práticas de cuidado e com ação de destaque nesse espaço social (Bourdieu, 2011).

Além disso, ao articular sua fala sobre a benzeção, Seu Francivaldo mobiliza as noções de quebranti (ou quebranto), mau-olhado e arca-caída. Dentre essas afecções, duas podem ser tratadas diretamente pela benzeção (o mau-olhado e o quebranti). Embora apresentem semelhanças, tais doenças não são sinônimos. O mau-olhado decorre da inveja dirigida a alguém, enquanto o quebranti emerge da admiração excessiva, ainda que não necessariamente mal-intencionada. São, portanto, afecções distintas, cujas origens morais e relacionais diferem, ainda que seus efeitos corporais possam se aproximar. É igualmente relevante observar que, apesar de incidirem com maior frequência sobre crianças, consideradas mais vulneráveis a essas influências, tanto o mau-olhado quanto o quebranti também podem acometer adultos, ampliando o alcance desses males.

Tanto o quebranti quanto o mau-olhado são coerentes com a abordagem da benzeção, podendo ser tratados por essa prática. Mas o que justifica a menção à arca-caída, que possui uma forma própria de articulação em seu processo de cura? O elo que Seu Francivaldo nos propõe não está na benzeção em si, mas na concepção de interpretação que o médico, representante e autoridade do serviço público de saúde estatal, faz sobre esses males.

“Leva nos médicos e não descobre.” A fala apresenta uma ruptura sanitária, onde quebranti, mau-olhado e arca-caída fazem parte dos males enfrentados a partir de práticas locais de saúde. Desse modo, é possível dizer que há doenças que podem ser tratadas pela assistência de saúde do Estado, e outras que são próprias aos saberes locais. Algo muito próximo ao que Maués (1990) identificou em seus estudos sobre pajelança cabocla, onde havia doenças denominadas por ele como não naturais, que só poderiam ser enfrentadas pela gerência de um pajé.

Por fim, assim como enfermidades ou dores podem ser sentidas de formas e intensidades diferentes (Le Breton, 2013), os males tratados pela benzeção são percebidos em graus distintos. Quando a pessoa “está muito ruim”, diz-se que a doença “está forte” e, nesse caso, torna-se necessário recorrer a um itinerário terapêutico ampliado, que envolve a passagem por sete benzeções realizadas por sete benzedores distintos.

Ao descrever o procedimento das sete benzeções, Francivaldo formula um tipo ideal, no sentido weberiano, de enfrentamento de uma doença forte: embora um único benzedor possa, em certos casos, alcançar a cura, o ritual completo é marcado não somente pela repetição, mas pelo aspecto singular que cada benzedor emprega no enfrentamento do malefício.

A benzeção, assim, tal como praticada e narrada por Seu Francivaldo e Dona Tipepew, revela-se não apenas como um conjunto de gestos terapêuticos, mas como um sistema simbólico estruturado entre adoecimento, tempo, planta e religião. A rede de compartilhamento de saberes entre indígenas e não indígenas se mostra profunda e fecunda, ampliando o leque das práticas locais de saúde. Nesse sentido, quebranti, mau-olhado e arca-caída estabelecem marcadores de males incompreendidos pela saúde do Estado e combatidos a partir do saber local.

3.7 Entre Folhas, Cascas E Raízes

Figura 45 – Dona Tipepew e seu quintal



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

“Em meio a uma mentalidade fazendeira, conseguem enxergar um território cheio de espíritos e falar com o mundo invisível” (Krenak, 2022, p. 35-36). O pensamento de Ailton Krenak parece dialogar diretamente com a vivência Aikewara; no entanto, trata-se de um fenômeno mais amplo, que atravessa a realidade de diversos povos indígenas no Brasil. Apesar das pressões impostas pelo avanço das fronteiras do agronegócio e por outras formas de se relacionar com o ambiente, esses coletivos têm demonstrado a capacidade de resistir e de fortalecer cosmologias próprias, como a Aikewara.

A mata representa um local de profundo simbolismo para os povos indígenas; por outro lado, a roça, a horta e o quintal ajudam a sustentar os modos de vida e a economia financeira. Ao visitar a mata na companhia de um pajé, muitas lembranças surgiam a ele,

resultado dos estímulos da floresta que afloram os sentidos. No entanto, ao analisar suas práticas de cuidado, cura e proteção, algo chamou nossa atenção: elas estavam centradas em cascas e raízes. Já nas práticas de Dona Tipepew, observa-se o protagonismo das folhas.

Ocorre que tanto o pajé Tiwakw quanto Dona Tipepew atuam em sistemas locais de saúde diferentes, com estratégias distintas para enfrentar condições adversas, mesmo estando em um mesmo ambiente e fazendo parte de um mesmo grupo social indígena. Essa informação nos ajuda a compreender a fala da artesã, quando dizia não gostar de preparar garrafadas.

A partir dessas diferenças, delineiam-se diversas dimensões do cuidado entre os Aikewara: a dos pajés, que curam no âmbito ritual por meio do canto; a daqueles que curam por meio dos medicamentos caseiros, nos quais as cascas ocupam papel central; a das mulheres, que parecem estabelecer uma afinidade particular com as folhas; e a do benzedor.

É evidente que tais características podem estar vinculadas a trajetórias muito específicas, como as de Seu Tiba, Dona Tipepew ou Seu Francivaldo, e não esgotam as formas de cuidado existentes entre os Aikewara, podendo haver outras expressões ainda não apreendidas etnograficamente. Nessa diversidade amazônica de práticas locais de saúde, a pluralidade está enraizada em muitas mãos, olhares e rostos que, independentemente do sexo ou da origem étnica, desaguam sabedorias a partir das relações constituídas ao longo da vida.

Capítulo 4 – DONA MARIQUINHA: A Caboca Criada No Interior

Nascida nas cabeceiras do igarapé do Combu, uma senhora caminha com passos ligeiros pelas terras varzeiras. Seus pés, firmes no chão, calçados por sandálias finas e já gastas, parecem raízes que se prendem às paisagens locais, revelando alguém que transita com naturalidade entre mundos varzeiros e insulares.

Seu universo é sempre encharcado, lameado ora pelas marés, ora pelos resíduos sanitários das casas. A Baía do Guajará, que circunda esta e outras ilhas, carrega cicatrizes profundas: esgotos despejados por Belém e dejetos lançados às matas e rios sem qualquer cuidado pelos habitantes da região metropolitana.

Ao caminhar pelos terreiros próximos de sua casa, seus braços tocam galhos, arrancam folhas, cavam e semeiam o solo combuense, sempre com intimidade e respeito. No corpo, a pele marcada pela idade guarda um grafismo próprio dos rios e das luzes do sol, que se espalham em cores sobre sua presença, tão ligada à ocupação e familiaridade amazônica.

As íris dos olhos lembram ramos de açaí maduro, olhar sereno que se fixa, magnetiza e fala no silêncio das piscadelas. O negror dos cabelos cacheados se entrelaça com brincos e colares brilhantes, raramente ausentes de seu corpo. O sorriso, fácil de encontrar, surge entre falas irônicas e debochadas. Nele, o dourado de um dos dentes é ouro que ressoa no timbre da voz, ecoando em uma boca moldada pelo cachimbar, hábito cultivado desde os 16 anos.

Estar em sua presença é sentir o cheiro denso e terroso do tabaco, misturado ao doce dos perfumes das flores que cercam sua casa e dos rios barrentos que a envolvem. A soma desses afetos materializa um fragmento de Dona Mariquinha (Figura 46).

Figura 46 – Dona Mariquinha: matriarca da Boa Esperança



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

A vida no regime das águas, entre marés soluçantes e terras encharcadas, define o modo varzeiro amazônico. Nesse ambiente, Mariquinha (Ladide de Souza Passos) forjou saberes: extraiu, fecundou, familiarizou, cultivou e cuidou. Entre o grupo social da ilha, sobretudo os mais antigos, é lembrada como aquela que “sabe das plantas”, que “sabe contar as histórias do lugar” ou como “a velhinha boa de puxar”.

Às margens da encruzilhada do rio Guamá com o furo do Benedito, uma casa de madeira parece flutuar no encontro das águas com as matas. Vigas fincadas na terra funcionavam como raízes, sustentando a morada e refletindo a adaptação ao terreno sujeito a constantes inundações. Uma ponte suspensa sobre o rio formava um tapete que se estendia das águas até a casa, permitindo caminhar sobre o solo alagado e atravessar plantas que perfumavam e coloriam a paisagem ao redor.

As ripas verticais de Acapu (*Vouacapoua americana* Aubl., *Leguminosae*) nas paredes, o assoalho de andirobeira (*Carapa guianensis*) e as folhagens que cobriam parte da estrutura

compunham o cenário dessa casa de pouco mais de quatro cômodos: sala, dois quartos e cozinha.

Figura 47 – A casa de Dona Mariquinha



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Nessa estrutura erguida na várzea, que à primeira vista pode parecer apenas uma casa pequena, semelhante a tantas outras da comunidade, revela-se, na verdade, um espaço de acolhimento, de escuta e de compartilhamento de saberes. Para Dona Mariquinha, sua casa é parte inseparável de sua existência, um sentido de pertencimento que a fez recusar inúmeras propostas de “trocar” de morada ou de se mudar para um lugar mais distante da margem. É necessário estar ali: ver o rio, os barcos, as pessoas passando pelo trapiche; sentir o mormaço e o vento que penetra na várzea.

Sua relação com esse lugar é tão intensa que Dona Mariquinha revela o desejo de ser enterrada em um caixão feito com as próprias ripas que sustentam as paredes de sua casa. “Eu não vou comprar caixão nenhum, pega umas tábuas velhas dessa casa, faz uma caixinha e me enterra no cemitério” (Diário de Campo, 02 mar. 2024). É evidente que sua fala pode suscitar múltiplas interpretações – simplicidade, praticidade e até certo desdém diante da morte. Contudo, de alguma forma, para o seu descanso, ela leva consigo o simbolismo da própria

casa, um pedaço da ilha e da comunidade. Por outro lado, essa morada só se torna parte de Dona Mariquinha quando ela consegue moldar a estrutura às suas necessidades, quando passa a interagir e a se familiarizar com aquele ambiente.

Sua morada é uma espécie de replicação de outras tantas da ilha, que foram idealizadas e elaboradas pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), a construção logo ganhou ‘balangandã’, como nos conta Mariquinha:

Essa casa foi o INCRA que fez, fez até aqui (quarto), eu fiz esse balangandã por que eu não gosto de casa ‘zita¹⁴’. Pior raiva que eu tenho é entrar numa casa e ficar me esfregando com os outros. Não suporto (Diário de Campo, 03 jun. 2023).

O balangandã¹⁵, um conjunto que vai ganhando novos elementos e se tornando algo único, foi o termo referendado por Dona Mariquinha para indicar como sua morada foi incorporando espaços e estruturas diante da insuficiência do que lhe fora entregue pelo poder público. Esse balangandã ocorreu sobretudo na cozinha (Figura 48), que se transformou em um espaço amplo, arejado e de convivência. Sem dúvida, é o maior cômodo da casa, tanto em concretude quanto em simbolismo, e um dos locais favoritos dessa senhora. Antônio Bispo dos Santos (2023) lembra que, em coletivos ancestrais e tradicionais, a cozinha tende a ser o centro da casa: o espaço onde se alimenta o corpo e se compartilham saberes.

¹⁴ Coisa pequena.

¹⁵ Um conjunto de figuras de metal em forma de figa, fruto, animal, que, preso a outros, forma uma penca. Usado primeiramente por mulheres negras escravizadas na Bahia como adorno, o balangandã era mais do que objeto decorativo preso ao pescoço: simboliza a busca pela liberdade e alforria da população negra escravizada no Brasil colonial (Nunes, 2023).

Figura 48 – Dona Mariquinha e sua cozinha



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Os saberes que ali desaguam se manifestam em diálogo com o cuidado, a cura e a proteção, a partir de algo que será degustado, observado ou cheirado. O espaço da cozinha realiza Dona Mariquinha como uma “cozinheira de mão cheia”, como ela tantas vezes nos narra. É nesse ambiente que mingaus, maniçobas, vatapás e tantas outras comidas saem de sua morada para serem compartilhadas com a comunidade nas festividades. Tornam-se protagonistas e, de tão importantes, carregam o sobrenome dessa senhora: o mingau da Dona Mariquinha, a maniçoba da Dona Mariquinha, o vatapá da Dona Mariquinha, entre outras formas culinárias que ela expressa e oferece nesses momentos.

De modo semelhante, há um cuidado afetuoso no preparo de um alimento, de um xarope ou de uma garrafada produzida partir da cozinha. São práticas que acontecem, muitas vezes, na urgência ou na paciência de um preparo que precisa dormir ao sereno, repousar, esfriar ou ser aquecido. É nesse espaço que Dona Mariquinha faz convergir plantas e minerais, águas e partes de animais, tempos e imaginários, todos transmutados em esperança.

Se a cozinha é um grande laboratório, há outro cômodo que ganha protagonismo em suas narrativas e em suas práticas de saúde: a sala. Logo na entrada de sua morada, somos recebidos em um ambiente amplo, repleto de símbolos religiosos. Havia uma tapeçaria reproduzindo a icônica pintura *A Santa Ceia*, de Leonardo da Vinci; calendários com imagens

bíblicas nas paredes e algumas Bíblias próximas à televisão. Além deles, o sofá, que, como ela gosta de dizer, é sua enfermaria, acolhe pessoas enfermas que chegam em busca de uma palavra, de uma solução inventiva e ancestral de Mariquinha. Esses elementos moldam o espaço onde a maioria de nossos diálogos se realizou e onde ela recebeu inúmeras visitas de pesquisadores interessados em compreender os modos de vida ribeirinhos.

Sempre hospitaleira, Mariquinha apreciava que nossas idas ao Combu fossem acompanhadas de novas pessoas. Era sua forma de conhecer e compartilhar mundos, nesse espaço onde se sentia tão à vontade, envolta pela fé e falando sobre o que mais lhe agradava: as vivências na região insular.

Figura 49 – Alguns registros de Dona Mariquinha recebendo estudantes, docentes e pesquisadores da UEPA (1), UQAM (2), PUC-Rio (3) e UFPA (4)



Fonte: Arquivo Pessoal (2022 – 2024)

Dona Mariquinha, aos 86 anos, é reconhecida por sua hospitalidade, sempre de portas abertas para uma boa conversa. Outra marca dessa senhora é sua energia e inquietude: está constantemente em movimento. Quando não está em casa, percorre a ilha, buscando notícias de amigos e familiares. Para ela, permanecer parada é como abrir caminho para a doença.

Em conversa com um de seus irmãos de criação, acometido por intensas dores nos joelhos e morador do igarapé do Combu, ele comenta: “Eu não sei o que a Mariquinha tem, ela é boa, anda por tudo quanto é canto, não tem ninguém que não a conheça. A Mariquinha é

dez!” (Diário de Campo, 20 dez. 2023). A artesã responde prontamente: “Claro! Eu vou ficar parada o tempo inteiro? Aí o reumatismo encaranga¹⁶ em mim, eu vou ficar lá, parada. A gente não dá confiança pra doença” (Diário de Campo, 20 dez. 2023). O cuidado com a própria saúde está diretamente relacionado ao seu perfil ativo: Dona Mariquinha está sempre em movimento, buscando conhecer, dialogar com as pessoas, fazer e aprender algo novo.

Em outro momento, Dona Mariquinha volta a falar de seu irmão, dessa vez com semblante mais carregado em lamentação e nos olhando fixamente:

Lá, naquele lugar (igarapé do Combu), ele nasceu. Lá ele se criou, teve seus nove filhos, e lá ele tá. Ele nunca saiu assim, pra passear. Aí, agora, ele ficou parado. A idade foi, foi... até deixar ele sem andar. Porque a gente que não anda, não sai, não se movimenta, e vem a velhice, a pessoa vai (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

O pesar de sua fala revela um lamento profundo, só percebido em Mariquinha quando se volta a falar sobre pessoas que sofrem com doenças ou quando falecem. “Se ele tivesse me ouvido... se eu tivesse aquela planta... se não tivesse feito isso ou aquilo...”, reflexões que a artesã expressa sobre o que poderia ter feito para melhorar a vida não apenas de seu irmão, mas de todos com quem mantém algum grau de contato.

Mariquinha carrega em sua generosidade, em sua vaidade e em seu vasto conhecimento, que abrange botânica, religião, extrativismo e saúde, uma parte essencial de sua identidade. “Eu tinha muita planta, esse aqui chegou a ver” (Diário de Campo, 08 de abr. 2023). Nesse caso, o “esse aqui” é o autor deste escrito e posso afirmar, a partir de inúmeras vivências, que as plantas sempre tiveram forte presença em seu quintal e em sua fala. Contudo, nosso percurso ao Combu, desde 2018, revelou que as plantas se diluíam no mesmo compasso em que a maré dissolvia a ilha. Se, no mestrado, Mariquinha despontava com mais de 40 indicações de espécies, muitas delas presentes em seu quintal (Santos, 2020), agora, até o fechamento desta pesquisa, apenas o merthiolate (*Jatropha multifida*) e a espinheira-santa (*Maytenus ilicifolia*) podiam ser notados em sua materialidade. Um quadro triste, que ganhará maior profundidade ao longo de nossa escrita.

O fato de Dona Mariquinha não ter mais a pujança de plantas em sua materialidade no quintal, não enfraqueceu a necessidade de sua presença na ilha. “A matriarca da comunidade” (Diário de Campo, 02 mar. 2024), a moradora mais antiga da Boa Esperança, recebe diariamente a visita de parentes, amigos e até desconhecidos que a procuram ávidos por ouvir suas histórias, por uma esperança e um bom café.

¹⁶ Uma forma local de dizer quando a doença aparece na pessoa.

Dona Mariquinha, aos 86 anos, é uma figura central para compreender as dinâmicas socioculturais e ambientais da ilha. Em outros termos, ela é a ponte, algo entre agenciadora de saberes e mensageira antropofágica de mundos humanos e não humanos, transitando entre os modos de vida contemporâneos e as ancestralidades do Combu e das ilhas vizinhas. É a pessoa que movimenta um ecossistema dinâmico de cuidado, cura e proteção.

Assim como as marés, a voz dessa senhora é oscilante. Por vezes, firme e intensa; em outras, suave e calma. Ambas seguem o ritmo das pausas e reflexões. Parece ter opinião sobre qualquer assunto, é sábia, é sabida. “Sou filha do Combu, nasci e me criei aqui, sou caboca criada no interior” (Diário de Campo, 02 mar. 2024). Sua fala não é um demérito; pelo contrário, nasce de uma forte autoafirmação do que ela mesma e sua sabedoria são: mundos que emergem das experiências vividas no Combu e nas circunvizinhanças. Ser caboca criada no interior é conhecer rios e matas pela vivência, é ter relações profundas com os entes que vivem nesse lugar, é ter a experiência moldada em um modo de vida varzeiro.

“Pra viver no mundo, é preciso ter experiência de vida, a gente tem que ter experiência pra viver no mundo” (Diário de Campo, 02 mar. 2024). Por mais que essa experiência seja construída a partir de singularidades, ela se dá de forma coletiva, alimentada pelas vivências e pelo enfrentamento de novos acontecimentos. Tornar-se experiente pouco tem a ver com a idade: trata-se de um entrelaçamento entre memória, resiliência, relação e dom, que se articulam na produção de saberes. Viver no mundo é saber se envolver com aquilo que ele oferece, é saber viver com habilidade. Assim, nas práticas de cura, cuidado e proteção, uma forma de partejar, preparar uma garrafada ou realizar um puxar que não alcance o resultado esperado pode estar relacionada ao fato de quem executa tais ações não possuir a experiência necessária, por não ser, de fato, experiente.

A experiência que Dona Mariquinha nos apresenta foi elaborada não apenas pelas vivências na ilha, mas também moldada por outros mundos, como o de Belém. Embora tenha passado cerca de dois anos no “continente” (como ela se refere à cidade), a relação afetiva entre Mariquinha e o Combu sempre foi marcada por um magnetismo que a atraía de volta. No continente, trabalhou como empregada doméstica nas chamadas casas de família, sendo constantemente elogiada pelos pratos que preparava. Apesar das boas lembranças desse antigo ofício, o calor e a aridez botânica da cidade concretada eram barreiras difíceis de superar. Além disso, o modo como as pessoas se relacionavam era bem diferente. “Em Belém ninguém dá nada pra ninguém. No interior a gente tem amor pelas pessoas” (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

Após essa breve temporada no continente, Mariquinha voltou à ilha. Dessa vez, não

sairia mais para morar em outro lugar; ali estava o seu pertencimento. No Combu, ela cresceu, apaixonou-se, desiludiu-se, manteve-se firme e viu a família florescer em meio aos desafios próprios de uma mulher reverenciada no mundo varzeiro. “Cresci, arrumei homem, arrumei filho... continuei a minha vida. Criei meus filhos na marra” (Diário de campo, 20 dez. 2023). Desde a última vez que conversamos com Dona Mariquinha, em junho de 2025, ela era mãe de 13 filhos, avó de 48 netos, bisavó de 65 bisnetos e tataravó de 08 tataranetos. A grande maioria vive na Boa Esperança, tendo a casa da ‘vovó’, como também é conhecida na comunidade, o ponto central de acolhimento. A despeito que as visitas também gravitem em torno da preocupação com a saúde de Dona Mariquinha.

Por outro lado, esse carinho da família se enraíza na personalidade forte de Dona Mariquinha. Mesmo diante das inúmeras modificações socioculturais e ambientais da ilha, a matriarca da Boa Esperança não perdeu suas convicções e sua independência, pelo contrário, as modelou ao cenário que eram apresentados. “Só quem me governa é Deus. Filho não manda em mim, irmão não manda em mim, vizinho, homem... ninguém manda em mim” (Diário de Campo, 06 nov. 2021). Ao afirmar que apenas Deus a governa, Dona Mariquinha não apenas recusa a autoridade dos homens mencionados (o filho, o irmão, o vizinho) como afirma sua autonomia e recusa à subordinação. Sua fala não expressa apenas uma resistência, mas evidencia uma posição enraizada na experiência: a de uma mulher que não é posse de ninguém, a não ser de Deus.

Com posições firmes e sem se curvar aos homens, Dona Mariquinha transita entre mundos que ajudaram a forjar seu perfil. Seu retorno à ilha, após a breve passagem pelo continente, foi marcado por intensidade: queria participar de tudo, como se buscasse recuperar o tempo em que esteve longe do Combu. Festas, pajelanças, cultos afrodiaspóricos, cerimônias católicas e celebrações pentecostais, tinha o desejo de se envolver e de conhecer. Partejou, curou, benzeu e puxou; ajudou pessoas, foi consagrada.

Sua trajetória é atravessada por deslocamentos, práticas e saberes plurais, que ela articula com destreza, sem jamais abdicar de sua personalidade, de seu desejo de agir a partir de suas convicções e sem “osso na língua”¹⁷. O perfil independente de Dona Mariquinha a levou a se envolver em inúmeras atividades na ilha. Além dos rituais religiosos, atuou na extração do açaí, no manejo da roça tanto na várzea quanto na terra firme, e em outras atividades econômicas que lhe permitiram sustentar a família e construir uma visão própria sobre as dinâmicas sociais da ilha. Para ela, a mulher precisa fazer tudo, ser ativa para não

¹⁷ Expressão usada para definir uma pessoa que fala de forma direta e espontânea. Algumas pessoas do Combu descreviam Dona Mariquinha com essa característica.

depende de ninguém. Assim, Mariquinha consolidou-se como uma personagem central do Combu, fonte inesgotável de memórias que nos ajudam a compreender os modos de vida ribeirinhos em sua densidade – atravessando práticas econômicas, ambientes, crenças e religiões, cuidados e tantos outros aspectos.

Durante um longo período, dedicou-se ao extrativismo vegetal, especialmente ao manejo de frutas da região, como cupuaçu, cacau e açaí, que constituíam sua principal fonte de sustento econômico e alimentar. Dona Mariquinha é mais do que uma personagem da Ilha do Combu; ela se tornou símbolo de resistência, criatividade, adaptabilidade, solidariedade e conexão com a terra. Sua trajetória é marcada por adversidades e superações, sobre as quais nos debruçaremos agora para compreender. Dessa forma, iremos passo a passo enveredar pela infância dessa senhora até os dias deste escrito (julho de 2025). Essa tentativa de estabelecer uma trajetória, ou de dar um roteiro às falas de Mariquinha, mesmo que não tenham nos sido compartilhadas dessa forma, foi o caminho encontrado para melhor compreender os fenômenos que esta pesquisa encontrou na ilha.

Mariquinha não conheceu seu pai biológico; ele havia abandonado sua mãe ainda durante a gestação. Se, por um lado, a figura paterna é pouco mencionada ou lembrada com desgosto, por outro, a mãe é presença que faz falta. Os momentos entre elas foram poucos, apenas quatro anos, mas suficientes para Mariquinha construir uma memória carinhosa. Sua mãe faleceu ainda jovem, em um acidente durante a retirada do açaí. Órfã, a pequena Mariquinha ficou aos cuidados de um tio materno. “Eu era emprestada, era de criação” (Diário de Campo, 02 mar. 2024), brinca a artesã. Ao ingressar em uma nova família, Dona Mariquinha também ganhou 04 irmãos (02 falecidos) e 01 irmã caçula com quem cultivava boas relações com todos.

A figura do seu pai (tio), assim como sua mãe, é lembrada com bastante carinho. Era um grande entusiasta da educação oferecida pelas escolas, mas as dificuldades da época não permitiram que levasse seus filhos, entre eles Mariquinha, para esse tipo de ensino. “Eu não estudei porque, no meu tempo, não tinha escola, não tinha professor, não tinha nada” (Diário de Campo, 20 dez. 2023). Mesmo assim, foi seu pai de criação que a ensinou a ler e a escrever. Vale destacar que até janeiro de 2025, é possível encontrar pelo menos três escolas na ilha, com ensino infantil e médio.

Por outro lado, a esposa de seu tio era retratada como o oposto dele: violenta e impunha maus-tratos à pequena menina, já fragilizada pelas perdas, uma experiência que deixou cicatrizes profundas. Com o semblante fechado e o pesar na voz, ela nos conta: “A minha mãe de criação (esposa do pai/tio) era ruim pra mim, me batia muito. Olha, eu tinha

que cozinhar, dar comida pra pinto, pra pato, pegar ovo, fazia tudo e apanhava mesmo assim. Eu penei muito” (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

Dona Mariquinha buscou formas de escapar dos agravos sofridos em casa. Foi então que a pajelança, realizada nas cabeceiras do igarapé do Combu, local de seu nascimento, acolheu a jovem Mariquinha. Nos ritos e práticas da pajelança, encontrou um mundo que a respeitava e que lhe revelava relações e devoções com santos, encantados, guias, orixás e outras entidades da cosmologia combuense.

Envolvida nesse universo, Mariquinha presenciou chás, cânticos, puxações, maracás, fumos e defumações, banhos, doenças e curas, além da presença dos pajés, que se tornaram forte influência em suas práticas.

A experiência na pajelança foi um marco que moldou sua trajetória, tornando-a referência nas práticas de cura e proteção entre o coletivo do Combu e das ilhas adjacentes. Foi nesse espaço que aprendeu a usar o seu “dom”. Para Mariquinha: “O dom vem de Deus. Quando eu tinha 10 anos eu comecei a puxar desmitidura, puxar rasgadura, endireitar as pessoas” (Diário de Campo, 02 mar. 2024). Foi, com essa idade, que a pequena Mariquinha saía escondida para participar da pajelança e para vivenciar o seu dom.

Curandeira, aquela que pratica a cura; benzedeira, pessoa que cura e protege por meio de rezas e do uso de plantas específicas; puxadeira, aquela que puxa, massageia e manipula o corpo para tratar dores; parteira, responsável pela realização dos partos; e remedieira, quem prepara remédios a partir de plantas, animais e minerais, são denominações que expressam diferentes atuações nas práticas locais de saúde e com as quais Dona Mariquinha se autoidentifica. Tais categorias revelam apenas um fragmento da diversidade e do caráter holístico das práticas de cuidado por ela realizadas.

Para além da forte influência da pajelança, Mariquinha também transitou por diferentes sistemas de crenças e suas expressões, como é o caso do catolicismo, onde aprendeu a entoar ladainhas, formas rituais de oração cantada, como ela própria relata: “saía aquele som bonito quando a minha tia cantava” (Diário de Campo, 05 set. 2021). Além disso, participou de festividades e procissões. “No dia do Círio de Nazaré eu pegava meus filhos e levava pra trasladação e depois pro círio. Era muito bonito” (Diário de Campo, 20 dez. 2023). No Combu havia duas congregações católicas: A capela Santa Paulina, localizada no igarapé do Combu, ao lado da Unidade Básica do Combu, é espaço que, na época, passou por uma reforma para sua ampliação; e a Igreja de Santo Antônio, no igarapé do Piriquitaquara.

Apesar dessa presença, Mariquinha fala com pesar sobre o enfraquecimento das festas de santo e da devoção à Nossa Senhora da Conceição: “Eu gostava de sair, dançar, tinha

banda de música, era festa grande. Hoje acabou tudo, só tem o círio” (Diário de Campo, 20 dez. 2023). Sua fala nos leva a refletir sobre o envolvimento e a mobilização que outrora existiam em torno das celebrações religiosas. Há muitos fatores que ajudam a compreender esse “enfraquecimento”, como a chegada de novos moradores nem sempre engajados nas dinâmicas locais e o crescimento das igrejas pentecostais na ilha.

Durante o mestrado, entre 2018 e 2020, levantei que na Ilha do Combu havia oito espaços religiosos, entre igrejas e pontos de oração (Santos, 2020). Observando o presente, é perceptível que esse número cresceu de forma exponencial. As igrejas pentecostais encontraram solo fértil e atraíram grande número de fiéis. Inclusive, Dona Mariquinha também faz parte desse movimento na ilha.

Na comunidade Boa Esperança, duas congregações pentecostais se destacam: o *Ministério Dom de Deus* e a *Casa de Oração da Assembleia de Deus*. São templos instalados ao lado da casa de Dona Mariquinha, o que, por si só, evidencia a centralidade dessa senhora na comunidade. “Eu não sou crente porque eu fumo o meu cachimbo, eu chamo palavrão, esculhambo os meninos e bebo cerveja” (Diário de Campo, 20 dez. 2023). Mariquinha é uma mulher que não se verga: mantém suas convicções como centrais em suas decisões. Evita pertencimentos rígidos, mas deseja participar, conhecer e compreender as religiões.

Apesar de não se considerar ‘crente’, ela fala com entusiasmo: “Meus filhos são tudo crente, só tem um que bebe, que é atentado. Eu não me preocupo, eles são crentes, não me dão dor de cabeça” (Diário de Campo, 02 mar. 2024). Essa forma de pensar nos leva a compreender que tornar-se crente é também adotar uma conduta social e moralmente aceita pela comunidade, que afasta a pessoa de práticas consideradas inapropriadas. Trata-se de um processo de distinção do crente, que se abstém de bebidas alcoólicas, do fumo e de comportamentos associados à ilegalidade, construindo, assim, uma imagem socialmente legítima e respeitável na Boa Esperança.

Suas vivências no catolicismo e no pentecostalismo – religiões que, segundo Dona Mariquinha, introduziram a crença na ilha – levaram-na a conhecer outros mundos. Nesse trânsito entre diferentes expressões religiosas, Mariquinha recebia, absorvia, interpretava e incorporava práticas e ritos ao seu modo de vida. Se a pajelança a introduzia em um universo de cura, incorporação, intervenções, festividades ritualísticas, proteção e cuidado, as religiões que aportaram na ilha buscavam, em um primeiro instante, dialogar com esse mundo combuense.

O fascínio pelo universo religioso sempre foi uma de suas características mais marcantes, o que talvez explique sua afirmação de não possuir uma religião oficial. Em

Mariquinha, há uma interconexão entre diversas tradições que coexistem em um universo singular. Suas palavras refletem essa multiplicidade: transitam entre experiências vividas e moldam uma nova Mariquinha a cada vivência, a cada diálogo.

A alternância de seu discurso, ora mais próxima ao pentecostalismo, ora à pajelança, também depende do contexto em que ocorre. Ao lado de familiares e amigos, encontramos uma Mariquinha mais afinada com o pentecostalismo; em conversas a sós, ouvimos críticas mais acentuadas às igrejas. Os momentos influenciam o acesso às informações: a memória fala, mas o contexto sonoriza imaginários, acontecimentos e criações.

O tempo do dia também favorece certas falas. À boca da noite, no repousar do sol, emergem memórias da pajelança e dos seres encantados. É quando cobras grandes, matintas-pereiras, lobisomens, botos e outros entes da mata e da água circulam pelo ecoar de suas narrativas.

Um verdadeiro *Pantheon da Boa Esperança*, de encantarias ribeirinhas, onde Dona Mariquinha vive entre entidades. É no Combu, em sua casa suspensa da terra, que o pentecostalismo se entrelaça com uma ancestralidade afroindígena amazônica, formando uma cosmologia própria dessa senhora e da comunidade.

Seu discurso oscilante a faz acreditar e desacreditar, avançar e recuar, desviar caminhos e olhares. Essa alternância influencia diretamente o modo como pratica os cuidados, como envolve plantas e partes de animais na elaboração de medicamentos e como transmite esse conhecimento. Com voz de pesar, Mariquinha confessa: “Eu chamei meus filhos... netos. Venham aprender, ninguém quis” (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

Em outros momentos ensina que seu saber advém de observação: “Iam fazendo e eu ia aprendendo. Eu fui uma pessoa que desde pequenininha nunca gostei de ajuda. O que eu faço eu não gosto que ninguém se meta” (Diário de Campo, 03 jun. 2023). Essa forma de aprendizado faz com que a artesã espere que alguém, por iniciativa própria, acompanhe suas práticas, mas não as reproduza fielmente. É necessário ter um toque particular, singular.

Esse fenômeno se expressa nas formas dinâmicas de suas práticas, que não são cópias exatas do que Dona Mariquinha vivenciou, mas carregam consigo uma identidade própria. As práticas locais da Boa Esperança se transformam no ritmo das novas relações socioculturais e ambientais estabelecidas na ilha, bem como pelas interpretações pessoais.

A partir dessa breve introdução à bio-etnografia de Dona Mariquinha, compreendemos que essa senhora é um símbolo de resistência e adaptação, personificando a integração entre saberes ancestrais, tradicionais, espiritualidade e práticas terapêuticas. Sua trajetória não apenas ilustra a capacidade de transformar adversidades em aprendizado, mas também reforça

a importância de preservar a cultura local em um mundo em constante mudança. Mariquinha conecta passado e presente, unindo pajelança, influências religiosas e medicina moderna em um sistema de cuidado único.

Sua vida reflete a força da identidade afroindígena ribeirinha, demonstrando como o modo de vida e o ambiente moldam não apenas a prática de cura, mas também a essência da comunidade do Combu. A partir de Mariquinha, compreendemos o cuidado não como um processo isolado, mas como um equilíbrio entre vários elementos que se entrelaçam e se expressam nos modos de vida. Plantas, fé, alimentação, respeito às pessoas e aos lugares são formas de evitar enfermidades e desordens na vida. Para ela, esses aspectos se complementam, criando um ambiente de cura e proteção.

4.1 No Tempo Dos Pajés: Entre pajés de cura, de feitiço e curandeiras

A pajelança foi refúgio, ensinamento e cuidado. Foi o aprendizado dos valores das plantas, dos animais e dos minerais. Foi do sentir o cheiro das defumações, do ouvir cantos e maracás, ao desprezo visual das imundícies que eram extraídas do corpo. Foi também um lugar de convívio entre pajés, curandeiras, caruanas, encantados, visagens, bichos.

A lembrança da artesã sobre os pajés envolve suas práticas, ensinamentos, gestos, ritualidades e uma ambiguidade entre admiração e aversão. “Naquele tempo, o pajé andava na brasa” (Diário de Campo, 02 mai. 2022). Nessa fala de Dona Mariquinha, o “naquele tempo” se remete a um período onde os pajés trabalhavam na dimensão do extraordinário, onde feitiços e cura, cuidado e proteção eram expressados por esses atores.

“Eu não esqueço nada”, se vangloria Dona Mariquinha, cuja lucidez vai construindo e compartilhando conosco a figura do pajé que, além de suas ritualidades, carrega consigo, de forma indissociável, vestimentas e artefatos: entidades que, como símbolos que representam a si mesmos (Wagner, 2018) e que estavam envolvidos nos rituais da pajelança. Entre eles, podemos destacar diversos entes como a candeia, o cigarro do/da pajé.

Tirava a casca do tauarizeiro, uma árvore grande. Descascava aquela árvore, vinham aquelas placas grandes; era dali que tirava o tauari. Pegava aquelas folhas e colocava no sol pra secar. Aí comprava um maço de tabaco, um pouco de breu branco, alecrim, alfazema, incenso, cabeça-de-nego... era uma porção de coisa. Aí fazia o cigarro. Na hora da pajelança, eles acendiam. Aquilo cheirava... eu gostava quando vinham assoprar (a candeia) em mim. Metiam a ponta acesa pra dentro da boca e assopravam (Diário de Campo, 02 mai. 2022).

Havia também o maracá, agitado juntamente com a pena. Na pajelança do Combu, a artesã nos recorda que eram penas de arara, grandes e amarelas. Essa concepção do envolvimento entre maracá e pena aparece em diversos trabalhos consagrados da literatura paraense, como os de Eduardo Galvão (1955), Vicente Salles (1969) e Heraldo Maués (2005). Esses autores descrevem que o agitar do maracá e das penas fazia parte dos cantos e das danças que chamavam os caruanas, encantados e/ou companheiros do fundo. Complementando essa ideia, Mundicarmo Ferreti (2014) nos lembra que pena e maracá não são apenas artefatos ou entidades, mas, em algumas religiões como o tambor-de-mina, representam linhas, uma cosmologia ligada aos seres da mata.

Aproveitando o tema, é importante mencionar que Dona Mariquinha também teve vivências em terreiros de tambor-de-mina, e as fortes similaridades entre essas expressões apontam para suas ancestralidades afro-indígenas. Levada pela sogra para conhecer o terreiro, Mariquinha destacou as principais características que diferenciavam essas práticas. Para ela, o terreiro possuía, logo na entrada, estátuas grandes representando entidades da mina, como o Preto Velho, Jarina e Mariana. Já na pajelança, Jarina e Mariana se manifestavam por meio da incorporação, mas não em forma material. Além disso, ela ressaltava a diferença entre o Pai de Santo, que atuava no terreiro, e o pajé, que atuava em um espaço próprio, mas também transitava pelas casas das pessoas. Como nos conta a artesã: “Pai de Santo é aquele que tem terreiro, faz aqueles banhos. O pajé é da hora: chama e ele vem fazer o trabalho. Ele trabalha na porta da casa” (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Apesar dessas diferenças, a artesã nos conta que a Jarina era uma das entidades que umas das pajés, a velha Francisca, incorporava. Nesse processo, Mariquinha ressaltava aspectos que mais ficaram marcados em sua memória: a vestimenta. “Ela usava camisa branca e saia vermelha, da Jarina. Cada um tinha uma roupa, era muita coisa. Ela usava também um maracá com pena de arara. Agora só quem usa são os índios” (Diário de Campo, 02 mai. 2022).

A semelhança entre a pajelança, o tambor-de-mina e outras religiões afrodiaspóricas – termo que remete ao deslocamento forçado de povos africanos pelo Atlântico – evidencia práticas que se entrelaçam e propiciam diálogo entre diferentes expressões religiosas. Vicente Salles (2015) e Mário de Andrade (2006) ressaltaram essa relação ao tratarem das contribuições dos povos afrodiaspóricos para a formação de grupos sociais amazônicos, em especial no contexto paraense. Salles enfatiza o vínculo histórico entre tais práticas e a violência da escravidão, das guerras e do desprezo social, bem como toda a riqueza cultural que essa população expressa em solo paraense. Andrade, por sua vez, destaca a colaboração africana para a constituição da feitiçaria brasileira, particularmente no culto amazônico da

pajelança.

A partir de Dona Mariquinha, podemos navegar por muitas águas que se confluem em suas práticas e, por elas, imaginar um mundo não apenas do passado, mas enraizado em acontecimentos que desembocam no presente. Ainda que não encontremos, na ilha, registros da ocorrência da pajelança ou do tambor-de-mina semelhantes aos que ela descreve, reforçando sua fala “agora só quem usa são os índios”, isso não nos impede de afirmar que as práticas e os ensinamentos da pajelança estão profundamente enraizados em seu cotidiano e em sua forma de pensar.

A pajelança, se não a formou como pajé, ajudou a artesã a despertar seu dom de curandeira e a conhecer muitos aspectos dessa ritualidade. Vestimentas, cantos, artefatos e entes moldaram, e ainda moldam, o pensamento de Mariquinha. Suas práticas são permeadas pelo envolvimento de elementos botânicos, animais e minerais, aprendidos durante as sessões de pajelança. É evidente que essas práticas não ocorrem hoje da mesma forma que antes; há um caráter dinâmico, movido tanto pela inquietude da artesã quanto pelas mudanças socioculturais e ambientais que a ilha vem vivenciando.

O igarapé do Combu, por exemplo, hoje um dos locais que concentram bares, restaurantes e grande trânsito de pessoas e embarcações, era, antes, um espaço de pouco movimento, onde o silêncio humano se encontrava com a sonoridade das matas. Navegar por aquele filete de água ilha adentro era seguir em direção à cura, mergulhar em um mundo de visagens, encantarias e bichos.

“Naquele igarapé não tinha ninguém, agora tá entupido que ninguém conhece mais quem é quem” (Diário de Campo, 03 jun. 2023). A artesã escancara o contraste entre os tempos: dos pajés à formação contemporânea da ilha. O aumento de estabelecimentos impulsionou a especulação imobiliária, sobretudo em uma área de grande trânsito, como o igarapé do Combu.

Esse mesmo lugar, no tempo dos pajés, mais precisamente em sua cabeceira, onde o igarapé nasce entre a floresta de várzea, pulsava um olho d’água. Era ali que a pajelança acontecia. Estar próximo da nascente significava estar nos limítrofes das profundezas da mata, onde as águas brotavam do chão da várzea. Como nos diz a artesã, tratava-se de um lugar de força.

Nas cabeceiras do Combu havia duas pajés, ambas com laços familiares com Dona Mariquinha: sua tia Adélia e a velha Francisca, conhecida como a “chefona”, tia de sua mãe. Além delas, no corpo do igarapé do Combu atuavam o pajé Raimundo Cacete, tio de um de seus maridos, e o pajé Henrique.

A presença dos pajés concentrados nesse local revela muito sobre a potencialidade de conviver em um espaço que, nos anos 1940, contava com poucas pessoas residindo no igarapé do Combu. A partir de Mariquinha e dos diálogos com moradores mais antigos da ilha, compreendemos que ali era um lugar de convívio entre pajés e de refúgio. Ressalto que viver nesse espaço não significava buscar o silêncio; pelo contrário, era estar imerso nos sons da mata e do igarapé.

Aqui nessa ilha só tinha eram os pajés. O Raimundo, a Dona Adélia, a Dona Francisca e o Henrique; esses eram os pajés, lá pelos anos 1940. A irmã da minha mãe era pajé, tia Adélia. Tinha a velha Francisca e o Raimundo Cacete, tio do meu marido, ele era pajé do bom. Era alto, cabelo crespo, fazia trabalho pra criança, todo mundo gostava dele (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

A mesma qualidade atribuída ao pajé Raimundo Cacete foi, em outros momentos, também reconhecida nas duas pajés Adélia e Francisca. Segundo Dona Mariquinha, sua tia Adélia era “pajé boa, fazia o bem”, enquanto a velha Francisca era “macumbeira de primeira, pajé de mão cheia”.

A partir do relato da artesã, percebemos que havia uma pajé que se destacava entre os demais. Em alguns momentos, Mariquinha se referia a ela como a “chefona”: a velha Francisca. Essa designação se deve ao fato de ser ela a responsável por iniciar novos pajés. Foi por suas mãos que Raimundo Cacete, Henrique e Adélia se tornaram pajés. Isso nos permite pensar que habitar nas proximidades de Francisca expressava também uma espécie de ligação umbilical com aquela que lhes havia formado na pajelança.

Essa formação do pajé se realizava por meio de um rito de iniciação que envolvia morte e renascimento: a saída do espírito a outro mundo, o dos encantados, e o seu retorno com a sabedoria das funduras.

A velha Francisca morava nas cabeceiras do Combu. Ela preparava os novos pajés. A pessoa ficava três dias morta, em cima de uma mesa, só coberta com um pano branco e com as velas acesas. Tava recebendo aqueles caboclos, aquela coisa toda... ele tava se formando em pajé (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

O ritual de formação do pajé, em sua volta ao corpo, era um momento muito aguardado, não apenas pelo grupo social do Combu e das ilhas vizinhas. Mariquinha nos conta que muitos barcos vinham de Belém para assistir não só ao surgimento de um novo pajé, mas também ao retorno do espírito ao corpo, o chamado “levantar”.

Se pensarmos esse deslocamento a partir da busca por experiências, de conhecer ou

reviver um acontecimento, possivelmente estamos diante de uma das primeiras manifestações de turismo religioso entre o continente (Belém) e o Combu.

No dia de levantar a gente ia pra lá, vinha muita gente de Belém. As canoas vinham cheias de gente. O lugar enchia, era a noite toda de pajelança. Era defumação, era candeia, era maracá, era tudo... cachaça adoidado. Naquele tempo a cachaça era boa, não misturava, vinha de Igarapé-Mirim (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Vale ressaltar que, nesse mesmo período, como mostram os trabalhos de Maurício da Costa e Juliana Carvalho (2019) e Aldrin Figueiredo (1996), havia em Belém uma intensa perseguição à figura dos pajés, sob a justificativa do crime de exercício ilegal da medicina. Prisões, invasões a casas consideradas de feitiçaria, denúncias de bruxaria e até assassinatos por suposta prática de bruxaria eram noticiados nos jornais paraenses no início do século XX. Além desses autores, a biografia do pajé Zé Piranha, escrita por Max Espírito Santo e Ailton Favacho (2021), detalha como ocorria a repressão policial, com a prisão do pajé e a apreensão de tudo que estava envolvido na pajelança. Esses aspectos ajudam a compreender um dos possíveis motivos que faziam com que a pajelança do Combu atraísse grande número de pessoas vindas de Belém.

Segundo Vicente Salles (1969), a repressão estatal à pajelança foi uma barreira ao uso de batuques, tambores e atabaques em suas práticas. A sonoridade desses instrumentos era percebida a grandes distâncias, tornando-se facilmente identificável pelas autoridades da época. “Não há dúvida de que a pajelança se esconde, não se denuncia, nem se torna identificável, na cidade que a reprime” (Salles, 1969, p. 47). Dessa forma, instituía-se uma pajelança em que a magia era própria ao pajé, figura que recebia ou viajava a outros mundos, trabalhando exclusivamente com pena e maracá, ao tempo que se evitava o som mais forte dos tambores e batuques.

Nesse pavilhão de encontros, danças, aromas e repressões, Dona Mariquinha foi se aproximando daquele universo, reconhecendo-se nele. Seu dom começava a aflorar, chamando a atenção das pessoas e dos outros pajés, o que culminou em um convite para sua iniciação. Pelos relatos da artesã, não bastava querer tornar-se pajé: era necessário ser escolhida. Foi o que aconteceu com Dona Mariquinha, como ela mesma narra ao lembrar o convite feito pela velha Francisca: “Uma vez ela chegou pra mim e perguntou: ‘Quer ser pajé?’. Eu disse: ‘Não’. Porque o que eu tenho que ser, Deus já colocou em mim; ninguém vai tirar” (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Em outro momento, Dona Mariquinha narra o acontecido de outra forma: “Eles queriam me endireitar pra ser pajé, mas eu nunca quis. Porque, se eu fosse pajé, eu ia fazer mal pros outros. Pajé faz feitiço, eu ia ser feiticeira. Eu sou é curandeira” (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

As falas da artesã se complementam ao vincular o dom ao seu papel social: o de curandeira. A partir de Dona Mariquinha, compreendemos as categorias de pajé e curandeira, e suas respectivas subcategorias, como partes de um ecossistema complexo e dinâmico da saúde.

Na visão de Mariquinha, não exercer o papel de curandeira, que envolve funções complementares como benzedeira, puxadeira e parteira, seria uma forma de desrespeito, ou até mesmo uma ilegalidade moral, diante do dom concedido por Deus. Para ela, cada pessoa recebe um dom, e não praticá-lo, ou assumir uma função que não lhe pertence, é tomar aquilo que é do outro, algo que não é nosso por essência.

Eu já trouxe o dom que era meu, porque eu era. Eu era puxadeira, benzedeira, parteira. Já nasci com esse dom, não podia abandonar o meu e pegar o do outro. A velha Francisca queria que eu sacudisse o maracá, queria deixar o dom dela pra mim (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Ser curandeira é expressar práticas de cura, cuidado e proteção a partir da sabedoria nas plantas, nas partes de animais e nos minerais; é ajudar as pessoas a partir de seus medicamentos e ações. Dona Mariquinha nos apresenta a diferença que existe entre pajé e curandeira: “A curandeira é mais fiel aos doentes, e o pajé é mais feiticeiro. A curandeira faz remédio; o pajé trabalha com pena e maracá” (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

Existe uma dualidade expressa entre “bom” e “mau” quando Dona Mariquinha se refere ao pajé, distinção que não aparece na figura da curandeira. Se, em um primeiro momento, os pajés do igarapé do Combu eram retratados como bons, em sua fala mais ampla a artesã nos apresenta outro lado: o dos pajés feiticeiros.

A recusa de Mariquinha em se formar pajé, além dos aspectos já mencionados, está vinculada ao seu dom. Para ela, assumir algo que não lhe pertence é traçar um caminho errado, viver uma vida de mentiras, algo maligno. Receber aquela formação incorria no risco de tornar-se feiticeira.

A partir de sua narrativa, podemos conceber subcategorias dentro da figura do pajé, como ela mesma nos apresenta: “Tinha o pajé da cura e o do feitiço. O bom faz remédio pra curar, o mau é do feitiço” (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

Na compreensão de Dona Mariquinha, toda pessoa é capaz de lançar feitiço, principalmente pelo olho, o que veremos mais densamente quando tratarmos sobre o olho-grande, mas o feitiço vinculado à ação dos pajés é mais poderoso e intencional. Além disso, os feitiços eram feitos com a manipulação das “imundices”, que, posteriormente, os pajés bons tiravam do corpo da pessoa após muito trabalho.

“Ali vai cabelo, bicho, tudo que não presta. É direcionado pra’quela pessoa” (Diário de Campo, 20 dez. 2023). Narra Dona Mariquinha, ao se referir ao feitiço. Para a artesã, é necessária muita pajelança pra tirar a “imundice”, ou seja, um esforço muito grande. Ela cita dois pajés feiticeiros que, mesmo não morando na ilha, possuíam relações com o Combu:

Tinha um pajé na Ilha das Onças que ia buscar terra no cemitério e osso de canela de criança pra fazer feitiço. Morreu todo esbandalhado, em um acidente de carro. Foi fazer mal pros outros. Ele matava mesmo, fazia mal pros outros. Eu nunca tive intenção de fazer mal pros outros.

A pajé Ermina era outra. Ela vinha de Belém pra enterrar coisa nessa ilha. Deixou muita coisa enterrada nessa beirada. Os crentes estão pelejando pra eliminar. Disseram que tem macumba enterrada. Ela fez um bocado de imundície e enterrou pela beirada. Mandava os componentes dela enterrar, e eles vinham enterrar (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

Se antigamente quem retirava as imundícies do corpo ou dos lugares eram os pajés da cura, Dona Mariquinha nos revela outro ator que vem ganhando cada vez mais espaço nos modos de vida da ilha: os crentes. A relação dessa senhora com as igrejas será explorada mais adiante, no tópico sobre o pentecostalismo, mas já podemos adiantar que o movimento pentecostal está cada vez mais enraizado no Combu e em diálogo com as expressões locais. Práticas de retirar ou expulsar coisas do corpo, interpretar visagens e encantarias são temas que ganham força nos cultos e atraem um número crescente de pessoas da comunidade. É nesse contexto que o tempo dos pajés se transforma no tempo da crença.

4.1.1 Encantos e encontros musicais

No início do século XX, Mário de Andrade (2006), interessado em escrever sobre música de feitiçaria no Brasil, solicitou que um médico renomado de Belém participasse de uma pajelança. O ritual só foi realizado após muita insistência de Andrade e mediante autorização do chefe de polícia, o que evidencia, mais uma vez, o caráter inquisidor do Estado sobre a pajelança. Após participar, o médico escreveu uma carta a Mário de Andrade, na qual expressou sua frustração ao se deparar com práticas que descreveu como “nitidamente

africanas”.

As canções, os ritmos e as formas rituais da pajelança apresentam similitudes com religiões afrodiáspóricas, como já abordamos ao tratar das experiências de Dona Mariquinha entre a pajelança e o tambor-de-mina. Essa proximidade fez emergir, nas pesquisas acadêmicas, o conceito de *afro-indígena* ou *afroindígena*, como nos mostram Mônica Conrado e Thiane Barros (2022). Segundo as autoras, o termo reflete uma identidade construída na encruzilhada dos saberes africanos e indígenas, reverberada nos modos de vida, sobretudo amazônicos.

Em suma, podemos dizer que a pajelança é uma expressão cultural de encontros, ou de encruzilhadas, utilizando um conceito profundamente trabalhado por Simas e Rufino (2018), para compreender que essas misturas são bases epistemológicas: um caminho cruzado onde se encarnam as sabedorias africanas transladadas pelo Atlântico, dos ameríndios e das demais contribuições que atravessaram a pajelança.

Essas similitudes ficam evidentes quando ouvimos Dona Mariquinha falar sobre os elementos e ritualidades da pajelança. Há, contudo, um aspecto que merece destaque: a música. Para a artesã, a música desperta interesse e não está presente apenas na pajelança, mas também no catolicismo e nas festas de santo, nos hinos pentecostais e nos cantos e percussões do tambor-de-mina. Em sua memória, permanecem os cantos da pajelança, as imagens dos pajés cantando e balançando o maracá e a pena. Como ela mesma diz: “Eu tenho muita coisa na cabeça pra cantar” (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

Por outro lado, esses cantos ocorrem em raros momentos de distração, ou melhor, de inspiração. Somente em um momento a artesã se sentiu à vontade para cantar pequenos trechos que eram entoados na pajelança. A proximidade com outras religiões, bem como a grande parte da comunidade nessa outra crença, molda barreiras simbólicas.

Apesar de seu jeito independente e de posições firmes, Dona Mariquinha busca uma diplomacia com a comunidade e em especial com seus filhos. “De primeiro eu cantava muita pajelança, depois que eu entrei na crença que eu deixei. Meu filho me ralha, por que ele é professor dominical da igreja” (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Além disso, essas músicas nos foram compartilhadas no início da noite. É nesse período que ocorriam as pajelanças e quando visagens, bichos e encantados se manifestam, o sereno estimula a memória e a faz cantar.

Cana verde

Quem duvida da cana verde

Da cana verde dá.

Quem nunca curou vida, não sabe o que herdou.

Pena de arara amarela

“Pena de arara amarela, menina

Eu vou, eu vou”

Periquitinho

Piriquitinha que vem de Holanda

ô sibamba, ô sibamba, bamba aê...

Encima da mata verde

ô sibamba, ô sibamba, bamba aê...

Vale destacar que a música *Periquitinho* possui uma versão que é cantada pelo grupo “A Barca”, um conjunto formado em São Paulo e que cria arranjos e composições inspiradas nas manifestações populares e tradicionais pesquisadas¹⁸. As demais canções e seus trechos não foram ainda encontrados, isso não quer dizer que sejam irreais ou próprios de uma pajelança do Combu, mas evidencia o caráter de diversidade que existe entre expressões religiosas afro-indígenas na Amazônia.

4.1.2 O mundo encantado das ilhas

Me perguntam por que eu tenho medo de andar na água e não tenho medo de andar na terra. Eu digo: tem diferença. Na terra, tu vê; na água, tu não vê. Eu não sei o que tem lá embaixo (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

A percepção da visibilidade da água está diretamente relacionada à ideia de fundura e do não visível. Como nos mostra Maués (1990), as funduras da mata e da água são moradas

¹⁸ Para saber mais sobre o grupo, acesse: <https://www.encontroteca.com.br/grupo/a-barca>. Acessado em 01 de ago. de 2025. De forma semelhante, a canção periquitinho pode ser ouvida em: <https://www.youtube.com/watch?v=YlIm4oQF990&t=3s>.

de seres encantados. O medo, denunciado por Dona Mariquinha como sentimento expressivo diante das águas, é, na verdade, um respeito necessário aos muitos mundos que coexistem na ilha.

A vivência de Mariquinha na pajelança não formou apenas seus ritos de cura, mas também um vasto entendimento ontológico sobre as entidades que permeiam o mundo insular: seres que habitam as funduras do rio e da mata; pessoas e lugares que se encantam e desencantam; outras que se transformam em animais, assumindo formas zoomórficas; algumas que criam furos e igarapés com seus rastros; que provocam doenças e sintomas, mas também curam e protegem.

No panteão das encantarias, Dona Mariquinha aborda esses entes de forma diversa: a alguns confere densidade, a outros passa suavemente. Essa variância se deve a múltiplos aspectos socioculturais e ambientais. A consolidação de novas crenças e a chegada de diferentes modos de vida remanejam esses entes para categorias de demônio ou folclore, chegando até mesmo a uma visão evolucionista de infantilidade.

Nesse contexto, torna-se necessário aprofundar a compreensão que Mariquinha nos apresenta sobre encantados, visagens e bichos, e como esses entes influenciam diretamente as práticas de saúde da ilha.

4.1.2.1 Pajés das ilhas vizinhas

Com o advento das profundas modificações socioeconômicas e ambientais na ilha, torna-se perceptível, tanto na fala de Dona Mariquinha quanto na de grande parte do grupo social local, que a diversidade vem diminuindo. Esse aspecto se revela na redução da variedade botânica, de animais, de festividades e de outras expressões culturais, como a pajelança. No entanto, a artesã guarda uma memória encantada que nos apresenta o mundo das funduras, onde não se deve ter medo, mas respeito às entidades.

Atualmente, não há registros de pajés residindo no Combu, mas Mariquinha nos conta que existem dois em ilhas próximas: no Papagaio e no Maracujá.

A ilha do Papagaio, em especial, era descrita por Dona Mariquinha como um lugar encantado: um espaço onde o cotidiano se entrelaça com o invisível, e onde as águas e a mata guardam presenças que moldam tanto o imaginário quanto as práticas de saúde e cuidado da região:

Essa ilha do Papagaio era encantada, tinha um encantamento. Tinha um tempo em que saía um navio dali, todo iluminado, passava aqui na frente e, antes da meia-noite, ele voltava. Ninguém sabia dizer o que era esse navio. Claro que ninguém sabia, ele era encantado. Os marinheiros passavam nele. Eu tinha 6 anos; quando dava 5h30, a gente via aquela nuvem de papagaios sair da ilha. Depois, às 6h, eles voltavam (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

A ideia de fundura da mata ou do rio foi amplamente explorada por Maués e Paes Loureiro, mas Dona Mariquinha nos apresenta uma fundura que pode ser vista. A ilha do Papagaio era pouco visitada, avistada apenas das margens do Combu, em meio às dimensões do rio e do céu: uma pequena porção de terra de onde os papagaios saíam formando nuvens, enquanto um navio surgia das funduras da ilha.

É inevitável compararmos essa narrativa com o registro de Eduardo Galvão (1955) sobre o “navio encantado”. Segundo seus estudos, a embarcação era, ao contrário do que descreve Mariquinha, um barco deserto de tripulantes, mas, de forma semelhante ao relato da artesã, só podia ser visto à noite e possuía uma iluminação que se destacava.

Em Galvão, o “navio encantado” é descrito como uma manifestação da cobra-grande. A partir de Mariquinha, essa relação não é feita diretamente, mas a cobra-grande aparece em sua fala como uma espécie de modeladora das geografias insulares: foi por seu rastro que se formaram furos e igarapés na região das ilhas. Assim, de maneira distinta, mas também convergente ao que descreve Galvão, a artesã nos apresenta a cobra-grande como força criadora e transformadora da paisagem amazônica.

A Cobra Grande, tem a princípio a forma de uma sucuriju ou uma jiboia comum. Com o tempo adquire grande volume e abandona a floresta para ir para o rio. Os sulcos que deixa a sua passagem transformam-se em igarapés (1955, p. 98-99).

No entanto, apesar de toda essa intrigante história e similaridades envolvendo o seu discurso com o que Eduardo Galvão encontrou em uma localidade no Amazonas, a artesã denuncia uma espécie de desencanto da ilha e o desaparecimento do navio após o fluxo intenso de pessoas de Belém à ilha e a predação em torno dos papagaios: “Depois o pessoal de Belém começou a encostar na ilha, começaram a levar e a matar os papagaios” (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

Esse desencanto não está vinculado à ideia weberiana de um mundo racional, mas à invasão e à predação dos elementos que compõem aquele lugar, a chegada sem respeito, de ordem colonial-invasora. Os encantados não se desencantaram pela racionalidade do mundo, a partir da artesã eles continuam vivendo, só que outros lugares, como ela nos compartilhou, ainda na época do mestrado, os encantados se mudaram.

Inclusive, esse fato a fez levantar a cabeça, olhar no fundo dos nossos olhos e afirmar: “Vocês têm que proibir essa matança, vão perder a ilha. A gente tirando e não repondo, as coisas se acabam” (Diário de Campo, 02 mai. 2022).

A fala gera uma forte reflexão até mesmo sobre o alcance desta pesquisa e o seu poder de restituição. A ilha do Papagaio, apesar desse “desencanto” fruto de invasão aos moldes que ocorrem no Combu, é morada do pajé Chico, que costuma ter boa relação com a artesã. Inclusive, ela colabora com os trabalhos do pajé, recebendo pessoas que ele direciona para se tratarem com a curandeira: “Olha, esse Chico, o pajé dali, quando ele não dá conta da pessoa, ele manda pra cá. Ele diz: é a única que tem, é boa de puxar e de benzer” (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Por outro lado, na ilha do Maracujá, há o pajé Boto. Esse é descrito como um feiticeiro, que possui parceria com uma mulher da Boa Esperança, “uma bruxa”: “Esse Boto é feiticeiro. Ele vem aqui na casa de uma bruxa que tem aqui... Orgulhoosa. Ela até frequenta a igreja, é mãe de um noieiro” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Percebe-se um conflito nada velado entre pajés, curandeiras e a dita bruxa. O fenômeno das práticas locais de saúde não parece ter se desencantado, ele foi ressignificado a partir das demandas e das relações atuais. Curandeira e “bruxa” estão na igreja; ambas dialogam com pajés e colaboram dentro desse ecossistema.

Quando perguntada sobre quem seria a bruxa, a artesã desvia a conversa. Prefere falar sobre o que torna essa mulher uma bruxa: o orgulho e a ciúmeira:

Eu não gosto é da ciúmeira e do orgulho. Eu gosto de todo mundo, seja branquinho, pretinho, marronzinho, moreninho... Eu gosto de todo mundo. Não escolho cor, casa, não escolho nada. Diferente dessa bruxa, ela adora botar quebranto. É o olho isso, coloca quebranto (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Em seguida, reafirma sua posição como curandeira, experiente nas práticas locais de saúde:

Tudo que ele sabe fazer, eu sei fazer. Quem faz o mal é o satanás, e só quem faz o bem é Deus. O meu ser é outro. Às vezes dizem: olha, o pajé tal tá fazendo feitiço. E eu respondo: e é em mim que vai pegar feitiço? Tá bom que vai pegar (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Nesse cenário, Dona Mariquinha busca afirmar-se como referência nas práticas locais de cuidado e cura. Em suma, suas falas direcionam para: Eu sei fazer tudo o que eles fazem; feitiço não pega em mim; meu ser é outro, revelam não apenas uma confiança em seus

saberes, mas também uma elaboração discursiva que a distingue de outros agentes terapêuticos da região. Ao articular elementos do repertório religioso pentecostal, como sua vinculação à igreja, com saberes ancestrais e tradicionais de cura, a artesã mobiliza diferentes formas de legitimidade. Essa estratégia se amplia quando ela evoca figuras da comunidade para contrastar trajetórias morais: ao mencionar o *filho noieiro* de outra mulher, que ela chama de bruxa, a artesã reforça a moralidade de sua própria conduta, ressaltando que seus filhos frequentam a igreja e seguem “o caminho certo”. Desse modo, Mariquinha tece uma rede de significados em que o ser curandeira extrapola o domínio técnico das práticas de cura: trata-se de um *ethos* que envolve ter o conhecimento amplo, responsabilidade familiar e moral. O ser curandeira emerge, portanto, não apenas do que se faz, mas da forma como vive, ajudando quem precisa e condenando aquilo que, aos seus olhos, representa o fazer errado ou o fazer o mal. Em última instância, sua figura se consolida como central em um campo simbólico permeado por disputas, alianças e reconfigurações constantes.

4.1.2.2 Entre cachaça, caruanas e crenças

Pajé usava maracá com pena de arara, uma cuia de beber cachaça pros caruanas deles beberem. Eles bebiam e diziam que eram os caruanas (Diário de Campo, 05 mai. 2022).

A partir dessa breve, mas rica caracterização da pajelança feita por Dona Mariquinha, vamos aprofundar primeiro na concepção de “cachaça” para depois compreendermos a entidade Caruana.

A cachaça possui um papel social de destaque na pajelança, assim como o andar sobre a brasa, ela legitima o ato mágico do pajé. Beber cachaça e não demonstrar sinais de embriaguez legitima a crença que não era o ou a pajé que estava consumindo aquela bebida, mas o Caruana que se utilizava daquele corpo para beber a cachaça.

Segundo Vicente Salles (1969), a cachaça ocupa uma centralidade nos rituais de pajelança, atuando como elemento excitante tanto nas expressões lúdicas quanto na indução do pajé aos estados de “transe”, quando aquele corpo deixa de ser do ou da pajé e passa a ser do Caruana. Nesse contexto, a cachaça é consagrada e consagra o ou a pajé, faz parte da identidade da pajelança. Como a própria Mariquinha revela em uma frase já anunciada nesse escrito, na pajelança era “cachaça adoidado” (Diário de Campo, 15 mar. 2025), ou seja, se

tinha uma quantidade excessiva e intensa de consumo daquela bebida pelo ou pela pajé, aja vista o seu caráter pessoal da magia.

Em contextos mais recentes, observamos que a cachaça, assim como outras bebidas alcoólicas, vem sendo amplamente combatida pela doutrina das novas igrejas que se estabelecem em Boa Esperança. O álcool é entendido como instrumento do mal e não deve fazer parte da vida de um “crente de verdade”, conceito que será aprofundado mais adiante. Por ora, podemos afirmar que essa demonização da cachaça não ocorre de forma isolada: ela se associa também ao caruana, ambos vistos como malignos, coisas a serem repreendidas.

Por outro lado, ao falarmos de caruanas, percebemos uma forte relação com os seres encantados, como nos apresenta Heraldó Maués (1994). Ao observar as pajelanças que ocorriam no Salgado paraense, especialmente na ilha de Itapuá, Maués descreve um ritual de pena e maracá em que o pajé fica inconsciente, sem ter consciência do que acontece. Seu corpo recebe incorporações de caruanas, ou seres encantados, ainda que o autor não faça referência explícita ao consumo de cachaça.

A partir de Dona Mariquinha, também encontramos essa relação entre caruanas e encantados: os termos se confundem em sua fala e convergem em uma entidade invisível, responsável por trabalhos de cura. No entanto, em outros momentos, a artesã atribui diferentes significados ao conceito de caruanas. As narrativas fluidas e alternadas de Dona Mariquinha revelam suas interações com o mundo e, como veremos mais adiante, esse mundo também é pentecostal, marcado pela crença. “Eles (caruanas) vinham com os pajés, vinham e dançavam. Tinha muito pajé aqui, aí eles foram morrendo, não vinha mais ninguém. Aí já veio a crença... graças a Deus!” (Diário de Campo, 05 mai. 2022).

O conceito de crença, mencionado por Dona Mariquinha, está diretamente relacionado às igrejas pentecostais e suas cosmologias. Na pajelança, não havia o emprego do termo crença, até porque não se tratava de acreditar em algo superior, mas de conviver com aquilo que é diferente, sem hierarquias de melhor ou pior. Dificilmente alguém diria que acreditava em caruanas, visagens ou bichos, já que essas entidades habitavam a ilha e interagiam naturalmente com o grupo social.

Podemos argumentar que a concepção de crença também se vincula ao catolicismo. Apesar de suas semelhanças cosmológicas com o movimento pentecostal, os trabalhos clássicos da antropologia amazônica (Galvão, 1955; Wagley, 1957; Salles, 1969; Maués, 1990) mostram que os pajés possuíam forte afinidade com o catolicismo, considerando-se, em geral, bons católicos. Contudo, mesmo nesse cenário de aproximação entre catolicismo e

pajelança, o conceito de crença ganha maior valor simbólico com a chegada de uma religião que fundamenta a fé como ação direta de Deus e do Espírito Santo na vida cotidiana.

Quanto aos caruanas, por não integrarem o panteão pentecostal de divindades, resta-lhes o escanteamento como opositores da nova doutrina. Retomam-se, assim, as dicotomias entre bem e mal, bom e ruim. Os caruanas passam a ser interpretados como demônios, como relata a artesã: “Caruana é um demônio que entrava na pessoa, fazia ela se debater, aí o pajé vinha e tirava... diz que tirava” (Diário de Campo, 05 mai. 2022).

Isso nos leva a compreender que as práticas de cura e exorcismo nas igrejas pentecostais do Combu se estruturam em torno da expulsão do demônio identificado como caruana. A contradição, porém, surge quando a mesma pessoa afirma, em outros momentos, que essa entidade não causa mal algum; pelo contrário, é um ser que cura.

O que aparece como contradição é, em sua essência, um ato diplomático. Trata-se de uma estratégia para manter vivas as memórias e os modos de vida, sobretudo aqueles ligados à cura, ao cuidado e à proteção. Dona Mariquinha busca estabelecer o melhor diálogo possível com a comunidade e com os familiares pentecostais, que a procuram em busca de solução ou diagnóstico, e também com pesquisadores interessados nas histórias de encantarias e pajelanças. Tudo é verdade, tudo é invenção.

4.1.2.3 Entre encantos e visagens

Encantados, caruanas, visagens, bichos... Compreender esse universo ribeirinho de entidades metamórficas ou até mesmo amorfas é um desafio. Dona Mariquinha concebe algumas maneiras de compreender esse mundo. Primeiro, a artesã nos explica a diferença entre visagem e encantaria/caruana:

A visagem não é uma pessoa; ela pode se transformar em uma pessoa. Todo mundo pode ver, essa é a visagem. Os encantados são diferentes da visagem. O encantamento é um, a visagem é outro. As visagens fazem o mal, e o encantado não faz mal pra ninguém. O encantamento é uma coisa boa, mas é invisível; ninguém vê, ninguém sabe como é. A visagem a gente ainda vê, não pode pegar e nem chegar perto, ela some. Os pajés diziam que viam os encantados, mas tem muito pajé mentiroso (Diário de Campo, 02 mai. 2020).

Visível e invisível, mal e bem, metamorfos e amorfos: as dicotomias estão entranhadas nessa compreensão que busca explicar as principais características dessas entidades. Nesse

universo de visagens e encantarias, a interação com tais seres, mesmo com aqueles considerados benéficos e ligados à cura, pode trazer malefícios às pessoas.

4.1.2.4 A Visagem

A visagem é o seguinte: tu vai andando nesse caminho, daqui pra ali. Aí, quando chega num certo ponto, teu cabelo arrepia. A visagem é isso. Corre aquele frio... Aí tu fica com medo de olhar pra trás. Aí tu segue, tu vai com medo. Porque a visagem é isso: a visagem é o medo. O que faz a visagem é o medo. Aparece cada coisa aqui... Só que a gente não tem medo de nada, porque a gente tem Deus. É o diabo que quer se apoderar (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

No conceito de visagem compartilhado por Dona Mariquinha, percebemos que a provocação do medo é uma característica central. Por outro lado, o fato de a comunidade ser majoritariamente pentecostal pulveriza esse sentimento, enfraquecendo a força da visagem, ao menos no discurso teórico da artesã.

Entretanto, em outros momentos, a visagem assume novas formas e desperta diferentes sentimentos, como o desejo e a ganância. Esses aspectos não se vinculam necessariamente a bens monetários, mas a dimensões dos modos de vida. É o caso da visagem de uma grande preguiça que apareceu em um taperebazeiro (*Spondias mombin* L.).

Caiu um rapaz, vai fazer dois anos, ele caiu lá de cima de um pau, foi atrás de uma preguiça. Só que essa preguiça não existiu.
Minha filha foi lá na ponte e disse: “Mamãe, tem uma preguiça enorme ali!”. E esse rapaz estava pescando lá fora. Ela foi e chamou ele: “Mano, tem uma preguiça ali, muito enorme!”.
Ele pegou e subiu, era um taperebazeiro que tinha aqui. E ó... morreu!
Eu disse: “Essa preguiça nunca existiu.”
Quando eu vi, foi o meu vizinho trazendo ele da mata. Eu só disse: “Passa direto pra água! Faz o que eu tô mandando!”.
Aí chacoalharam, chacoalharam ele na água...
Aqui, quando cai, a gente joga na água, no rio, pra desmanchar o baque. Não pode ficar com o sangue preso, a carne apodrece.
Depois, eu entrei em casa, peguei um copo, enchi de água, meti açúcar, um limão. Remexi, remexi e dei pra ele. Foi aí que ele foi voltando. Se eu não tivesse em casa, ele tinha morrido.
Aquilo era uma visagem. Porque Deus age com a gente... mas o diabo também tem o poder dele (Diário de Campo, 02 mai. 2022).

Ao contrário do medo, a visagem em forma de preguiça despertou no pescador o desejo de caçá-la. O consumo da carne de preguiça é apreciado por boa parte da comunidade e integra sua dieta alimentar, apesar da dificuldade em encontrar o animal diante dos graves problemas ambientais da região, como a monocultura e o desmatamento.

O interessante é notar que Dona Mariquinha, ao narrar repetidamente esse acontecimento, insiste que a preguiça nunca existiu: tratava-se, na verdade, de um agir do diabo. É nesse ponto que se revela a necessidade da artesã na ilha. Sua experiência a leva a condenar a busca por aquilo que se apresenta como fácil e vantajoso. Para ela, trata-se de uma visagem agenciada pelo diabo, que ilude as pessoas e as conduz ao mal, à morte.

A partir dessa fala, podemos também compreender o papel de Dona Mariquinha como artesã do cuidado. Ao se deparar com um homem morto em decorrência de uma queda, ela rapidamente o direciona para a água. Se, em outros momentos, essas mesmas águas representam perigo e incerteza, aqui elas se tornam salvação. Chacoalhar o corpo na água e, em seguida, oferecer água remexida são movimentos que restabelecem, ressuscitam. O saber da artesã não permitiu que o homem morresse: Mariquinha venceu o plano do diabo e fez reviver aquele que já era dado como morto.

Ao mesmo tempo em que exercia suas práticas ecossistêmicas de saúde, ensinou à comunidade a não se deixar iludir pela visagem, pois o diabo, tal como Deus, também é capaz de agir, mas, no seu caso, essa ação se volta para o mal, provocando tentações.

Na mensagem de Dona Mariquinha, as tentações do diabo ganham contornos ribeirinhos: trazem elementos regionais como a pesca, o taperebazeiro, a preguiça e a água, compondo uma visagem que se inscreve no cotidiano e que está sempre à espreita de um descuido. De forma semelhante, sua fala também evoca a ressuscitação, o retorno dos mortos, em paralelo a passagens bíblicas.

Assim, a afinidade com as igrejas pentecostais caboclas (Rodrigues; Moraes Júnior, 2018) faz com que a artesã interprete os acontecimentos à luz de uma cosmologia cristã local, traduzindo experiências locais em narrativas que dialogam com a fé e com o imaginário religioso da comunidade.

4.1.2.5 Matinta Pereira: pessoa, visagem e bicho

Segundo o relato da artesã, a visagem pode também se manifestar por meio de uma pessoa, como nos casos da Matinta Pereira e do lobisomem, entidades da mata. São figuras humanas que, em determinadas circunstâncias, se transformam em visagens e em bichos. Nesses casos, há um poliformismo entre pessoa, visagem e animal, em que os seres transitam entre diferentes formas.

Essa zona de ambiguidade, onde a distinção entre visagem e bicho se dissolve, pode ser compreendida, com o auxílio de Paes Loureiro (2019, p. 39), a partir de sua concepção de *sfumato poetizador*: um contorno esbatido que funde personagem e paisagem, sujeito e ambiente, em uma única tessitura simbólica.

Se, para o poeta, esse conceito remete a um espaço indistinto de devaneio entre realidade e imaginação, a partir da narrativa de Dona Mariquinha ele nos permite pensar outra zona, onde visagens e bichos se alternam a partir de uma pessoa. Essa cosmologia revela que a visagem não é necessariamente uma ação direta do demônio, como no caso da preguiça. Na Matinta Pereira, embora em alguns momentos a artesã associe a entidade a um pacto com o demônio, percebemos nela um *sfumato poetizador*, no qual as fronteiras entre pessoa, visagem e bicho se tornam turvas.

Nesse universo ontológico ribeirinho, pessoas podem virar visagens, visagens podem se tornar bichos, e todas essas formas coexistem na maneira como a artesã interpreta o mundo. “Ela (Matinta Pereira) é uma visagem sendo uma visagem. Por causa que ela vira Matinta Pereira e, na hora que ela vira, ela é um bicho. Ela é uma pessoa que vira bicho. Ela é um bicho” (Diário de Campo, 05 mai. 2022).

Dona Mariquinha compartilha um encontro que teve com uma Matinta Pereira que rondava sua casa. Era por volta das 22h, no encerramento do dia. Mariquinha estava na sala, assistindo novelas inspiradas em acontecimentos bíblicos, já se preparava para tomar banho e repousar. Foi então que, ao fundo, ouviu um som característico: “fiiiiti... fiiiiti...”.

Na mesma hora em que ouvia o assovio, gritou de dentro de casa:

– Vai procurar o que fazer, vagabunda!

A filha, assustada com os gritos da mãe, correu até a casa dela e recriminou a artesã:

– Não mexe, que ela vem atrás da senhora!

E Mariquinha respondeu:

– O porco sabe o pau em que se esfrega. Ele não se esfrega onde tem espinho!

Em seguida, o assovio soou novamente: “fiiiiti... fiiiiti... fiiiiti...”. Dessa vez, cada vez mais perto da sala.

Irritada, Dona Mariquinha voltou a gritar e a proferir xingamentos à Matinta Pereira:

– Filha da puta, sai daqui! Vai botar teus filhos pra dormir! Dez horas da noite, tu tá me perseguindo, atentando!

Sua filha, surpresa com a fala da mãe, a indagou:

– O que foi isso, mamãe?

E ela respondeu:

– É essa Matinta. Presta atenção que amanhã ela vem bater aqui... Pode prestar atenção que ela vai estar assim amanhã (Mariquinha boceja, faz o gesto de sono), porque passou a noite acordada.

Na manhã seguinte, logo às primeiras horas do dia, uma vizinha de Dona Mariquinha bateu à sua porta querendo conversar. Os bocejos eram constantes; visivelmente sonolenta, sua vizinha não resistiu e acabou dormindo no sofá da artesã. Naquele mesmo sofá, que é a enfermaria de Dona Mariquinha, repousava a Matinta Pereira.

A filha, desesperada com aquela cena, disse:

– Mamãe, ela é a Matinta Pereira!

E Mariquinha respondeu:

– Agora deixa ela aí, não mexe com ela, senão ela vai malinar contigo (Diário de Campo, 05 mai. 2022).

O assobio característico se dá pelo fato da visagem virar um bicho, um pássaro. Uma ave que sai à noite procurando meter medo nas pessoas e malinar, ou seja, deixar a pessoa doente ou azarada. Dona Mariquinha já desconfiava que a Matinta Pereira era sua vizinha, pelo comportamento dela na igreja.

“Toda vez que ela (Matinta Pereira) vinha nessa igreja, ela caía, urrava, se batia, fazia acontecer. Todo culto que ela vinha, ela fazia isso. Ela até parou de vir aqui” (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Novamente, a ideia de diabo vinculada à visagem volta a aparecer. Essa afinidade é comprovada diante da igreja. É a partir da entrada das igrejas, das crenças e de todo um novo cenário ambiental e econômico que os relatos de visagens vão se diluindo ou sendo deixados de lado. As visagens ganham rótulos de agência do diabo e, por tais características, foram combatidas e vencidas pela igreja, legitimando assim sua posição na comunidade.

Quando a artesã, em outro momento, já em nossos últimos diálogos, nos diz: “Aqui até que tinha (Matinta Pereira), mas foram tudo embora” (Diário de Campo, 15 mar. 2025). Esse movimento, que se estende a pajés, encantados, diversidade botânica e animal, é também um reflexo das mudanças socioeconômicas e ambientais que estão minando aspectos e práticas ancestrais da ilha do Combu.

4.1.2.6 Lobisomem: Gente que vira porco

Semelhante à Matinta Pereira, existe a figura do Lobisomem. Se no primeiro caso a visagem era majoritariamente feminina, dessa vez ela se manifesta a partir de corpos masculinos. Dona Mariquinha revela que, nessas terras encharcadas do Combu, andava um porco, em sua ontologia, uma visagem que se transformava em porco.

Novamente, a artesã narra um acontecimento entre ela, a visagem e um parente, dessa vez o seu neto. Mencionar a presença de outra pessoa propicia maior veracidade à trama narrada. É um elemento de confirmação.

Assim como ocorreu com a Matinta, era noite, quando todos já se preparavam para dormir. Com uma particularidade: era dia de lua nova, quando seu neto perguntou à artesã sobre o barulho que ouvia fora da casa:

– Vó, a senhora tá ouvindo esse barulho? Roc, roc, roc...

Mariquinha, então, responde com a mesma rispidez com que falou com a Matinta:

– É o velho Baré! Espera que eu vou já esquentar água pra jogar nele... Ele já vai levar uma água quente na bunda, quer ver?

Ao proferir a ameaça, ouviu-se ao longe o bicho correr mata adentro.

Na manhã seguinte, seu neto, que à época tinha pouco mais de 12 anos, convidou a avó para ir ver o rastro do bicho:

– Vó, bora ver o rastro?

– Não fica rastro. Não vai ver que não fica rastro – respondeu Mariquinha.

Sem entender a situação, o neto questionou a artesã:

– Por quê, vó?

– Porque isso não é de Deus. Isso é do demônio. Isso é uma coisa extraordinária (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

Em outra passagem, Dona Mariquinha articula um plano para eliminar o lobisomem:

Toda lua nova ele vem. Falei pra um rapaz lá de cima: "Traz um rifle quando tu vier pra cá, na boca da noite, em dia de lua nova tu vai ver o lobisomem." Se matar ele (o lobisomem) ele fica metade porco, metade gente (Diário de Campo, 05 mai. 2022).

Apesar do desejo de Dona Mariquinha, seu plano não funcionou. O velho Baré soube do que poderia acontecer a ele e se mudou da ilha, sem jamais retornar.

A partir dessa narrativa sobre o lobisomem, há muitos aspectos a serem aprofundados. O primeiro diz respeito à noção de que o lobisomem seria uma pessoa que se transforma em porco, o que dialoga com o pensamento de Paes Loureiro (2019), ao afirmar que os encantados, embora Dona Mariquinha não os nomeie dessa forma, são um empréstimo das lendas europeias, ressignificadas a partir de elementos locais. Isso, no entanto, não compromete sua veracidade; ao contrário, essas figuras ganham força justamente por se relacionarem com os modos de vida e as experiências cotidianas das pessoas.

O acontecido, apesar de apresentar várias similitudes com a Matinta Pereira, revela uma diferença importante. No caso do lobisomem, a pessoa se transforma em bicho, especificamente um porco, mas mantém características de visagem, sobretudo pelo medo que provoca e pela ausência de rastros.

A partir da ontologia compartilhada por Dona Mariquinha, o lobisomem representa algo negativo, uma manifestação do demônio. No entanto, ainda que à primeira vista possamos interpretar isso como um enfraquecimento da ordem ontológica do Combu, pela redução dessas entidades à categoria de “coisa do diabo”, o que se observa é justamente o contrário: o diabo emerge como uma entidade complexa, que convive com outras forças, agencia pessoas, visagens e bichos. Assim, a cosmologia pentecostal coabita e interage com a diversidade de crenças e experiências locais, compondo a complexidade cultural das entidades combuenses.

4.1.2.7 Boto: um bicho quase gente

O boto é um ser mítico da Amazônia. Suas histórias são contadas na imensidão dos rios que formam essa região. Geralmente, é descrito como um homem bonito, sempre vestido de branco, com um chapéu que esconde seus orifícios respiratórios, e galanteador. Segundo Motta-Maués (1994), o boto é uma entidade que pode causar anemia, febre, dor de cabeça e até mesmo a morte da mulher seduzida por ele. De forma semelhante, como já observamos neste texto, na parte em que tratamos dos cuidados no parto, o boto é uma entidade mitológica capaz de adoecer e perseguir pessoas.

Durante o mestrado, essa entidade nos foi apresentada por Dona Mariquinha como sendo uma

pessoa encantada, que só aparece de noite, buscando perfume pra tirar o pitiú e pra procurar uma mulher. Se der confiança, ele emprenha e depois vem buscar a criança.

Quem é filho do boto pode ser criado pelo pai. Coloca a criança numa bacia com vasilhas de leite e deixa no rio, que o boto leva para o fundo (Santos, 2020, p. 55).

No entanto, levando em consideração os últimos anos de construção deste estudo, observamos uma virada nesse entendimento: o boto estava cada vez mais sendo expressado por sua animalidade, o ser bicho. Na verdade, ainda no mestrado, a artesã já aludia que os botos da atualidade só se interessavam em roubar peixe das redes de pescar. Se, em um primeiro momento, o boto era uma pessoa que se encantou, agora ele “é um tipo de bicho que é quase uma gente” (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

Em outros momentos, a artesã expressa seu espanto com o comportamento desse bicho, inclusive na forma como eles acasalam:

Quando eles tão no cio, meu amigo, é igual gente. Eles fazem muito feio, eles gritam, eles pulam na água, eles se jogam no barranco, eles fazem o caramba. A gente só não tem medo porque já tá acostumado (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

O boto é descrito, várias vezes, como um bicho que possui comportamentos semelhantes aos de uma pessoa. Além da forma de acasalamento, ele possui uma forte ligação familiar entre si. Pescadores e moradores da Boa Esperança evitam mexer ou matar esse animal, com receio da retaliação que pode ocorrer, como a ação dos botos em virar a canoa ou até mesmo ficarem parados na frente da casa da pessoa, até que se vinguem.

O filho de Dona Mariquinha, membro da igreja pentecostal, nos conta um caso que ocorreu com um pescador que não era da ilha. Ao puxar sua rede, percebeu que havia capturado um filhote de boto, uma botinha. Ao encontrar o filho da artesã, mostrou o peixe e disse que iria criá-lo em sua casa. Assustado com aquilo, o filho de Dona Mariquinha logo o repreendeu:

Nem pensar em ficar com essa botinha. Olha, tu não mora aqui, tu não tem experiência. Vão virar tua canoa antes de tu chegar em casa (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

O medo, uma das principais características da visagem, ocorre de outra maneira quando falamos do boto. No acasalamento, temos o espanto. O costume de presenciar o ato a partir das margens do Combu também afasta o sentimento de medo, fundamental para se conceber a ideia de visagem.

No segundo momento, com o filho de Dona Mariquinha, o receio é um medo sobre algo que, diferente da visagem, existe: é um bicho que luta por sua família e se vinga. Assim,

o boto descrito na ilha do Combu, diferente do que abordam as obras de Motta-Maués e Paes Loureiro, é um bicho quase gente.

4.1.3 No *pantheon* de Mariquinha

A partir das características compartilhadas pela artesã, podemos compreender que essas entidades possuem aspectos singulares, que podem ser ambíguos em sua fala. Por exemplo, o caruana é descrito, geralmente, como uma figura que faz o bem, mas, em outros momentos, ele é o demônio; ele é visível pelos pajés, mas, como Mariquinha nos fala, havia muito pajé mentiroso.

Tabela 6 – Estruturação das características das entidades

Entidade	Caruana	Matinta Pereira	Lobisomem	Boto
Pessoa (Gente)		✓	✓	
Encantado	✓			✓
Visagem		✓	✓	
Bicho		✓	✓	✓
Visível	✓ *	✓	✓	✓
Invisível	✓			
Masculino	-		✓	✓
Feminino		✓		
Bom	✓			
Mau		✓	✓	
Bom e mau				✓

Obs: ✓ *, na linha visível, indica que os caruanas são visíveis apenas para alguns pajés.

Fonte: Elaborada pelo autor (2024)

Apesar das falas oscilantes de Dona Mariquinha, entre o crer e o não crer, foi possível articular essas informações na Tabela 6 e perceber que cada entidade possui uma forma própria de se manifestar, de ser vista como maligna ou benigna, ou ambas, como é o caso do boto.

Também é possível observar que Matinta Pereira e Lobisomem se diferem, além da forma, no agente que se transmuta: no primeiro, sendo próprio ao sexo feminino; e no segundo, ao sexo masculino.

4.2 No Tempo Da Crença: Pentecostanismos ribeirinhos

O movimento pentecostal está profundamente enraizado na comunidade da Boa Esperança, bem como nas vivências e na família de Dona Mariquinha. Como é de nosso conhecimento, acompanhamos os passos dessa senhora e suas dinâmicas desde o mestrado, o que torna inevitáveis algumas comparações e reflexões entre diversos aspectos que envolvem esses momentos, como a relação de Dona Mariquinha com o movimento pentecostal na região das ilhas.

Entre os anos de 2018 e 2020, foram realizadas diversas incursões à Boa Esperança. Na época, havia, na comunidade Boa Esperança, a igreja *Casa de Oração da Assembleia de Deus*, quase na ponta da ilha, entre o rio Guamá e a Baía do Guajará. A estrutura de alvenaria, instalada na margem da ilha, estava ameaçada pela força das águas, que dissolviam a terra em uma velocidade assustadora. Diversas foram as tentativas de salvar aquela estrutura, como o reforço nas bases de sustentação ou a colocação de barreiras de madeira e pneus para atrasar a erosão. Nada, no entanto, parecia surtir efeito diante das impiedosas marolas que se chocavam contra a ilha.

Com o advento da pandemia, nossas vivências no Combu foram interrompidas. Por mais de um ano, ficamos sem poder pisar naquele chão. Em 2021, ainda que timidamente, ao retomarmos a ilha, observamos, logo de imediato, que a estrutura da igreja estava em aparente abandono: sem o telhado e com uma de suas fundações completamente exposta no rio, havia sido deixada às águas soluçantes, que a convidavam para o fundo. O estado se agravaria até a sua completa desfiguração em 2025, como podemos visualizar a seguir, na Figura 50.

Figura 50 – Registros da igreja Casa de Oração da Assembleia de Deus na Boa Esperança



Fonte: Arquivo Pessoal (2018 – 2025)

Seguindo em nosso navegar, passando pelas ruínas da antiga igreja e já nos direcionarmos para chegar à casa de Dona Mariquinha, notamos que, ao lado de sua casa, havia duas igrejas pentecostais. À esquerda de quem chega à sua casa está o 'Ministério Dom de Deus' e, à direita, a 'Casa de Oração da Assembleia de Deus', que se reerguera, renascendo agora em uma construção de madeira, mais leve e afastada da margem, como podemos observar na Figura 51.

Figura 51 – Igrejas vizinha de Dona Mariquinha:

(1) Ministério Dom de Deus; (2) Interior da Ministério Dom de Deus; (3) Casa de Oração da Assembleia de Deus; e (4) Interior da Casa de Oração da Assembleia de Deus



Fonte: Arquivo Pessoal (2024)

O posicionamento das igrejas ao lado da casa de Dona Mariquinha não deve ser entendido como algo aleatório ou mera coincidência; trata-se, antes, de uma consagração do espaço a partir das lógicas socioculturais da comunidade de Boa Esperança. Há, nesse arranjo, um simbolismo profundo: estar próximo a Dona Mariquinha e, ao mesmo tempo, facilitar sua presença nos cultos dessas congregações. A participação dessa senhora nos cultos e em outras dinâmicas da igreja significa contar com o envolvimento de um símbolo vivo do Combu. Em outras palavras, essas congregações tornam-se uma extensão de sua casa e, na comunidade, Mariquinha passa a ser uma extensão da própria igreja. Ademais, cabe destacar que os responsáveis por essas igrejas são seus filhos mais jovens, o que reforça ainda mais a presença e a influência de Dona Mariquinha no movimento pentecostal.

“O meu caçula tá construindo a Assembleia de Deus” (Diário de Campo, 20 dez. 2023), nos fala com orgulho a matriarca da Boa Esperança. Mas há pontos interessantes nessa reconstrução. O primeiro é o distanciamento da margem e a elaboração em madeira, material mais barato, leve e adaptado ao terreno encharcado da ilha. Por outro lado, chama atenção a forma como as ripas são organizadas horizontalmente, diferente das casas da ilha, que seguem o modelo vertical.

Além disso, a área onde está sendo edificada a igreja foi totalmente descampada. A congregação encontra-se envolta em um vazio, preenchido apenas pelo verde da vegetação

rasteira. No interior do prédio, plantas artificiais tentam trazer um colorido plástico ao ambiente e a sensação de estar envolta à vegetação mais densa do Combu (Ver Figura 51, fotos 3 e 4).

A *Casa de Oração da Assembleia de Deus* é reconhecida como a mais antiga igreja pentecostal da região, com mais de uma década de existência. Sua fundação remonta à passagem de uma pastora oriunda de Belém, que, segundo relatos compartilhados na comunidade de Boa Esperança, teria recebido uma revelação divina orientando-a a levar sua congregação às ilhas. Com o passar do tempo, a congregação parece ter adquirido uma forma de enraizamento local, passando a ser referida pelos moradores como “a igreja daqui” ou mesmo “a matriarca”. Essa nomenclatura não apenas denota sua precedência temporal, mas também sugere um reconhecimento de sua centralidade no campo pentecostal local. Tal cenário contrasta com a configuração da congregação vizinha, o *Ministério do Dom de Deus*, cuja presença marca uma outra forma de ser pentecostal.

Inaugurado há pouco mais de dois anos, durante o período pandêmico, o *Ministério do Dom de Deus* nasceu a partir de uma vigília realizada na casa de uma das filhas de Dona Mariquinha. Atualmente, a congregação recebe, em sua maioria, a visita de diversas pessoas de Belém, entre pastores e fiéis. “São um bocado de gente de Belém que vem. Eles chegam já vem subindo, invadindo pra cá, me abraçando, perguntando se eu vou pro culto” (Diário de Campo, 03 jul. 2023). O momento da chegada dos belenenses à comunidade é lembrado como um momento de alegria, de acolhimento e reconhecimento da figura de Dona Mariquinha.

Até janeiro de 2025, o Ministério estava a cargo da filha de Dona Mariquinha, a mesma que havia recebido a vigília em sua casa. Essa congregação possui sua matriz localizada na área continental de Belém. A intenção da filha caçula era instalar uma igreja que dialogasse de forma mais intensa com a comunidade da Boa Esperança – algo perceptível nos símbolos e no ambiente que moldura sua estrutura (Ver Figura 51, fotos 1 e 2). Se o descampado formava uma clareira na Assembleia de Deus, no Ministério Dom de Deus o cenário era bem diferente: uma vegetação mais fechada a envolvia, dificultando sua visualização a partir das águas. O símbolo da igreja também se destacava: composto por uma cruz envolta por águas agitadas, evocava uma imagem sugestiva para uma igreja assentada em uma ilha. A estrutura era de madeira, bem menor que a da outra igreja, mas seguia o mesmo padrão das ripas verticais.

No interior, as paredes amarelas chamavam a atenção e faziam contraste com as plantas artificiais de flores vermelhas colocadas próximas às janelas. Ao centro, o mais interessante: plantas retiradas do quintal de Dona Mariquinha eram dispostas ao redor do

púlpito que continha o nome “Jesus”. Eram plantas chamadas de enfeite e que prezam não somente por uma estética, mas por uma proteção contra os maus-olhados. De forma semelhante, percebe-se que a composição dos elementos revela não apenas a intenção da igreja de dialogar com expressões botânicas locais de proteção, mas também de colocar Dona Mariquinha em seu centro, sempre ao lado do púlpito, dos pastores e de Jesus.

A afinidade dessa senhora com o *Ministério Dom de Deus* é algo que nos chama atenção. Isso não quer dizer que na outra igreja não ocorra; há de se levar em conta que a Assembleia de Deus estava finalizando sua reforma e retornando, aos poucos, às suas celebrações. O fascínio pelo religioso a faz despertar o interesse em participar, em saber o que acontece e como acontece, independente da igreja. Ter as congregações nas proximidades de sua casa é entendido como uma forma de prestígio, de valorizar a figura de Dona Mariquinha.

Mesmo quando não está participando de forma direta dos eventos da congregação, com destaque para o *Ministério Dom de Deus*, Dona Mariquinha sente a beleza nos cânticos que invadem sua casa e encontram os ouvidos atentos dessa senhora. É quando a igreja se estende para além das quatro paredes de ripas; pelas frestas escapa o som que deságua pela comunidade.

A oração deles é forte, é um canto bonito. Minha netinha prega e canta. Aí me perguntam: ‘Por que a senhora não canta?’. Ora, porque eu não quero. Minhas netas cantam bonito, e eu canto feio. Vocês querem que eu vá à igreja, que eu cante, que eu ore. Mas eu não tenho Bíblia, não tenho óculos. Sou uma velha de oitenta e cinco anos, e vocês ainda querem que eu seja uma nova! (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

Segundo a matriarca da Boa Esperança, após a sua fala, no outro dia um pastor da congregação apareceu com uma Bíblia. “Eu gosto demais dessa senhora. Dei até uma Bíblia de letras grandes pra ela”, confirma o membro do *Ministério Dom de Deus*. Mariquinha complementa: “Ele é muito meu amigo. Eu ganhei uma Bíblia do pastor. Ele disse assim: ‘Bora pra igreja!’. Eu respondi: ‘Eu não, não sou crente’”.

Esse sentimento de não pertencer pertencendo é algo que marca Dona Mariquinha. Mesmo dizendo que não vai, em outras falas afirma que vai; de certa forma, ela participa de tudo. Em seu pensamento, ela vai justificando o “não ser crente” de várias formas: ora pela ausência da Bíblia, ora por questões relacionadas à idade e à voz, em outras pelo fumo do cachimbo, pelo chamar palavrão e pelo beber cerveja. São estratégias que a fazem permanecer como um ser autônomo e transitivo às várias expressões do mundo da Boa Esperança.

Figura 52 – Mariquinha e sua Bíblia com letra supergigante



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Ganhar a Bíblia de letra supergigante não fez Dona Mariquinha se tornar crente; pelo contrário, tornou-a crítica em relação ao que os pastores pregam no púlpito. “*De tarde, na boca da noite, sento na cadeira e arreio a minha Bíblia. Fico lendo e ouvindo eles pregarem do lado. Quando estão errados, chamo o pastor e falo*” (Diário de Campo, 07 nov. 2023). Ao contrário da possível intenção do pastor, Mariquinha tornou-se, de forma bem *foucaultiana*¹⁹, vigilante e punitiva. Não é a igreja que controla, é Mariquinha que mantém um controle e a disciplina sócio-religiosa da congregação.

Tornar Dona Mariquinha 'crente' carrega um simbolismo profundo para uma igreja na ilha do Combu e nas regiões circunvizinhas. Ser a igreja responsável pelo seu batismo é conquistar a possibilidade de se tornar uma congregação socialmente consagrada (Bourdieu, 2001). É tornar crente não apenas uma senhora, mas a matriarca da Boa Esperança, a parteira,

¹⁹ Inspirado em Michel Foucault (2014), em sua obra “Vigiar e Punir: Nascimento da prisão”.

a puxadeira, a remedieira; é transformar em crente uma figura emblemática e necessária para as ilhas.

O acesso às escrituras que antes eram contadas por outras pessoas, a tornou crítica não somente às congregações da Boa Esperança, mas a toda a estrutura cristã que a alcançava. Por exemplo, após o almoço e o cachimbar de seu tabaco, essa senhora gosta de colocar a cadeira bem próxima à televisão e acompanhar suas novelas com temas bíblicos. Como é o caso de “Rei Davi”, “Os Dez Mandamentos”, “A Terra Prometida”, “Gênesis” e “Reis”, uma coleção de obras audiovisuais que envolviam Dona Mariquinha no cenário evangélico²⁰ (Figura 53). Ao assistir, Dona Mariquinha não o faz inerte às mensagens, ao contrário, busca dialogar com a história exibida, às vezes concordando e em outra discordando.

²⁰ As novelas são produzidas e exibidas pela Record TV, uma emissora adquirida pelo bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), uma das maiores congregações evangélicas do Brasil. Essa forma de comunicação foi analisada por Alliston dos Santos (2024), como uma nova forma de televangelismo (a propagação de conteúdo evangélico em programas de televisão), que encontrou na teledramaturgia uma ferramenta de reforçar os preceitos bíblicos e de passar a mensagem aos devotos da religião, um caminho de evangelização.

Figura 53 – Mariquinha e as novelas bíblicas



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

A Bíblia de letra supergigante a permite acessar um conhecimento que a torna crítica àqueles que tentam abordar o tema. Em suas palavras: “Crente, pra ser crente, tem que pegar na Bíblia. Ali tá tudo o que a gente procura. É lá que tá a verdade, é lá que tá tudo que nós devemos aprender, crer e cumprir o nosso dever” (Diário de Campo, 15 mar. 2025). Dessa forma, ela institui sua hermenêutica, que carrega a ancestralidade de suas vivências e a interpretação do que considera correto e justo.

Há um duplo agenciamento: de um lado, a igreja apresenta suas práticas e ritualidades, que adentram e podem transformar os modos de vida; de outro, Dona Mariquinha, que, ao entrar nesse campo pentecostal, é agenciada – mas esse fenômeno não ocorre em um vácuo reflexivo. Ao contrário, aquilo que seria ferramenta e agenciador em si (a Bíblia de letra supergigante) torna-se um mecanismo dessa senhora para agenciar as igrejas.

Apesar de toda essa postura que, às vezes, pode ser interpretada como contrária aos ensinamentos das igrejas, diversas foram as formas empregadas pelas congregações para atrair e vincular Dona Mariquinha às suas práticas. Além da Bíblia de letra supergigante, outra tentativa significativa de convertê-la ao pentecostalismo e, por conseguinte, “fidelizá-la” a uma determinada igreja foi o batismo nas águas.

Na cosmologia pentecostal, de modo geral, o batismo está associado à iniciação cristã e pode ocorrer de duas formas mais comuns: o batismo com o Espírito Santo, que envolve a vivência de um estado alterado de consciência, condicionado e significado pelo sistema de crenças pentecostais (Laurentino e Machado, 2018); e o batismo nas águas, que pode ser realizado por aspersão (*aspersio*), quando a água é borrifada sobre a pessoa batizada; por infusão (*infusio*), quando a água é derramada; ou por imersão (*immersio*), quando o batizando é submerso. Esse ritual é acompanhado de uma invocação, que pode ser trinitária (em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo) ou unicista (somente em nome de Jesus), dependendo do grupo religioso (Oliveira e Vargas, 2022).

No entanto, Dona Mariquinha é perspicaz, possui um pensamento ágil que a permite ter escapes que anulem ou adiem o rito do batismo. Em tom sarcástico e debochado, ela nos conta que:

Eles vêm: “Você aceita Jesus?” Eu digo: não é que eu não aceite. Se eu não aceitar Jesus, quem é que vou aceitar? Um de vocês? Nenhum de nós salva o mundo. Eles querem me batizar onde eu tomo banho todo dia, nessa beira de rio. Vocês estão pensando que eu sou doida? (Diário de Campo, 03 jun. 2023).
Ainda não me batizaram. Bem que já quiseram – foi uma briga nossa. Eles falam: “Nós vamos batizar aqui mesmo.” Aí eu digo: “Então deixa, podem ir embora daqui, que eu já tô batizada! Todo dia eu pulo nessa água.” Aí o pastor acha graça e diz: “O que o crente fala, ela dá logo a resposta” (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Além de desmontar qualquer argumento, ela tira sorrisos e boas gargalhadas daqueles que tentam fazer o seu batismo.

Sarcasmo e deboche, inclusive, são inerentes à identidade de Dona Mariquinha e estão presentes na forma como ela se relaciona com os membros da igreja, com destaque ao Ministério Dom de Deus. A espontaneidade dessa senhora se traduz no “eu não tenho osso na língua”, ou seja, fala sobre tudo o que lhe vem à cabeça, sem rodeios. Em tom jocoso, ela gosta de “tirar graça com os pastores” dessa congregação.

Vocês, que eram traficantes, assassinos, bandidos, *noieiros*²¹, vêm aqui dizer que são crentes, pastores? Pastor é só aquele... (Nesse momento, Dona Mariquinha aponta com o indicador para cima, um gesto que pode ser entendido como uma referência a Deus, Jesus ou à Santíssima Trindade.) Aqui na terra não tem pastor. Quando eu chego na igreja, eu falo: aqui não tem pastor, é uma casa de tráfico. Eles é que acham graça.

Todo mês a gente paga o dizimo, dá a oferta... Cadê esse dinheiro? Vocês estão fumando noia?; Pra mim, vocês não são crentes. Um dia desses estavam cheirando e matando os outros. (Diário de Campo, 03 jun. 2023).

Apesar de todas essas acusações, que, sem uma contextualização, são graves e incisivas em relação ao passado dos pastores da igreja, ela cultiva uma relação de amizade e respeito com todos eles. Dona Mariquinha se sente bem nesse ambiente e gosta de estar presente na congregação. Em outro momento, essa senhora nos narra como é a chegada dos ‘crentes’ na igreja onde ela congrega, o Ministério Dom de Deus:

Quando eles vêm, a lancha vem cheia. Eles encostam aqui e grita um de lá: “Mariquinha, nós chegamos”. Ai eu falo: “Podem passarem direto! Não vem me perturbar pra cá”. Eles acham graça. Pense num pessoal pra gostar de mim, eles chegam e vem logo me abraçar. São muito bacanas, são alegres (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

O culto animado é algo constantemente lembrado por essa senhora. Essa, inclusive, foi uma das características que fortaleceram seu vínculo com o Ministério Dom de Deus, levando-a a congregar nessa igreja. Sempre “festeira”, Dona Mariquinha preza pela alegria e pelas brincadeiras “Na igreja eu chego e me sento. Não demora muito eles vêm *frescar* comigo e eu *frescar* com eles” (Diário de Campo, 08 abr. 2023).²²

Por outro lado, ela nos apresenta a Casa de Oração da Assembleia de Deus como uma igreja mais serena. Isso não a torna resistente, mas a faz adaptar seu comportamento e suas brincadeiras ao ambiente e às pessoas dessa congregação.

Mantendo uma boa relação com as igrejas, Dona Mariquinha vai apresentando a sua posição de não ser “crente” como algo inegociável. Ela vai envolvendo e elaborando diversos dispositivos de escape e, quando estes se esgotam, recorre ao seu velho hábito de fumar. Tornar-se crente, como afirmam Oliveira e Vargas (2022), inibe o ato de fumar, bem como o consumo de bebidas alcoólicas e a frequência a eventos sociais fora do círculo das igrejas, um peso emocional que funcionaria como regulador comportamental.

²¹ Pessoa que está sob o efeito de “nóia”, que significa drogas ilícitas, entorpecentes, como crack, cola ou cocaína.

²² A palavra “frescar” indica tirar brincadeira, sarro, gozação.

Dona Mariquinha nos ensina que não é necessário oficializar um pertencimento para ser crente. Inclusive, tece diversas críticas ao comportamento e até mesmo à vestimenta daqueles que se consideram “melhores que os outros” por serem da igreja. Em suas palavras:

Tem crente que quer andar de terno, gravata, sapato chique, quer ser um pastor todo emperquitado, que, quando a gente vai ver, não sabe nem pregar. Às vezes, aparece uns aqui desse tipo. Deus não quer saber disso. Sabe o que Deus quer? Oração. Ele quer que creiam nele (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Em outro momento, Dona Mariquinha tece críticas aqueles que se dizem crentes, mas não possuem um forte vínculo ou presença com as igrejas: “Tu diz que é crente, mas tu não vai na igreja, tu não pega a bíblia. Então que caralho de crente que tu és?” (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

Essas oscilações recriam constantemente uma dinâmica em seu conceito do que poderia ser considerado como ‘crente’. No entanto, podemos dizer que há uma convergência que nos leva a pensar que ser crente está diretamente ligado ao cuidar do outro. Essa foi a missão confiada a essa senhora, e isso não a torna mais ou menos 'crente', já que, como ela mesma diz: “Eu sou crente desde que nasci, eu já nasci crendo. Tudo o que aprendi foi ficando na minha cabeça. Eu comecei a benzer porque aquele espírito de luz me ensinava, e isso ficou em mim” (Diário de Campo, 03 jun. 2023). O espírito de luz é descrito por Dona Mariquinha como um ser de esperança e fé, que a orientava e lhe permitia alcançar êxito ao benzer, partejar, endireitar e cuidar, de maneira geral. Essa entidade representa uma das epistemologias que moldam suas práticas de cuidado, fundamentadas no dom que ela manifesta. Como a própria Dona Mariquinha diz, cada pessoa nasce com um dom, e o seu é o dom de cuidar, o dom da cura.

Vanda Daniel (2006), ao realizar uma entrevista com uma médium atuante na Federação Espírita de São Paulo, em mesas de cura, destacou um espírito de Luz semelhante ao descrito por Dona Mariquinha. Segundo a médium, todos possuem um Espírito de Luz ilumina e nos ensina a verdade do amor de Deus, ele vela nosso sono, compartilha bons conselhos e nos protege do mal. Se a figura do Espírito de Luz possui afinidades com o espiritismo Kardecista, como nos mostra a autora, a pesquisa de Heraldo Maués (1990) nos diz que a pajelança cabocla possui familiaridades com a umbanda, o candomblé, o catolicismo, as espiritualidades ameríndias e o espiritismo.

Dona Mariquinha acrescenta a esse verdadeiro caldeirão religioso suas experiências como o tambor-de-mina, com as festas de santos e sua afinidade com as igrejas pentecostais

da Boa Esperança. Em todas essas relações o Espírito de luz a acompanhava, a protegia e a ensinava.

Por outro lado, Dona Mariquinha nos alerta para o algoz desse espírito, onde o contrário da luz é a morte. Na literatura, os trabalhos de Rodrigo Pereira (2013) e Thomás Meira (2018) abordam a figura do espírito da morte como parte integrante da cosmologia do candomblé. Esse espírito é descrito como o princípio regulador que governa a transição entre a vida e a morte, desempenhando um papel crucial no rompimento do vínculo vital entre corpo e alma. Sua atuação está intrinsecamente ligada ao equilíbrio cósmico e aos ciclos contínuos de vida e morte, que se articulam nas esferas do *aiê* (plano material) e do *orum* (plano espiritual). Assim, o espírito da morte se manifesta como uma entidade central nos processos que envolvem a passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, simbolizando e facilitando essa transição liminar que requer ritual e cuidado específicos para assegurar a plena separação entre corpo, alma e princípio vital.

Ao contrário do que é descrito nessas referências, para Dona Mariquinha, o Espírito da Morte é uma entidade que provoca agitação, estimula pensamentos de morte e induz ao suicídio. Ela enfatiza: “Tudo em nós precisa de vigilância; não se pode baixar a guarda para o Espírito da Morte” (Diário de Campo, 03 jun. 2023). O ato de vigiar se repete como uma constante na vida dessa artesã. É necessário estar vigilante em relação a essa entidade, de forma semelhante à atenção que se deve ter ao que ecoa nas igrejas vizinhas. Trata-se de um cuidado que ultrapassa o pensamento pessoal, estar vigilante é um cuidado com o outro, seja para evitar a presença do Espírito da Morte ou para que a palavra seja transmitida a sua comunidade da forma mais correta possível.

A palavra, na forma de conselho e aprendizado, expressa esse cuidado que pode evitar, ou até fragilizar, os pensamentos de morte. Segundo Stanley Tambiah (2018), o poder reside nas palavras, sejam elas inteligíveis ou não. Aplicadas em contextos específicos, as palavras expressam um poder que excede a norma. Assim, podemos pensar em palavras que cuidam, curam e protegem, em outros termos, palavras metabólicas que agem dentro de uma cosmologia inter-religiosa.

Com essa perspectiva, podemos compreender que Dona Mariquinha está sempre se reinventando, em uma busca contínua pelo conhecimento, pela experiência, pela experimentação e pela aplicação, uma constante *bricolagem antropológica* que lhe permite acessar e elaborar diversas práticas de cura, cuidado e proteção. Seu envolvimento mais próximo com as igrejas pentecostais também representa um aprendizado para Mariquinha. Sempre disposta a conhecer novas formas de cuidado, cura ou proteção, essa senhora aprende,

incorpora e ressignifica suas práticas. Como nos conta, em certa ocasião, quando foi acometida por fortes dores nos pés e não conseguia se locomover, seus filhos, preocupados com a situação, tentaram levá-la a Belém. No entanto, Mariquinha foi firme em sua decisão de não ir; em vez disso, pediu que os filhos orassem, e assim o fizeram.

Meus filhos são chamados para orar. Eles não usam chá, só oração. No ano passado, me deu uma dor; sempre me dava dor neste pé. ‘Bora levar ela para Belém, ela não vai aguentar.’ Eu disse: ‘Me deixa aqui que é, vão orar.’ Vieram quatro filhos. Aí fizeram uma oração; quando terminaram, eu já estava dormindo, fui muito bem abençoada (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

Se, em Mariquinha, as práticas de cuidado estão fortemente relacionadas ao uso de plantas, minerais e partes de animais, nos filhos pentecostais essas práticas assumem outras formas. O momento narrado por essa senhora ilustra essa transformação, influenciada pelos movimentos das igrejas. Isso não significa, no entanto, que não houvesse práticas semelhantes; existiam, por exemplo, as chamadas orações secretas (Santos *et al.*, 2023). Contudo, esse momento de oração é significativo, pois, entre os quatro filhos chamados para orar, estavam presentes a filha responsável pelo *Ministério Dom de Deus* e o filho pela *Casa de Oração da Assembleia de Deus*, unidos por um propósito maior: restabelecer o vigor da mãe, da matriarca, da vovó Mariquinha.

“Essa daqui de um jeito, essa dali de outro, não importa. Agora é um bocado de igreja, mas só um Deus” (Diário de Campo, 15 mar. 2025), desagua sabedoria nas falas suaves de Mariquinha. Evidencia a diversidade do campo pentecostal e as potencialidades de sua convergência, do espírito comunitário em transpor dificuldades, sempre ao lado da religião.

Se no *Ministério Dom de Deus* (MDD) as músicas e os ritmos empregados pelos instrumentos musicais, como tambor e pandeiro, mantêm o culto animado, por outro lado, ou do outro lado da casa de Dona Mariquinha, a *Casa de Oração da Assembleia de Deus* (COAD) preza por orações e cantos mais baixos. Mariquinha, em suas palavras, define algumas diferenças: “Essa aqui (COAD) é mais baixo, essa outra (MDD) é mais alta. Essa (COAD) é calma e essa (MDD) é agitada. Eles batem pandeiro, batem tambor, eles cantam, vem muita gente de Belém. Nessa aqui (MDD) é cheia de gente de Belém, nessa outra (COAD) é só gente daqui” (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

As diferenças não se restringem à sonoridade dos cânticos evangélicos ou ao binômio “pessoas de Belém” versus “da ilha”; elas também se manifestam nas práticas de cura adotadas por cada coletivo. No *Ministério Dom de Deus*, como vimos no relato de Dona Mariquinha, a maioria das pessoas vem de Belém. Nas lanchas que aportam na ilha,

desembarcam fiéis, pastores e o presidente da igreja, além de pastores convidados que atuam tanto em Belém e região das ilhas quanto em outras regiões do Brasil.

Em certa ocasião, um desses pastores convidados chamou a atenção de Dona Mariquinha por sua habilidade em curar e expurgar o mal das pessoas. Em suas palavras, ele era um “crente de verdade”.

Agora tem um pastor que é crente de verdade. Ele deitou oito pessoas e expulsou os oito cânceres delas. Todo mundo viu. Depois, elas se levantaram com óleo ungido e muita oração. Expeliu oito cânceres; jorrava aquele câncer, vomitavam um sangue feio. Eu sei, porque eu vi (Diário de Campo, 03 jun. 2023).

Antes de analisarmos essa frase de Dona Mariquinha é importante atentarmos que esse tipo de patologia, o câncer²³ é algo que vem crescendo de forma acelerada na ilha, conforme relatam a própria artesã e os demais moradores da Boa Esperança. Segundo o Instituto Nacional do Câncer (INCA), o estado do Pará deve registrar mais de 34 mil casos de câncer entre 2023 e 2025 – uma estimativa 36% superior à do triênio anterior (Guimarães, 2023). Os tipos mais incidentes no estado devem ser os de mama feminina, próstata, cólon e reto, traqueia, brônquio e pulmão, além do câncer de estômago. Os dois primeiros também lideram a incidência em toda a região Norte (Brasil, 2023).

Uma enfermidade, cada vez mais recorrente na região, e, consequentemente, na ilha, apresenta também índices de letalidade preocupantes. Flávia Albuquerque (2019), em reportagem ao portal *Agência Brasil*, indica que há uma relação direta entre desigualdades sociais e a letalidade. O Pará, por exemplo, além de registrar números preocupantes de ocorrência da doença, apresentava uma taxa de letalidade de 50,3%, uma das maiores do país. O combate a uma enfermidade tão letal é feito por muitos caminhos, inclusive religiosos.

Ser reconhecido como "crente de verdade" implica não apenas a capacidade de curar, mas também a de tornar o ato visível e inquestionável. Expelir o câncer, vomitar a doença – o "sangue feio" – adquire centralidade no ritual, capturando a atenção do grupo religioso. O câncer se revela em sua forma material, desprezível, fétida. Expeli-lo é tirar a doença, é expulsar o mal do seu corpo, é quando o sagrado se manifesta e quando as entidades pentecostais se sobressaem sobre a doença. Enquanto isso, o pastor consagra-se ao ser a ponte de interseção que vence a batalha, que cura os adoecidos de uma doença ou que expulsa algo maligno do corpo.

²³ Termo que abrange mais de 100 diferentes tipos de doenças malignas que têm em comum o crescimento desordenado de células, que podem invadir tecidos adjacentes ou órgãos (Brasil, 2022).

Cristina Gurgel (2020), em seu estudo histórico sobre as práticas de saúde nos primeiros séculos da invasão portuguesa, mostra que havia a noção de que a grande maioria, senão todas, as doenças possuíam aspectos materializados e, uma vez instaladas no organismo da pessoa, era necessário fazer com que elas o abandonassem, como no caso do vômito²⁴. A prática de cura na igreja pentecostal parece se assemelhar aos aspectos de cura mais ancestrais, não somente de forma mais geral ou nacional, como nos apresenta Gurgel, mas com afinidades locais, ou melhor, uma cura que ocorre em diálogo com o pensamento de Dona Mariquinha.

Nesse contexto, o testemunho de Dona Mariquinha desempenha um papel fundamental para legitimar a igreja e suas ações de cura na ilha. Ao afirmar “Eu sei, porque eu vi”, ela não apenas atesta a veracidade do fenômeno, mas reforça sua autoridade enquanto testemunha da cura. Seu relato transforma a experiência pessoal em uma verdade compartilhada, dotada de legitimidade dentro da sua cosmologia inter-religiosa.

A autoridade de Dona Mariquinha remete não apenas a seu papel de liderança ou de matriarca, mas também legitima a comunidade como parte do ritual. Nesse sistema pentecostal da Boa Esperança, a cura ocorre de forma concreta não somente pelo pastor e sua ligação com as entidades dessa religião, mas, tão necessária quanto, pela crença do enfermo e da comunidade naquela prática. Essa dinâmica remete à noção de eficácia simbólica discutida por Lévi-Strauss (2008) ao analisar rituais xamânicos entre povos indígenas da América do Sul. Para o autor, o efeito do ritual está condicionado a um sistema simbólico partilhado pelos diferentes atores envolvidos: o xamã (ou, neste caso, o pastor), a pessoa enferma e o coletivo. Acreditar na cura é crer no sistema religioso que a torna legítima, é tornar possível a ocorrência de efeitos concretos, inclusive de ordem psicossomática.

Esse modelo de pensamento também pode ser estendido à figura de Dona Mariquinha, onde ela expressa uma mobilidade no circuito de crenças locais. Em determinados momentos, ela é a feiticeira, seguindo os termos de Lévi-Strauss; em outros, ela pode ser a comunidade ou até mesmo a própria enferma. Caminhar pelas expressões de saúde da ilha é uma de suas características mais marcantes, e ter a sua presença como observadora direta da cura é algo almejado pelas igrejas.

A partir das práticas de cura pelo visível, que também representam a superação de uma doença cada vez mais danosa e enraizada na vida combuense, a igreja vai se consolidando como um lugar de enfrentamento de enfermidades e outros malefícios, frequentemente

²⁴ Além do vômito, a autora também cita a sangria, a diarreia e a sudorese como práticas de expelir a doença do corpo (Gurgel, 2020, p. 148).

associados ao cair e ao vomitar. Dona Mariquinha se refere ao *Ministério Dom de Deus* como um lugar de cura, onde as pessoas expulsam a doença: “Aqui cai valendo, vomita o que tem, aquela imundice. Muita gente se curou nessa igreja” (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

A congregação pentecostal também se consagra a partir de outros fenômenos que se somam às práticas de cura, como a figura do pastor, percebido como alguém protegido ou escolhido: “O pastor daqui, não sei que mistério ela tem. Ela tá passando mal, tá pra morrer, e no outro dia ela tá andando por aí” (Diário de Campo, 08 abr. 2023). Outro elemento central são as revelações, ou, como Dona Mariquinha chama, o dom espiritual: “Tem gente que vem de Belém, nunca passou por aqui, chega nessa igreja e fala coisas como se morasse aqui. É o dom espiritual” (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

Dona Mariquinha está imersa em um ambiente religioso onde dons espirituais, crenças de verdade, curas e expressões de fé estruturam a experiência e o imaginário coletivo do grupo religioso. Na igreja MDD, ela encontra reconhecimento e pertencimento, ocupando um lugar onde sua atuação como curandeira não apenas persiste, mas também se acomoda às normas e expectativas do grupo pentecostal.

Suas práticas, embora encontrem determinados limites na visão cosmológica da igreja, não são rigidamente proibidas, mas sim passíveis de negociação e ressignificação. A flexibilidade do campo religioso permite a adaptação mútua: enquanto Dona Mariquinha ajusta sua atuação ao contexto evangélico, a própria igreja acomoda certas práticas que dialogam com as práticas locais de cuidado, como é o caso de puxações, chás e garrafadas elaboradas por Dona Mariquinha e transmitidas aos membros da MDD.

Em determinada ocasião, ao final de um culto, um grupo da MDD procurou a matriarca em busca de seus remédios, como nos relata Dona Mariquinha:

O pessoal da igreja veio me pedir remédio. Eu faço, não tem problema. Uma vez, vieram aqui me chamar: 'Vó, tem um homem urinando sangue. Ele tá tomando remédio do médico, mas não tá passando.' Naquele tempo, essa daqui ainda nem era igreja (Ministério do Dom de Deus), era um ponto de oração. Eu desci com uma faca e fui buscar o remédio: a casca da noni, o pariri, a japana, a folha do malvarisco... Peguei tudo, joguei na panela com canela e fiz aquele chá. Peguei o chifre em brasa, enfiei no chá, tampei e deixei esfriar. Depois, coei e levei pra ele. Pronto! O homem ficou direitinho (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

Aqui está o trecho revisado, mantendo a estrutura narrativa original, mas com ajustes de clareza, pontuação e concordância para dar mais fluidez sem alterar o estilo humano:

Por outro lado, atravessando a outra margem da casa de Dona Mariquinha, na *Casa de Oração da Assembleia de Deus* encontramos pessoas que também procuram essa senhora para

serem curadas, protegidas e cuidadas. No entanto, no interior dessa igreja, ritos e práticas de cura se diferem, em parte, da congregação vizinha. A centralidade da cura está na oração, expressada de forma íntima e pausada. Ao contrário da igreja vizinha, na COAD não há pessoas caindo ou vomitando; a cura ocorre por meio de orações e cantos, como nos conta a matriarca da Boa Esperança: “Olha, aqui cai muita gente (MDD); na outra, não cai (COAD). Essa daqui não, só é oração e canto. Eles ignoram essa daqui” (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

A fala de Mariquinha não apenas indica uma diferença, mas nos revela que a coexistência entre as congregações não é tão harmônica quanto aparenta. As tensões ocorrem pelas diferenças. Ao afirmar que “eles ignoram essa daqui”, Dona Mariquinha pesa a fala, indicando que a COAD age com indiferença em relação à igreja vizinha, o que nos leva a possíveis tensões no campo pentecostal da Boa Esperança, tensões que são apaziguadas a partir da transversalidade da presença de Dona Mariquinha.

A relação entre Mariquinha e seu filho, também professor dominical da COAD, se caracteriza por um forte vínculo afetivo. Em nossas visitas à sua residência, é raro não encontrá-lo presente, atento às necessidades maternas e participando ativamente da dinâmica familiar. “Ele é dessa e eu sou dessa. Ele desce pra lá e eu desço pra cá”, relata Mariquinha, evidenciando uma relação de proximidade, ainda que permeada por distinções simbólicas. Aparentemente, sua casa funciona como um espaço de mediação entre diferentes grupos religiosos, reafirmando-se como um território de negociação e diplomacia dentro desse contexto comunitário.

De outro modo, podemos ressaltar alguns pontos que se assemelham entre os grupos religiosos, como é o caso do “crente de verdade”. Para Mariquinha, o pastor que curou vários casos de câncer é um crente de verdade do *Ministério Dom de Deus*; já na *Casa de Oração da Assembleia de Deus*, o crente de verdade é seu filho.

Ele (o filho) é crente de verdade. Quando entrou na fé, era bem pequenininho. Aos dois anos, abriu a Bíblia e lia sem parar, numa casa pastoral. Foi lá que se formou como crente. Esse aí é crente de verdade! Ele tem o dom de cura. Conversa, aconselha, e o pessoal o ouve muito (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

A noção de “crente de verdade” circula entre as cosmologias pentecostais da Boa Esperança, adquirindo contornos específicos conforme o grupo religioso em questão. Na *Casa de Oração da Assembleia de Deus*, essa categoria é atribuída àquele que nasceu na “crença” e que desempenha um papel social de cuidado. Pensando além do dom ou do ato de curar de

forma mais incisiva, o “crente de verdade” se engaja em um cuidado coletivo, caracterizado pela escuta atenta e pelo diálogo com as pessoas.

Seu filho expressa uma forma própria de cuidado que está intimamente ligada à nossa ideia de palavras metabólicas: o diálogo que cura, cuida e protege as pessoas. No entanto, ao contrário do filho ligado à COAD, sua filha da MDD não possui o dom da cura e nem é vista por Dona Mariquinha como uma “crente de verdade”, mas é a pessoa que pode puxar, que pode perpetuar os ensinamentos de Mariquinha como puxadeira.

Minha filha puxa. Ela tem mentalidade porque ela é crente, ela não aprende o que não presta. Ela trabalha como roçadeira dentro do mato, ela fez curso. Ela vai com o primo dela que é crente. Eles levam a bíblia, pão, café, comida e aqueles materiais de roçar. Lá eles oram, eles cantam hino. Ficam o dia inteiro, só voltam 5h (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

Ser crente, independente do grupo religioso ao qual pertença, faz da pessoa alguém protegido dos males sociais contemporâneos, longe dos vícios químicos e dos caminhos ilícitos. A Bíblia possui a centralidade dessa proteção: ela é citada juntamente com os alimentos e o equipamento de trabalho, o livro sagrado é “item” essencial para o dia de trabalho, assim como o ritual da oração e dos cânticos.

Com Dona Mariquinha dizendo “essa é de um jeito e essa é de outro jeito”, cada igreja apresenta suas particularidades, e essa senhora busca dialogar com todas. “Deus me livre se eu não for na igreja. Eles sentem a minha falta” (Diário de Campo, 15 mar. 2025). Assim, a matriarca da Boa Esperança vai dialogando, cuidando, vigiando as mensagens, os ritos e inter-relacionando as crenças. Uma diplomata religiosa que, mesmo diante das tensões entre grupos, mantém certo equilíbrio entre os movimentos e entre as expressões ancestrais da Boa Esperança, do Combu e das regiões das ilhas que a cercam.

4.3 Mariquinha E A Terra

A partir do mundo de significações apresentado pela artesã, podemos perceber que não é apenas a religião que está vivenciando profundas modificações; a relação com a terra também se transfigura em meio a novas dinâmicas socioeconômicas e ambientais.

A relação de Dona Mariquinha com aquelas águas, com solo encharcado é indissociável, e isso está presente em cada fala, em cada gesto. Pensar o Combu é pensar em Dona Mariquinha. Essa ilha que já presenciou tantas coisas, tantos tempos, hoje vive no

dissolver de suas margens e de suas relações mais íntimas. A cerca chegou para delimitar e desapropriar os laços, para evitar que se caminhe por sua “propriedade”.

Diante dessa situação, a artesã nos ensina que a terra não pertence ao homem, é o homem que pertence a terra:

Ninguém é dono de terra. Tá escrito, o homem foi feito pra terra, mas pra trabalhar. A terra foi feita pro homem trabalhar. Tu não é dono de porra nenhuma. Se tu plantou alguma planta, tu é dono da benfeitoria, não da terra. Briga por causa de terreno é coisa de doido.
Tem gente que briga por terra. Eu digo, tu não é dono nem da tua vida, quando tu morrer, tu não vai levar nada, a única terra que tu vai levar é a terra na tua cara. (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

Esse desaguar de sabedoria, tecido por crítica, ironia e senso de pertencimento coletivo à terra, remete a um enredo semelhante ao do conto russo *De quanta terra precisa um homem?*, de Liev Tolstói (2021). Na narrativa, acompanhamos a trajetória de um camponês insatisfeito com o tamanho de suas posses, que afirmava: se tivesse bastante terra, não temeria nem o próprio diabo. Diante disso, o diabo lhe concede terras, mas o homem acaba seduzido pela ambição de sempre ampliar seus domínios territoriais. Ao final, morre na tentativa de alcançar o que julgava ser “o suficiente”, que, ironicamente, foram exatamente “um metro e oitenta, da cabeça aos pés, era o que bastava” (Tolstói, 2021, p.87).

As críticas de Mariquinha e de Tolstói convergem na contestação da propriedade privada da terra e da ganância de possuí-la. No Combu, antes da instalação das cercas, havia livre circulação entre as casas, compartilhamento de plantas alimentícias e medicinais e um contato mais próximo com o outro. O cultivo e o cuidado com espécies de uso terapêutico não beneficiavam apenas uma pessoa: o conhecimento compartilhado fazia com que qualquer pessoa pudesse recorrer àquele vegetal, que não necessariamente estivesse próximo de sua casa, para preparar um chá ou uma maceração, por exemplo. Com o surgimento das cercas, plantas são desprezadas e arrancadas, frutas apodrecem e o espírito comunitário se desfaz, assim como parte da vida na ilha e da biografia da artesã.

Os próximos tópicos abordam a necessidade da terra enquanto espaço de cuidado, cura e proteção. É no solo varzeiro que brotam remédios, ganham forma e são envolvidos nas práticas de saúde local pelas mãos de Dona Mariquinha. Trata-se de um lugar onde as águas abrigam encantados, compõem a identidade ribeirinha e, ao mesmo tempo, guardam seus perigos. Esse é o Combu das práticas de cura, da relação indissociável entre viventes e a ilha, é a expressão do viver de Dona Mariquinha.

4.3.1 Os hormônios da terra

Quando nos dispomos a fazer pesquisa de campo, estamos nos direcionando ao desconhecido. Independentemente de o(a) pesquisador(a) pertencer ou não ao grupo social com o qual irá se envolver, a profundidade do convívio e o olhar depurado da investigação científica trarão novas percepções, estímulos ao pensamento que despertarão estranhezas e incredulidades diante de fenômenos sociais. Mergulhar nesse novo mundo também é carregado pela angústia de não poder errar, de não ser desrespeitoso com as pessoas, mas isso é quase inevitável.

Aqueles que possuem vivência no ambiente asfáltico e acimentado de Belém, assim como eu, partem para o Combu, Itapuá ou Yetá com a certeza de um escape. No entanto, carregam consigo um imaginário de pesquisador e seus apetrechos: bota, calça, camisa de manga longa, boné, mochila, caderno, notebook, câmera, entre tantos outros. Ao chegar ao local, percebe-se que, nem de longe, se encontrará alguém vestido de forma semelhante ao arquétipo do cientista das humanidades. Minhas primeiras idas ao Combu foram assim, “empacotado”, como Dona Mariquinha brincava ao se referir às minhas vestimentas.

A intenção era, primeiro, me proteger de algo que eu não sabia bem o que era, talvez de alguns bichos peçonhentos. Na verdade, não saberia se uma calça de tecido leve, como a de tãtel, seria suficiente para evitar algum incidente desse tipo. Nos pés, a bota me auxiliava a pisar na terra encharcada, apesar de também usá-la na terra seca. Assim como a blusa e a calça, o calçado caía em desalinho. Depois pensei que essa era uma forma de respeito para entrar na casa, mas eu não andava assim em Belém, não visitava ninguém daquela forma. Poderíamos até levar o debate para um jogo de poder, uma tentativa de mostrar que ali estava um pesquisador que buscava se diferenciar das pessoas do coletivo. Talvez isso também estivesse envolvido, mas o certo é que Dona Mariquinha me fez repensar nossa presença a partir de uma reflexão entre conexão com a terra e a diferença de modos de vida entre o continente (Belém) e o interior ou sítio (Combu).

“Este menino só vem empacotado”, falou Dona Mariquinha ainda na porta de sua casa. Era um dia ensolarado e de muito vento, ambiente característico do verão amazônico. E isso inquietava aquela senhora ao me ver com a minha vestimenta característica de pesquisa de campo. Após me convidar para entrar em sua casa, Mariquinha sentou-se em um banquinho de madeira, cruzou as pernas e, com olhar sereno, começou a falar.

Olha, bota um short e uma sandalhinha e vem receber este vento que vem daqui, do interior. Chega daquele vento de lá, de Belém, que já tá todo poluído. Receba este vento daqui, que vem da natureza. Vem de bermuda, camiseta leve, toma um banho nessa água. Vocês estão acostumados assim: levantam da cama, botam sandália, vão pra cozinha, trabalham, se vestem de novo, tomam banho, se vestem e vão embora. Quando chegam, às vezes nem tomam banho, vão direto pra cama. Não demora e vem a notícia: ‘Fulano tá doente. Aqui, um caboquinho de pé duro, como eu chamo, amanhece com o pé no chão, porque nós somos da terra. Aqui, quando dá 6h, a gente sente o cheiro do orvalho das árvores. Lá, não pode cheirar. O chão da cidade tá podre. Lá, se chover, fica aquela imundície, aquela poluição se espalha, fica só o fedor. Aqui, não. A maré passa e leva tudo. Pode pisar na nossa lama, não faz mal pra ninguém. Agora, anda descalço lá: pega logo bactéria. Vocês não pegam o hormônio da terra. A gente tira por essas árvores: elas estão com o pé na terra. Se tirar o pé delas da terra, elas morrem. É igual a nós. Aqui, é difícil morrer uma pessoa como a gente vê no hospital, toda feia. Pisa na terra! A terra é nossa, pra receber o hormônio da terra, que é o que nos fortalece. Sou uma pessoa natural. Eu vivo na natureza, no ar, na terra e no rio (Diário de Campo, 18 jun. 2022).

A partir dessa fala, passei a ir mais “leve” e, de certa forma, sentia que as pessoas começaram a me conhecer melhor e a interagir de outra forma comigo, como alguém mais próximo, mais familiarizado. Por outro lado, a fala de Dona Mariquinha nos indica diversas possibilidades de compreensão sobre os modos de vida.

A primeira crítica que podemos destacar é a comparação entre os modos de vida em Belém (continente) e no Combu (sítio/interior). Há uma espécie de apartheid promovido pelos estilos de vida em Belém, que desconecta as pessoas de sua relação com a terra. Igarapés assassinados, matas devastadas, crescimento populacional e urbano desenfreado são alguns dos fatores que transformam a cidade em território hostil à vida em suas múltiplas formas de existência.

O posicionamento de Dona Mariquinha se assemelha ao de Bispo dos Santos (2023), que descreve a cidade como um território artificializado e exclusivamente humanizado, arquitetado para atender às necessidades dos seres humanos, ou melhor, de alguns seres humanos. Nesse contexto, todas as possibilidades de existência de outras formas de vida são excluídas, sendo qualquer tentativa de sobrevivência dessas vidas na cidade sistematicamente eliminada.

Avançando nessa ideia, percebe-se que o solo impermeabilizado pelo cimento e pelo asfalto retém calor, tornando o ar quente e abafado. Além disso, os resíduos emitidos por veículos automotores, somados às partículas em suspensão oriundas da construção civil, entre outros fatores, contribuem para a poluição do ar. A água, seja proveniente da maré alta ou das chuvas, não consegue infiltrar-se no solo nem encontrar caminhos para os rios. Em vez disso, é barrada por lixo e outros resíduos, consequência de um padrão de consumo intensivo e não

biodegradável. Se o Combu é uma ilha cercada por muitos caminhos de água, Belém é uma terra de calor e de poluição, que adoece e fragiliza a vida.

Por outro lado, o Combu é descrito por Dona Mariquinha como a própria Natureza. Isso nos remete à clássica discussão na Antropologia sobre a relação entre cultura e natureza, que aqui se desdobra em um debate entre natureza e não-natureza, um novo tempero trazido ao caldeirão ontológico. Para Mariquinha, Belém não é Natureza; pelo contrário, é aquilo que faz mal, adoece e representa o oposto. Natureza simboliza a relação mais íntima com a vegetação, com a terra e com o rio. Viver em meio à diversidade botânica significa receber o orvalho, pisar na várzea é receber os “hormônios” da terra e banhar-se nas águas do rio é renovar-se. Natureza é, portanto, viver em um ambiente que compartilha cuidados.

Seguindo o pensamento de Mariquinha, as pessoas são como as árvores: precisam ter os pés na terra. Mas que terra é essa? O Combu possui um ambiente de várzea, com solo encharcado que depende das inundações das marés para a fertilização. É a essa terra que Mariquinha se refere, aos “hormônios” que vêm da água, se instalam no solo e nutrem as árvores e os seres vivos que dela compartilham.

Quando observamos as práticas de cuidado, somos levados, de início, a pensar em plantas, partes de animais, crenças e religiões, e acabamos deixando de lado a importância de pensar nos minerais. No Combu de Dona Mariquinha, o solo é uma forma de cuidado constante, é aquilo que fortalece a pessoa. Além disso, a matriarca da Boa Esperança nos ensina que esse solo também pode curar uma doença chamada vitiligo, cuja medicina biofarmacológica ainda não possui uma cura definitiva.

Seu antigo companheiro nos conta que era portador de tal enfermidade e que conseguiu a cura, ou o desaparecimento das manchas, a partir de um tratamento feito por Dona Mariquinha:

Eu tomei muito remédio pra isso e não passava. Ela me levou pra beira, na vazante, e me melou todo daquele barro amarelo. As crianças falavam ‘credo vô porque o senhor fez isso?’ e ele respondia ‘É arrumação da vô de vocês’. Mas não é que no outro dia as manchas já estavam ficando morenas, e aí depois foi passando, passando, passando até sumir (Diário de Campo, 18 jun. 2022).

Mariquinha contribui:

Quando ele pensou que tinha, não tinha mais. Sabe porquê? O barro é muito frio e essas doenças transmitem calor, é na pele. Na pele da gente tem /que passar o que se deve, tem que passar areia, lama, barro, tudo isso a gente passa (Diário de Campo, 18 jun. 2022).

Refletir sobre essa dicotomia entre o calor e o frio é adentrar um sistema ribeirinho de classificação, por meio do qual se delineiam formas de cuidar, curar e proteger. A partir de Lévi-Strauss (2010), categorias como essas operam, em determinadas culturas, como princípios organizadores do pensamento simbólico, instaurando oposições fundamentais que estruturam o mundo. O pensamento de Dona Mariquinha nos revela que as enfermidades, assim como os remédios que ela envolve no enfrentamento, possuem uma “temperatura”: certas doenças são de frio, outras de calor, e o tratamento requer uma correspondência térmica invertida, doença fria demanda remédio quente; doença quente, remédio frio.

Em outro exemplo, Dona Mariquinha faz alusão a essa dualidade no envolvimento equivocado que algumas pessoas realizam entre a andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) e uma enfermidade conhecida na ilha como “*esipra*”:

Andiroba não se passa em inflamação, sabe por quê? A andiroba é quente, a *esipra* é quente, não combina. A gente só passa andiroba onde está resfriado. Não é toda doença que a gente passa andiroba. A *esipra* pede remédio fresco, a gente passa o leite do paraxi (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Doenças como essa possuem uma definição êmica, que atende àquele sistema cultural. Pensando nisso, Wilker Castro Júnior (2021), então aluno de graduação em Medicina, ao entrar em contato direto com pacientes, deparou-se com a riqueza das variações amazônicas com as quais os pacientes definiam doenças e malefícios. Preocupado com a forma de se comunicar com essas pessoas, o autor passou a identificar e anotar essas etnodefinições de doenças, organizando-as em sua obra *Dicionário Médico de Termos Populares Paraenses*. Entre os mais de 100 termos locais identificados para doenças está a *esipra*, que, segundo Castro Júnior, pode ser definida como uma condição inflamatória que atinge a derme e o pâncreo adiposo da pele, com grande envolvimento dos vasos linfáticos, também conhecida como erisipela.

Apesar de considerarmos que há uma diversidade de termos, nos quais podem ser expressos diversos sentidos para um mesmo nome, dependendo da localidade ou da pessoa que recebe ou expressa esse código linguístico, a definição de Castro Júnior (2021) é semelhante à de Dona Mariquinha, na convergência do pensamento de que tanto a *esipra* quanto a erisipela são inflamações na pele. Essa condição, conforme a artesã, é uma característica de doenças quentes e, ao contrário do que algumas pessoas da ilha tentam fazer, não se deve utilizar andiroba, mas sim o leite do paraxi (também conhecido leite do Amapá) que corresponde a um remédio frio.

Essa lógica se articula não somente quando se propõe a enfrentar uma doença, mas se estende a outras expressões do seu viver. Por exemplo, quando Dona Mariquinha pensa no continente, ela o articula à “quentura”; e quando o faz com a ilha (ou sítio), fala em “frescura”:

Nós, aqui do sítio, vivemos na frescura. Na frescura do ar, certo? A gente vai pegando esse vento andando por debaixo dessas árvores; tá friozinho. Mas, na cidade, tá muito quente. Tu anda na rua e sente aquela quentura que vem de cima, de lado e do chão. Tudo é quente, o sangue fica quente. Aí, chega em casa, abre a geladeira... é derrame na certa (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

Quentura e frescura, assim como calor e frio, estão em oposição e nos ajudam a pensar a dicotomia entre esses dois ambientes. Estar na ilha é experimentar a frescura que emana da terra, da vegetação e das águas; já o continente impõe a quentura acumulada e intensificada pelo asfalto e pelo concreto da cidade, refletindo na elevação da temperatura do corpo.

Em outro momento, nesse mesmo dia, Dona Mariquinha complementa sua reflexão entre ilha e continente: “Essa vida presta, é boa? Aqui, chegou, toma banho pra tirar a imundice da cidade” (Diário de Campo, 06 nov. 2021). O questionamento dessa senhora nos aproxima da concepção à qual Mary Douglas alude em *Pureza e Perigo*. Assim, a ilha se apresenta como a pureza, local de frescor que favorece o viver. Por outro lado, podemos conceber que estar no continente é vivenciar um perigo que emana da quentura, da poluição, da imundice, um símbolo da desordem que se opõe aos modos de vida da ilha. Em outras palavras, habitar a cidade é estar mais exposto à experiência do adoecimento, como é o caso do derrame, tornando-se necessário um gesto de purificação que reinscreva o corpo na ordem saudável da vida insular.

O derrame é uma condição que afeta os movimentos dos músculos; a medicina de Estado a denomina como paralisia, sendo a mais comum a que afeta a musculatura facial. Para Dona Mariquinha, isso ocorre pela mudança brusca de temperatura. Quem mora na quentura não pode interagir com ambientes frios de imediato; da mesma forma, quem mora na frescura, quando vai ou volta de Belém, pode adquirir o derrame. A quentura é um perigo para as pessoas que não vivem sob os efeitos das altas temperaturas.

Para evitar ou combater o derrame, Dona Mariquinha nos ensina que é necessário fazer um banho para a cabeça. Capim-marim (*Cymbopogon citratus*), japana (*Ayapana triplinervis*), folha de limão (*Citrus limon*), trevo (*Trifolium polymorphum* Poir.), alfavaca (*Ocimum basilicum*) são algumas das plantas que são fervidas e, após o descanso, com a água em temperatura natural, se dá o banho na cabeça.

“Isso é remédio da terra” (Diário de Campo, 06 nov. 2021). É assim que Dona Mariquinha denomina aquilo que ela envolve na elaboração de substâncias que geralmente possuem plantas, partes de animais, minerais e líquidos. A partir de suas mãos, esses entes se entrelaçam, ganham formas, são separados, substituídos ou ressignificados; tornam-se banhos para a cabeça, chás, garrafadas. É o barro que enfrenta o vitiligo; é a benzeção com arruda e catinga-de-mulata; é a puxação com óleo de andiroba.

Jaques Flores (2020), em suas crônicas sobre a sociedade paraense do início do século XX, utilizou o termo “remédios da terra” para exaltar o que caracterizou como a prodigiosa flora medicinal. A despeito de citar sebos, chifres e couro de animais na elaboração dos medicamentos da terra, as plantas despontam como protagonistas dessas práticas e estão enraizadas nas memórias e nas práticas do dia a dia há muitos anos. Ler Jaques Flores é encontrar, em poucas palavras, uma diversidade de elementos e práticas locais de saúde; é, ao mesmo tempo, perceber as similaridades entre o que ele relata e Dona Mariquinha e notar o aspecto dinâmico e singular dos remédios da terra.

Em pesquisa mais recente, na região de Cametá, estado do Pará, Manuel Corrêa (2022), como veremos mais densamente a seguir, também utilizou a denominação “remédio da terra” para se referir aos medicamentos elaborados a partir de plantas, partes de animais, minerais e, em alguns casos, até mesmo com medicamentos da farmácia, os chamados fármacos sintéticos. Essas e muitas outras concepções nos levam a mergulhar no caudaloso rio das memórias da matriarca da Boa Esperança e compreender suas práticas de saúde, como os remédios da terra.

4.3.2 O desmanche insular

Ao discutirmos os ‘Hormônios da Terra’, percebemos que o ambiente natural da Ilha do Combu desempenha um papel essencial no fortalecimento, cuidado e cura de seus moradores. Da mesma forma, também identificamos que o ambiente urbano pode ser nocivo à saúde. No entanto, apesar de sua necessidade, o ecossistema da ilha enfrenta ameaças significativas, como a erosão acelerada e a perda de biodiversidade, que colocam em risco toda uma relação que existe entre a ilha, Dona Mariquinha e a comunidade (Santos, *et al.* 2023).

Tá desmanchando a ilha. A minha beirada toda caiu. No verão, dá muito vento, muita maresia, e agora tem essa arrumação de tanta lancha. Pra nós que mora aqui, nós vê a diferença. Há 35 anos eu tive de desmanchar a minha casa. Aqui na frente passava um igarapé. Isso (casa), quando foi feita, meu terreno era lá na ponta, tinha muita planta. Minha primeira casa era lá fora, passando e muito aquela ameixeira” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

A fala dessa senhora reflete graves problemas ambientais, que, em parte, são decorrências socioculturais. O primeiro é o avançado processo de erosão, intensificado pelo constante tráfego de lanchas e outras embarcações. O rastro deixado por elas, conhecido como marolas, 'desmancha' o Combu. O turismo nas ilhas impulsionou o ir e vir de mais pessoas e, conseqüentemente, aumentou o fluxo marítimo no local. O segundo nos direciona ao fenômeno da erosão, que em tese pode-se entender como uma dinâmica hidrológica natural que envolve cheias, transporte sedimentar e erosão marginal (Souza, *et al.*, 2025), a diferença é a velocidade que ele está acontecendo.

Figura 54 – A ameixeira



Fonte: Arquivo Pessoal (2024)

No romance *Dois Irmãos*, Milton Hatoum (2006) descreve uma ilha no Amazonas que sofria com as erosões, um lugar que, segundo ele, “se dissolvia no mormaço”. Em Mariquinha, é o desmanche; para quem visita a casa dessa senhora, é até difícil imaginar que,

à frente de sua casa, passava um igarapé. Isso significa que havia outra margem, outro pedaço de terra que foi desmanchado. Por outro lado, a ameixeira, que em 2018 me permitia subir por suas raízes até o quintal da matriarca, hoje, em 2025, está condenada. Suas raízes só são visíveis na maré seca; na maré alta, é um farol abandonado, tomado por ervas daninhas e jogado à própria sorte na profusão das águas. Essas mesmas águas, que avançam com rapidez e sem respeitar divisas, já ameaçam a atual casa de Dona Mariquinha.

O desmanche da ilha pode ter muitos significados para os modos de vida insulares. Por exemplo, ele representa a diminuição da área agricultável, o que nos leva à perda de plantas e de animais que eram envolvidos na elaboração dos remédios da terra. Como nos conta, em outro momento, Dona Mariquinha: “Essa terra era lá fora, nós apanhava muita planta de medicina” (Diário de Campo, 20 dez. 2023).

Esse fenômeno influencia um desmanche que não é apenas territorial da ilha, mas envolve tudo aquilo que se relacionava com aquele espaço, sejam os entes botânicos, sejam as memórias que aquele lugar proporcionava. A partir de Aleida Assmann (2011), podemos compreender que a beira, a margem da ilha que está cada vez mais próxima da casa de Dona Mariquinha, é um lugar que ancora simbolismos de memórias coletivas, um espaço que já não é mais físico, mas que possui a capacidade de evocar, nessa senhora e em outros membros, práticas que ocorriam ali. Por outro lado, não ter mais o espaço é não ter as “plantas de medicina”, um impacto direto em suas práticas de saúde.

A ausência do espaço não significa que as práticas acabem; como vimos, ele é um espaço de recordação que se relaciona com a memória e que ativa, ao mesmo tempo, a capacidade de Mariquinha se reinventar. Uma das formas da bricolagem de suas práticas acontece justamente quando ocorre a ausência física de determinados entes. Nessa situação, Dona Mariquinha evoca a criatividade, a antropofagia e a experimentação para buscar a solução com o que está acessível no momento. O fenômeno da elaboração de medicamentos da terra é um processo contínuo e dinâmico, exigindo cada vez mais dessa senhora frente às modificações ambientais e socioculturais da ilha.

A matriarca da Boa Esperança pratica uma experimentação contínua em seu laboratório chamado terreno. Apesar da erosão acentuada, quando anda pelo sítio ou pelo continente, está sempre atenta à botânica e às outras possibilidades que a cercam.

Tem árvore que acho diferente, eu puxo e cheiro, se me agradar eu trago. Todas as árvores, as espinhentas, as ervas que estão na terra são remédios deixados por Deus. O remédio que tem aqui na terra é bom pra tudo que é doença (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

A partir dessa fala, podemos entender que a sabedoria dessa memória também envolve a anatomia da planta: o cheiro, a textura, a forma, o gosto podem ter sentidos no cuidado. As memórias de Dona Mariquinha nos apresentam um terreno fértil, que acolhe a diversidade botânica envolvida principalmente em práticas de cura, cuidado e proteção.

Se a memória permanece viva e em constante movimento, o quintal revela sinais de fragilidade. O cenário que encontramos nos últimos anos é bastante distinto daquele que existia antes e que até presenciamos (Santos; Moraes Júnior; Lucas, 2020). Ainda assim, em seu terreno resistem algumas espécies: a espinheira-santa (*Maytenus ilicifolia*), o mertiolate (*Jatropha multifida*) e uma variedade do que ela chama de “plantas de luz”. Cada uma dessas plantas expressa significações. A espinheira-santa, por exemplo, é envolvida no preparo de chás contra gastrite, vômitos e diarreia; já o leite do mertiolate serve para fechar cortes, evitando cicatrizes. Essas práticas não apenas revelam saberes locais sobre o corpo e a cura, mas também marcam o vínculo contínuo entre a pessoa, o território e suas formas de cuidado. As plantas de luz, por sua vez, apesar de não serem envolvidas em chás, benzeções, garrafadas ou outras práticas de saúde local, agradam esteticamente a Dona Mariquinha. A beleza está na paisagem e no perfume das flores. As plantas de luz, também chamadas por ela de plantas de enfeite, são entes botânicos que trazem a diversidade das cores. Entre o laranja, vermelho, azul, branco e amarelo, está a matriarca da Boa Esperança: um ambiente que cura, cuida e protege, e a faz sentir bem em meio à diversidade de suas plantas de luz.

Mas qual seria o motivo que faz com que as plantas de luz resistam enquanto as outras não? Um único fator não seria capaz de explicar a complexidade desse fenômeno. Contudo, podemos dizer que a ilha vive em meio à especulação imobiliária e à entrada de novos moradores. Isso incentiva uma modificação ambiental e uma territorialização, ou seja, a chegada de pessoas de Belém introduz ao Combu um modo de vida com pouca diversidade e terrenos menos arborizados. A estética do “belo” toma conta dos terrenos, transformando-os em jardins floridos. Outro ponto que se soma a esse contexto é a adesão dos filhos que curam ao pentecostalismo, tema que será melhor descrito ao longo deste texto. Suas práticas de cuidado ocorrem por meio da oração e da palavra. Assim, o cuidado passa por uma espécie de desertificação botânica. Esse fenômeno também é impulsionado pelo acesso às políticas sanitárias, em especial pela Unidade Básica de Saúde, que introduz uma maior quantidade de medicamentos sintéticos no dia a dia da ilha. Além disso, a saúde e o vigor de Dona Mariquinha se alteraram após uma queda sofrida em 2021, que a impossibilitou de cuidar das plantas. Resistiram, ainda, as plantas de enfeite, que estão mais próximas de sua residência.

“Antes de adoecer da queda, eu tinha vic, cibalena, melhoral. Agora é tudo pílula, mas eu tinha tudo. Acabou minhas plantas. Se tu soubesse as plantas que eu tinha...” (Diário de Campo, 08 abr. 2023). Nesse momento, a fala era feita ao lado de uma de suas filhas, que complementou: “É verdade, mãe. A senhora não planta mais nada” (Diário de Campo, 08 abr. 2023). Sua filha, que é chamada para orar, apresenta espanto ao notar que o terreno já não possui a diversidade de outrora. Isso também nos indica que ela não necessita dessas plantas para o seu cuidado. É um modo de vida que, mesmo sendo vizinha de sua mãe, está distante e cego às práticas de cuidado de Dona Mariquinha.

Mesmo com o terreno possuindo poucas plantas destinadas às práticas de cuidado, essa senhora ainda é bastante procurada, especialmente por pessoas de idade avançada que levam consigo seus netos e bisnetos. Isso ocorre, principalmente, em casos de urgência, como cortes, partos, quedas e outros quadros.

Nessa parte do texto, vamos nos enveredar por algumas práticas de cuidado de Dona Mariquinha, por plantas que, diferente da espinheira-santa e do mertiolate, estão plantadas na memória. Chás, garrafadas, puxações, benzeções fazem parte de um fragmento que será apresentado.

Vamos iniciar com o vic (*Piperascens Holmes*), que foi apontada pela matriarca da Boa Esperança como sendo decisiva para proteger a comunidade da pandemia global da COVID-19²⁵. “Olha, o vic é bom pra começo da covid. Pega aquele ramo de folha de vic, bate no liquidificador, bota um pouquinho de álcool e toma. Isso salvou muita gente” (Diário de Campo, 06 nov. 2021). Além disso, o bagaço de vic que sobra no liquidificador pode ser acrescido de qualquer banha e passado na pessoa acometida de derrame. Nessa receita, nada é desperdiçado, tudo é necessário.

Dona Mariquinha nos revela, com pesar na voz, que “Essa pandemia foi muito ingrata com a gente. Imagina, nós perdemos amigos, parentes” (Diário de Campo, 06 nov. 2021). Diante das incertezas que pairavam sobre os tratamentos da medicina e da guerra de informações falsas (Escobar, 2023), essa senhora acredita que o vic conseguiu salvar muitas pessoas na comunidade.

Além do vic, Dona Mariquinha possui no convívio com outras pessoas uma força para a sua saúde. Nesse cenário de isolamento, ela convidou filhos e netos para morarem com ela

²⁵ Segundo o portal do Ministério da Saúde, *Saúde de A a Z*, trata-se de uma infecção respiratória aguda causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, potencialmente grave, de elevada transmissibilidade e de distribuição global. O SARS-CoV-2 é um betacoronavírus descoberto em amostras de lavado broncoalveolar obtidas de pacientes com pneumonia de causa desconhecida na cidade de Wuhan, província de Hubei, China, em dezembro de 2019. Pertence ao subgênero Sarbecovirus da família Coronaviridae e é o sétimo coronavírus conhecido a infectar seres humanos.

nesse período. “Se eu ficar sozinha eu penso na morte. Ela entra por essa porta e pá! Vocês não vão me ver” (Diário de Campo, 06 nov. 2021). Essa vida compartilhada também é um ativo que ajuda a sustentar sua existência.

Outra planta que foi reiteradamente lembrada é o malvarisco (*Malvaviscus arboreus*). “Ele nasce assim, ninguém dá valor pra ele, mas tu não sabe o quanto ela vale a pena.” Entre as práticas de cuidado envolvendo essa planta, destaca-se o banho na cabeça, que é acompanhado de folhas de limão e japana. As folhas são fervidas, deixadas para descansar e, em seguida, se dá o banho na cabeça da pessoa. Para Mariquinha, não há remédio melhor do que esse para dor de cabeça.

4.4 Os Remédios Da Terra

Em 2022, Manuel do Socorro Valente Corrêa defendeu a tese intitulada “*Cuireza: As artes de cura das Médicas da Terra*”, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. Em seu estudo, o autor apresenta mulheres reconhecidas como médicas da terra, exímias manipuladoras de ervas, óleos, plantas e partes de animais na elaboração de remédios como chás, banhos, garrafadas e misturas envolvidas em puxações, inalações e uso oral, todos descritos como “remédios da terra”.

Dona Mariquinha, embora não adote essa denominação, demonstra um comportamento muito similar ao das médicas da terra. Como vimos anteriormente, essa senhora não faz menção a uma nomenclatura própria para se definir, com exceção do termo *matriarca*, que está mais ligado à sua posição social na comunidade. Apesar de representar, em parte, a ideia de experiência, ela prefere falar de suas práticas como puxadeira, parteira, remedieira, benzedeira e curandeira. Essas e outras ações estão enraizadas em modos locais de saúde que conectam a comunidade com entes que nascem na terra do Combu e suas proximidades.

Além disso, é importante destacar que, à semelhança do que foi evidenciado por Manuel Corrêa (2022), Dona Mariquinha estabelece relações entre suas práticas de cuidado e os saberes da biomedicina. Tal dinâmica não constitui novidade no campo antropológico: trabalhos como os de Heraldo Maués (1990) e Angélica Motta-Maués (1998), realizados na ilha de Itapuá, já haviam identificado essa forma de coexistência e articulação entre sistemas de saúde em coletivos ancestrais e tradicionais da Amazônia paraense. Contudo, o modo como esses medicamentos são combinados e mobilizados decorre de experiências pessoais e

coletivas, articuladas em função dos desafios cotidianos que envolvem a saúde. Nessa perspectiva, tais práticas se aproximam do conceito de *bricolagem* proposto por Lévi-Strauss (1989). Para o autor, a bricolagem é uma forma de criatividade prática que organiza o conhecimento a partir de elementos disponíveis no ambiente, possibilitando sua constante reelaboração diante das contingências e transformações que marcam a vida social.

Seguindo esse pensamento, é possível afirmar que há dois pontos fundamentais para que ocorra essa situação: o primeiro é a experimentação, Dona Mariquinha dialoga com aquilo em que obteve êxito, com o que deglutiou ou experimentou, sentiu cheiro e sabor, num processo de antropofagia da saúde; o segundo é o seu dom, aquilo que, segundo ela, foi dado por Deus, isto é, sua capacidade de curar, proteger e cuidar com suas práticas artesanais. A partir dessas ações, pode-se dizer que a bricolagem de Dona Mariquinha articula antropofagia e dom.

O dom é algo constante e exaltado nas falas de Dona Mariquinha. Ter o dom complementa a concepção de experiência, ou seja, em seu caso, de alguém que possui a sabedoria no cuidar. Por outro lado, a artesã amplia essa concepção ao afirmar que cada pessoa está predestinada a possuir um dom específico, como ela nos conta:

Toda pessoa quando nasce tem um dom que Deus deu pra ela. Vai da pessoa saber usar esse dom. Agora se ela não quiser ela joga fora. Agora ela vai sofrer, vai penar. Ele não tá usando o dom que Deus deu pra ela, ela tá usando o dom dos outros (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

A partir de Dona Mariquinha, podemos perceber que o dom é algo predestinado por Deus e que pode se manifestar de diversas formas, como o dom de pescar, de cozinhar, de plantar, entre outros. No entanto, quando esse dom não é exercido ou é desprezado por quem o recebeu, surgem consequências associadas ao sofrimento.

Em Manuel Corrêa (2022), há um trecho de uma médica da terra que faz alusão ao pensamento de Mariquinha. Segundo Dona Valdete Valente: “Eu já tentei abandonar meu dom, mas eu sei que se eu abandonar o meu dom, eu vou sofrer” (Corrêa, 2022, p. 73). Essa forma de pensar está inserida em um sistema de crenças que se estende por muitas partes da Amazônia e que geralmente está associado às práticas de saúde local. Mariquinha, contudo, amplia essa concepção para uma perspectiva mais abrangente, ao afirmar que toda pessoa possui um dom e que, caso não o exerça, irá sofrer.

Essa percepção é crucial para interpretar certos acontecimentos que ocorrem no grupo social da Boa Esperança, como é o caso de pessoas curiosas que tentam exercer práticas com

as quais seu dom não é compatível. Em Mariquinha, o dom é o de cuidar, curar e proteger e, a partir dele, ela articula saberes que envolvem práticas, ritualidades, religiosidades e crenças.

4.4.1 O chifre

Conseguir um chifre de boi no Combu não é uma tarefa fácil, já que não há criação de gado na ilha. Dona Mariquinha, no entanto, conseguiu um em 2020, por meio de um conhecido que trabalhava em um matadouro clandestino em Barcarena. Desde então, esse chifre foi envolvido na elaboração de muitos remédios denominados *brutos*. Durante o período em que acompanhamos Dona Mariquinha, entre o mestrado e o doutorado, foi possível perceber como o chifre foi se desgastando, evidenciando o quanto era envolvido em suas práticas de cuidado. Como ela mesma afirma: “Esse chifre tem muita história, já curou muita gente” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Dona Mariquinha possui diversas práticas que envolvem o uso do chifre de boi. Para ela, esse elemento proporciona maior vigor à bebida. Nesse ponto, ela não faz referência ao *remédio da terra*, preferindo falar em *remédio bruto*, que são aqueles feitos com o chifre. Segundo suas palavras: “Tem doença que só sara com remédio bruto, não esses remedinhos de gotinha, de pirulazinha” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Além de destacar a necessidade do chifre na composição do que chama de *remédio bruto*, Mariquinha insere, nessa fala, uma separação entre saberes de saúde e uma crítica à medicina instruída pelo Estado. Ao recorrer a diminutivos como “remedinho”, “gotinha” e “pirulazinha”, ela sinaliza não apenas para a possível delicadeza ou fragilidade dessas estratégias terapêuticas, mas também para a facilidade de obtenção e o caráter impessoal desses medicamentos. Nesse contexto, o *remédio bruto* segue outra lógica: há um empenho físico da artesã, que modela o envolvimento do chifre conforme a gravidade do estado do enfermo.

No preparo do *remédio bruto*, Mariquinha submete a base do chifre ao fogo até que se torne brasa; em seguida, mergulha-o na bebida, liberando uma cortina espessa de fumaça. O gesto é repetido várias vezes, em um processo que exige paciência e esforço físico. A artesã prefere não revelar o ponto correto, isto é, quantas vezes essa ação deve ser repetida, limitando-se a dizer que sabe porque é experiente.

Figura 55 – Dona Mariquinha e o chifre



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Com o chifre, Dona Mariquinha pode tratar de sangueiro (hemorragia) e ferida no útero, condições que ela considera perigosas, pois podem evoluir para um câncer. Sua prática envolve queimar o chifre e mergulhá-lo no chá de dracena (*Dracaena deremensis*), alecrim (*Salvia rosmarinus*), alfazema (*Lavandula officinalis*) ou losna (*Artemisia absinthium L.*). Como explica: “Quando o chifre tá fervendo coloca no chá por 5 minutos, depois coa e fica tomando” (Diário de Campo, 02 mar. 2024). Dessa forma, ela prepara seu *remédio bruto* e vai construindo outras memórias coletivas a partir das curas alcançadas.

4.4.2 Garrafadas

Durante o mestrado, como mencionado anteriormente, dediquei-me a compreender as relações entre plantas, religiosidade e práticas de cura no contexto das ilhas do Combu e do Murutucum. Uma das práticas centrais da dissertação foi a *garrafada*: uma bebida formulada a partir da combinação de ervas, partes de animais e, em alguns casos, substâncias industrializadas, além do elemento religioso de quem a elaborava e de quem a consumia (Santos; Moraes Júnior; Lucas, 2020; Santos *et al.*, 2023).

Segundo Maria Camargo (2011), existe uma relação entre as garrafadas e as triagas, estas últimas introduzidas no Brasil pelos jesuítas. A autora descreve as triagas como polifarmácias, ou seja, preparações compostas por vinho e mel, acrescidas de substâncias de origem vegetal, animal e mineral. Cristina Gurgel (2020) reforça essa aproximação ao mostrar como, ao entrarem em contato com os saberes locais brasileiros, as triagas incorporaram novos elementos, como casca de angélica e anhumas. Na Amazônia, essa relação assume um dinamismo próprio, resultante da interação com os conhecimentos ancestrais e tradicionais da região, o que contribui para a diversidade de formas de conceber e preparar a garrafada.

Nas ilhas do Combu e do Murutucum, a garrafada emergia como uma bebida medicinal que circulava e possuía notoriedade entre o grupo social insular, sendo amplamente consumida por habitantes das ilhas e áreas adjacentes, a ponto de constituir um mercado próprio de produção e comercialização (Santos; Moraes Júnior; Lucas, 2020; Santos *et al.*, 2023).

Dona Mariquinha, artesã que compartilha seus saberes desde quando ainda preparava o projeto para o mestrado, também participa dessa dinâmica das garrafadas. No entanto, há alguns aspectos que chamam atenção na relação entre a artesã e as garrafadas. Primeiro, o fato de se distanciar da monetização da bebida, já que constantemente evidenciava não cobrar por ela. Além disso, ao falar sobre o tema, era comum revelar a composição da garrafada; contudo, em todas as ocasiões, o preparo envolvia diferentes entes, revelando um dinamismo e uma diversidade de modos de conceber a garrafada.

4.4.2.1 A dádiva da garrafada

A não cobrança vai além da formulação da garrafada, envolvendo todas as práticas de saúde de Dona Mariquinha, seja em partos, benzeções, puxações, entre outras. Como ela

mesma afirma: “Eu não faço questão de cobrar, eu faço questão que o remédio faça efeito” (Diário de Campo, 02 jun. 2023). Em outro momento, quando tratava de uma menina muito adoecida, ouviu o pai da criança dizer em outro cômodo da casa: “Agora eu vou ter que trabalhar muito pra pagar a Mariquinha”. Em seguida, a artesã nos contou: “Tu acha que eu fiquei lá? Só esperei a menina ficar boa, peguei minhas coisas e fui pra minha casa” (Diário de Campo, 02 mar. 2024). Não é prioridade dessa senhora receber dinheiro por suas práticas, tampouco deixar uma preocupação na família do enfermo, uma dívida que poderia gerar outros sofrimentos.

Alguns estudos entre coletivos ribeirinhos na Amazônia destacam essa ação da não cobrança pelos artesãos e artesãs, como o de Deilson Trindade (2013), com benzedoiras na cidade de Parintins, ou o de Manuel Corrêa (2022), com as médicas da terra em Cametá. Esse fenômeno pode ser explicado pela falta de recursos das pessoas que procuram esses saberes, como uma das médicas da terra expõe na tese de Corrêa (2022, p. 63): “Sou médica dos pobres, daqueles que não têm dinheiro pra pagar a medicina da cidade”. Ainda que esse não seja o aspecto fundamental para se buscar os saberes locais, tal passagem evidencia a função social que as artesãs possuem em suas localidades, muito antes da existência de um serviço de saúde coletiva.

Além disso, Dona Mariquinha nos conta que aquele ou aquela que cobra por suas práticas é porque não sabe, o que ela categoriza como curioso e, em outros momentos, como ganancioso. Esse personagem pode ser compreendido como alguém que não possui a experiência necessária, que não conhece e, mesmo assim, busca realizar a prática visando algum retorno financeiro. Como justifica: “Eu sei, tenho experiência. Eu sei fazer tudo o que eu faço, eu sei fazer. Aprendi a fazer. Eu não faço nada que eu não sei” (Diário de Campo, 02 jun. 2023).

No entanto, embora a artesã reforce discursivamente sua recusa em monetizar as práticas que realiza, observa-se a existência de um sistema local de reciprocidade que regula a relação entre artesã e quem recebe suas práticas. Em determinadas ocasiões, a própria Mariquinha manifesta descontentamento com pessoas que, tendo se beneficiado de suas ações e obtido êxito, ainda não haviam retribuído. Esse tipo de tensão revela que, mais do que simples gestos de generosidade, tais práticas estão inseridas em um regime moral e relacional que se aproxima da lógica da dádiva descrita por Marcel Mauss (2017), a partir dos atos de dar, receber e retribuir. A ausência desta última ação, a retribuição, que não necessariamente está ligada a dinheiro, rompe com o sistema local de relações. Assim, Dona Mariquinha

exerce um código próprio, no qual se espera que a pessoa que se beneficiou de sua atuação faça um gesto ou uma oferta em agradecimento.

4.4.2.2 Garrafadas e suas transmutações

Escrever sobre Dona Mariquinha é um grande desafio diante de seu dinamismo. É evidente que estamos longe de alcançar uma completude totalizante sobre a vida dessa senhora, mas sua inventividade torna qualquer escrito rapidamente defasado ou incompleto. A garrafada, por exemplo, é algo que ela modela a partir das interações do dia, como a presença ou ausência de determinados entes ou a dificuldade de acesso a certos elementos, fatores que influenciam diretamente sua elaboração e resultam em substituições ou acréscimos que tornam cada garrafada singular pelas mãos de Dona Mariquinha. Além disso, os últimos diálogos aproximaram a garrafada do conceito de *remédio bruto*, com o envolvimento do chifre em sua composição.

Durante o mestrado, observamos que a artesã envolvia a garrafada no combate de doenças consideradas mais graves, como hemorragia ou câncer, o que justifica sua associação à ideia de *remédio bruto* (Santos, 2020). Em outro momento, já no doutorado, essa senhora nos ensinou uma garrafada que “limpava” a mulher e a permitia engravidar, como ela nos contou: “Essa garrafada é para limpar a barriga, pra engravidar e pra cólica menstrual. Ela leva vinho tinto; cerveja preta; noz-moscada; puxuri; alfazema; alecrim; sena; losna; arruda; cravinho e chifre queimado. O que é de ralar rala, o que é de cozinhar cozinha e coloca no vinho” (Diário de Campo, 02 jun. 2023).

De todos os entes mencionados pela artesã nessa garrafada, apenas o chifre ela possuía em sua casa; os demais precisavam ser comprados em mercados de Belém, uma prática que já se anunciava com maior frequência em 2020, mas ainda distante da atual situação de dependência das feiras. Essa realidade contrasta com o período do mestrado, quando Mariquinha mantinha um quintal com plantas medicinais. Outro ponto importante é que essa garrafada só nos foi compartilhada porque falávamos sobre sua atuação como parteira, momento em que os olhos de Dona Mariquinha brilhavam.

4.5 O Parto Nas Ilhas

4.5.1 Aquela que desenrasca as parceiras

O parto, o ato de partejar, é uma das expressões do cuidado local e faz parte da existência de Dona Mariquinha. Trazer uma vida, proteger mãe e filho(a) são aspectos realçados nas falas dessa senhora e daqueles que compartilham memórias sobre ela. Experiência e heroísmo, cuidados com o boto, chás e críticas ao atual cenário dos partos, entre outros elementos, permeiam os relatos em torno dessa prática. Por meio da matriarca da Boa Esperança, compreendemos esse outro fragmento do mundo das ilhas: o nascer e sua complexidade.

Entre grupos sociais ancestrais, é comum encontrar alguém reconhecida como parteira, aquela que faz o parto. Seja entre os pescadores artesanais de Itapuá (Vigia) e da Vila dos Pescadores de Ajuruteua; nas aldeias ameríndias de Yetá (Aikewara), Ytuaçu (Tembé Tenetehara) e Vila Franca (Arapyun); no Quilombo do Umarizal; ou em outros lugares que vivenciei durante o doutoramento, a figura da parteira está sempre presente.

Isso, porém, não significa que as parteiras desses lugares atuem de forma padronizada ou uniforme. Pelo contrário, há uma diversidade nos modos de se fazer o parto e de ser parteira, como demonstrei ao lado dos pesquisadores Ruth Martins e Renilson Fagundes (2024), a partir de uma análise multissituada entre parteiras de diferentes localidades da Amazônia Paraense.

Contribuindo para esse pensamento, Michel Odent (2003) nos faz refletir que a parteira é aquela que ajuda a mulher a dar à luz, mas não apenas isso: ela também está intimamente ligada à família e, possivelmente, aos modos de vida de um determinado coletivo, o que resulta em uma atuação diversa e adaptada às especificidades culturais de cada comunidade.

Apesar dessa abrangência e diversidade em ser parteira, sem falar do papel necessário desse(a) personagem entre os grupos sociais, Dona Mariquinha parece evitar rótulos ou, mais especificamente, pertencimentos, a única exceção é a sua relação com o sítio. Em suas falas, percebe-se que, para ela, ser parteira significa ter algo como uma carteira ou um cadastro no governo, ou atuar em parceria com profissionais da Saúde de Estado. Crítica ao sistema de saúde estatal, essa senhora não quer ser vinculada, prefere ser o contraponto, aquela que está entre as parteiras e as instituições de saúde.

Em Dona Mariquinha, esse fenômeno ocorre de forma semelhante à sua relação com a religião, quando repele qualquer tipo de vínculo formal com igrejas. Enquanto no parto ela busca se afastar de qualquer associação às instituições sanitárias do Estado, o que a tornaria parteira, afirma: “Eu não gosto de ser chamada de parteira, eu desenrasco as parceiras” (Diário de Campo, 06 nov. 2021). É assim que ela se define, e é assim que nos referimos à matriarca da Boa Esperança.

O *desenrasco da parceira* está relacionado a complicações no parto. Por não se considerar parteira, Dona Mariquinha não acompanhava as mulheres durante a gestação nos moldes tradicionais, isto é, visitando e preparando a gestante para o parto. Pelo contrário, sua atuação ocorria, na maioria dos casos, em situações de emergência durante o trabalho de parto. Há inúmeras falas dela e do grupo social que apresentam uma senhora sempre disposta a desenrascar as parceiras: sai às pressas de sua casa, seja sol ou chuva, dia ou noite, maré alta ou baixa, é só chamar que ela “se mandava”²⁶ pra ajudar.

Perdeu as contas de quantas crianças ‘pegou’²⁷, fala que foram mais de trezentas. Combu, Arapiranga, Murutucum, Araguaia, Cacau, Ilha Grande e Ilha das Onças são alguns lugares onde essa senhora desenrascou as parceiras. São regiões não tão próximas geograficamente de Boa Esperança, como é o caso do Arapiranga, a mais de 20 km em linha reta da casa da matriarca, mas que o ciclo de consagração (Bourdieu, 2001) de Dona Mariquinha conseguiu alcançar. “Eu desenrasquei muita mulher, peguei muita criança, tudo aqui tem criança que eu peguei” (Diário de Campo, 06 nov. 2021). A fala, carregada de orgulho e proferida com os olhos voltados ao rio, nos apresenta uma senhora que guarda uma memória viva de suas andanças pelas ilhas.

Mãe de 13 filhos, todos nascidos em casa, na ilha do Combu, a matriarca da comunidade sempre contou com a parceria de parteiras: Dona Cuita, de Icoaraci; Dona Maria Rufina, de Cametá; e Dona Idália, de Belém. Eram suas parteiras de confiança e também uma das principais fontes de aprendizado para Dona Mariquinha.

Por fim, em seu último filho, abdicou da ajuda de uma parteira. Como nos relata essa confiante senhora: “Eu tive ele sozinho. Eu mesma cortei o umbigo dele. Botei a tesoura e a água pra amornar, pra limpar ele. Tá aí ele, tamanho pretão!” (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

²⁶ Indica deslocamento a algum lugar.

²⁷ Termo utilizado por Dona Mariquinha para se referir às crianças que ela ajudou a nascer durante o parto.

4.5.2 Inexperiência e Ganância

Para compreendermos melhor a atuação dessa senhora na prática do parto, separamos um caso ocorrido na região das ilhas. Duas parteiras tentavam, sem sucesso, partejar uma gestante, quando um conhecido da família decidiu buscar Dona Mariquinha para ajudar a desenrascar a mulher em trabalho de parto.

Mariquinha aponta que elas eram parteiras inexperientes e gananciosas, pois não possuíam a sabedoria necessária e estavam interessadas apenas no retorno financeiro do parto. Esse caso ficou marcado, e a matriarca da comunidade nos narra como foi, após ter desenrascado a parceira e garantido a vida da gestante e da criança, a sua conversa com essas parteiras:

– Vocês não sabem como é que se trabalha com uma criança quando nasce?
indaga Mariquinha.

A parteira responde:

– Só porque tu sabes fazer, tu pensas que ninguém sabe?

Queimando em raiva pela situação em que se encontrava a gestante, Mariquinha não se controlou e, em um gesto rápido, agrediu uma das parteiras. Como narra a senhora:

– Aí eu borduei uma. E disse, olhando pra ela: “Não faça mais isso! Por que, se tu sabe, tu não fizeste? Não ia me buscar. Vocês estão por dinheiro!”

Mariquinha, agora em tom mais baixo, mas mantendo a firmeza da narração, acrescenta:

– “As que tiveram parto aqui foram todas bem sucedidas, porque eu que fiz. Eu nunca matei nem mulher e nem filho de ninguém” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

O senhor que levou Dona Mariquinha ao local relata um pouco dessa história:

– “Sou muito agradecido pelo que essa senhora fez. Essas duas eram acostumadas a matar gente” (Diário de Campo, 13 dez. 2024).

Nesses relatos há muitos aspectos envolvidos: a inexperiência, a ganância, a revolta e a consagração social de Dona Mariquinha. O fenômeno em jogo é que Mariquinha, mesmo não tentando se envolver diretamente, tinha o nome lembrado como apoio ou como certeza de um parto bem realizado. Como podemos perceber, sua atuação ocorria, na maioria das vezes, nas emergências, quando a mulher, a parceira, estava enrascada. Além disso, a ganância é algo

que cega, que leva as pessoas a agirem sem sabedoria, mesmo quando isso põe vidas em risco, tudo em nome do retorno financeiro.

Avançando nessa compreensão e em outras falas de Dona Mariquinha, percebemos que a retribuição financeira é algo que a irritava. Nos lugares que visitei, havia uma narrativa que transcendia entre mulheres reconhecidas por sua experiência no cuidado, algo mais ou menos do tipo: “a que sabe fazer não cobra”. Entre as parteiras, isso ficava ainda mais evidente, como veremos mais adiante no decorrer desta Tese.

Retornando a Mariquinha, ela nos narra que os pais da criança queriam retribuir sua presença com dinheiro, mas preferiu responder dessa forma: “Vocês sabem o que eu vim fazer aqui? Foi botar uma vida no mundo. Eu não saí de casa afim do dinheiro de vocês” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Mesmo tendo conseguido desenrascar a parceira, Mariquinha ainda parecia acumular sentimentos de desalinho com o modo de agir das parteiras. Por outro lado, não podemos ver esse caso apenas pela ótica da indignação, mas também a partir do cenário social que a população das ilhas enfrentava. Mesmo não recordando o ano em que esse caso ocorreu, Mariquinha lembra que era uma época distante, marcada pela miséria, em que pessoas passavam por diversas necessidades básicas, como a fome.

Seguindo as memórias de Dona Mariquinha, ainda sobre o caso das parteiras inexperientes e gananciosas, ela explica o porquê de não ter cobrado e nos mostra um fragmento da situação social que assombrava as ilhas.

Eu disse pra fazer um café pra ela (gestante) e ele (companheiro da gestante) me disse que não tinha. Poxa, aquilo me doeu tanto, depois eu pedi pra um rapaz buscar umas coisinhas da minha casa e deixar lá. Vocês não precisam me pagar, eu não quero dinheiro. O dinheiro que vocês arrumarem vocês usam pra ela (gestante). Ah mas a senhora saiu da sua casa na chuva. Eu disse, isso não me interessa, isso foi um dom que Deus me deu. Foi pra fazer caridade (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

O destrinchar desse relato revela muito sobre quem é Dona Mariquinha: uma vigilante sempre atenta ao que ocorre nas localidades e que, ao seu modo, busca amenizar os agravos sanitários e sociais. Nesse último trecho, por exemplo, podemos identificar diversos aspectos que caracterizam tanto a personalidade dessa senhora quanto o cenário de vida nas ilhas. Dom, alteridade, fome e inverno são elementos que chamam a atenção.

Se Dona Mariquinha aprendeu grande parte de sua experiência observando outras parteiras, ela também age a partir de uma sabedoria inata, profundamente enraizada em sua própria vivência e em sua relação com Deus. Ser essa pessoa que desenrasca é também ter

consciência de que seu papel vai muito além de realizar o parto: é possuir uma visão sensível e solidária para com as outras pessoas, em especial suas parceiras.

Como nos conta em outro relato: “Às vezes o cara não tem dinheiro, o tempo era ruim, o inverso era ruim, passava muita fome. Não era como agora. Tinha muito homem e mulher pobre, não tinham o que comer” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

O avanço das políticas públicas de assistência social, em especial a transferência de renda diretamente às famílias em situação de pobreza e extrema pobreza, no início do século XXI, amenizou e continua a amenizar bastante o quadro que Mariquinha vivenciou nas ilhas. O inverno, no tempo das águas grandes, impunha aos moradores das várzeas grandes dificuldades: era o período em que o açaí diminuía e perdia qualidade, quando a pesca se tornava mais difícil, a criação de animais quase impossível e os girais suspensos figuravam como um dos poucos refúgios para as plantas.

4.5.3 Outras práticas de cuidado no Parto

A partir de Dona Mariquinha, percebemos que o partejo envolve muitos aspectos além do parto em si. Há questões relacionadas à experiência, à alteridade e à solidariedade. Além disso, existem práticas de cuidado associadas a esse ato, tanto no período anterior quanto no pós-parto. Por exemplo: endireitar a barriga, amenizar a dor do parto, auxiliar na recuperação e repelir os botos.

4.5.3.1 Endireitar barriga

Se por um lado acabamos de conhecer uma Mariquinha que não cobra pela sua atuação no parto, uma senhora atenta e sensível às condições sociais, por outro, vamos conhecer a Mariquinha que cobra. Essa dualidade ocorre dependendo do caso, pois a experiência dessa senhora não a deixa acreditar em tudo que as gestantes contam.

Uma das práticas anteriores ao parto é o “endireitar a barriga”, isto é, colocar o feto em posição, com a cabeça virada para baixo. A medicina nomeia essa posição como posição cefálica de vértice, quando a criança está de cabeça para baixo e direcionada à saída do útero da mãe. Para isso, Mariquinha massageia a barriga da gestante e manuseia o feto. O ato pode

ser auxiliado com alguma substância, por exemplo: andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.), creme ou gel de cabelo, em resumo, “o que tiver na hora” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Mariquinha não é adepta da banalização dessa prática. Há situações específicas em que virar a barriga é fundamental para assegurar um bom parto, mas nem sempre é necessário, como ela nos conta: “Elas intencionam que tem que ajeitar, que tá doendo. É mentira, tudo isso é mentira. Mas pra ganhar R\$ 5, R\$ 10 pra comprar meu tabaco, eu faço. Boto a criança na posição” (Diário de Campo, 02 abr. 2022).

Como podemos perceber, há mulheres que forçam o ato de “puxar a barriga”, e Dona Mariquinha, dessa vez, não abre mão de cobrar. Para ela, a maioria das situações que se apresentam nesse caso não possui necessidade, mas ela realiza a prática para que as parceiras se sintam melhores e também para garantir o dinheiro do tabaco. Dessa forma, o ato de cobrar passa tanto pela situação financeira da pessoa quanto pela real necessidade da prática, sendo esta última medida pela experiência de Mariquinha.

4.5.3.2 Dores do parto

Na maioria dos casos, um aspecto que caracteriza o parto são as dores que acometem a gestante. Para amenizar a situação, Dona Mariquinha passa na barriga da parceira a banha de mucura (*Didelphis marsupialis*) ou de anta (*Tapirus terrestris*). Aqui notamos que, diferente do que ocorre no “endireitar a barriga”, para aliviar as dores do parto há duas banhas específicas, algo em que Dona Mariquinha acredita e não desacredita.

As banhas mencionadas são, com frequência, adquiridas em feiras como o Ver-o-Peso, local bastante requisitado por essa senhora para a compra de banhas, cascas e ervas envolvidas em suas práticas de cuidado. Apesar disso, ela não confia plenamente que o produto comprado seja realmente o que é vendido, como nos conta: “Não é (banha) da anta porque eles enganam, mas faz o mesmo efeito da fé” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

A banha de mucura ou de anta é necessária para amenizar as dores, mas sozinha não faria o efeito esperado. O resultado surge quando é manuseada com a fé, tanto a fé de Dona Mariquinha quanto da gestante. A fé é o elo com o divino, a certeza de que aquela banha irá ajudar a diminuir a dor e permitir que a gestante atravessasse essa etapa.

A mulher fica “Ai tira que tá doendo”. Não, não, espera a hora. Tem a hora de nascer e pra morrer. Não adianta espernear e gritar. Na hora de fazer é uma delícia, é gostoso, mas na hora de parir a dor é só tua (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Para Mariquinha, a dor é vista como uma parte intrínseca e inevitável do processo de parto, algo que deve ser vivenciado com paciência, aguardando o tempo certo para que o ciclo se complete. Nesse contexto, a dor carrega um simbolismo, sendo algo exclusivamente atribuído ao gênero feminino, algo que a mulher deve enfrentar. A dor do parto é da mãe, e ela a enfrenta com a banha da mucura ou da anta, e, acima de tudo, com fé. O fenômeno religioso está diretamente relacionado às práticas do cuidado.

4.5.3.3 O Boto, a mulher e o parto

Pensando nos cuidados que envolvem o pré e o pós-parto, Dona Mariquinha destaca os cuidados necessários com uma entidade que, como veremos em suas falas, não é um encantado nem uma pessoa, mas sim um bicho que se transforma em gente. O boto (*Inia geoffrensis*), esse personagem tão marcante da vida amazônica, será melhor compreendido quando abordarmos a parte sobre a pajelança do Combu.

Seguindo com o tema do parto, para essa senhora:

Quando a mulher estava de parto, às vezes eles (os botos) subiam, porque se transformavam em homem. Iam fazer relação com a mulher de parto. Antigamente, era assim que eles gostavam. O boto virava homem e perseguia muita mulher de parto; elas ficavam amarelas. Os pajés já sabiam e faziam aquela pajelança, com aqueles banhos fedorentos, usando cipó-alho, mucuracá e casca de cedro (ervas e cascas fedorentas). Jogavam perto da boca da noite para eles não subirem, porque naquele tempo eles respeitavam. Agora, eles só faltam buscar o peixe dentro da cozinha (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

Além dessas práticas realizadas pelos pajés, em outro estudo realizado em colaboração com Dona Mariquinha, é relatado que a parteira, ou aquela que “desenrasca a parceira”, após realizar o parto, ia até a beira da casa da gestante e esfregava o cipó-alho nas águas para afugentar o bicho (Santos, 2020). O odor da planta tinha a função de repelir o “bicho” e, ao mesmo tempo, proteger a mãe das ações do boto.

Na fala da matriarca da Boa Esperança, observamos que os pajés também estavam inseridos no ritual do parto. Dona Mariquinha, por exemplo, nasceu pelas mãos de uma parteira que era sua tia e, ao mesmo tempo, uma pajé do Combu. Mariquinha nos revela uma

ilha rica em personagens envolvidos nesse processo, onde parteiras e pajés podem se inter-relacionar durante o parto, seja em parceria, seja compartilhando práticas.

Ainda analisando o que Mariquinha nos contou, há uma mudança no comportamento do boto ao longo do tempo. Antigamente, um termo que aparece em quase todas as falas dessa senhora, o boto deixava a mulher doente, atraído pelo sangue, tentava ter relações sexuais com ela e a deixava anêmica. Agora, o boto está mais interessado no peixe, comportamento que também está relacionado à diminuição do pescado na região das ilhas.

Esses e outros temas relacionados à entidade do boto serão melhor explorados no decorrer do texto. Aqui, apresentamos um fragmento que ilustra seu papel central nas práticas de cuidado, tanto no sentido de proteção contra o boto quanto na cura das anemias que ele provocava.

4.5.3.4 A Xiritada

Continuando nas práticas do pós-parto há algumas práticas que eram realizadas por Dona Mariquinha, entre elas havia um chá, a xiritada. Essa bebida era não só ingerida pela mãe, mas por todas as mulheres que estivessem próximas, ela era conhecida por melhorar a saúde da mulher.

Dona Mariquinha nos ensina como fazia a xiritada e seus benefício:

Botava todas aquelas ervas no vinho, numa panela velha botava todas as ervas. Nanoscada (noz-moscada), puchuri, sena, salva do Marajó, alecrim, alfazema...um bocado de coisa. Fervia, depois abafava, coava e colocava em uma garrafa de vidro. Ficava tomando isso e água inglesa. Com um mês a mulher tava bem saradinha, prontinha (Diário de Campo, 15 ago. 2022).

Em 2020, em parceria com outros pesquisadores, publicamos um artigo sobre plantas e religiosidade no Combu, na revista *Etnobiológica*, do México. Nele, havia menções à xiritada feita por Dona Mariquinha. Na época, a composição da bebida era formada por mamona, cicuta, cabacinha, alfazema, alecrim, salva do Marajó, tília e losna (Santos; Moraes Júnior; Lucas, 2020). Percebemos, então, que há uma modificação: apenas três plantas aparecem em ambas as receitas (salva do Marajó, alfazema e alecrim). Esse fenômeno não significa que há uma bebida falsa ou verdadeira, antiga ou atualizada. Ambas são xiritadas, repassadas a partir do que Dona Mariquinha recorda, com base no que está acessível à sua memória. A nuance da descrição não é algo exclusivo à essa bebida, ocorre em outras

práticas, como garrafadas ou puxações, na forma de contar ou de ensinar. Além disso, deve-se considerar o intervalo de pouco mais de quatro anos e as dinâmicas locais do período, bem como o que ela fala como sendo “*um bocado de coisa*”, que deixam a receita com o potencial de ser muito maior do que a descrita nas duas falas. A xiritada, como expressão dos modos de vida, também possui um caráter dinâmico.

Mariquinha continua sua fala sobre a xiritada, e completa:

Toma de manhã e de tarde. Faz descer todo o sangue e não vai dar problema depois. Porque aquelas que tomam pilulazinha de médico, não sara direito e vai virando câncer. Constantemente a mulher tem câncer. Essa não, vai levando tudo. Faz uma cura geral (Diário de Campo, 15 ago. 2022).

Aqui, essa senhora, além de mostrar o valor da bebida e sua capacidade de curar e evitar problemas decorrentes do parto, inaugura outra agenda: a crítica em torno da medicina do Estado. A 'pilulazinha do médico' está se sobressaindo no Combu. Segundo Dona Mariquinha, não se faz mais a *xiritada*, assim como não se seguem mais outras recomendações que eram fundamentais à 'cura geral', como, por exemplo, não pegar chuva ou sol durante quarenta dias. Ao contrário, o que se vê é o parto sendo cada vez mais instrumentalizado nos hospitais, impondo uma nova dinâmica aos modos de vida da ilha, com outras recomendações e tratamentos que não conseguem dialogar, ou sequer reconhecer, as expressões locais de cuidado, como a *xiritada*.

4.5.4 Parto de médico

Os avanços das políticas sanitárias e o fortalecimento da estrutura do Sistema Único de Saúde fez com que ampliasse o acesso da população. Ao mesmo tempo em que foi apresentada novas práticas e ritos, o que modificou ou influenciou na mudança de comportamento das mulheres na ilha, como comenta Mariquinha:

No nosso sistema, a mulher não pode embarcar de parto, só depois de quarenta dias que acabava o parto. Agora não, elas tem o filho lá no hospital, não demora muito elas tão dançando lá na festa. No meu tempo era um, agora é outro (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Essa mudança nos modos de vida são apontados como fatores que impactaram na figura da parteira, bem como do pajé, do boto, da *xiritada* e entre outras práticas e entes que gravitavam em torno do parto e da compreensão de Dona Mariquinha.

Agora não tem mais isso (parteira); vão todos para o hospital. Aqui é difícil, muito difícil, uma criança nascer. Vai tudo para Belém. Mais parto cesárea; constantemente cortam a mulher para ajudar a criança a nascer. O médico não é como a parteira, e a parteira não é como o médico. As parteiras não cortam as mulheres, e o médico, constantemente, corta. As mulheres não ficam como eram antes: boas, naturais. Por exemplo, eu tive treze filhos, mas estou aqui. Teve um que nasceu com 8 kg; todo mundo queria me levar para Belém, pensando que eram duas crianças. Eu que não vou! Mandeí chamar minha parteira e tive aqui no Combu. Tive todos os meus filhos nessa ilha. Eu nunca tive filho no hospital; não deixo ninguém me cortar” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Nessa última fala de Mariquinha nos saltam aos olhos, além do enfraquecimento dos partos na ilha, a diferenciação que ela faz entre parteiras e médicos. O parto deixou de ser algo local e socializado na comunidade, tornando-se distante e restrito a poucas pessoas. Deixou de ser realizado pelas parteiras e passou a ser conduzido pelos médicos e, com isso, aumentou a frequência das cesarianas.

Em entrevista recente à Julia Valeri, do *Jornal da USP*, a obstetra Patricia Melli destacou que a Organização Mundial da Saúde (OMS) recomenda que apenas 15% dos nascimentos ocorram por cesariana. No entanto, ao analisar dados do Ministério da Saúde, observa-se que essa taxa no Brasil chega a aproximadamente 56%, com variação significativa entre os serviços públicos e privados. Na maioria dos casos, as gestantes de baixo risco não apresentam comorbidades: não são hipertensas, diabéticas e têm fetos que se desenvolvem adequadamente, sem restrições de crescimento. Além disso, não possuem nenhuma condição que justifique a necessidade de acelerar o nascimento da criança.

Por outro lado, não podemos observar essa mudança apenas pelo prisma negativo. Entre as maiores preocupações de Dona Mariquinha estava o tétano. Como ela nos conta: “Aqui no interior, a parteira tem que ficar com a criança pra não pegar tétano no umbigo” (Diário de Campo, 02 jun. 2023). A chegada da assistência médica e suas campanhas de imunização contribuiu para reduzir significativamente as ocorrências da doença na ilha.

Algo semelhante foi reverberado no quilombo do Umarizal, no município de Baião. Na ocasião uma parteira nos contou que “Antigamente havia muito tétano, se cortava o cordão umbilical de qualquer maneira” (Diário de campo, 05 jul. 2024). Nesse contexto, a implementação de políticas públicas de saúde contribuiu para a redução da ocorrência do

chamado tétano neonatal²⁸ no quilombo, diminuindo complicações e a taxa de mortalidade fetal, materna, no parto e infantil.

Essa queda nos casos de tétano não se deve apenas à técnica ou à esterilização de instrumentos cortantes, mas também reflete o impacto das campanhas de imunização. Segundo o Ministério da Saúde, a vacina contra o tétano, prevista no calendário nacional de vacinação, é acessível inclusive para gestantes e crianças a partir de dois meses de idade. Essas e outras informações foram registradas em artigo científico submetido à revista *Áskesis*, com previsão de publicação em 2025.

A relação entre a medicina de Estado e as práticas locais pode proporcionar um compartilhamento interessante para melhorar e ampliar o conceito de saúde. Dona Mariquinha, apesar das várias críticas ao modelo de saúde coletiva, não é uma senhora totalmente avessa à medicina oficial. Pelo contrário, ela reconhece a necessidade de ampliar as políticas públicas sanitárias, mas defende que elas cheguem abertas ao diálogo com as práticas de cuidado local, assim como ela própria faz.

Certa vez, chamada para “desenrascar” uma parceira, Mariquinha, ao olhar e tocar a barriga da gestante, decidiu não realizar o parto. Preferiu levar o caso para Belém, o que gerou revolta entre os familiares, que acreditavam que a matriarca da comunidade estava com má vontade. No hospital, a gestante foi encaminhada diretamente para a sala de parto, onde o médico e sua equipe realizaram o procedimento. Em seguida, o médico perguntou quem era a parteira. Mariquinha se apresentou, e o profissional de saúde a parabenizou pela atitude, perguntando por que havia recusado realizar o parto. Ela respondeu: “Porque são duas crianças. A gravidez dela é de risco. Se eu faço o parto, hoje eu tava com três cruzeiros aqui na minha costa” (Diário de Campo, 08 abr. 2023). A confirmação do médico surpreendeu a todos. O que era revolta transformou-se em gratidão entre os familiares da mãe e, agora, dos gêmeos.

Impressionado com a sabedoria da senhora, o médico perguntou se Mariquinha possuía carteira de parteira e ofereceu a possibilidade de regularização. Contudo, ela preferiu afirmar: “Eu não sou parteira, só ajudo as minhas parceiras” (Diário de Campo, 08 abr. 2023). Admirado, o médico a convidou para trabalhar como parteira no Hospital Geral de Belém.

²⁸ Conforme o *Saúde de A a Z*, o Tétano neonatal é uma doença infecciosa aguda, grave, não contagiosa, que acomete o recém-nascido (RN), nos primeiros 28 dias de vida, tendo como manifestação clínica inicial a dificuldade de sugar, irritabilidade e choro constante. A doença é causada por uma bactéria chamada *Clostridium tetani*. A suscetibilidade do Tétano Neonatal é universal, afetando recém-nascidos de ambos os sexos. A doença não confere imunidade. A imunidade do recém-nascido é conferida pela vacinação adequada da mãe. Os filhos de mães vacinadas nos últimos cinco anos com três doses da vacina apresentam imunidade passiva e transitória até dois meses de vida. A imunidade passiva, por meio do soro antitetânico (SAT), dura em média duas semanas e pela imunoglobulina humana antitetânica (IGHAT) cerca de três semanas.

No entanto, Dona Mariquinha prefere manter distância do ambiente hospitalar. Dois motivos são cruciais para ela. O primeiro é o cheiro: o odor antisséptico a incomoda, sendo algo bem diferente do orvalho das árvores que caracteriza o Combu. O segundo é a hierarquia entre os profissionais de saúde, na qual essa senhora estaria nos cargos mais baixos da pirâmide.

Mesmo assim, Mariquinha aceitou o convite. O que não esperavam era que ela tivesse concordado com a função apenas para provar que sabia o que estava fazendo. Após realizar seu primeiro parto em Belém, ela retornou ao Combu. Como ela mesma diz:

Eu só vim provar que eu sei fazer. Não nasci pra isso, eu nasci pra tá no sítio. No Hospital Geral, o médico queria que eu trabalhasse pra lá. Não quero, não quero mesmo. Eu quero é ser pobre mesmo, ser assim como eu sou, como Deus me fez (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

Sempre se posicionando de forma firme, Dona Mariquinha só aceitou participar de um parto em hospital para afirmar seus conhecimentos diante da equipe médica, mostrando que sua experiência não devia em nada à medicina praticada naquele espaço. Sua atitude buscou romper com hierarquias e afirmar que, na ilha do Combu, havia uma senhora que sabia o que estava fazendo.

Por fim, a matriarca da família encerra sua fala afirmando que seu dom, assim como sua condição financeira e física, lhe foram dados por Deus. Seu circuito de consagração se dá na região das ilhas, ajudando e desenrascando as parceiras, sendo solidária e cuidadosa com as famílias, e atenta àqueles que tentam se passar por parteiras.

4.6 Benzeção: O despertar de um dom

Benzer possui um simbolismo muito forte para Dona Mariquinha. Foi por meio dessa prática que ela despertou o seu dom. Com aproximadamente 10 anos de idade, a artesã fez sua primeira benzeção, como ela nos conta:

A primeira benzeção que eu fiz foi na casa do meu padrinho, um preto do Igarapé Mirim. Tu já viste um preto de Igarapé Mirim? Ele é preto mesmo. Pense em uma pessoa humilde, boa, carinhosa, era católico romano. A mulher dele era uma cearense, uma branca. Um dia ele tava com dor de cabeça e não tinha ninguém que benzia. Aí fui e benzi a cabeça dele. Quando ele pegou *esipra*, e agora, quem benze *esipra*? Foi me buscar e eu fui. A *esipra* incha a perna, fica vermelha, aí a gente corta, benze. Não sei se era a fê deles que curava. Aí quando tá cortando a gente pergunta pro dono da *esipra*: “o que eu to cortando?” o pessoal responde “*esipra*!”. (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

Há muitas camadas a serem abordadas nessa fala de Dona Mariquinha. Por exemplo, o destaque à cor de seu padrinho, referido como um preto diferente dos outros, “um preto mesmo”. De forma semelhante, a artesã aponta para a religião de seu padrinho: “católico romano”, em outras palavras, um católico de verdade. A esposa do padrinho era uma cearense, como tantos outros paraenses que têm forte ligação com os migrantes nordestinos que se estabeleceram no norte do país.

Além disso, Mariquinha já observava as benzeções; fazia parte de sua vivência ver as pessoas praticando essa forma de cuidado. Quando ela mesma realizou uma benzeção, não o fez como um papel em branco: levou consigo seu dom e a capacidade de aprender por observação. Da mesma forma, agiu quando surgiu o caso da *esipra*, uma doença, a princípio, mais perigosa e intensa que a dor de cabeça.

Benzer a *esipra* é, para Dona Mariquinha, a forma mais dispendiosa e complexa da prática. Ela não depende somente da ligação entre benzedeira, benzido e uma entidade religiosa: é necessário um ritual que envolva mais pessoas, uma comunhão em torno da fé e do poder da palavra. Quando Mariquinha diz “*cortar a esipra*”, ela o faz colocando um pano sobre o local da doença e cortando esse pano. Nesse caso, não é mais o pano que é cortado, é a *esipra*. E, para que ela seja cortada, é necessário que todos tenham fé de que o que está sendo retalhado não é o tecido, mas a doença. Por isso, quando ela pergunta: “*O que eu tô cortando?*”, as pessoas que acompanham o ritual respondem em coro uníssono: “*Esipra!*”.

O relato de Dona Mariquinha revela a pluralidade de formas contidas na prática da benzeção. Não se trata de um ritual fixo ou padronizado, mas de um repertório adaptável, em que cada enfermidade ou malefício requer um modo específico de cura. Como demonstra sua experiência, a eficácia simbólica da benzeção, utilizando um termo de Lévi-Strauss (2008), não está necessariamente ligada ao uso de galhos de plantas ou à interação entre benzedeira e benzido, configuração frequentemente enfatizada na literatura especializada (Kintê; Kintê, 2025; Trindade, 2013; Dantas, 2023; Santos *et al.*, 2023). No caso da *esipra*, por exemplo, o ritual mobiliza outros elementos: o pano, a tesoura, a palavra e, sobretudo, uma fé coletiva. Trata-se de uma das formas possíveis, e bastante frequente, de enfrentamento da doença, entre outras que coexistem nos saberes dessa artesã.

Ao “cortar” a *esipra*, Mariquinha não apenas executa um gesto, mas fragmenta a doença. A tesoura torna-se extensão da fé que separa, que expulsa o mal. A cura, nesse contexto, não se restringe ao ato da benzedeira, mas se realiza na força compartilhada da palavra ritual. Se todos creem que o pano é a doença, então o corte é simbolicamente eficaz, não por incidir diretamente na pele inflamada, mas por atuar no símbolo da doença, o pano. É

a palavra do coletivo que sustenta a cura, reafirmando que, nessa cosmologia, a fé é um elemento crucial para obter proteção e saúde.

4.7 Puxação

Dona Mariquinha é conhecida na região das ilhas como puxadeira, prática que envolve o tratamento de dores musculares, tensões e luxações. Para facilitar o seu toque em corpos doloridos e reduzir a inflamação da área, ela utiliza o óleo de andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.), árvore que pode alcançar de 25 a 30 metros de altura e cujo óleo é amplamente utilizado por populações ancestrais da Amazônia (UEPA, s.d.). No entanto, Dona Mariquinha revela: “Nesses matos derrubaram todas as árvores” (Diário de Campo, 02 mar. 2024). A mudança ambiental no Combu, impulsionada pelo crescimento populacional e pelo monocultivo de açaí, tem pressionado a diversidade botânica e impactado suas práticas de cuidado. Na falta da andiroba, ela recorre ao que está acessível no momento, como cremes ou óleos industrializados.

Dona Mariquinha costuma receber muitas pessoas em busca da puxação. Na maioria dos casos, chegam com dificuldade de andar, gemendo de dor e/ou com membros imobilizados. Para acalmar, essa senhora aconselha: “Colocar a fé no coração, não a dor” (Diário de Campo, 02 mai. 2022). Colocar a fé é confiar o corpo adoecido às mãos da matriarca, estabelecendo uma ligação direta com Deus.

Ela também reconhece os limites de sua atuação: “Quando pedem pra puxar eu vejo se é possível, às vezes vem gente com osso quebrado, eu não mexo. Mando pra Belém, sei quando tem que ir. Se fosse outra, mexia e depois pedia dinheiro” (Diário de Campo, 03 jun. 2023). Assim como em outras práticas de cuidado, Dona Mariquinha sabe discernir seu papel social na comunidade. Casos de maior complexidade, que envolvem fraturas, ela prefere encaminhar para atendimento médico em Belém, criticando as puxadeiras que aceitam realizar esse tipo de ação.

Em outro momento, a matriarca da Boa Esperança lamenta pelas pessoas de Belém que não podem ou nunca tiveram contato com a puxação.

Tem gente que nunca pegou uma puxação, uma massagem no corpo. O coitado trabalha, e quando deita na cama... desse lado dói, desse outro dói, tudo dói, amanhece fumado. Não tem quem faça. Ele amassa a mulher dele, mas a mulher dele não amassa ele (risos). Às vezes, as pessoas pagam massagem cara em Belém ou correm na farmacêutica para tomar comprimido, e é um vento que anda no corpo

da gente. O que é bom é pegar uma andiroba, um óleozinho, um creme (Diário de Campo, 03 jun. 2023).

Mariquinha, com teu tom provocativo, critica os modos de vida de Belém. Para ela as pessoas da cidade não possuem tempo de se cuidar e de cuidar do outro. Buscam a praticidade de um remédio para dores musculares ou pagam caro em massagens. Veremos a seguir o que ela chamou de vento e como ocorrem outras práticas do cuidado para expulsar o vento do corpo.

4.8 Falta De Cuidado, Acidentes, Doenças E Sintomas De Doenças

4.8.1 O vento

Segundo Dona Mariquinha: “o vento não é uma doença, é uma falta de cuidado. É um ar que entra e caminha no corpo” (Diário de Campo, 02 mai. 2022). Para Castro Júnior (2021, p. 51), essa condição pode ser uma distensão ou desconforto causado pelo acúmulo de gases no sistema digestivo.

A artesã nos ensina que, além da puxação, existem outras práticas capazes de fazer o vento sair do corpo. Uma delas é o uso do chá feito com folhas de alfavaca e alfavazema, como relata Mariquinha: “O vizinho aqui tava com uma dor na barriga que não aguentava. Fiquei pensando: isso é vento, a barriga dele tava dura. Fiz o chá com folha de alfavaca e alfavazema e dei pra ele” (Diário de Campo, 02 mai. 2022). O próprio vizinho confirmou a história e ainda acrescentou: “Arrotei quase uma tempestade, fiquei logo bom” (Diário de Campo, 02 mai. 2022).

Em outro momento, Mariquinha nos ensina como se livrar do vento sem ter o chá ou a puxação: “Um dia desses eu tava com vento, eu sentia ele andar no meu corpo. Peguei a rede e fui enrolando meu corpo na rede pra ele sair. Só ouvi o estrondo dele saindo” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Esse envolvimento da rede em práticas de saúde nos remete à ideia de criar possibilidades com aquilo que se tem ao alcance, de inventar e reinventar. Se a rede possui presença marcante em grande parte das casas ribeirinhas, ela também é um símbolo que pode ser mobilizado pela artesã em suas práticas locais de cuidado e cura.

4.8.2 Os perigos das águas

A vivência com a proximidade das águas está profundamente enraizada nos modos de vida do Combu. Alimento, encantamento, cura, limpeza e outros aspectos navegam por essas águas. Mas, além deles, há também perigos, como a ferrada de arraia e o afogamento.

Em casos de acidentes com arraias, a artesã articula uma compreensão local segundo a qual a dor provocada pelo ferimento não é causada propriamente pelo ferrão ou pelo veneno, mas sim pelo vento. Assim, o vento não deve ser entendido apenas como um agente de desconfortos digestivos, como vimos anteriormente, mas também como algo que pode ser extremamente danoso nessas situações.

Aqui não tem uma pessoa que não tenha sido ferrada por arraia. Agora é o seguinte: quando ferra, tem que ficar lá, na água. Aí outro vai com um pano, desce até o fundo, embrulha e então puxa da água. Não pode pegar vento, se pegar vento, tu é doido...

Trazem a pessoa pra casa e lavam o ferimento com Qboa (água sanitária); aí a pessoa não sente dor. Aqui, todo mundo já foi ferrado, tem duas ou três ferradas (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

O uso da água sanitária nesse caso é bastante interessante pelo fato de estar vinculado à limpeza de ambientes. Trata-se de um produto industrializado que foi incorporado ao cotidiano da ilha e, por essa característica, Dona Mariquinha passa a envolvê-lo para “limpar” e evitar que o vento entre pelo ferimento.

Outro acidente que pode ocorrer é o afogamento, embora seja bem menos frequente do que os casos com arraias. Mas, quando acontece, especialmente em sua forma mais grave, resultando na morte da pessoa, nem sempre é possível localizar o corpo. As águas barrentas dificultam a busca devido à baixa visibilidade.

Mariquinha nos ensina que só será possível encontrar o corpo com a ajuda do espírito da pessoa, o que deve ser feito em até oito dias. Segundo a artesã: “Passados oito dias da morte, o espírito da pessoa sossega, para de vagar e vai pro céu” (Diário de Campo, 15 mar. 2025). Durante esse período, é necessário colocar uma cuia virgem com uma vela de cera branca sobre a água. Assim, o espírito ainda errante guiará a cuia até o local onde está o corpo.

A partir do pensamento de Dona Mariquinha e de Mary Douglas, compreendemos que tanto a cuia virgem quanto o branco da vela operam dentro de uma ordem simbólica associada à pureza. São dispositivos que, dentro da cosmologia local, permitem que tais elementos sejam agenciados pelo espírito que habitava o corpo submerso, o qual se manifesta e conduz a

luz até ele, possibilitando o resgate do corpo e a realização das ritualidades fúnebres que o seguem.

4.8.3 Tuberculose

Segundo Dona Mariquinha, a tuberculose é um grande mal, uma doença longa que merece todos os cuidados, no sentido de atenção e respeito aos interditos. Para ela, quando não tratada corretamente, a tuberculose volta mais agressiva e punitiva.

Segundo o Ministério da Saúde, em seu portal *Saúde de A a Z*, a tuberculose é uma doença infecciosa e transmissível, causada pela bactéria *Mycobacterium tuberculosis*, também conhecida como bacilo de Koch. A enfermidade afeta prioritariamente os pulmões (forma pulmonar), embora possa acometer outros órgãos e/ou sistemas.

A artesã nos narra um caso bastante emblemático em que buscou tratar uma pessoa acometida pela doença:

Eu peguei mamona, um dente de alho, catinga-de-mulata, mastruz. Tudo que tinha, eu botava dentro. De manhã, eu dei pra ela tomar. Essa mulher vomitou tanta imundice que até eu fiquei com medo. Ela melhorou, e depois, na recaída, ela morreu. Não respeitava o sereno. Aqui na ilha, agora, tem umas mulheres que moraram em Belém. Não sabem se dá peixe, se não dá, quando a água tá limpa ou suja. Moram aqui na beira, mas não sabem de porra nenhuma (Diário de Campo, 15 mar. 2025).

A fala de Dona Mariquinha, como tantas outras compartilhadas, apresenta múltiplas camadas que nos possibilitam reflexões sobre os modos de vida e os regimes de cuidado da comunidade.

Em primeiro lugar, o medicamento por ela elaborado parece ter sido feito com aquilo que estava disponível no momento: *“tudo que tinha, eu botava dentro”*. Isso sugere que, no enfrentamento da tuberculose, não há uma fórmula rígida ou protocolar. Da mesma forma, não se trata de uma aleatoriedade, mas sim de um saber dinâmico, que envolve a presença dos entes disponíveis, baseados nas experiências de saúde e na vivência da artesã.

Em segundo lugar, o ato de vomitar, a partir da ingestão do medicamento, aproxima-se das práticas de expulsão da doença encontradas nos rituais de cura das igrejas pentecostais, como a que Dona Mariquinha frequenta. Nessa perspectiva, o vômito opera como um gesto que marca a saída da “imundice”, da doença, do corpo. No entanto, embora esse episódio tenha trazido melhora, ele não significou a cura definitiva. Para Mariquinha, a tuberculose é

uma enfermidade longa, e seu tratamento exige não apenas ações imediatas, mas também o seguimento de alguns cuidados.

Em terceiro lugar, sua fala nos revela que esses cuidados envolvem interditos específicos, associados à exposição do adoecido. O sereno, por exemplo, é visto como um fator agravante, por estar associado à umidade e aos ventos frios, que afetam negativamente os pulmões já comprometidos. Ficar sob o sereno é desobedecer a uma recomendação, um interdito, o que, na compreensão local, agrava ou até mesmo provoca a recaída da doença.

Por fim, há um elemento social importante: a mulher tratada por Dona Mariquinha era recém-chegada à ilha. Vinha de Belém, em um movimento crescente de ocupação do Combu pela especulação imobiliária, o que vem alterando a dinâmica da região. Nesse caso, a mulher apresentava modos de vida que contrastavam com os saberes locais. Ao encerrar sua fala, Mariquinha critica essas pessoas “de fora”, que, embora habitem à beira do rio, desconhecem os ciclos das marés, os sinais das águas, os peixes, os interditos e outros conhecimentos fundamentais para viver na ilha. Essa crítica revela tensões entre diferentes regimes de saber e modos de habitar o território, que impactam diretamente as práticas de saúde, inclusive no êxito, ou não, de uma prática local.

4.8.4 Asma

Ainda no conjunto de males que afetam o sistema respiratório, podemos citar a asma que, conforme informações do Ministério da Saúde, no portal *Saúde de A a Z*, é uma doença respiratória crônica, sem cura, caracterizada por dificuldade para respirar, chiado no peito, sensação de aperto, além de respiração curta e acelerada. Dona Mariquinha contribui com essa definição ao afirmar que essa enfermidade não pode ser tratada pela medicina do Estado: “o remédio do médico não cura” (Diário de Campo, 02 mai. 2022). Para ela, no entanto, a asma pode ser curada por um medicamento que ela própria elabora, cujo resultado de sua ingestão se assemelha ao tratamento da tuberculose.

O remédio elaborado pela artesã é composto por banha de boto, pé de paca, catinga-de-mulata (*Aeollanthus suaveolens* Mart. ex Spreng) e arruda (*Ruta graveolens* L.). De início, observamos que os entes botânicos são acompanhados por elementos de origem animal: a banha do boto e o pé da paca. Essa combinação expressa uma lógica de afinidades com dimensões insulares do rio, da terra e da mata: o animal da água (o boto) e o da terra (a

paca), associados à mata por duas plantas reconhecidas por sua capacidade de expulsar o mal (Santos *et al.*, 2023), transmutam a ilha no medicamento indicado pela artesã.

Dona Mariquinha nos ensina que todos esses entes devem ser misturados com cuidado, como ela explica: “Sacode bem e tampa, depois bota na geladeira. Precisa tomar em jejum. Se tu vomitar e botar aquele saco com baba, porque aquilo é o tal da asma, tu vens me dizer. Tu vais ficar bonzinho” (Diário de Campo, 02 mai. 2022).

Mais uma vez, o ato de vomitar aparece associado à cura. Percebe-se como essa prática, longe de ser apenas fisiológica, possui simbolismo e expressa uma noção própria de cura. É preciso expulsar o mal, a doença, o espírito ruim ou o demônio do corpo, uma narrativa cosmológica da saúde que encontra similaridades nas práticas pentecostais de exorcismo e cura.

4.8.5 Panema

Em grupos sociais da Amazônia, há um termo bastante utilizado para definir uma pessoa que está com má sorte: *panema* (Galvão, 1955; Maués, 1990; Trindade, 2013). Em um sentido amplo, refere-se a não conseguir caçar, pescar, a conviver com acontecimentos desgostosos, em outros termos, quando o que a pessoa planeja ou tenta fazer não ocorre com êxito.

A partir de Dona Mariquinha, esse termo ganha um novo significado: está associado à quebra de normas, ao desrespeito dos interditos, como ela nos conta: “O pessoal fala em panema, isso aí não existe. Tem a hora certa de fazer as coisas, é diferente” (Diário de Campo, 02 mai. 2022).

Nesse caso, a *panema*, ou seus efeitos, não surge aleatoriamente ou por ação de outra pessoa. A partir da artesã, percebemos que o único culpado pelos acontecimentos é a própria pessoa que quebrou ou infringiu uma regra cultural. Por exemplo: matar um número excessivo de animais, para além de seu consumo; andar nas margens ou em igarapés em horário interdito, pois nesse horário é quando as entidades caminham. São diversas as possibilidades de provocar a *panema*.

4.8.6 Olho-grande

Mariquinha nos ensina que o mal da humanidade está na inveja, na ganância de querer o que é do outro. Para a artesã, esses sentimentos não trazem benefício algum; ao contrário, prejudicam tanto quem deseja quanto aquilo ou aquele que é desejado. Expressar tais sentimentos é, para ela, lançar um feitiço, agir para que a outra pessoa perca o que tem.

Um relato semelhante ao dessa senhora pode ser encontrado na biografia do Pajé Zé Piranha (Espírito Santo; Favacho, 2021, p. 190), onde a filha do pajé narra os ensinamentos deixados pelo pai: “Ele dizia que não existe feitiço assim como as pessoas pensam... Ele dizia que o maior feitiço era a inveja da pessoa”. O sentimento de querer o que é do outro a todo custo é compreendido como um agente causador de doenças.

A partir de Dona Mariquinha, podemos entender esse tipo específico de feitiço ligado à inveja como *olho-grande* ou *olho-gordo*, capaz até mesmo de aquebrantar, adoecer a pessoa, como ela nos conta: “O feitiço é o olho grande, é a inveja. Esse que é o feitiço da pessoa. Se tu crescer o olho em uma pessoa, aquele olho foca na pessoa e aquebranta” (Diário de Campo, 03 jun. 2023).

Aquebrantar está relacionado ao quebranto, uma doença que acomete principalmente as crianças e cujo tratamento, na maioria dos casos, se dá por meio da benzeção. Machado Coelho (2009) apresenta pensamento semelhante ao observado na fala da artesã. Para o autor, o quebranto é um mau-olhado mais fraco, nem sempre intencional. Pode aquebrantar não apenas pessoas, mas também matar pássaros, secar plantas e afetar outros seres e coisas, tudo isso ocasionado pelo *olho grande*.

O quebranto pode deixar a pessoa sem força, com moleza, e pode ser combatido a partir de benzeções. Essa prática de saúde se insere na vida de Dona Mariquinha como uma das primeiras instituídas pela artesã, uma via por meio da qual ela começou a expressar o seu dom.

4.9 A Cura Entre Águas E Desenganos: Caso Da Filha Do Seu Piroca

Existem diversos relatos em que Dona Mariquinha instituiu a volta da saúde, enfrentou doenças, protegeu pessoas, desafiou encantados e visagens. Mas um caso específico é constantemente narrado pela artesã: uma história que envolve descrença, sabedoria e cuidado na região das ilhas, entre Belém e o Acará.

Apesar de esse relato ser recorrente na fala da artesã, foi no dia 2 de março de 2024, data próxima ao seu aniversário (06/03), que Dona Mariquinha compartilhou essa memória com detalhes valiosos para compreendermos o que ocorreu na ocasião.

Havia, na região das ilhas, próximo ao Acará, um morador de nome Antônio, mas todo mundo só o chamava pelo apelido “Piroca”, uma alusão ao formato de sua cabeça careca e bem arredondada, que lembrava o órgão sexual masculino. Apesar da tensão narrada a seguir por Mariquinha entre eles, a artesã ressaltou, em vários momentos, que ele gostava muito dela, principalmente após ela ter cuidado de sua filha, como Dona Mariquinha nos conta:

Tinha uma filhinha internada em Barcarena, os médicos já tinham desenganado. Ele levou para uma pajé que morava perto dessa outra ilha (Ilha do Papagaio). Foi pra cá, foi pra lá, com pajelança, e não deu conta. Ele levou ela (a filha) pra morrer na casa dele. Ela era magrinha, tava só o talinho.

O tio dela passou aqui em casa e disse: “Mariquinha, bora lá em casa.” Era lá no Piroca. O nome dele era Antônio, mas só chamavam Piroca. Eu disse: “Fazer o quê?”

“Se tu olhar pra filha dele, dá é pena.” (Tio). “E eu que vou dar solução? Ah, eu não vou não...”. Mas eu fui.

Quando eu cheguei lá, só ouvi o Piroca dizer: “Se ela veio do médico, da pajé... é ela que vai dar jeito?” Eu olhei pra cara dele e disse: “Filho da puta, tu sabias que eu resolvia, por que tu não fizeste essa caralha?” Chamei um bocado de nome pra ele. (risos)

“Me arruma duas ramas de quina.” Peguei a planta, taquei na panela e fervei. E ele lá: “Quero saber se ela vai dar banho na menina com febre... vai acabar de matar!”

Tirei ela da rede, lavei ela, enrolei ela num pano e coloquei lá no fundo da rede. Tava igual um filhote de passarinho. E disse: “Ninguém mexe nela.”

Olhei pro Piroca e disse: “Olha, pega teu caníço e vai pegar uma pescada pra ela. Ela vai acordar com fome.”

Quando ela acordou, ela me disse: “Tia, eu tô com fome.”

Aí joguei na brasa a pescada, sem temperar, sem sal, sem limão, sem nada. Disse pra mãe dela: “Senta na rede e coloca ela no colo.” Eu ia tirando a carne e botando de pouquinho em pouquinho pra ela comer. Depois, ela voltou a dormir.

“Quando for de noite, ferva um pouquinho de leite e dê pra ela”, disse pra mãe.

Quando foi de manhã, umas seis horas, peguei a farinha e botei pra ferver. Fiz um caribé bem fino, é muito fortificante, é um grande remédio.

Aí foi, foi... a menina foi melhorando. Com oito dias ela já brincava. Se vocês vissem como ela é grandona agora... (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

A partir de sua narrativa, surgem muitos elementos interessantes para compreender as práticas de saúde na ilha. O primeiro diz respeito ao “desenganar” ou ao “não dar conta”: tanto o médico quanto o pajé participaram da tentativa de restabelecer a saúde, mas nenhum dos dois obteve êxito. A indignação de Mariquinha não se dirigia ao fracasso desses personagens, mas ao fato de a família não tê-la procurado antes, afinal, ela cuidava das filhas do Seu Piroca desde o nascimento.

Neste relato do dia 2 de março, Mariquinha não menciona qual era a doença. No entanto, em outros diálogos, ela nos conta que se tratava de tuberculose, enfermidade que, como vimos, representa um grave risco, sobretudo quando retorna ao corpo. Naquele outro

caso, a artesã recorreu a uma bebida que provocava vômito. Desta vez, porém, diante do estado de fragilidade extrema em que a menina se encontrava, era necessário nutri-la primeiro.

Antes disso, a menina apresentava febre alta e constante. O banho com quina (*Cinchona officinalis, calisaya, succirubra, pubescens*) foi realizado para acalmar o corpo, regular a temperatura e dar início ao processo de melhora. O descanso na rede após o banho ajudou a febre a ceder. Era hora de se alimentar, de repor nutrientes. Mariquinha, então, ofereceu à menina uma pescada (*Cynoscion acoupa*) recém tirada do rio, assada diretamente na brasa e sem tempero, para não agredir um organismo já debilitado. Uma comida leve e nutritiva era essencial.

A comida, nessa prática de saúde, se mostra como uma expressão de cuidado. Através dela, Mariquinha fortalecia o corpo da menina até que ele estivesse mais resistente. Só então passou a oferecer o caribé, que, como define a própria artesã, “*é um grande remédio*”. O caribé é uma espécie de mingau feito com farinha d’água, água e um pouco de sal. Quando oferecido, o alimento foi rapidamente consumido pela menina, que a cada colherada ganhava força e resistência, melhorando pela alimentação.

A artesã nos mostra que cada caso exige um tratamento diferente. A forma como a doença se manifesta no corpo da pessoa é o que orienta as práticas de cura utilizadas por Dona Mariquinha. De um lado, como ela nos contou em outro momento: “os médicos queriam que ela tomasse umas pílulas, mas ela tava tão fraquinha que não conseguia engolir nadinha” (Diário de Campo, 03 jun. 2023). Do outro, havia a tentativa de cura ritual conduzida pelo pajé. Mariquinha, no entanto, optou por outro caminho: restabelecer primeiro o organismo da menina. E isso passava pelo banho de quina e pela alimentação leve e fortificante.

Somente após essa etapa inicial seria possível iniciar outros tratamentos, inclusive os propostos pelo médico ou pela ingestão da bebida que a própria artesã nos ensinou para combater a tuberculose e seus interditos.

A menina cuidada por Dona Mariquinha, além de ter crescido e constituído família na região das ilhas, reconhece a necessidade da artesã no enfrentamento da doença e o valor de sua sabedoria: “O que essa tia fez por mim ninguém fez, acho que nem a minha mãe fez” (Diário de Campo, 13 dez. 2024). Assim, a artesã vai vivendo entre admirações e preconceitos, entre a memória das plantas e dos êxitos no enfrentamento de doenças, entre igrejas e pajelanças, entre a terra e a água.

4.10 Entre Pajés, Pastores E Curandeiros

A artesã se constitui entre mundos, por vezes em colisão e, em outras, por confluência de saberes e expressões mágico-religiosas. É nessas encruzilhadas que sua sabedoria se elabora, jamais dissociada da lógica ancestral semeada pelo viver na ilha.

Pelas águas que banham e, ao mesmo tempo, dissolvem a ilha, emergem encantados, pastores, novos moradores e uma multiplicidade de presenças que reconfiguram continuamente o viver local. Dona Mariquinha se firma como ponto de diálogo e vigilância; por meio dela, torna-se possível compreender o modo de vida da ilha em seu poliformismo social, cultural e ambiental.

As plantas que hoje rareiam em seu quintal permanecem, contudo, fecundas em sua memória. Se as águas as levaram, ou se as transformações nos modos de vida já não permitem a diversidade outrora conhecida por Dona Mariquinha, é na lembrança que elas continuam a germinar. A memória, nesse sentido, não é apenas arquivo, mas espaço ativo de frutificação, onde saberes e práticas seguem sendo cultivados e em diálogo com as relações constituídas no dia a dia. Assim como as plantas, um movimento semelhante ocorre com os encantados, os pajés e os antigos moradores que, gradativamente, diminuem em presença. O mundo encantado não desapareceu, “eles se mudaram” frente às modificações que se assentam na ilha; foram em busca de sua existência, de modos de vida que permitam habitar e agir com mais afinidade com o outro, humano ou não humano.

Nesse cenário de perdas, deslocamentos e reinvenções, Dona Mariquinha sustenta e expressa um saber que articula presença e ausência, visível e invisível, passado e presente. Sua atuação como curandeira não apenas mantém vivos certos modos de saber, mas também os reorganiza nas condições contemporâneas da ilha. Entre águas que levam e memórias que permanecem, sua prática revela que a cura é, antes de tudo, uma forma de continuidade: um modo de fazer viver mundos que, embora transformados, ainda insistem em existir.

Capítulo 5 – DONA CREUZA: Um caminhar entre sistemas e ecossistemas do cuidado

5.1 O Encontro Com Dona Creuza

Era 30 de maio de 2021; pisaria em solo itapuaense pela primeira vez. A ilha não me era totalmente desconhecida: as obras de Heraldo Maués e Angélica Motta-Maués (autores basilares para minha pesquisa de mestrado) me iniciaram aos modos de vida da ilha. Naquele dia, estava na companhia do meu orientador; queríamos encontrar e conversar com alguém que tivesse lembranças da passagem desses pesquisadores ou, quem sabe, pessoas que se envolveram com a pajelança e/ou práticas locais de saúde.

Ao chegar na ilha, nossa lancha repousou em um pequeno porto, na chamada Itapuá de Fora, onde uma ponte de madeira serpenteava a terra encharcada e nos direcionava até o centro, a povoação, lugar onde se concentra o maior quantitativo de pessoas vivendo no lugar.

Sob os cálidos olhares solares do meio-dia, caminhávamos pela povoação, um lugar de casas fechadas e um silêncio que só era interrompido pelos ladridos que alertavam a vizinhança da nossa presença: havia gente estranha passando na rua. Janelas se abriam e revelavam olhares curiosos que logo se dispersavam ao perceber que não era nada demais, apenas mais uma gente de fora.

Seguindo em nosso andar, observamos, na calçada de um mercadinho, um senhor que lutava ao lado de sua vassoura para manter o local livre da poeira da rua e agradável ao seu modo. A baixa circulação de pessoas era ruim para as vendas, mas ideal para iniciar um diálogo sem atrapalhar em excesso aquele trabalhador. Seu Raimundo, de 85 anos, comerciante da terceira geração, morou a vida toda em Itapuá e vivenciou de perto as modificações da ilha. Ao ser indagado sobre alguém que pudesse nos falar a respeito de práticas de saúde, conhecimentos sobre plantas e remédios caseiros, os ritmos das vassouradas se interromperam; as mãos que trabalhavam agora apontavam para a esquerda e, em voz monótona, disse: “É lá na Creuza! Segue nessa rua... é quase lá na igreja”, indicando que era preciso caminhar mais um pouco pela rua principal.

Em seguida, Seu Raimundo, apoiando-se em seu fiel material de trabalho, fitou-nos nos olhos e perguntou o que estávamos fazendo na ilha e o que queríamos com Dona Creuza. A partir desse questionamento, algumas hipóteses podiam ser levantadas: haveria um sentido

de proteção entre o grupo social? Itapuá não recebia muitas pessoas de fora? Ou éramos nós que não tínhamos o "jeito" de quem busca plantas e remédios caseiros?

Por outro lado, quando aquele senhor soube que estávamos interessados em elaborar uma pesquisa sobre aspectos religiosos e de saúde na ilha, e que pertencíamos à mesma universidade dos professores Heraldo Maués e Angélica Motta-Maués, abriu um pequeno sorriso e disse, em tom vibrante que soava em boa recordação: “Eu lembro! Eu estava aqui quando eles vieram”.

A partir de então, mencionar as obras desses pesquisadores tornou-se uma estratégia eficaz para iniciar diálogos, o que também nos levou a um número bastante variado de pessoas dispostas a participar da empreitada científica. Ao mesmo tempo, percebi a necessidade de conduzir um trabalho sério e comprometido, tanto com a ciência quanto com o grupo social. Sem dúvida, este estudo perderia força, ou seria de elaboração quase hercúlea, sem a confiança das pessoas, confiança esta que só existia porque pesquisas anteriores haviam sido realizadas com o devido respeito.

Após uma água e uma rápida, mas agradável conversa, voltamos a enfrentar o clima escaldante do verão amazônico em uma rua quase sem sombra. O desconforto me fazia lembrar das laranjeiras de que ouvira falar ainda em Vigia. Já estávamos no meio da rua principal e ainda não avistávamos sequer uma laranjeira. A paisagem pulsava aridez, quebrada apenas pelos quintais que se estendiam ao fundo das casas. Talvez isso explicasse o baixo movimento das ruas: poucos se arriscavam sob o sol.

Entre o alaranjado das nuvens de poeira que se formavam ao toque dos ventos ou pelo passar dos veículos no solo, havia uma casa que mantinha suas janelas abertas ou entreabertas, contrariando a tendência das outras residências de se fecharem contra o que a rua expelia. No canto dessa mesma casa, assim como em diversas outras de Itapuá, havia um pião-roxo (*Jatropha gossypifolia* L.). Entre os itapuaenses, acredita-se que a planta afasta espíritos ruins e matintas-pereiras. A presença do ente botânico já sinalizava que, tanto ali quanto em outras partes da ilha, poderia haver relações de proteção entre o coletivo e as plantas.

Ao espiar pelas frestas ou pelo escancarar das passagens, observamos uma casa repleta de santos e de outros símbolos cristãos e católicos, como bíblias, crucifixos e quadros. Ao batermos na porta, ouvimos uma voz rouca que dizia para empurrarmos mais a janela. Nesse movimento, deparamo-nos com uma senhora sentada em seu sofá: era Dona Creuza Maria de Souza Leal, 77 anos. De pele clara e cabelos prateados pelo tempo, que lhe caíam até os ombros, sua voz inconfundível trazia uma rouquidão adocicada pelo carinho de seus gestos e

palavras. Exibia um sorriso fácil, que se revelava aos poucos ao longo das idas e vindas a Itapuá. Aquela senhora nos olhou de forma rápida e serena, sem desviar do rodopiar da agulha de crochê que tecia naquele momento. Assim como Seu Raimundo, Dona Creuza não interromperia o que fazia para se voltar integralmente a esses desconhecidos que aparecem sem avisar em sua janela.

Figura 56 – Dona Creuza e seu Crochê



Fonte: Arquivo Pessoal (2024)

“Digam, seus homens, o que vocês querem?”, indagou a senhora. Explicamos a intenção da pesquisa e aproveitamos para testar nossa estratégia metodológica: dizíamos que ouvimos falar da ilha a partir dos trabalhos de Maués e Motta-Maués, que pertencíamos à mesma universidade e que estávamos interessados em ouvir sobre os modos de vida locais. Era uma chave que, sempre que mencionada, abria sorrisos e pequenas gargalhadas. Parecia acessar uma memória que repousava em meio às novas dinâmicas sociais da ilha. Por outro

lado, aumentava nossa responsabilidade de manter uma pesquisa tão séria e amistosa quanto a dos professores.

Como quem deseja ouvir e falar mais, Dona Creuza logo nos convidou a entrar e tomar um delicioso café que, por sinal, era plantado, colhido, torrado e triturado em seu próprio quintal.

Logo de início, ao nos ver tirar o sapato para entrar em sua casa, dispensou as cerimônias e, em rápida exaltação, gritou: “Ei! Pode calçar o sapato de vocês!”; algo que ainda iríamos ouvir por muitas e muitas vezes ao longo da pesquisa.

Ao entrar em sua casa, saltavam aos nossos olhos a diversidade dos símbolos religiosos, bem como sua engenhosidade ao criar tapetes com retalhos de tecido, copos feitos com crochê e anilha de bebidas em lata, e toalhas que também nasciam do entrelaçar de suas agulhas. Ao fundo da sala, ao lado dos santos, estava uma máquina de costura com vários rolos de fio; sinalizava que aquela senhora também trabalhava na costura e no artesanato. A sala extensa era o maior cômodo da casa, um lugar feito para receber e acolher. À esquerda desse cômodo, ficavam os quartos e, mais adiante, a cozinha, a região fronteira entre a casa e o quintal. A cozinha era como o *sfumato* descrito por Paes Loureiro (2015): algo turvo, um contorno que integra o personagem à paisagem, uma zona indistinta entre as diversidades de plantas (quintal) e a de santos (sala).

Foi nesse *sfumatto* da residência que nos foram compartilhadas as mais diversas lembranças. Entre a degustação do cafezinho e o tricotar ágil de suas mãos, a senhora, em tom mais amável, nos disse: “Eu conheci o seu Heraldo e Dona Angélica. Meu pai era quem arrumava os pajés pro seu Heraldo. Mas vocês estão querendo isso, é? Eu não mexo com isso, mano. Isso não tem mais pra cá”.

Até o presente momento, ainda não encontramos pajés em Itapuá; por onde andamos e conversamos, sempre ouvimos “isso não tem mais pra cá”, um quadro bem diferente da pesquisa realizada pelos professores entre as décadas de 1970 e 1980. A fala de Dona Creuza nos conduzia a uma pessoa e, de imediato, revelava o distanciamento dela, e de toda Itapuá, em relação aos pajés e à pajelança. Assim, decidimos focar nossa conversa inicial em algo sobre o qual se sentia mais confortável, tema que, ao longo do tempo, se potencializou ainda mais: sua relação com a religião, os santos, as práticas de saúde e o seu quintal.

No entanto, antes de aprofundarmos esse assunto, assim como ocorreu com Dona Tipepew e Dona Mariquinha nos capítulos anteriores, é necessário conhecer a biografia de Dona Creuza, perpassando os desafios de interpretação, limites, versões e tensões, como nos

ensina François Dosse (2015). Escrever sobre a vida dessas mulheres é também documentar um fragmento da vida do grupo social e de seus modos de viver.

A partir desse contato inicial, fomos ganhando maior proximidade até o desaguar em uma bela amizade que ultrapassa a relação universidade–comunidade, pesquisador–interlocutor: há um carinho mútuo e um compartilhamento de ensinamentos que carregaremos por muito tempo.

5.2 Etnografia Do Virtual E Epistemologias Digitais

Quando assumimos o desafio de realizar uma etnografia multissituada, estamos cientes de que será necessário adotar estratégias e metodologias distintas conforme os lugares e as pessoas envolvidas (Marcos, 1995; 2001). No caso de Dona Mariquinha, por exemplo, havia a dificuldade de avisar previamente sobre nossa chegada; nossas visitas eram sempre carregadas de surpresa. Já com Dona Tipepew e Dona Creuza, o mesmo não ocorria: nossas idas eram combinadas com antecedência por meio de mensagens enviadas por aplicativo, nas quais informávamos o horário previsto de chegada e o tempo aproximado de permanência, evidentemente, sempre considerando a disponibilidade de cada uma.

“Quando o senhor tiver de vir o senhor avisa. Tem que avisar senão eu não faço feijão” (Mensagem de voz, 28 abr. 2023), nos alertava Dona Creuza. O alimento também era uma forma de cuidado e algo que, por mais que insistíssemos para ela não se preocupar com o nosso almoço, ela fazia questão de servir: um ótimo peixe-pedra, sardinha, pratinho, gó, corvina, pescada-amarela, branca ou preta, camurim, jurupiranga, pacamão, acari, siri, caranguejo, entre outros; uma infinidade de peixes e crustáceos que impunham a digital do salgado e da diversidade nos pratos.

A maioria desses alimentos nos era previamente informada; a artesã queria expressar seu cuidado em nos receber da melhor forma, preparando pratos que nos eram agradáveis ao paladar. Ao mesmo tempo, aproveitávamos para tecer outros diálogos que iam nos aproximando de Dona Creuza e do mundo itapuaense, mesmo que distantes geograficamente. O compartilhamento de mensagens de voz pelo aplicativo *WhatsApp* nos ajudou a acessar um denso material antropológico, algo que não estávamos esperando e que foi de grande valia para compreendermos algumas situações de campo, como festividades religiosas e outros eventos culturais, práticas de saúde local, relação com as políticas públicas de Estado, entre outras notícias afins sobre a comunidade.

Além disso, há três mensagens de voz que compartilho como forma de demonstrar a relação afetiva que existe. Na primeira, uma mensagem enviada por Dona Creuza após ver a foto do recém-nascido filho do nosso amigo de pesquisa, Ozian Saraiva.

Hoje de manhã eu fazendo uma oração, rezei pelas grávidas, pelos hospitais, pelos doentes, pelos presos e eu acho que ele tava incluído nesta oração, pra que ela tivesse um parto, uma cirurgia, não sei o que foi... mas é um porrudo de um macho, né mano? (Mensagem de voz, 28 nov. 2023).

Em outro momento, várias foram as mensagens compartilhadas em datas comemorativas – como Natal, Ano-Novo, Círio e Páscoa –, como é referida a mensagem seguinte:

Uma boa páscoa, que seja uma boa semana santa, que você vá na igreja na semana santa pra agradecer a Deus por tudo que Deus faz por nós. Morreu numa cruz por nós... e tanto sacrifício olhando a via sacra assim, a gente vê o sofrimento de Jesus, a gente vê um bocado do nosso sofrimento também, mas não chega aos pés de Jesus (Mensagem de voz, 08 mar. 2024).

Outra mensagem que destaco é o interesse da artesã sobre os povos indígenas. Nossa proposta multissituada aproximava mundos diferentes e intrigava Dona Creuza, que nos fazia diversos questionamentos sobre os modos de vida ameríndios. Certa vez, comuniquei que estávamos entre os Aikewara, e ela nos respondeu da seguinte forma:

Espero que em breve a gente se encontre, parceiro, pra conversar sobre a aldeia, né? sobre os nossos irmãos que estão aí perto de você. Todos nós somos irmão, seja índio, seja o que for, irmão nós somos todos (Mensagem de voz, 25 jan. 2025).

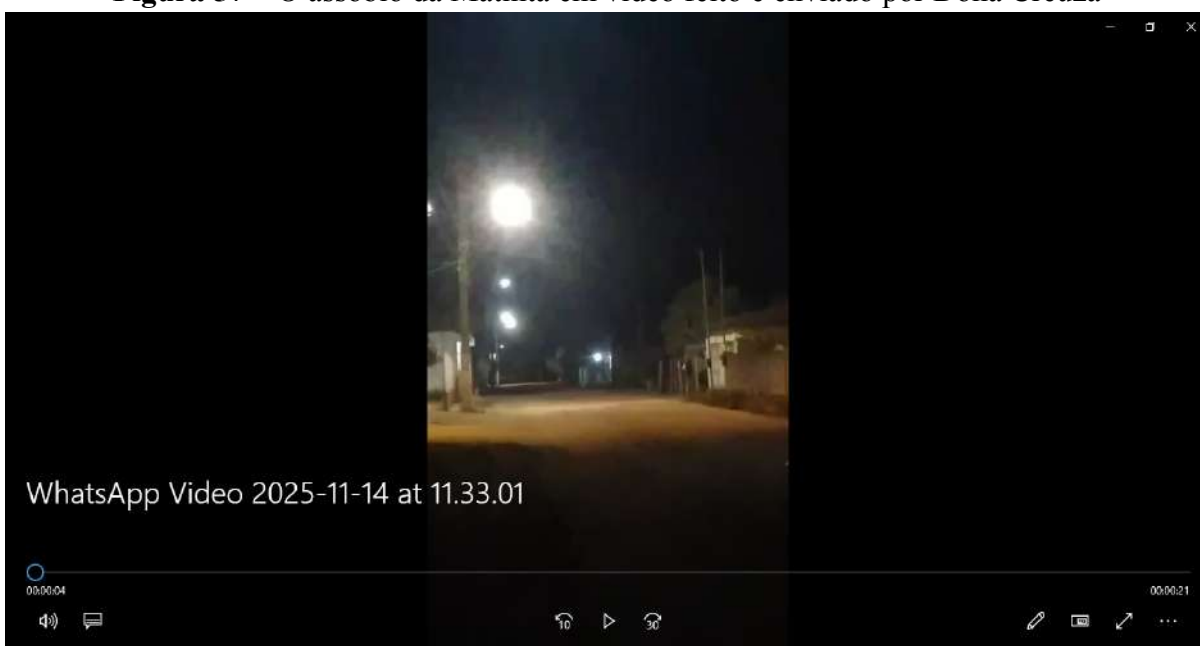
Sempre muito carinhosa, Dona Creuza desaguava sabedoria e dinamitava a pseudo barreira entre “pesquisador” e “pesquisado”. Suas palavras foram, e continuam sendo, um combustível para pensar uma pesquisa científica *au-delà* do interesse científico, que não deixou de existir, mas vive em meio a uma relação de amizade. Seu interesse é, de certa forma, o que desperta o desejo da antropologia: o querer entender o outro em suas mais variadas facetas.

A experiência etnográfica junto à Dona Creuza demonstra que a pesquisa de campo pode ser realizada por outras ferramentas metodológicas, nem sempre atreladas ao deslocamento geográfico. O compartilhamento das mensagens de voz nos possibilitou acessar um mundo onde o cuidado estava em cada envio, tanto no oferecimento de alimentos quanto nas palavras de conforto, fé e afeto. Além das mensagens, vídeos e fotos também nos eram

compartilhados; a temática desse material estava ligada à pesca, às plantas e até mesmo a um vídeo da rua principal de Itapuá com um assobio característico da Matinta Pereira: o “Fiiiti”.

Nesse sentido, Dona Creuza não apenas forneceu informações, mas também instaurou uma etnografia onde o campo se alarga às ferramentas digitais. Como demonstra Carolina Parreiras (2024), plataformas como o *WhatsApp* ocupam um lugar central como meio de contato entre pessoas, além de atuar como mediadora de grande parte de nossas relações, inclusive na prática etnográfica.

Figura 57 – O assobio da Matinta em vídeo feito e enviado por Dona Creuza



Fonte: Dona Creuza (2024).

O *WhatsApp* também influenciou na mobilidade de Dona Creuza. Em razão de seus constantes problemas no joelho, a comunicação com sua rede de contatos passou a ser feita principalmente por meio dessa ferramenta. No Círio de Itapuá, realizado em 2025, já com a saúde mais fortalecida, Dona Creuza pôde acompanhar o traslado até a Itapuá de Fora. No caminho, confidenciava-nos o tempo que havia se passado desde sua última passagem por aquela rua e como ela estava diferente. Na mesma caminhada, pôde visitar um de seus irmãos, com quem, até então, mantinha contato apenas pela plataforma. Esses acontecimentos reforçam o pensamento de Parreiras ao destacar a centralidade desse instrumento na vida das pessoas.

Além dessa contemporânea forma de comunicação de nosso tempo, há outras mídias que inferem não de forma dialogal direta, mas ocorrem com o recebimento e a leitura de informações diversas a partir de um olhar amazônico. São os casos de programas de televisão

e de vídeos acessados pelo *YouTube*²⁹ que penetram nas casas itapuaenses na medida que o acesso à internet se amplia, configurando-se como verdadeiras epistemologias digitais.

De vez em quando eu aprendo uma coisinha pela televisão, por esse *YouTube*. Uma vez eu tava ouvindo um médico, ele disse que não aconselha ninguém a botar remédio no ouvido. Eu disse: “Égua, mas como ele não quer que coloque nada no ouvido quando dói?”. Aí ele disse: “Sabe por quê? O remédio é um óleo; você coloca esse óleo no ouvido, de manhã você vai, mas durante a noite ele tá circulando por dentro do ouvido. Você limpou, mas o remédio não sai e pode apodrecer o seu tímpano”. Eu disse: “Eras... mas será possível?”. Ele disse que a melhor maneira é amornar uma água, quando tiver morna, pegar uma toalha, botar lá, torcer e sentar do lado do ouvido. Não é pra encharcar o ouvido: bota por fora, que aquela quentura vai pra dentro do ouvido. Eu aprendi isso de tarde. Quando foi de noite, um homem bateu aqui em casa: “Dona Creuza, a senhora não sabe um remédio pra dor de ouvido?”. Eu disse: “Sei”. Ensinei pra ele, e a pessoa dormiu a noite toda sem a dor de ouvido (Diário de Campo, 19 jan. 2024).

Trata-se de técnicas que são assimiladas, incorporadas e rapidamente mobilizadas no ecossistema de cuidado de Dona Creuza. Esse repertório de saberes se expande na medida em que os resultados se confirmam: a pessoa que recebe o ensinamento da artesã tende a transmiti-lo adiante, replicando a prática e vinculando a ela o nome de quem a ensinou. Assim, ao aprender com Dona Creuza um remédio para dor de ouvido, não apenas se adquire um conhecimento, mas também se reforça e amplia o ciclo de consagração da própria artesã. Nesse mesmo dia, em outro momento, Dona Creuza nos revela que assistia a um programa de televisão que passava à noite, que era apresentado por especialistas de diversas áreas da saúde. Apesar de não se recordar do nome desse programa, recorda as várias experiências com cirurgias e técnicas diversas.

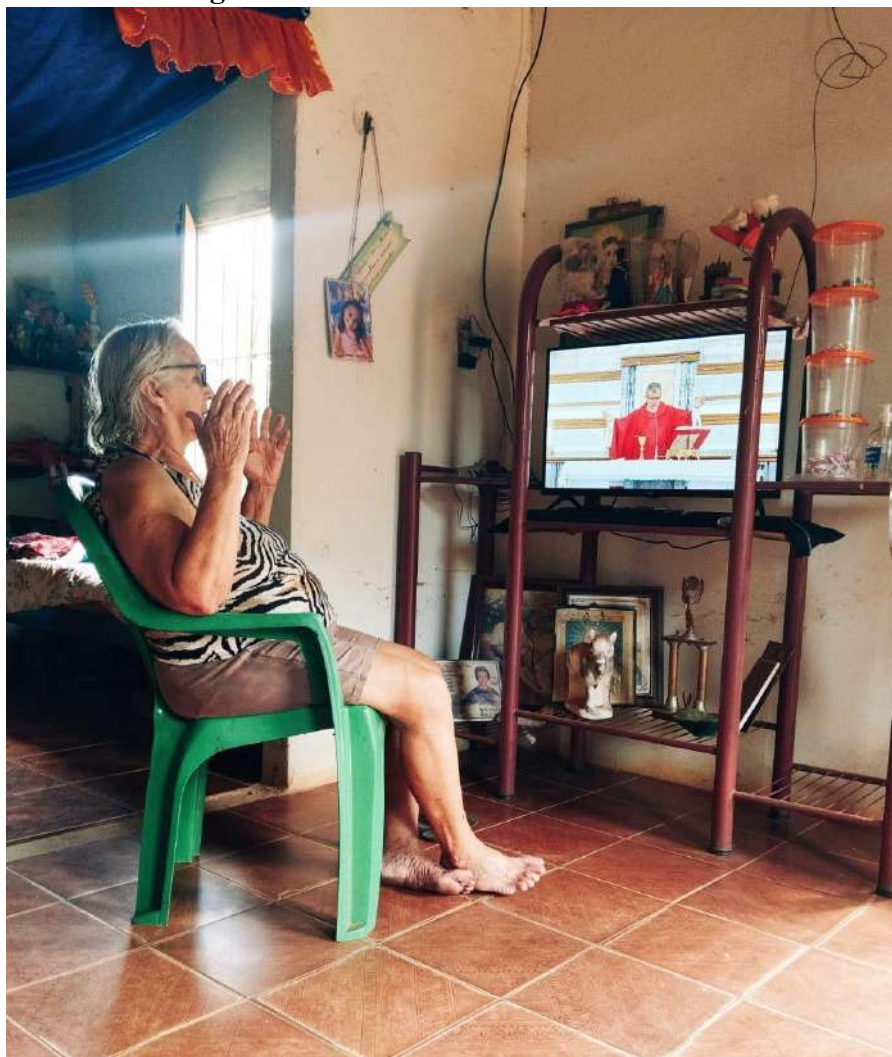
Era um programa com ortopedista, otorrino... não sei o quê, medicinais. Eu aproveitava e aprendia também. Assisti cirurgia de parto: eles faziam cesariana, ajeitavam rótula, essas coisas... tudo eles faziam. Aprendi a pegar o dedo desmentido, puxar e colocar no lugar. Aprendi muita coisa, parceiro. É melhor a gente assistir essas coisas do que uma novela. (Diário de Campo, 19 jan. 2024).

Para Dona Creuza, que dedica sua trajetória à saúde, programas que demonstram e ensinam práticas cirúrgicas e técnicas médicas tornam-se fontes de aprendizado. Esses conteúdos não apenas fortalecem o seu ecossistema de cuidado, como também ampliam e diversificam sua capacidade de autocuidado e de atenção à comunidade.

²⁹ Plataforma de vídeos online. Por meio dela, usuários podem assistir, criar e compartilhar vídeos pela internet. Fundada em 2005, a plataforma possui mais de um bilhão de usuários pelo mundo (Souza, 2010).

A relação com a televisão não se dá somente em programas voltados à saúde; ela envolve o acompanhamento diário de canais católicos, como a Redevida³⁰. Essa forma de se relacionar com o religioso a ajuda a participar de missas, de assistir ao Círio de Vigia e de Belém e de outras programações relacionadas ao mundo católico.

Figura 58 – Dona Creuza na missa virtual



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

No ecossistema de cuidado de Dona Creuza, não há uma separação entre saúde e religião; tudo está coadunado em um mesmo propósito de cura, cuidado e proteção. Um exemplo desse fenômeno é compartilhado pela artesã:

³⁰ Emissora de televisão aberta de cobertura nacional, a emissora é inspirada em valores cristãos, morais e éticos. Fundada em 20 de junho de 1995 pelo jornalista João Monteiro de Barros Filho, com apoio de bispos, dioceses, paróquias e leigos engajados, sua implantação foi operacionalizada pelo INBRAC (Instituto Brasileiro de Comunicação Cristã), entidade sem fins lucrativos. Sua sede está situada em São José do Rio Preto, São Paulo (RedeVida, s.d.).

Dia 1º de maio... dia 30 de abril. Eu tava de *covid* e eu tava chorando, e a Dona Nazaré tava com uma filha com aneurisma. Ela desesperou, a família todinha. Só sei que bateram uma tomografia em Castanhal e o hospital não queria a menina.

E essa televisão tava ligada na Redevida e o padre começou a dizer: “Eu tô precisando de uma pessoa pra me ajudar a rezar; tem uma pessoa que tá precisando de um encaminhamento, que tá passando mal, que não tem como ir.” Aquilo me veio assim, diretamente. A gente, quando tem Deus... Aí que veio no meu pensamento eu comecei a rezar com eles. Aí eles fizeram uma corrente de oração; cantaram os hinos. Quando foi de tarde, 6h da tarde, a Defensoria Pública bateu lá e, num instante, encaminharam ela para Belém, para o Hospital da Ordem Terceira; ela pegou um médico também muito bom. Fez raio-X de não sei do quê; só sei que, quando foi de manhã, operaram ela. Então, Deus agiu naquela hora.

Eu ainda vou mandar um agradecimento à Redevida e ao Padre Robson. Aquele padre que rezou naquele dia rezou por essa menina, ele falou todas as características dela. Quem falou para ele? Foi Deus; porque era para esse Jesus que eu tava pedindo.

Pra Deus fazer um milagre mais rápido, foi um milagre que eu recebi naquele dia. Quase eu morro dia 20 de maio, mas eu ia morrer satisfeita, porque eu tinha feito alguma coisa. (Diário de Campo, 08 jan. 2022).

A partir de Dona Creuza, podemos entender que Deus mobiliza e é mobilizado por pessoas. Nesse caso, agiu juntamente com a artesã e o padre da Rede Vida em direção a um acolhimento hospitalar antes negado, viabilizando tanto a presença de, nas palavras dessa senhora, um médico muito bom quanto a realização da cirurgia. Vale destacar que a artesã não precisou se deslocar fisicamente da ilha, nem mesmo interagir diretamente com Dona Nazaré ou sua filha; sua atuação ocorreu por meio da oração, em sintonia com um padre que, provavelmente, sequer transmitia seu programa a partir do Pará ou da Amazônia. Ainda assim, pela mediação da fé e da religiosidade, constituiu-se uma rede capaz de oferecer suporte à família por meio da interseção de Deus. Dessa forma, as práticas de saúde local revelam uma amplitude singular, englobando medicamentos caseiros, técnicas de cuidado, religião e religiosidade; e não são estáticas, pelo contrário, novas tecnologias ampliam o arcabouço desse ecossistema do cuidado.

5.3 Modificações Estruturais E As Relações Entre Gerações

Conversar com o coletivo de Itapuí sempre nos revela boas histórias, principalmente quando essa conversa é realizada com pessoas mais experientes. Os assuntos são variados, mas seguem uma linha de pensamento que, a despeito de reforçar aspectos de uma vida de luta e dificuldades, está ancorada em um passado quase paradisíaco da ilha, onde todos se conheciam e o respeito às pessoas e às regras locais vigoravam.

As declamadas laranjas de Itapuá, cujas histórias reverberam até na beira de Vigia, são um desses exemplos. “Era tanta da laranja nessa Itapuá... Era muita laranja. A pessoa de fora vinha comprar e levava pra Belém, Mosqueiro” (Diário de Campo, 29 abr. 2023), nos conta um pescador de Itapuá. “Logo que nós chegamos, essa Itapuá era cheia de laranja e café. A roça era mandioca. Mas agora esses mais novos, agora, não trabalham com esse negócio de farinha; é mais os mais antigos. Os mais antigos trabalhavam” (Diário de Campo, 20 nov. 2024), nos revela uma itapuaense.

Esse aparente conflito geracional, sugerido na fala anterior, atravessa grande parte dos relatos das pessoas idosas de Itapuá. A própria artesã certa vez nos revelou, enquanto estávamos sentados em frente à sua casa observando o movimento: “Às vezes eu fico pensando: meu Deus, como era a geração do passado... Agora não respeita ninguém. É o desconcerto da família” (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Para compreender essa incompreensão, é preciso situar o contexto da Itapuá vivenciada ao longo deste estudo. As diferenças geracionais na forma de pensar remetem, em grande medida, aos modos de relação e aos ambientes habitados. A Itapuá das poucas casas, dos laranjais pujantes, acessada apenas por ramal nos períodos de sol intenso ou por longas travessias de canoa movida ao esforço físico do condutor ou da condutora, permanece viva na memória dos moradores mais antigos. Ao mesmo tempo, uma nova ilha se transforma cotidianamente. Desde 2021, em nossas caminhadas por Itapuá, observamos mudanças significativas que expressam tanto a reconfiguração do espaço quanto os impactos ambientais decorrentes. Da abertura da nova rua, na Itapuá de Fora, às práticas locais de manejo de resíduos e às formas de poluição das águas, essas transformações revelam novas formas de relação com o ambiente.

Começamos pela rua principal: alargada para a passagem de mais veículos, ela vive em meio a expectativa dos itapuaenses pelo seu asfaltamento. “Oh, poeira... caramba! É muito carro, tem que taca-lhe asfalto logo” (Diário de Campo, 07 set. 2024), lamenta Dona Creuza. O desejo pelo asfaltamento se estende a outros itapuaenses, como nos conta outro morador da rua principal: “Hoje, só não tá melhor porque nós não temos o asfalto na rua. Quando é inverno a gente sofre com a alagação na rua, quando é verão é com a poeira que a gente sofre” (Diário de Campo, 20 nov. 2024). Essas e outras modificações vista como melhorias ocorriam ao tempo em que outras localidades pertencentes a Vigia, como a Barreta, recebiam investimentos em sua estrutura, como a pavimentação e o asfaltamento dos ramais e ruas da comunidade.

Por outro lado, esse movimento para amenizar os problemas com a poeira e lama traria consigo alguns agravantes, como um fluxo mais intenso de veículos, que já se apresenta elevando, e contemplaria o processo de municipalização da ilha, elevando a especulação imobiliária. Tais transformações, ao mesmo tempo em que são incorporadas como sinal de progresso, inscrevem Itapuá em lógicas mais amplas de ordenamento territorial, abrindo espaço para a especulação imobiliária e para novas dinâmicas de exploração territorial.

Assim como o Combu e a Aldeia Yetá, Itapuá vive em meio a intensas modificações socioculturais e ambientais, o que, até certo ponto, pode ser considerado normal, até pelo caráter dinâmico da sociedade e dos modos de vida. No entanto, essas atuais dinâmicas estão impactando diretamente os modos de vida mais ancestrais da ilha.

Outra modificação estrutural, essa já realizada, foi a substituição da ponte pela estrada na chamada 'Itapuá de Fora'. Em 2021, ao chegarmos à ilha por meio de lanchas, desembarcávamos em uma área de fazenda, onde o terreno vivia em meio ao alagado e à lama, superados apenas pela ponte de madeira construída pelos próprios itapuaenses. A ponte serpenteava o terreno, ao mesmo tempo em que apresentava inúmeros desafios àqueles que por ela transitavam: ripas soltas ou ausentes, pregos expostos aguardando um pé que os atingisse e a ausência de corrimão que auxiliasse as pessoas em caso de eventual desequilíbrio. Como Dona Creuza nos conta, atravessar a ponte era um risco para os moradores da ilha: “Pow, caía tanta gente dessa ponte... até eu caí uma vez. Aí, depois, esse caboco sem vergonha fez essa estradinha pra lá” (Diário de Campo, 19 set. 2025).

A “estradinha” mencionada por Dona Creuza resultou do aterramento do antigo caminho, com a substituição da ponte e a implementação de uma rua de chão batido. Essa modificação evitou os acidentes provocados pela ponte; no entanto, com a abertura da nova via, carros e caminhões passaram a chegar até o porto e, conseqüentemente, ao pescado. Esse fluxo de veículos pesados vem degradando a estrada, que recentemente teve um trecho reparado devido à erosão do solo.

Figura 59 – Ponte de Madeira em Itapuá de Fora



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Figura 60 – Estrada que substituiu a ponte na Itapuá de Fora



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Em Itapuá, há dois portos. Na maré alta, o barco encosta em um porto que fica no início da povoação; na maré baixa, o embarque e desembarque ocorrem na Itapuá de Fora,

onde se acessa a estradinha até a Povoação. Nesse local de ancoragem das lanchas, há um espaço chamado de praia; no entanto, a grama alta e o enlameado da terra descoberta pela água nos apresentam uma paisagem bem diferente da nossa compreensão antropológica de praia. Por outro lado, repousa nas memórias itapuaenses um tempo onde as areias eram alvas, como nos conta Dona Creuza: “No tempo das águas grandes, aquela água lavava. A praia ficava alvinha” (Diário de Campo, 16 out. 2022). Outra moradora da ilha nos diz: “Aquele areia, ela cresce, era só areia” (Diário de Campo, 29 dez. 2023).

Nesses últimos quatro anos, várias foram as tentativas de recuperar a praia, seja com a retirada da mata ou com a inserção de areia branca, mas pouco durava. As águas da confluência do rio com o mar já não são as mesmas, muito pela influência do esgoto da cidade de Vigia e do fluxo constante de embarcações pesqueiras. Um pescador de Itapuá nos conta das dificuldades da pesca: “Na rede, vem mais descartável do que peixe” (Diário de Campo, 03 set. 2021).

Além do plástico e do deságue direto do esgoto nas águas, junta-se o óleo das embarcações; todos esses fatores influenciam na qualidade da água. Por sua vez, a pesca artesanal, bem como o pescado, resiste em meio a uma predação onde existe a necessidade de novas estruturas que atendam às demandas das indústrias e dos comércios pesqueiros.

A presença do plástico em Itapuá não se limita às águas. Assim como no Combu e no território Aikewara, observa-se, na ilha, a intensificação da chegada de produtos ultraprocessados e de suas respectivas embalagens, fenômeno que se torna particularmente evidente no caso de Dona Creuza e na expansão de seu quintal, tema que será retomado mais adiante. Por ora, cabe assinalar que, entre os moradores, persiste o costume de queimar o lixo, prática anterior à implantação recente da coleta pública, também discutida na seção que tratará do quintal. Tradicionalmente, a queima restringia-se a folhas secas e restos que já não encontravam uso possível, nem passavam por processos de reaproveitamento. No entanto, nesse novo cenário, o fogo passa a consumir cada vez mais resíduos plásticos, que, ao se degradarem, liberam substâncias tóxicas capazes de penetrar no solo, atingir os lençóis freáticos e instaurar novas preocupações ambientais (Thompson *et al.*, 2009).

Esse quadro não pode ser entendido isoladamente. Ele se articula a transformações mais amplas que atravessam a região amazônica: o crescimento acelerado das cidades, acompanhado pelo avanço do desmatamento, introduz novas demandas e dependências, como farmácias, hospitais, mercados e o consumo rotineiro de produtos industrializados. Essas mudanças reverberam diretamente na saúde dos moradores: diagnósticos de hipertensão, diabetes e câncer tornam-se mais frequentes, na medida em que a Unidade Básica de Saúde

aparece como espaço de mediação diante de desafios que, ainda que não inteiramente novos, adquirem, hoje, maior regularidade e visibilidade.

Nesse contexto, a intensa presença do plástico no viver itapuaense não se apresenta apenas como um resíduo incômodo; ela traduz e condensa tensões mais amplas entre modos de vida, somando-se às demais transformações ambientais e estruturais da ilha. Essas mudanças influem diretamente sobre a forma como a nova geração lida com inúmeros acontecimentos, entre eles, o enfrentamento e a percepção de doenças, bem como com situações socioculturais, como festividades religiosas, narrativas míticas ou práticas de trabalho.

O conflito de interpretações e expectativas entre gerações se intensifica nos atravessamentos cotidianos de sentidos e de ações no coletivo de Itapuá. Dona Creuza, por exemplo, tece falas que colaboram com esse fenômeno:

A terceira geração é que sabe das coisas. A 1ª e a 2ª não pergunta nada que eles não sabem. A geração agora é preguiçosa. Como é que eu tenho uma idade dessa e ainda planto e faço remédio? Nós da terceira idade a gente usa muito negócio de plantas medicinais, como a casca da laranja, elixir paregórico, hortelã grande, hortelanzinho, mastruz... tudo é remédio que a gente faz (Diário de Campo, 03 set. 2021).

A terceira idade, primeiro usa o de casa pra depois usar o médico. Eu pelo menos, trabalhei 36 anos na saúde (...) pra mim, o médico tem que ser velho, porque esses novos pra mim não tem experiência (Diário de Campo, 21 set. 2021).

As duas frases da artesã, além de expressarem seu incômodo em relação aos mais jovens, introduzem duas dimensões centrais para compreendermos o viver dessa senhora: o uso dos remédios caseiros e sua atuação na medicina fomentada pelo Estado.

Começemos por uma questão que orientou nossas primeiras indagações em Itapuá: quem pode nos falar sobre plantas medicinais? A afinidade de Dona Creuza com as plantas, como mencionado na primeira parte de sua biografia, advém dos ensinamentos de sua mãe e de uma tradição feminina transmitida ao longo de gerações. As relações entre plantas medicinais, irmãs, sobrinhas e filhas constituem um traço marcante no universo familiar da artesã, revelando a força dessa rede de saberes e práticas.

5.4 Dona Creuza E As Lembranças De Uma Itapuá Alaranjada

Dona Creuza não era mencionada apenas por Seu Raimundo; outras pessoas de Itapuá também falavam dela, de suas plantas e de seus santos. “Vai lá, que ela tem muita planta”,

“Procura a Dona Creuza, ela é muito bacana”, diziam alguns moradores. E, quando respondíamos que já a conhecíamos, comentavam que estávamos em boas mãos, que ela certamente nos contaria sobre os remédios e sobre as histórias do lugar.

O carinho que o coletivo de Itapuá expressa por essa senhora pode ser comprovado aos fins de tarde, quando ela posiciona sua cadeira no lado de fora da casa e começa a conferir o fluxo de pessoas. Poucas eram as pessoas que passavam e não cumprimentavam a vigilante senhora. “Oh, tia!”, “Ê, Dona Creuza!”, “Ei, minha maninha!” eram vocalizados pelos transeuntes da rua principal, em todos, uma carga de carinho.

Pensando a partir de Antônio Bispo dos Santos (2023), percebemos o quanto a presença de Dona Creuza é necessária: é uma pessoa que conta as histórias e os saberes da ilha, mantendo-os vivos entre os itapuaenses. Pegando emprestado outro termo de Bispo, é também uma pessoa que tem pertencimento ao lugar, que se preocupa com o coletivo, que denuncia e que puxa a orelha de políticos, principalmente em época de eleição; uma pessoa que não se vê morando, ou até mesmo morrendo, em outro lugar que não seja Itapuá, como ela mesma nos conta:

Pra mim sair daqui, *mermão*... só se me levarem amarrada. Eu já falei pros meus filhos todinhos: “Olha, se eu adoecer, e for o caso, a mamãe tá ruim... não me deixa no hospital, me tragam pra cá”. Eu não quero ficar no hospital porque “ah, já tá na sala vermelha...” e fura pra cá e fura pra lá... eu não quero. Se eu adoecer, me leva pra cá, que eu não quero morrer no hospital. (Diário de Campo, 07 set. 2024).

Percebe-se que, além desse pertencimento, ela aproveita o ensejo para tecer seu desagrado na condução das práticas hospitalares fomentadas pelo Estado, algo que ficará mais adensado no decorrer deste escrito, com destaque ao capítulo posterior a este.

Esse pertencer é construído, ou melhor, cultivado ao longo de muitos anos, seja atuando na saúde, indicando remédios caseiros, cozinhando, participando e organizando festividades da igreja católica, plantando, catando, mariscando, costurando e em tantas outras atividades já realizadas por essa senhora. O cultivo do seu pertencer remonta a uma memória que, apesar de “esquecida”, constantemente ressaltada por ela como uma sequela da Covid, vai nos mostrar uma Itapuá dos seus avós, dos seus pais; uma Itapuá de muitas dificuldades, mas também de solidariedade e de superação.

Nas lembranças de Dona Creuza sobre sua família, uma das fundadoras de Itapuá, recorda de seus avós paternos e maternos, que juntos somavam 26 filhos (18 maternos e 8 paternos). O número impressiona até mesmo essa senhora, que conta, nos conta, em tom

jocosos: “Naquele tempo, o pessoal não tinha televisão, não tinha nem luz, mano. Eles faziam filho mesmo” (Diário de Campo, 16 jan. 2024). Era um tempo onde as casas eram mais espaçadas, onde pouco mais de vinte residências se faziam presentes entre as primeiras famílias (Souza, Leal, Saldanha, Pereira e Beckman); um cenário bem diferente de hoje, com uma população estimada em mais de 1100, segundo informações da Unidade Básica de Saúde da ilha, ou, como relata a artesã: “Eu me lembro dessa Itapuá com 25 casas, agora tem pra mais de 300, 400 casas. Isto cresceu muito” (Diário de Campo, 13 set. 2025).

Filha de Aberlado de Souza e Ana Saldanha, Dona Creuza possui em seus pais um esteio que a acompanha até hoje e orienta os ensinamentos que transmite a seus filhos e àqueles que a procuram em busca de um conselho ou uma palavra amiga. A maior herança que recebeu de seus pais foi a solidariedade, o saber dividir: com o pai, aprendeu o valor de repartir o peixe com as outras famílias de Itapuá; com a mãe, aprendeu a cozinhar, a costurar, a curar e a plantar. Evidente que esses ensinamentos não contemplam toda a magnitude de seu legado, mas são aqueles que mais aparecem nas falas da artesã.

Meu pai comprava peixe no norte, lá na boca, na beira da baía, ele ia trazer gurijuba. Ele trazia uma cambada de gurijuba só pra dar pros outros, uns 100 Kg. Naquele tempo não tinha rede de plástico nem nada, era tudo no anzol.

Ah, se eu contar como meu pai era, como a minha mãe era, o senhor não acredita. Meu pai e minha mãe eram muito bons.

A primeira 100 Kg ele dava pros irmãos, pra mãe dele que ainda era viva, e pra vizinhança todinha. Aí, só depois de dividir, ele ia pegar o nosso.

A minha mãe cozinava e antes de nós almoçarmos ela dava pra quem ela queria dar a comida na vizinhança. Ela chamava “ei, fulano, vem buscar comida”. Os pequenos vinham se doendo de uma fome, mas ninguém dizia. Antes de nós almoçar, ela dava comida pra cinco famílias. Eu achava bonito. Assim que eu sou, quando tem (Diário de Campo, 16 jan. 2024).

Dona Creuza nos apresenta uma ilha onde a solidariedade é uma identidade não apenas de seus pais, mas há um cuidado comunitário bem intenso, onde todos buscam se ajudar. A igreja católica, por exemplo, a partir do grupo denominado *Esperança*, busca arrecadar mantimentos, medicamentos e dinheiro para ajudar pessoas que estejam passando por dificuldade, como nos conta a artesã:

Às vezes eu fico pensando como é Itapuá. Itapuá é uma benção de Deus, aqui é muito bom da gente viver. Em Itapuá é assim... Ontem saiu uma equipe pedindo ajuda para uma senhora. São do grupo Esperança (grupo católico)..umas oito mulheres que vão de porta em porta pedir dinheiro. Aí elas saem batendo nas portas. Aí, quando é domingo, vão à igreja dizer quanto foi que arrumaram. Aí tem o Dia das Mães, no mês de maio. Aí vem junho e arrumam de novo, todo mundo se vira para preparar a brincadeira de junho, para a missa. Eu fico pensando, sabe? Como são as coisas, engraçado.” (Diário de Campo, 05 set. 2025).

O ato de cuidar, de preocupar-se, está enraizado no viver de Dona Creuza; são situações como essa que reforçam a sua presença na ilha, que unem a Itapuá dos seus pais com a de hoje. Os ensinamentos dos pais e da comunidade reverberam nas confluências de ações praticadas por Dona Creuza. Além da solidariedade e do cuidado com o outro, há inúmeros ensinamentos que forjaram essa senhora. Na infância, destaca-se uma época de muito trabalho, tônica do viver dessa artesã, ao lado dos pais e de seus sete irmãos, a grande maioria vivendo em Itapuá e dois em Arapiranga, bairro de Vigia.

Dona Creuza recorda como era ajudar a mãe na roça, sempre atenta ao que sua saudosa mãe lhe contava; tinha em sua genitora um espelho, ou, como ela chamou certa vez, sua mestra da terra. “A mamãe fazia tudo: paneiro, costurava, cozinhava... A mamãe foi a nossa mestra da terra; a gente tem do céu, e ela é a da terra” (Diário de Campo, 29 abr. 2023). Foi a partir desses valorosos ensinamentos que a artesã foi aprendendo a necessidade de trabalhar na roça.

A minha mãe tinha uma horta muito grande e essa horta tinha cariru, coentro, que agora o pessoal chama cheiro-verde, né? salsa, couve, feijão de corda e muita pimenta. Naquela época tinha uma qualidade de couve grandona. A mamãe tecia os paneirão, juntava uns maços de couve e dessas outras e levava pra vender na Vigia. Trabalhei muito, parceiro. Hoje tô aqui, ainda não morri. Eu era responsável por um arroizal também, trabalhei com roça, fazia farinha, fazia carimã tudo pra vender na Vigia, tudo isso antes de começar a trabalhar na saúde (Diário de Campo, 16 jan. 2024).

O ato de arrumar os maços também desagua por sua lembrança: “Enquanto o papai ouvia a Voz do Brasil, a gente arrumava os maços de verdura pra vender em Vigia” (Diário de Campo, 29 abr. 2023). Esse momento destaca a presença do rádio como um dos poucos meios de comunicação, bem como o trabalho da mulher e dos filhos, que se estendia até de noite e estava mais ligado ao roçado.

Nos trabalhos de Maués (1990) e Motta-Maués (1993), ao se reportar ao contexto familiar dos itapuaenses, observa-se uma divisão das atividades segundo o sexo: a pesca aparece como domínio predominantemente masculino, enquanto o cultivo no roçado é atribuído às mulheres, geralmente com o auxílio dos filhos. Essa organização sociocultural e historicamente situada manifesta-se também na trajetória da família de Dona Creuza, em que os irmãos, já adultos, eram responsáveis pela pesca, enquanto as irmãs se ocupavam do trabalho agrícola e do preparo dos alimentos. Por outro lado, não se pode reduzir o viver dessa senhora apenas à sua relação com o roçado. Dona Creuza, ainda jovem, atuou na mariscagem à beira do rio, na coleta de caranguejo e na costura de roupas.

Além do trabalho, a jovem artesã tinha que dividir seu tempo também na escola, onde cursou até a quarta série em Itapuí, estendendo seus estudos até Vigia, onde completou o curso secundário, referente ao ensino médio.

Em Itapuí, Dona Creuza também constituiu família, ao lado de seu marido, seu Alírcio Leal. Juntos, tiveram 7 filhos (5 homens e 2 mulheres), que geraram 11 netos e 2 tataranetos. Dos filhos, 4 residem em Itapuí e os outros 3 em Macapá. Dona Creuza ainda completa, com orgulho: “eu tenho 4 de 50”, em alusão à idade dos filhos.

Nesses mais de 4 anos conversando com Dona Creuza, percebemos que só há três motivos que a fazem sair da ilha: a saúde, na busca de profissionais especializados; a religião, principalmente relacionado ao Círio de Belém; e os filhos que moram em Macapá. Mesmo assim, o desejo de retornar à sua casa é mais forte.

Uma vez fui pra Macapá, passei uns 15 dias com os meus meninos lá, não gostei. Não me acostumo longe daqui, eu gosto daqui, é aqui que eu faço minhas coisas e daqui a pouco eu tô sentada aqui na frente, de tarde (Diário de Campo, 05 set. 2025).

Eles queriam arrumar um quarto... Quarto pra mim? Hum-hum... Eu tenho casa, um quintal enorme aqui. O sol tá quente? Eu coloco minha rede lá atrás e me embalo. Não consigo ficar muito tempo em Macapá (Diário de Campo, 16 out. 2022).

As falas da artesã reforçam seu sentimento de pertencimento à ilha, ao mesmo tempo em que expressam uma crítica ao espaço urbano e aos modos de vida da cidade. Para ela, morar em um quarto significa abdicar de um modo de vida itapuaense que encontra em sua própria casa. O próprio desconforto climático em Itapuí é logo amenizado pelas sombras das árvores de seu quintal e pela brisa que sopra das águas, algo bem diferente do calor fomentado pelo concreto e asfalto das cidades. Evidencia-se, assim, um distanciamento entre modos de vida, bem como uma noção de pertencimento que continuamente a magnetiza em Itapuí.

Aproveito o ensejo para destacar que, nessa viagem à capital do Amapá, Dona Creuza nos conta como sua religiosidade ajudou a embarcação em que estava viajando a atravessar um mar revoltoso. Sua relação com o religioso está em tudo; conversas com as entidades do catolicismo são o seu dom, um dom que provoca intercessão divina.

Aí eu rezei pra Jesus. Oh Senhor tá vendo esse barco, vai cheio de gente... idoso, crianças, pessoas que não vão conseguir se salvar. Mas quando Pedro estava com medo, no alto mar, Jesus chegou com Pedro. Aí Jesus disse assim “Pedro, homem de pouca fé”. Aí o vento foi acalmado. Eu rezei um Pai Nosso e uma Ave Maria. Rapaz, sem demorar acalmou o tempo, nós chegamos em Macapá e não teve mais maresia. Dessa vez eu fui direto pro pai.

Aí um velho gritou, um incrédulo, isso com a água calma que ele não é besta. “Aqui vai uma beata”. Aí eu disse Jesus, não olhe pra essa pessoa que ele não lhe conhece. Nós viemos e voltamos na santa paz (Diário de Campo, 19 jan. 2024).

Dona Creuza nos revela como sua afinidade, esse dom de conversar, de buscar um diálogo com as entidades, provoca ações que cuidam. Traz ao debate com Jesus argumentos bíblicos, como a passagem de Paulo, argumentando que ela tinha muita fé e que, no barco, viajavam pessoas que, jogadas à água, teriam poucas chances de sobreviver. Dona Creuza atua em uma espécie de julgamento, onde a absolvição está no apaziguamento da água. Em outra passagem, Dona Creuza compara a oração a um remédio: “Eu rezo muito pelos outros. A oração é um remedinho que a gente dá pra saúde de cada um” (Diário de Campo, 30 jul. 2023). Essa frase nos leva a outro ponto, que é a relação dessa senhora com o catolicismo e a vivacidade da fé.

5.5 Seu Alírcio Leal: Amado Companheiro

As lembranças de seu Alírcio Leal, esposo de Dona Creuza, se dividem entre o antes e o depois da doença, que até hoje essa senhora não sabe o que é, mas sabe os perigos que ela pode causar por ser hereditária, o que redobra as preocupações com os filhos. Com saudosismo, Dona Creuza lembra do grande companheiro que seu marido foi, sempre lhe ajudando e tendo a paciência de aceitar o trabalho da artesã frente à saúde de Itapuá.

A vida que era de muito trabalho e dificuldades careceria de maior empenho com o adoecimento de seu Alírio, uma enfermidade que o deixaria acamado por 4 anos e dependeria diretamente dos cuidados de Dona Creuza, como ela nos diz: “foi luta, parceiro” (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Quando meu marido adoeceu, naquela época o salário era R\$ 53,00, eu tirava R\$ 50,00 pra comprar o remédio dele e ficava com R\$ 3,00, que não dava pra nada. Naquela época ainda era barato. Era tudo remédio de laboratório, fórmula, né? Eu tava endividada, parceiro. O médico do posto, sabendo da situação, passou lá em casa e disse: “Olhe, o SUS vai dar o remédio dele”. Égua, rapaz, de 100 ml ele tomava três remédios; ele tomava outro de 1.000 ml. Eu ia no SUS, lá no Arapiranga, pegar o remédio dele. Quando tava pra esgotar a receita, eu falava com o médico e ele me dava outra. Depois, o SUS não deu mais e eu passei a comprar de novo. Aí foi o tempo que ele foi acamando, já não tomava o comprimido inteiro. Foi uma luta, uma luta... mas eu consegui esperar que Jesus chamasse ele.” (Diário de Campo, 21 nov. 2024)

O forte relato de Dona Creuza revela não apenas as dificuldades enfrentadas no cuidado com o marido, mas também a importância do SUS em determinado período da enfermidade de Seu Alírio, quando o fornecimento dos medicamentos foi fundamental para o tratamento. Com a interrupção dessa oferta, cujo motivo ainda é nebuloso à artesã, a situação tornou-se quase insustentável, sendo possível somente pela força de sua fé. Ao final, Dona Creuza afirma ter feito o que estava ao seu alcance e conseguido estender a vida de seu marido até o momento em que, segundo suas palavras, Jesus o chamou.

O mesmo não foi possível a outros parentes de Seu Alírio que sofreram com o mesmo mal e pouco tempo conseguiram viver com a manifestação mais acentuada da doença.

Isso é uma doença hereditária que deu nele, já morreu 1, 2, 3... já morreu cerca de 5 irmãos. Aí, agora pouco, dois sobrinhos com a mesma coisa. Era uma demência, não sei o que, ninguém sabe explicar (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

A relação com a morte, no caso de Dona Creuza, encontra no religioso um amparo capaz de amenizar o sentimento de perda. Durante nossas conversas por *WhatsApp*, foram, ao menos, quatro as notícias de falecimentos ocorridos na comunidade que ela compartilhou comigo. Num primeiro momento, não compreendi a razão dessas mensagens. Com o tempo, entretanto, percebi que se tratava de uma forma de elaborar o acontecido, um exercício de desabafo e de reflexão atravessado pela religiosidade, sempre acompanhado por palavras de carinho e de conforto.

A gente nunca perde, a gente ganha. A gente devolve pra Deus. Assim como eu vou, você vai, nó vamos ser devolvidos pra Deus, é o que diz a palavra de Deus, que nós nascemos do pó e ao pó voltaremos, né? Então é isso que acontece em nossa vida (Mensagem de voz, 01 set. 2023).

A Bíblia possui uma inserção crucial no modo de viver e de pensar de Dona Creuza, sempre levando o ensinamento mais valioso, que é o amor ao próximo e o cuidado com os outros. Em um momento tão difícil da vida dela e de outras pessoas de Itapuá, a artesã busca dar sentido ao que aconteceu, um cuidado em forma de conforto.

5.6 A Religiosidade de Dona Creuza: entre o catolicismo e as lembranças da pajelança

Dona Creuza é amplamente reconhecida em Itapuá por suas múltiplas qualidades, seja por sua atuação nos cuidados em saúde, seja pela habilidade em narrar as histórias do lugar.

Contudo, é sua relação com a religião, especialmente com o catolicismo, que também se apresenta como traço marcante de sua identidade. Desde nossa primeira ida à ilha, em meados de 2021, chamava atenção a profusão de símbolos católicos que coabitavam em sua casa. Santa Apolônia, Nossa Senhora de Nazaré, Aparecida, Perpétuo Socorro, a Santíssima Trindade e o Menino Deus dividiam espaço com outros signos da devoção cristã-católica: bíblias, crucifixos e quadros dispostos em diferentes cantos, compondo uma paisagem marcada pela presença católica.

Nosso conviver com a artesã e o grupo social da ilha foi nos revelando que Dona Creuza não somente possuía profusão de signos católicos, mas possuía também presença ativa nos eventos da igreja, festejos católicos e, principalmente, no seu papel como uma espécie de intermediária com os santos. A ela se recorria para que a artesã pudesse rezar aos santos por uma intercessão, por uma graça a ser alcançada.

Como observamos até aqui, dos pedidos para o acalmamento das águas às suas ações em momentos de perda, a religião está em tudo. Segundo a artesã, a religião, e tudo que a ela se ramifica ou se expressa, é um “remedinho” que todos precisam para encarar as batalhas impostas pela vida.

Os próprios medicamentos preparados pela artesã precisam ser concebidos dentro de uma moldura religiosa; é a fé que lhes confere eficácia simbólica (Lévi-Strauss, 2008). “Se eu fizer remédio sem fé, não dá, né?... é fé sem obra” (Diário de Campo, 21 ago. 2021), afirmou Dona Creuza em um de nossos primeiros diálogos. Sua fala não apenas revelava o profundo enraizamento do religioso em seu viver, como também anunciava a centralidade e a regência desse elemento nas práticas locais de cuidado.

O joelho de Dona Creuza, por exemplo, sempre foi motivo de lamento e dor. Nesses momentos de fragilidade, além de medicamentos sintéticos ou naturais, ela busca apegar-se à sua religiosidade de vivenciar, com as entidades do catolicismo, uma relação de confiança na intercessão divina. Essa relação pode ser melhor visualizada a partir de seu relato, compartilhado por mensagem de voz:

Ninguém levanta mais a cabeça, mas tenho fé em Deus e Nossa Senhora que eu vou ficar boa, eu vou me sair dessa. Não vejo a hora de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, São Benedito, fazerem eu ficar boa, confio muito em Deus (Mensagem de voz, 26 jun. 2024).

As dores no joelho limitavam sua mobilidade e tiravam da artesã o que havia de mais essencial em sua vida: cuidar do quintal e ir à igreja. As plantas murchavam, secavam e

deixavam saudades. Ao lado, vozes e cânticos vindos da igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro invadiam sua casa; se, por um lado, alegrava-a a possibilidade de acompanhar os rituais da congregação, por outro, entristecia-a não poder comungar.

Quase um mês após o envio dessa mensagem, Dona Creuza nos encaminha outro áudio, dessa vez com uma animação vibrante em sua voz: “Léo, já tô melhor, tô andando direitinho. Direito, direito não, mas já tô andando. Graças a Deus. A minha fé me curou” (Mensagem de voz, 17 jul. 2024).

No entendimento da artesã, a cura veio por intermédio do interceder divino, por suas orações diárias. Apesar de ter frequentado hospitais de Belém, Unidades de Pronto Atendimento (UPA) e ter feito uso de medicamentos sintéticos e caseiros, nada disso teria êxito se não fosse a fé.

Entre as falas de Dona Creuza, o conceito de dom, tão debatido na antropologia, especialmente nos estudos de Mauss (2017), ganha uma forma particular: é o “donzinho de pedir”. O diminutivo, longe de indicar inferioridade, revela uma relação de carinho e cuidado, que marca sua relação com a cosmologia católica. Observa-se que os medicamentos, sejam eles sintéticos ou naturais, dependem da fé para exercer seu efeito; em outras palavras, percebe-se que a fé pode curar na ausência do medicamento, enquanto o medicamento, por si só, não produz efeitos sem a presença da fé.

A consagrada ideia de que “o que cura é a fé” ecoa entre muitas vozes amazônicas, de Dona Tipepew e Dona Mariquinha a tantas outras mulheres com quem cruzamos em nossas andanças pela Amazônia paraense. Em Dona Creuza, porém, essa mesma ideia se desdobra em novos sentidos. Para ela, a fé é quem cura, mas, para que ela aja, é necessário que tanto quem cura quanto quem é curado tenham fé.

A partir da artesã de Itapuá, percebe-se que a fé possui vivacidade e, por essa característica, precisa ser alimentada. São as orações diárias que a mantêm viva e forte. Mantê-la viva é o que garante que suas palavras cheguem até as divindades de sua cosmologia católica. A artesã compartilha um fragmento desse pensamento:

A fé da pessoa que faz curar através de Deus. A nossa fé tem que ser muito viva, tem que ser muito forte. Eu faço um remédio pro moço aqui, mas ele tem que confiar em Deus também (Diário de Campo, 21 ago. 2021).

Em outro momento, Dona Creuza volta a citar esse aspecto do religioso como o responsável por ajudar as pessoas; dessa vez, a oração ganha protagonismo em sua fala:

Oração é muito bom. Várias pessoas já ficaram boas com a oração. Eu rezo muito pra essas pessoas doentes. (Diário de Campo, 30 jul. 2023).

Oração e fé se entrelaçam de maneira indissociável; a partir da artesã, não há oração sem fé, nem fé sem oração: a oração, enquanto ritual, pode envolver palavras ditas ou silenciosas, gestos e reflexões; a fé, por sua vez, é aquilo em que se acredita, uma espécie de esperança incandescente que habita cada pessoa, uma confiança profunda de que a oração, o pedido feito, será atendido.

Dona Creuza compreende que a oração é um dos alimentos que sustentam a fé; além disso, a oração é um momento de reflexão. O ato de alimentá-la é feito constantemente, em vários momentos do dia, seja ao acordar e ao dormir, na preparação e após a refeição, nos momentos em que está no quintal ou assistindo televisão; a artesã é a própria fé. Aos fins de tarde, gosta de sentar à frente de sua casa pra ver o movimento das pessoas; lá também é um momento de oração, como ela nos conta.

Às vezes eu fico pensando.... às vezes eu to sentada na porta, até fazendo uma oração. Ninguém sabe, eu to sentada ali, mas a mão tá trabalhando, eu to rezando um terço (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

A performance das mãos, mesmo na ausência material do terço, reproduz os gestos de quem segura suas contas, movimentando-se entre Ave-Marias e Pai-Nossos. Os olhos, atentos à rua e às suas dinâmicas, escondem o pensamento na oração, na fé que é alimentada e se fortalece todos os dias.

As orações são momentos de reflexão, uma conversa consigo mesma sobre o que ocorre em Itapuá e no mundo.

Eu deito e converso “Poxa vida, como é que Deus fez o mundo imenso com o universo pra colocar a humanidade dentro. Hoje a humanidade mata, fuma droga, briga, tem destruição, tocam fogo em carro. Pow, será que esse povo não tem um Deus, pra fazerem tudo isso? Criança morrendo com tiro. Falta de Deus isso aí, mano (Diário de Campo, 30 jul. 2023).

As notícias que chegam pelos jornais e pela própria internet e suas ramificações, como o *WhatsApp*, não são nada confortantes. Guerras, destruição, banalização de assassinatos, entre outras formas de violência, provocam uma profunda reflexão na artesã, que visivelmente expressou seu desconforto. O que ela nos narra ocorre, em escala diferente, em Itapuá. A falta de Deus é um reflexo da falta de religião, do enfraquecimento da presença das pessoas na igreja.

Apesar dessa aparente fragilização notada pela artesã, pode-se dizer que Itapuá possui um calendário cheio de festividades que envolvem o catolicismo, além da devoção aos santos. Em Itapuá, ocorrem o Círio de Itapuá, o ciclo junino e as festividades de Nossa Senhora das Neves; do Menino Deus, padroeiro de Itapuá, cuja imagem se encontra na igreja mais antiga da ilha, e sua festividade ocorre no dia 25 de dezembro; e de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que também possui uma igreja em Itapuá, e sua celebração acontece no dia 27 de junho.

Algumas delas estão mais presentes na fala da artesã, como é o caso de NS^a das Neves, NS^a da Vigia e as festas juninas. Ter as festividades é uma forma de cuidado coletivo, um momento de celebrações, preces e agradecimentos. Dona Creuza vai tecendo narrativas e nos apresentando a necessidade e as ameaças que pairam sobre a presença dos festejos.

NS^a das Neves tem uma festa muito bonita. Foi de lá que começou o círio. Porque, olha, é dia 5 de agosto; daí deram continuidade com o círio de NS^a de Nazaré. Ah, mas é muito bonito, mano! Eles vão em todas as comunidades. A NS^a da Vigia vem dois anos pra cá, e talvez a NS^a das Neves nem venha no próximo ano. Mas, se eles gostaram, se viram a organização desse ano, ela vem. Porque eles já não deixam... tem comunidade que é mais protestante. Aqui tem, mas não é tanta gente. Aqui é muita gente católica (Diário de Campo, 05 nov. 2025).

O que podemos destacar na fala da artesã é que celebrações como a de NS^a das Neves e o Círio de NS^a de Nazaré ocorrem pela anuência da igreja; a ela compete incluir ou não Itapuá no calendário litúrgico. Por outro lado, não ter a presença dessas santas incide em uma grande frustração e até mesmo em uma culpabilidade ao próprio grupo social.

Em 2023, podemos acompanhar o Círio de Itapuá; o momento foi de grande efervescência e que foi registrado em um ensaio fotográfico (Reis; Santos; Fagundes, 2023). O evento religioso possibilitou que os itapuaenses ficassem fisicamente mais próximos da santa, que descia de seu carro e era levada para visitar aqueles que, por algum impedimento, não podiam acompanhar a procissão ou se aproximar da santa.

Esses eventos religiosos têm um papel social decisivo nos processos de cura, cuidado e proteção. A presença da santa na ilha, além de enaltecer a importância de acolher uma entidade viva, oferece a possibilidade de um encontro direto, no qual se abrem diversos diálogos, de pedidos de intercessão a simples agradecimentos.

Além disso, há outros aspectos que envolvem a realização do círio e que se relacionam diretamente ao cuidado. Em Itapuá, por exemplo, ocorre toda uma mobilização voltada não apenas a receber a santa, mas também a agradecer à organização do círio, para que a festividade possa retornar no ano seguinte. Essa ação coletiva contribui para fortalecer os laços

comunitários entre os itapuaenses, transcendendo, inclusive, a pertença religiosa. Ao mesmo tempo, há o interesse em manter a festividade como forma de promover melhorias na ilha. Como Dona Creuza nos ajuda a compreender:

Quando a NS^a vem pra cá, não tem dificuldade pra arrumar isso (rua). A gente diz que a NS^a é nossa advogada, é ela que nos ajuda no trabalho. Mas se ela não vier... pra arrumar isso... hum, difícil (Diário de Campo, 05 nov. 2025).

A percepção da santa como “advogada” indica uma atuação que não está voltada ao campo jurídico exclusivamente, mas se estende à cosmopolítica. Assim como Nossa Senhora de Belém, a de Vigia também ocupa um lugar simbólico de autoridade, com status de chefe de Estado. Há, portanto, uma preocupação do poder público em gerar imagens positivas do círio, de apresentar uma ilha organizada, um traslado sem incidentes, um cenário condizente com a presença da santa e, por consequência, com a do próprio Estado. Nesse contexto, as intenções se entrecruzam: os itapuaenses aprenderam a jogar o jogo político, utilizando a festividade e o interesse do poder público como espaço de negociação e conquista de melhorias, não apenas nas ruas, mas também na infraestrutura e nos serviços oferecidos na ilha.

Outro ponto interessante que podemos destacar na fala de Dona Creuza, sobre a festividade de NS^a das Neves e de Nazaré, é o fato de as festividades terem deixado de acontecer em razão do protagonismo crescente dos evangélicos na região. Se analisarmos os últimos dois censos demográficos, 2010 e 2022 (IBGE, 2022), perceberemos um aumento expressivo no número de pessoas que se reconhecem como evangélicas, fenômeno socioreligioso que ocorre paralelamente à diminuição de católicos. No entanto, em Itapuá, o catolicismo e suas celebrações se apresentam como algo fortemente cultural. Quando me refiro a esse termo, entendo que, mesmo pessoas que não estão ou não se reconhecem como católicas, mantêm participação nos preparativos e durante os eventos.

O movimento evangélico, especialmente o pentecostal, vem se enraizando na ilha, processo semelhante ao que ocorre em grande parte da Amazônia e do país. Embora haja uma diversidade de igrejas estabelecidas em solo itapuaense, Dona Creuza observa que a presença de fiéis nessas congregações ainda é pequena. Mesmo assim, a relação entre essas igrejas, seus frequentadores e a artesã se mantém pacífica; ela, inclusive, destaca o fato de que as pessoas tenham um espaço onde possam expressar livremente sua crença.

Oh, rapaz! Deixa eu me lembrar, são 1, 2, 3, 4, 5, 6....parece que são 7. Mas é aquelas igrejas que dá 3, 4 pessoas, mas é igreja, ne? Eles se alegram que tem uma

casa pra celebrar. Tem uns quantos aí, mas não dá pra encher uma igreja (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Em nossas vivências na ilha, durante as conversas sobre as práticas de cuidado, encontramos duas pessoas ligadas ao movimento evangélico: uma ligada à benção, que se transfigura em oração, e outra, que veremos em outro tópico, no campo das garrafadas; as demais se identificavam como católicas. Essa informação nos direciona a duas possibilidades: ou não conseguimos acessar outras famílias evangélicas ligadas, ou o cuidado local está profundamente enraizado no catolicismo, fenômeno semelhante ao observado por Maués (1990) na mesma ilha, quando, ao estudar a pajelança, constatou que tanto os pajés quanto a comunidade, como um todo, expressavam orgulho de serem católicos e bons católicos, no caso dos pajés.

Se perguntarmos ao itapuaense qual a sua religião, ele dirá, sem titubear: “católico”. A população parece ter orgulho disso e muitos informantes contaram que os “protestantes” nunca foram aceitos no lugar, a despeito das tentativas feitas para conseguir adeptos (Maués, 1990, p. 29).

Se, por um lado, há um avanço significativo do movimento pentecostal sobre a ilha, fenômeno percebido não apenas pela diversidade de igrejas evangélicas, mas também por fragmentos populacionais que se identificam com a doutrina religiosa; por outro lado, os pajés se reconhecerem como bons católicos nos aproxima da biografia do pajé Zé Piranha, no Marajó, que também se reconhecia, e era reverenciado por quem o conhecia, como um bom católico (Espírito Santo; Favacho, 2021).

Nos estudos de Maués (1990), havia o interesse em destacar os e as pajés nas práticas de cuidado em Itapuá. Ao todo, foram envolvidos 4 pajés (Procópio Souza, Maria da Glória, Mundico e Francisco do nariz chato). Na Itapuá que vivenciamos, não foi possível dialogarmos com alguém reconhecida ou autorreconhecida como pajé. Quando provocávamos sobre a presença dessa figura, as respostas caminhavam para duas formas de explicação: ou eles já haviam morrido, ou se mudado para lugares menos povoados e de mata mais fechada, uma narrativa próxima ao que observamos no Combu.

A própria Dona Creuza, em nossas primeiras vivências em Itapuá, pediu que levássemos uma mensagem até o professor Heraldo Maués sobre o enfraquecimento dos pajés na ilha:

Tinha o benzedor, que tirava quebranto e mau-olhado. Agora acabou, não tem mais isso aqui. Quando o senhor falar com o professor Heraldo o senhor diz “olha, acabou, já morreram os benzedores de Itapuá (Diário de Campo, 21 ago. 2021).

Na compreensão da artesã, pajé e benzedor ocupam a mesma dimensão do cuidado; se alternam em sua fala, apesar de não serem sinônimos. O que motivava Dona Creuza ir até os pajés era justamente a benzeção que eles faziam em seus filhos, principalmente para tratar de doenças que não eram reconhecidas pela saúde coletiva, como quebranto e mau-olhado, caracterizadas por Maués (1990, p. 53), a partir de Itapuá, como doenças não naturais, isto é, aquelas que fogem do domínio de Deus, são causadas por agentes humanos e não humanos, e envolvem certas atitudes e disposição das vítimas.

Apesar da negativa e do ceticismo de Dona Creuza e de outros moradores, seguimos nossas andanças em busca de pajés. Durante o Círio de 2024, Itapuá recebeu um grande número de visitantes vindos de diferentes localidades do Salgado paraense. Entre eles estava Seu Lázaro, 63 anos, figura bastante querida entre os itapuaenses e que teve seu braço curado por Dona Creuza, como veremos mais adiante. Seu Lázaro era frequentemente referido como *macumbeiro* – termo que, embora expressado com toques de jocosidade pelos itapuaenses, carrega conotações pejorativas às expressões religiosas afrodiaspóricas brasileiras.

Ao nos apresentarmos, Seu Lázaro logo se interessou pelo tema, mas, assim como Dona Creuza e os demais, negou haver pajés na ilha:

Não encontram e nem vão encontrar, sabe porquê? Hoje nós temos Deus e a Mãe de Deus. Em casa tenho uma mulher que é evangélica. Eu disse, isso pra mim não é resultado. Eu fazia tudo isso e não ganhava um troco. Eu sou um São João da Terra, é quando uma pessoa chega precisando de ajuda e eu digo “vou lhe ajudar”. Pow, o que eu pedi chegou pra mim. Eu não lhe cobro nada. Eu sou um São João da Terra, não sei ler e nem escrever, não assino nem o meu nome, mas se alguém quiser me pertubar, nós se pertuba nós dois. Olha, vou dizer pra vocês que Santo Antônio, João, Paulo e Tiago são os defensores de Deus, mas é São Pedro o que mais me atende (Diário de Campo, 07 set. 2024).

A fala de Seu Lázaro carregava um verdadeiro caminhar de informações, tornando a análise mais complexa. De início, ele estabeleceu uma distinção entre os pajés e o catolicismo: segundo sua explicação, hoje não há mais pajés porque “existe Deus e a Mãe de Deus”, que, inclusive, NS^a era celebrada no círio. Essa oposição contrastava com a postura de outros pajés que se reconheciam como bons católicos, revelando uma incoerência entre essas duas pertenças.

Em seguida, Lázaro mencionou sua esposa evangélica e expressou certa discordância quanto aos caminhos seguidos por ela. Ele não falava apenas de sua companheira, mas da ilha

e do crescimento evangélico. Na sequência, criou ambiguidades em outro tema: dizia “fazer de tudo e ganhar um troco”, uma alusão ao seu papel dentro de uma religião que não revelou qual era, mas que o alcunhava como macumbeiro. Logo depois, definiu-se como um “São João da Terra”, expressão com a qual se apresentava como alguém disposto a ajudar o próximo sem nada pedir em troca. Por fim, encerrou sua fala mencionando os santos “defensores de Deus”, destacando São Pedro como aquele que mais atendia aos seus pedidos.

Apesar dos múltiplos caminhos percorridos pela fala de Lázaro, esse senhor nos dava algumas dicas para compreender o mundo itapuaense, majoritariamente católico e com uma crescente presença evangélica, onde pajelança e religiões afrodiaspóricas eram deslocadas ou interditas.

O que podemos compreender é que essa separação entre pajelança e catolicismo é relativamente recente e coincide com o momento em que os pajés deixam de ser reconhecidos ou se autorreconhecerem na ilha. Em meio ao avanço da municipalização e à introdução de modos de vida mais urbanos, inclusive em suas novas leituras e releituras religiosas, pajés e pajelança turvam-se no mundo religioso de Itapuá.

“Meu pajé é Deus; sem ele, eu não sou nada.” A fala de Dona Creuza aflora uma ruptura entre pajelança e catolicismo, ao mesmo tempo em que revela uma ambiguidade. A artesã reconhece que os pajés ajudaram muito a comunidade, principalmente nos cuidados com seus filhos. O que parece incomodá-la, e que foi notado em outras vozes, é o descontentamento com outro personagem que parece ter ocupado o lugar da pajelança: os pais de santo.

Em determinada ocasião, a artesã tece sua conceituação sobre o pajé e o pai de santo:

Pajé era só quando havia necessidade, eles faziam aquelas defumações. Conhecem bem as plantas e as doenças. O pai de santo é diferente, é aquele que engana os outros, faziam um bocado de besteira. É pai mentiroso, isso sim, fazia pra ganhar dinheiro, eles enganam muito os outros, é enganador mesmo. O pessoal dá dinheiro pro macumbeiro inventar coisa. Eles inventam, fazem o pobre comprar um bocado de coisa pra se curar” (Diário de Campo, 29 abr. 2023).

Segundo a artesã, o pajé é aquele que “advinha as coisas” e detém profundo conhecimento sobre plantas e doenças, realizando seus rituais sem cobrar nada. Algo bem diferente, em sua compreensão, do pai de santo, uma figura que, além de “inventar”, cobra pelos serviços que presta. Assim como ocorre com as outras artesãs e em outras partes da Amazônia (Santos, 2020; Lima, 2001; Espírito Santo e Favacho, 2021; Trindade, 2011), os bons pajés, curandeiros, benzedores, puxadores são os que não cobram; é um dom divino

dado àqueles que possuem uma missão: cuidar do próximo. Isso não quer dizer que eles não recebam algo em troca; há um código internalizado de reciprocidade: não há a obrigação direta, mas há a obrigação moral de oferecer algo pelo trabalho do artesão.

O antagonismo entre pajés e pais de santo não ocorre somente no pensamento de Dona Creuza; ele reverbera em outras vozes na ilha, como é o caso de uma outra senhora que vivenciou a pajelança em Itapuá:

Eles só faziam rezar na cabeça da criança, não se batiam nem nada. É que agora tem gente que cai no chão, se joga. Mas os pajés, não. Chegavam e benziavam. Eu tinha um rapaz que benzia também, mas aí ele entrou na igreja, né... aí agora ele faz orar. Quando os meus meninos eram pequenos, eles só faziam chorar. “Olha, vai levar esses meninos pra mandar orar.” Aí eu levava, ele orava e, rapidinho, o menino parava de chorar. Diziam que era quebranto... era mau-olhado. Quando tem criança chorando aqui, a gente leva pra ele orar. O avô dele, o finado Manuel Augusto, mexia com desmentidora: quando a pessoa quebrava um dedo, ele pegava, ajeitava, rezava e ensinava remédio (Diário de Campo, 20 nov. 2024).

O “cair no chão”, o “se jogar”, a partir das narrativas compartilhadas, vinculam-se às religiões afrodiaspóricas brasileiras. Essa aparente tensão gera um contraponto, onde, na percepção de Mario de Andrade (2006), há uma similaridade muito forte, de modo que a própria diferenciação entre ambas seria uma tarefa hercúlea, ou, até mesmo, essa noção de categorizar elementos e rituais esteja fora da rota e caberia apenas ao interesse do pesquisador.

Em Itapuá, é possível observar uma convivência tolerante entre católicos e evangélicos, ao mesmo tempo em que se verifica um processo de segregação em relação a determinadas expressões religiosas afrodiaspóricas, fenômeno muito próximo ao que Espírito Santo e Favacho (2021) destacaram ao coletarem diversos relatos na ilha do Marajó, onde antigos frequentadores da pajelança tecem críticas ao que denominam *batuqueiros*.

Porque hoje em dia, não se desfazendo dos outros, mas se ele for num batuqueiro... quanto é? Quinhentos reais. Tudo é dinheiro. E eles (os pajés) não trabalhavam assim (...); ele não cobra, ele tá fazendo na caridade (Espírito Santo; Favacho, 2021, p. 136). E ainda: “Agora não tem mais pajé. Tem batuqueiro pra pegar o dinheiro dos outros, mas não sabe nada” (Espírito Santo; Favacho, 2021, p. 212).

As críticas podem ser compreendidas no horizonte das transformações em curso: de fato, o “novo sempre vem”, mas sua recepção, ou recusa, depende de dinâmicas estruturais mais profundas. São os códigos locais que operam como um regime de avaliação, uma espécie de juiz cultural, definindo o que pode ser incorporado, o que deve ser interditado e o que, embora praticado, precisa permanecer velado.

Se, em Itapuá e no Marajó, há tensões aparentes entre pajelança e “batuqueiros”, o mesmo não se pode dizer da confluência que existe na bioetnografia de Dona Mariquinha e na autobiografia da Pajé Zeneida Lima (2001). Também podemos destacar que a falta dos pajés, ou dos benzedores, ocorre ao mesmo tempo em que o orador aparece e se consagra na ilha. O último depoimento foi compartilhado por uma senhora que se reconhecia como católica e que levava seus filhos para receberem oração de alguém pertencente ao movimento evangélico. Nessas encruzilhadas, inspirado em Simas e Rufino (2018), os papéis se reinventam, articulam-se novos atores e percepções, criam-se novas tradições: o orador.

Além do pajé, do pai de santo e do orador, Dona Creuza inclui uma nova personagem social do cuidado, a média:

Maria era média, só sei que ela curava muita gente, era Deus no céu e a Dona Maria na terra. Ela era de nascença, ela já nasceu com aquele dom. Ela curava os outros, nessa uma eu acreditava (Diário de Campo, 29 abr. 2023).

A figura da médium interliga as práticas de cura a outra expressão religiosa: o espiritismo. Maués (1990, p. 203-204) menciona uma mulher espírita, de grande prestígio entre a população de Itapuá, que atende aos mais variados casos de doença. O autor não especifica o nome dessa mulher, limitando-se a denominá-la apenas como “a espírita”. Ainda assim, sua descrição evidencia a presença do espiritismo na região e sugere uma relação constante entre os itapuaenses e essa personagem. Assim, o espiritismo em processos de cura na ilha pode se mostrar plural e enraizado, na medida em que talvez estejamos falando de mais de uma pessoa.

Além desse aspecto, a artesã consagra a média ao dizer que ela é de nascença, já nasceu com o dom. Essa característica reverbera na Amazônia com certa frequência e com algumas variações; no entanto, a literatura nos apresenta que essa concepção está mais ligada aos e às pajés, como observamos o(a) pajé sacaca em etnografias no território Arapyun, em Vila Franca; ou no território Aikewara; ou na pajelança não indígena, com o(a) pajé de sangue puro, a partir de Dona Mariquinha, dos escritos de Maués (1990), Espírito Santo e Favacho (2021) e Zeneida Lima (2001).

A partir de Lévi-Strauss (2017), essa compreensão narrativa pode ser lida como um mito, no qual se articulam aspectos singulares e uma partícula de conservação, neste caso, a ideia de “ser de nascença”. Além disso, outros elementos estruturam esse mito que, em uma perspectiva weberiana de tipo ideal, conduzem a um processo de consagração. O ato de não cobrar pela cura, pela proteção ou pelo cuidado é um desses elementos recorrentes na

Amazônia. Percebe-se que aquilo que consagrava não apenas o pajé, o orador ou a média, mas também Dona Creuza. A consagração não está ligada exclusivamente ao ato de curar, cuidar e proteger; é necessária uma postura moralmente aceita entre os itapuaenses e, por que não dizer, entre os Aikewara e os ribeirinhos do Combu. Não cobrar é um código moral que legitima as práticas de cuidado e reforça o dom e o papel social dessa pessoa no contexto local de saúde.

5.6.1 Retalhos de lembranças da pajelança

Em Itapuá, como vimos, cada pessoa que era indagada sobre pajés e pajelança caminhava a dizer que isso não existia mais, coisa do passado. No entanto, essas mesmas pessoas expressavam experiências pessoais com a pajelança e os pajés. Inspirado em Zeneida Lima (2001), essas falas são retalhos de lembrança sobre algo vivido intensamente e que nos ajuda a compreender o papel da pajelança nas práticas locais de saúde.

Conhecia o Seu Ramiro e a Dona Rosemira. Nós morávamos perto do terreno dele. Pessoal de Mosqueiro compraram, mudaram tudo. Só que eles morreram cedo, eu ia muito lá com ele, ele gostava de conversar, de contar as histórias. Aí tinha o Seu Manoel Augusto também. Era comum as pessoas chegarem com braço quebrado, com perna quebrada assim... e o que dava pra ele resolver ele resolvia. Só o meu que ele não resolveu, eu tive que usar uma botinha (Diário de Campo, 13 set. 2025).

Na fala acima, proferida por uma senhora de Itapuá, há alguns pontos interessantes, primeiro por indicar a chegada de novos moradores e a modificação do espaço; essa alteração da paisagem e dos moradores provoca a perda de vista daquilo que afetava as lembranças dos itapuaenses.

Antônio Cícero (1996), em seu poema intitulado *Guardar*, nos provoca a pensar que a palavra que dá nome ao poema não significa escondê-la ou protegê-la em uma espécie de cofre; pelo contrário, a palavra, nesses termos, significa perdê-la de vista. Guardar, para o poeta, é “olhá-la, fitá-la, mirá-la por admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado”. Desse modo, novos moradores chegam e imprimem a construção de novas lembranças e o enfraquecimento das antigas. A casa do pajé é substituída: não está mais guardada, perde-se de vista, perdem-se as relações.

O segundo ponto que gostaríamos de destacar, a partir da fala dessa senhora itapuaense, diz respeito aos pajés mencionados por ela: Seu Ramiro, Dona Rosemira e Seu

Manoel Augusto, além de outros lembrados por diferentes moradores de Itapuá, como Gertrudes e Raimunda. Esses nomes não aparecem nos estudos de Maués (1990) em Itapuá (Procópio Souza, Maria da Glória, Mundico e Francisco do nariz chato). Isso pode ser explicado de duas formas: ou o pesquisador preferiu dar-lhes pseudônimos, o que me parece o caso, ou existe uma grande diversidade de pajés nas lembranças itapuaenses.

Entre os pajés citados entre os itapuaenses, o que ganhou maior destaque foi o Seu Ramiro. Além de ser de nascença, não cobrar pelos seus “serviços”, o que intrigava os itapuaenses era o fato de o pajé ser deficiente visual, como nos compartilha um morador da ilha:

Ele andava sozinho na rua, só com uma bengala. Ele passava na frente da casa das pessoas e falava “ê fulano!”. Égua, era muita onda. Ele acertava a casa das pessoas, ele falava com as pessoas. Égua, era inacreditável, cara. O pessoal achava que ele enxergava, que nada, o finado Ramiro era cego. Ele benzia. Égua, eu já fui muitas vezes na casa dele me benzer, que a gente ficava brabo. Diz que era mau-olhado, não sei o quê” (Diário de Campo, 24 nov. 2024).

O pajé cego nos remete novamente a Zeneida Lima (2001), que descreve o pajé Mundico, responsável por “sentá-la como pajé”³¹, como: “Não fosse a ausência de olhos, ninguém o suspeitaria cego” (Lima, 2001, p. 216). Coincidência ou não, trata-se do pajé de maior prestígio e força no universo marajoara da autora. Ainda que nem na obra de Zeneida, nem entre os itapuaenses, a cegueira seja tematizada de forma determinante à consagração, sua presença parece exceder a dimensão extraordinária do pajé. O “ser cego” e, com isso, ter outros sentidos mais aguçados, capazes até de reconhecer pessoas sem vê-las, configura um atributo que reforça a excepcionalidade do pajé, tornando-o um extraordinário entre os extraordinários.

Em Itapuá, a pajelança existe, talvez não mais sob as formas observadas por Maués, mas reconfigurada nas lembranças e nas narrativas dos itapuaenses. Nesses registros, ela continua a expressar seu dinamismo, reinventando-se a partir das memórias e dos modos de vida. As falas articulam tipos ideais de pajés e de rituais que foram vivenciados e moldados, delineando fronteiras entre o que é considerado “verdadeiro” e o que é “falso”. Assim, ao mesmo tempo em que evocam a pajelança que existia, essas narrativas também operam interditando outras expressões religiosas. O pajé pode não existir fisicamente, mas ele se expressa nas práticas locais de cuidado, seja pelas plantas ou pela sua dedicação à religião.

³¹ Um ritual de iniciação, principalmente para a pessoa que nasce com dom.

Em quase quatro anos vivenciando, entre idas e vindas, à ilha de Itapuá, diversas falas cruzaram nosso caminho, aprofundavam temas que nem eram de nosso interesse direto: falavam sobre a escola, a política vigiense, a pesca, as festas e entre inúmeras coisas. Esse falar de tudo nos envolvia no ciclo social itapuaense. Fragmentava-se a barreira dos “de fora” ou dos “homi”; chamavam-nos pelo nome, nos sentíamos cada vez mais acolhidos. A princípio, tornava-me mais íntimo na medida em que a amizade se consolidava; tornava-me pesquisador menor (parafraseando Manuel Bandeira em seu poema *Testamento*).

Evidente que tornar-se itapuaense é algo infinitamente distante, mas enraizávamos naquele solo um sentimento especial. Os anos se passavam e Dona Creuza começava a nos questionar o que iríamos fazer após a conclusão do estudo: não iríamos mais retornar? abandonaríamos a ilha? Os questionamentos me lembravam de uma célebre frase, que a muitos pensadores é atribuída: “Uma obra nunca está terminada... apenas abandonada”³². O trabalho antropológico em Itapuá não cabe em uma vida, nem duas e nem três... as dinâmicas sociais reinventam novos laços sociais, novos modos de vida. Abandonar a obra é inevitável, mas nutrir as amizades e retribuir o carinho daqueles que abriram as portas para receber perguntadores desconhecidos é essencial.

Nesse mesmo tempo de encerramento da pesquisa de doutorado, outras informações brotavam e enriqueciam a trama do cuidado e exigiam que retornássemos ao lugar. Em setembro de 2025, a artesã nos chama em um lugar reservado de sua casa e nos fala sobre uma pessoa da comunidade que podia ser pajé:

Ele é um ótimo evangelizador, só que a mãe dele tinha esse negócio de bicho-do-fundo. Aí, uma vez, eu fui com a minha avó na casa da mãe dele. Eu acho que ela era Matinta Pereira. Aí, quando eu vi esta mulher, ela subia de costa a parede e descia de cabeça pra baixo. Aí eu disse: “Vovó, eu quero me embora, tô com medo.” Aí o filho, quando vai chegando agosto, ataca ele. Ele não acredita que tem essa situação. Ele se tranca na casa, não fala com ninguém, se mete dentro do quarto. Ele fica uns seis meses numa... tipo depressão, entendeu? Nem a família entende. Um dia, ele trouxe uma corrente enorme pra casa dele. Aí ele ficou com esse negócio, ele não gosta que ninguém fale sobre o assunto com ele. Mas ele ficou com a resma da mãe dele. Não fala nada, só sofre. Eu rezo pra ele, pedindo pra Deus afastar isso dele. Ninguém conta essa história, porque não sabem (Diário de Campo, 13 set. 2025).

Sem revelar o nome do evangelizador ligado à igreja católica, a artesã nos conecta ao mundo itapuaense que influenciou Maués a chamar o lugar de ilha encantada. Matinta, bicho-do-fundo, corrente e resma são conceitos locais que se relacionam com características que marcam um tipo de patologia, uma sina.

³² (Valéry, 1933 *apud* Quote Investigator, 2019).

Quando Dona Creuza fala de uma resma que passou da mãe para o filho, a artesã nos mostra uma espécie de herança não quista. Parece haver uma rede formada por parentesco que garante que o filho de uma Matinta-Pereira possa tornar-se pajé. Como ressalta Lévi-Strauss (2008), cada coletivo possui uma maneira própria de contar e de vivenciar um mito. A Matinta-Pereira não foge à regra e, por isso, não se pode dizer que sua presença ocorra da mesma forma que no Combu, por exemplo. É evidente que vamos encontrar similaridades, mas, em Itapuá, a Matinta pode deixar uma resma para seus filhos; pode não ter a consagrada aparência de uma senhora cujo rosto é coberto por longos cabelos platinados. Na ilha, a Matinta sobe paredes sem que a pessoa necessariamente esteja enquadrada nessa espécie de tipologia ideal de Matinta.

Outro ponto que mostra a singularidade é a relação que a artesã tece entre a matinta e os chamados bichos-do-fundo. Geralmente, a Matinta é narrada como algo que pode transformar-se em pássaro. Já os bichos-do-fundo são animais que habitam as funduras, os encantos; seres que convivem ou que são os encantados (Maués, 1990). Como vimos em Mariquinha, essa associação entre Matinta e encantado não é algo possível; ela é vista como um ser transitório entre pessoa, visagem e bicho. Pensamento semelhante é observado em Itapuá, com o adendo de que o filho da Matinta carrega a “resma”, uma espécie de fardo herdado, que se manifesta a partir da relação com os bichos-do-fundo; ou seja, quem possui essa patologia local pode ser perseguido por seres que habitam os encantos para que ele assuma o seu fardo. No caso do filho da Matinta em Itapuá, o seu fardo é o de ser pajé.

O evangelizador, citado por Dona Creuza, por vivenciar alguns momentos com os bichos-do-fundo, que podem envolver incorporações, mudança de comportamento e até violência física, prefere retirar-se do ciclo social de Itapuá: isola-se por seis meses. A literatura de Maués (1990), da pajé Zeneida Lima (2002) ou do pajé Piranha (Espírito Santo; Favacho, 2021) nos mostra que aqueles com dom de pajé que não aceitam o seu papel social vão sofrer os ataques dos bichos e/ou dos caruaras, os encantados, como nos narra Maués (1990, p. 164).

A pessoa se “atua” de modo descontrolado, isto é, um caruana se “incorpora” na pessoa, tomando conta de sua matéria, através do fenômeno de possessão. Esse sintoma se manifesta de modo visível através do comportamento anormal da vítima, que cai ao chão, pronuncia palavras desconexas, chora, canta, fala com voz alterada, grita, ou permanece muda (o comportamento é muito variável de caso para caso), sem ter consciência do que fez, após voltar ao estado normal (Maués, 1990, p. 164).

Esses mesmos escritos nos mostram, assim como os diálogos entre os itapuaenses, que a única forma de amenizar ou controlar esse fenômeno é aceitando ser pajé.

Em Itapuí, torná-lo pajé é uma tarefa ainda mais difícil, em meio ao aparente sumiço desses personagens. O sofrimento causado pelos bichos-do-fundo não pode ser tratado pela saúde do Estado, nem pelos chás e remédios caseiros da artesã, ou por outro agente do cuidado itapuaense que não seja o pajé. A dor e o sofrimento solidificam-se no exílio do evangelizador, sendo também sentidos pela artesã e por pessoas que se convalescem por sua situação. A religião aparece como a última fronteira de conforto e esperança por dias melhores.

5.6.2 Jesus Cristo, entre sonhos e presenças em Itapuí

A relação de Dona Creuza com o catolicismo e sua cosmologia é intensa, está em várias partes do seu dia, inclusive em seus sonhos, como ela nos compartilha:

Eu vinha de Vigia. Cheguei aqui e vi um pessoal reunido. “Lá vem o homem!”, um de lá gritou. Eu olhei: era Jesus Cristo. Barbado, barbinha preta, magro, carinha fina, pele clara, mas não era branco. Usava uma roupa grande, cor de abóbora, mais clara que uma cenoura. Aí ele veio direto em cima da banca, pegou o pão e disse: “Este é o meu corpo.” Mostrou pra todo o pessoal, e o pessoal batendo palma. Depois ele pegou o cálice e disse: “Este é o cálice do meu sangue, que será derramado por vós.” Mostrou pra todo mundo, e era gente batendo palma. Aí eu acordei. Mas eu me lembro ainda que perguntei: “E quem vai dar a comunhão?” Aí a pessoa do lado disse: “Eu não sei, o ministro não tá aqui.” Quer dizer que aquilo só foi uma apresentação que ele veio fazer pra humanidade, pra comunidade. Aí depois eu disse: “Cadê ele? Sumiu. Ele não deu comunhão pra ninguém!” Até agora, quando vai ter a consagração, as missas na Rede Vida ou em qualquer emissora, lá mesmo, na comunidade, eu vejo esse mesmo Jesus Cristo (Diário de Campo, 16 jan. 2024).

O sonho da artesã possui forte influência na instituição da eucaristia, em Mateus 26, quando, em meio à ceia pascal, Jesus enxerta os ritos sacramentais do novo culto que instaura (Bíblia de Jerusalém, 2002).

No sonho, Jesus aparece em Itapuí realizando uma espécie de apresentação da Santa Ceia. No entanto, o gesto de não oferecer a comunhão e, em seguida, desaparecer sugere que, por algum motivo, aquelas pessoas que assistiam à cena não estavam aptas a participar do ritual de comunhão. Essa leitura emerge da entonação narrativa, quando Dona Creuza enfatiza: “ele não deu comunhão pra ninguém!”

A narração, então, segue e se desloca: Jesus não está mais no sonho; ele se faz presente nas comunhões celebradas na igreja ou transmitidas pela televisão. Embora, no sonho, não tenha partilhado o pão com ninguém, sua presença se mantém constante para Dona

Creuza, indicando que aquela apresentação da Santa Ceia era direcionada a ela; é ela quem vê o mesmo Jesus toda vez que participa de uma comunhão.

Em outro momento, a artesã compartilha uma outra história envolvendo sonho e Jesus. Dessa vez, o acontecimento ocorreu com uma outra senhora já falecida da ilha, nos conta Dona Creuza:

Uma senhora muito católica, com problemas com o marido, orou para Jesus ir à casa deles e até indicou onde a chave estava escondida, ela deixava em um vaso. No dia seguinte, o marido contou que havia aparecido um homem na casa deles e conversado com ele: “Me deu uma força do caramba, disse onde eu estava certo e onde eu estava errado. Muito obrigado por ter vindo.” Depois, ela sonhou, e Jesus apareceu dizendo: “Seja feita a vossa vontade”. O homem ficou bom e começou a caminhar. É essas coisas que mostram que a nossa fé tem que ser forte, que tem que ter a fé viva (Diário de Campo, 30 jul. 2023).

Aqui ocorre uma inversão: primeiro, Jesus aparece conversando e aconselhando o marido a partir de um pedido dessa senhora. Em seguida, agora em sonho, Jesus se manifesta proferindo palavras que, na Bíblia, eram direcionadas a Deus. Encerra-se a narrativa justificando a ação e a apresentação de Jesus a partir da fé, de uma fé que é viva.

O modo da narração e a forma como sonho e realidade se entrelaçam indicam que ambos pertencem a uma mesma dimensão, onde o desejo posiciona, intencionalmente ou não, a pessoa para ser escolhida por Jesus: uma forma de consagração pelo sagrado, como ocorre com Dona Creuza; ou para ter a presença e a intercessão direta de Jesus em sua casa: “O homem ficou bom e começou a caminhar”, como narrado pela artesã. De qualquer forma, sonhar com Jesus expressa o vigor da fé, compondo, assim, um cuidado ou uma cura que pode nascer pela palavra e pelo desejo.

5.6.3 A responsável pelo santo milagroso de Itapuá

Heraldo Maués, em seus estudos na ilha, descreveu que, na rua principal, havia uma casa que relutava em fechar suas portas e janelas, contrariando a tendência das outras residências de se proteger contra a nebulosa que era soprada pela rua de terra batida. A justificativa era a presença da imagem de um santo, o São Benedito do Seu Zizi, que era visto por todos que passavam pela rua (Maués, 1995, p. 173). Em Itapuá, há uma grande devoção em torno desse santo, que não é o padroeiro do lugar, não possui festividade oficial e muito

menos está ou possui uma igreja. Mas ele é o santo a quem se recorre, sendo referenciado como o milagroso, ou o santo de respeito.

Dona Creuza participa desse coletivo com grande devoção a São Benedito, uma relação que remonta à infância, quando era levada pelos pais para acompanhar as ladainhas dedicadas ao santo. Esse vínculo se estreitou ainda mais quando a artesã se casou com Seu Alírcio Leal, filho de Seu Zizi, e passou a morar na casa do sogro, onde reside até hoje e, por consequência, junto do santo.

Apesar do falecimento de Seu Zizi e de ser um outro momento, em uma Itapua socioculturalmente bem diferente da descrita e vivenciada por Heraldo Maués, com o fluxo de veículos cada vez maior, o que intensifica a poeira, sem falar no dinamismo dos modos de vida, Dona Creuza costuma deixar sua casa sempre aberta: um convite aos olhares e às preces, com a imagem do santo voltada à janela.

A primeira vez que tivemos contato com a artesã foi também a primeira vez em que ela compartilhou algumas lembranças sobre o santo e suas intervenções na vida dos itapuaenses e outros devotos. Em meio a algumas xícaras de café e a uma conversa, de início, sem muitas pretensões em sua cozinha, surgiam, aos bocados, narrativas sobre intervenções do santo na vida dos habitantes da ilha, com destaque para aquelas relacionadas à pesca, principal atividade econômica e um dos símbolos que caracterizam a autoidentidade de pescadores artesanais. No vai e vem de palavras, ela se levantou da mesa e nos disse: “Esperem aí que eu vou buscar o rapaz” (Diário de Campo, 30 mai. 2021). Parecia se esgotar o sentido de falar sobre o santo sem a sua presença.

Ao fundo, ouvimos as palavras da artesã, direcionadas diretamente à imagem: “Olha, São Benedito, tem um pessoal aqui querendo lhe ver. Deixa eu lhe tirar do seu trono” (Diário de Campo, 30 mai. 2021). A maneira como ela se referia, como ela falava com o santo, chamava nossa atenção: havia ali um diálogo, um afeto, uma afinidade. Sua fala articulava respeito e intimidade, onde São Benedito não era uma imagem, como nós o referenciávamos até agora; era “rapaz”, era algo divino pousado em seu trono, uma presença com quem se conversa e se compartilha gestos de cuidado.

Esse falar com o santo nos remete a uma forma de relação baseada em afinidades, algo semelhante ao que foi palco de análise por Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 149-150). Interessado em compreender a formação política e sociocultural do Brasil, o pesquisador destacou essa afinidade brasileira com os santos, que fez com que Santa Teresa de Lisieux tornasse-se santa Teresinha, ou o Menino Jesus virasse companheiro de brinquedo das crianças. Esses aspectos caracterizavam o que ele descreveu como um catolicismo brasileiro

de ritos mais afrouxados e humanizados, onde Cristo, Nossa Senhora e os santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano. As entidades são amigos, familiares, domésticos e próximos, o oposto do Deus “palaciano”. Os santos expressam sua face humana; são entidades entre mundos, entre as dimensões do céu e da terra, da igreja e das casas, da agência e do agenciador.

Em seus braços, Dona Creuza nos apresenta o santo: uma imagem de pouco mais de trinta centímetros, envolvida em um terço perolado. Na cabeça, a tonsura, ou coroa monástica, marca de sua pertença religiosa. No rosto, olhos arregalados e desproporcionalmente grandes, contrastando com o tamanho contido das orelhas e a boca suavemente rosada. Usava uma vestimenta preta, da cor de sua pele, com detalhes dourados nas extremidades. À cintura, o cordão franciscano branco indicava a ordem à qual São Benedito pertence, símbolo dos votos de pobreza, castidade e obediência; os braços abaixados e os antebraços erguidos a noventa graus, com as mãos voltadas para o céu, sugeriam um eterno momento de devoção. Na mão direita, repousava o Menino Jesus, uma representação histórica e bastante comum de São Benedito, que remete ao momento em que, ao rezar, foi visto segurando uma criança que se acreditou ser o Menino Jesus. No entanto, coincidência ou não, o santo carregava em seu colo a fase humanizada do padroeiro de Itapuá, o Menino Deus. O santo torna-se itapuaense não somente por habitar Itapuá, mas também por sua devoção ao padroeiro da ilha.

5.6.3.1 Dono ou responsável do santo: a teogonia amazônica de São Benedito em Itapuá

Novamente, ao recorrer aos estudos de Maués (1995), percebe-se que, além do São Benedito do Seu Zizi, há outros santos com forte devoção e que não estavam no domínio da igreja; eram os casos do São Benedito da Barreta (comunidade próxima à Itapuá) e do São Pedro dos Palhetas. Cada um deles contava com uma pessoa responsável por seus cuidados e pelo acolhimento de seus devotos; a essas pessoas, o pesquisador definiu como donos ou donas de santo.

Quem integra essa categoria social, de dono ou dona de santo, goza de grande prestígio entre o seu grupo social, mas, para ter tal reconhecimento, não basta ter a “posse” de um santo consagrado; é necessário ter uma conduta moralmente aceita pelos itapuaenses, ou seja, ser bom trabalhador, religioso e de bons costumes: é aquele ou aquela que não é dado às bebidas, ao fumo ou às farras.

No entanto, ao falarmos sobre os donos e donas de santo perto de Dona Creuza, ela expressou um semblante de estranheza; não compreendia a razão de tal palavra e, em incredulidade, nos disse: “Eu, dona do São Benedito? Eu não!... Eu tomo conta dele, mas eu não sou dona, sou responsável pela limpeza, pra ele tá aí” (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

A palavra “dono” ou “dona”, empregada nesse contexto, subentende posse, controle ou domínio sobre algo, o que não se pode compreender a partir de uma perspectiva itapuaense, na qual São Benedito não é uma representação de algo ou alguém, mas um ser vivo: uma entidade dotada de consciência, que dialoga, intervém e vive entre os itapuaenses.

Logo após o falecimento de Seu Zizi, o santo foi levado às mãos de Dona Eurides, irmã do marido de Dona Creuza. Algum tempo depois, porém, São Benedito retornou à casa de Dona Creuza, que compartilha conosco essa lembrança:

Era assim: quando o meu sogro morreu, ficou na casa da irmã do meu marido. Lá, nessa casa, tinha um girau; eu olhava e lá estava São Benedito em cima daquele girau. Um dia eu disse: ‘vou levar esse santo pra casa’. Às vezes eu passava e dizia pra ele: ‘olha, eu vou te levar pra casa’. E um dia eu trouxe mesmo. Falei que ia cuidar dele, e ela concordou (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Além de Dona Creuza, Seu Zizi e Dona Eurides, outros itapuaenses tiveram a responsabilidade de cuidar do São Benedito, todos ligados à família Leal. De forma colaborativa, as memórias itapuaenses nos levam à elaboração de uma linha histórica dos responsáveis pelo santo:

Figura 61 – Os/As responsáveis por São Benedito



Fonte: Elaborada pelo autor (2025)

A partir dessas observações, é possível perceber alguns aspectos significativos sobre os(as) responsáveis por São Benedito em Itapuá. O primeiro deles diz respeito à forma de transmissão dessa responsabilidade com o santo, que pode ocorrer de duas formas: pelo falecimento ou pela ausência de dedicação e cuidado.

Também chama atenção o fato de que essa responsabilidade com o santo está vinculada a uma linhagem familiar específica. Segundo Dona Creuza, o São Benedito está há mais de 30 anos presente na família Leal. Em Itapuá, há cinco famílias consideradas as mais antigas ou fundadoras: Leal, Souza, Saldanha, Pereira e Beckman. De certo modo, quase todas as pessoas da ilha mantêm algum tipo de relação de parentesco com essas famílias. Dona Creuza não foge à regra: seus avós pertenciam aos Souza, Saldanha e Beckman e, ao casar-se com Seu Alírcio Leal, incorporou o sobrenome e as redes de pertencimento associadas a essa família.

Ter o sobrenome foi determinante para que Dona Creuza se tornasse a responsável pelo santo; isso implica não somente nos cuidados e na devoção: é necessário estar disponível para receber pessoas, acender velas e acolher faixas em graças alcançadas. Além disso, é

necessário acolher pedidos de ladainhas, um ritual que envolve orações e cânticos coletivos; é um ritual de sagração que consolida e consagra São Benedito.

As ladainhas não se restringem à sua residência: há pedidos para que o santo visite outras casas. A figura do “dono” aparece nesse contexto, mas, nesse caso, não se refere à propriedade do santo, mas à da ladainha em si. Como explica Dona Creuza:

Aqui, de vez em quando, aparece um “olha, vou fazer uma ladainha em casa, posso buscar o São Benedito?”. Pois não, pode levar. Pessoal que faz promessa que quer levar, eu arrumo bonitinho e ele se solta, o dono da ladainha leva ele no braço e depois devolve. Ele não é doido de não devolver, né mano? (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Além disso, quando questionada sobre o futuro de São Benedito, essa senhora fala sobre o desejo que ele permaneça com a família, com seus filhos: “Quando eu morrer, meus filhos tomam conta, eles também têm devoção. Tem a Socorro” (Diário de Campo, 25 set. 2023).

A fala apresenta o entrelaçamento entre devoção, parentesco e gênero, que estrutura a continuidade da relação com São Benedito na comunidade. Socorro é a filha de Dona Creuza que reside em Itapuá e a quem essa senhora confia a responsabilidade sobre o santo.

O protagonismo feminino na guarda e cuidado do santo também é analisado na figura de seus responsáveis. De modo geral, são as mulheres que assumem essa função; a exceção foi Seu Zizi. Essa afinidade pode ser compreendida a partir da figura feminina estar mais próxima das práticas de cuidado, de cura e de proteção. Nesse caso, Dona Creuza imprime uma dedicação especial com o santo e suas obrigatoriedades, que envolvem sua responsabilidade com São Benedito.

Em outra análise, pensando sobre a gênese do santo na ilha, ficou evidente uma dispersão narrativa sobre o tema. Há quem diga que ele foi comprado; outros dizem que foi um presente do pai de Dona Maria Francisca, como desconfia Dona Creuza; e há até quem diga que ele foi achado. Nesse último caso, em particular, Maués (1995, p. 181) indica que a ideia do santo vivo aparece frequentemente ligada aos santos “achados”, como Nossa Senhora de Nazaré de Vigia, Nossa Senhora do Templo de Barcarena, o São Benedito de Curuçá, entre outros. O caso mais emblemático do estado do Pará, como ressalta o pesquisador, é o do caboclo Plácido, que encontrou a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, dando início às devoções que mais tarde resultariam no que hoje se conhece como a quadra nazarena, incluindo o Círio de Nazaré.

Apesar das ambiguidades sobre o tema, paira a evidência de que a origem do santo pouco estava em debate entre os itapuaenses; o tema só surgia quando nós o provocávamos. Os milagres e as devoções, esses sim, estavam mais enraizados: “Oh, São Benedito, solta a minha rede!”, “São Benedito, me ajuda a achar meu ferro (âncora)!”. Pedidos relacionados à pesca eram os protagonistas, juntamente com as graças alcançadas no enfrentamento de doenças, o que posicionava o santo nas práticas de saúde local, bem como no ecossistema de cuidado de Dona Creuza.

“Olha como tá com vela, isso tudo é promessa”, expressa, com orgulho, a artesã, que nos apresentava uma telha que recebia as velas destinadas ao santo. O acúmulo da cera derretida demonstrava o apego que não somente os itapuaenses, mas também moradores de Vigia e das proximidades possuíam com São Benedito.

Figura 62 – Velas a São Benedito



Fonte: Elaborada pelo autor (2025)

Essas relações reforçavam a concepção de que o santo não pertencia a Dona Creuza, ao seu Zizi ou a Dona Maria Francisca; São Benedito, na verdade, era uma entidade consagrada e que vive entre os itapuaenses.

As diversas intervenções do santo na vida dos habitantes da ilha já poderiam associar sua presença à de um santo milagroso, termo bastante recorrente entre o coletivo. Mas, em Itapuá, a consagração ocorre de forma mais profunda. São Benedito precisa ser cuidado por alguém que, além de cultivar costumes moralmente aceitos pelos itapuaenses, permita que outras pessoas criem afinidades com o santo; alguém que acolha os devotos e lhes possibilite rezar e acender velas à entidade.

5.6.3.2 A ladainha e o santo no fechamento da quadra junina

O ritual da ladainha faz parte desse processo de afinidade e de cuidado entre o santo e os itapuaenses: é ele que permite que São Benedito visite outras casas, percorra as ruas de Itapuá e interceda na vida de seus moradores. Além disso, é um momento de encontros, compartilhamentos e cuidados, quando os devotos do santo reúnem-se em partilha para agradecer e fazer pedidos ao santo.

A ladainha de São Benedito é algo ancestral e tradicional da ilha; como vimos, Dona Creuza, ainda em sua infância, já frequentava o ritual. Ao acompanharmos essa celebração em 2023, durante o mês junino, pudemos participar e observar as preparações realizadas pela artesã, como o mingau de milho que era servido, a limpeza da casa para receber os participantes da ladainha e, sobretudo, aquilo que mais nos chamou a atenção: o banho de São Benedito.

Com um pano embebido em hidratante corporal, a artesã aplicava suavemente a substância sobre a imagem, retirando a poeira que a cobria e despertando outros sentidos, seja pelo vigor de suas cores (preto, branco e dourado), seja pelo cheiro agradável de amêndoas doces da essência utilizada, que agora preenchia toda a casa.

Embora sejamos de uma tradição amazônica, nosso distanciamento dos modos de vida da ilha fazia com que a cena nos causasse estranheza: o uso de um produto específico para limpar e dar brilho à madeira parecia mais lógico, uma vez que o santo “é de madeira”.

Mas, na perspectiva itapuaense, o santo não é simplesmente de madeira ou algo inanimado; pelo contrário, ele é vivo, é o rapaz e, por tal característica, faz todo sentido lógico e racional embeber São Benedito em hidratante e dar-lhe o “banho” antes de sair, visitar e ser

visitado. O verdadeiro contraponto irracional seria justamente o oposto: embeber algo vivo em uma substância destinada a peças de madeira.

O santo vai se apresentando como vivo, como alguém que faz parte do ciclo social do coletivo da ilha. Na ladainha, sua presença fica ainda mais intensa, e, mesmo sem ser festejado de forma oficial, é aos seus olhos que bailam as quadrilhas juninas.

A inserção da ladainha no mês de junho consagra o santo nos festejos juninos, primeiro pela organização do festejo por Dona Creuza e, segundo, por ser celebrada no aniversário de Seu Zizi, dia 30 de junho.

Apesar de todos esses festejos e celebrações, como observa Maués (1995), a devoção mais intensa recai sobre São Benedito do Seu Zizi, um santo que não era inclinado a festas. Por outro lado, Dona Creuza nos conta que seu sogro gostava de celebrar o seu aniversário promovendo inúmeras brincadeiras que anunciavam a ladainha de São Benedito, como ela compartilha:

O Seu Zizi fazia assim: tinha as brincadeiras. A gente fazia as misses, dava prêmio pras misses – geralmente era boneca. A gente fazia, meu filho! Tinha corrida de saco, quebrava o pote... era legal. Pau de sebo! Isso era de tarde; de noite, tinha a ladainha e saía a *mingauzada* pro pessoal (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Após o falecimento de seu antigo responsável, o santo passou a ser “festejado” no dia do aniversário de Seu Zizi e de outra forma. Dona Creuza realiza a ladainha no interior de sua casa, na sala; em seguida, é estendida até a rua, onde ocorre a apresentação de grupos juninos da escola.

Figura 63 – Apresentação do grupo junino na frente da casa de Dona Creuza



Fonte: Arquivo Pessoal (2024)

A partir de Dona Creuza, houve uma inversão: as brincadeiras deram lugar aos grupos juninos da escola, que, diferentemente do que ocorria, agora se apresentam após a ladainha. Ter a festividade no final do mês, quando ocorrem as celebrações de Santo Antônio, São João e São Pedro, posicionou, de forma intencional ou não, São Benedito como o fechamento simbólico da quadra junina.

Assim, na presença de São Benedito, as quadrilhas juninas bailam na terra cobreada; mantém-se o respeito, festeja-se o santo em anonimato simbólico, sem anunciar ou oficializar sua festa no ciclo de celebrações religiosas de Itapuí. E, assim, as agitações se suavizam, as danças e as músicas se silenciam e a fogueira junina adormece aos olhos de São Benedito.

5.6.3.3 A consagração de São Benedito pelo fogo

Até aqui, observamos como São Benedito está inserido no imaginário itapuaense, o que o posiciona, bem como Dona Creuza, sua responsável, nas práticas de cuidado local. Ter o santo em bom estado e disponível para receber velas, visitas e celebrações é ter um

companheiro que protege e cuida de seus devotos. Todos esses aspectos poderiam ser suficientes para o protagonismo do santo, mas há outro elemento que o potencializa na dimensão da ação social, caracterizada a partir do pensamento bourdieusiano de consagração social. Como um dos últimos aspectos observados em nossas vivências, percebe-se que a consagração de São Benedito também se forja pelo fogo, imprimindo ao santo a dupla pertença de causador e de inviolável pelas chamas.

Se, como vimos, há uma face humanizada, próxima ao pensamento de Buarque de Holanda, na qual se extingue o formalismo da comunicação e São Benedito se apresenta como protetor e milagroso, na perspectiva itapuaense ele também pode ser vingativo e punitivo, o santo de respeito. Élcio Sant'Anna (2014), em pesquisas na região bragantina, onde ocorre a marujada, maior festividade dedicada a São Benedito na Amazônia, destacou uma fala que reverberava pelas ruas da cidade e que se assemelha ao fenômeno que ocorre em Itapuá: “Não brinca com São Benedito, porque ele é tihoso.”

A antropologia na Amazônia, novamente destacando seus estudos clássicos, como o de Charles Wagley (1957), no baixo Amazonas, ou o de Heraldo Maués (1995), no Salgado paraense, nos apresenta um interessante material etnográfico sobre a presença de São Benedito no imaginário amazônico.

Charles Wagley, em 1943, ao visitar uma localidade conhecida como Itá, se deparou com intrigantes histórias sobre São Benedito. A primeira foi que a prefeitura havia se apropriado do material de construção que, de início, havia sido destinado à construção da igreja de São Benedito, para a construção de sua sede. O prédio nunca foi terminado, e, entre os moradores de Itá (pseudônimo adotado para a localidade de Gurupá, localizada no estuário do rio Amazonas, na conhecida “Região das Ilhas” do estado do Pará), corria o entendimento de que o santo havia posto uma maldição no prédio. Wagley faz alusão a que o período em que ocorreu o fato coincidia também com o colapso da borracha, em 1912; no entanto, o imaginário se sobrepõe: São Benedito embargou a obra e amaldiçoou o prédio da prefeitura. O segundo é o fato de São Benedito, na companhia de Santo Antônio, cujas imagens ocupavam o altar-mor da igreja matriz, terem sido vistos caminhando pelas ruas. A imagem de duas pessoas com hábitos de monge caminhando pela rua, sob as mangueiras, foi confirmada não só por quem os viu, mas também pelo zelador, que atestou ter terra nos pés dos santos. Em outra ocasião, um soldado viu dois homens caminhando pela rua, altas horas da noite, e, como não atenderam às suas ordens, disparou contra ambos, que continuaram andando em direção à igreja; no outro dia, o mesmo zelador encontrara na imagem de Santo Antônio um orifício produzido por bala.

Se, em Wagley, Santo Antônio e São Benedito andam juntos pelas ruas de Itá e ambos possuem suas festividades, na região do Salgado os santos são antagônicos. Heraldito Maués (1995) identificou que os santos possuem um caráter próprio: há os santos de respeito (São Benedito) e os farristas (São João, Santo Antônio e São Pedro). Esse foi um dos fatores que levou uma comunidade conhecida como São Benedito da Barreta a querer mudar o nome e o santo padroeiro, tornando-se, assim, Santo Antônio da Barreta. Santo Antônio, santo casamenteiro, santo de festa. Mas o que era celebração logo se tornou castigo e a decadência do lugar. Primeiro, uma praga de saúva destruiu roças e plantas frutíferas; em seguida, a casa do comerciante que patrocinou a substituição do padroeiro pegou fogo. Além disso, correu o boato, nas redondezas, de que a antiga dona do São Benedito da Barreta havia trocado a imagem por uma saca de farinha; nesse entremeio, seu novo dono sofrera um incêndio em sua casa de forno, destruindo todo o espaço, inclusive seu forno de cobre.

Esse acontecimento reverbera também em Itapuá, como compartilha Seu Brasil, um antigo morador da ilha que presenciou o declínio de Santo Antônio da Barreta:

Lá, no São Benedito da Barreta, a mulher trocou o São Benedito por uma saca de farinha. Aí botaram o Santo Antônio, depois disso a Barreta se acabou, não ficou nenhum morador, que até a saúva tomou conta de tudinho. Depois de muitos anos parece que tem seis pessoas morando lá, era um lugar bonito. Acabou, não ficou ninguém, virou tudo mato (Diário de Campo, 20 nov. 2024).

O ocorrido na localidade da Barreta chamou a atenção da região; São Benedito era o protetor, mas exigia respeito e dedicação. Além disso, em Itapuá, o santo também imprimiu em sua biografia um episódio com o fogo, mas motivado por outra situação.

Em certa ocasião, quando tecíamos uma descontraída conversa com um outro antigo morador de Itapuá, onde ele compartilhava contos sobre aparições de visagens na ilha, o clima rapidamente mudou quando cambiamos o assunto a São Benedito: o seu rosto rapidamente perdeu o riso fácil, assumiu uma expressão solene, os olhos se tornaram distantes e uma voz serena nos disse:

São Benedito é poderoso, ele é milagreiro. Um preto respeitado. O oratório pegou fogo, todos os santos queimaram, mas ele, no meio do fogo, não se queimou, pra ver que ele tem poder. Tem que respeitar o preto, ele é o cara (Diário de Campo, 19 nov. 2024).

O incêndio teria ocorrido entre as décadas de 1980 e 1990, período em que Seu Zizi adoeceu e precisou deslocar-se para Vigia em busca de tratamento. As complicações da doença impediram seu retorno à ilha e, conseqüentemente, o reencontro com o santo a que por

tantos anos dedicou sua vida. Mas, antes de partir, Seu Zizi achou de bom tom deixar seus santos em uma taberna, onde havia um pequeno oratório com outras imagens. Assim, São Benedito continuaria a ser visto e reverenciado pelas pessoas do lugar.

No entanto, pouco tempo depois de ser colocado nesse novo espaço, o oratório foi consumido pelo fogo. Das imagens ali guardadas, apenas São Benedito sobreviveu; todos os demais santos foram destruídos pelas chamas, inclusive o Menino Jesus que São Benedito carregava nos braços.

A força da fé fez ele não pegar fogo, é o poder da imagem. Porque ele é um santo milagroso, porque se não fosse isso, se ele fosse um qualquer, uma coisa qualquer, ele pegaria fogo, mas não. Todo mundo vinha visitar ele depois do fogo. Olha, o caboco velho é muito milagroso (Diário de Campo, 21 nov. 2024)

A fala de Dona Creuza sobre o ocorrido reforça a consagração de São Benedito pelo fogo. Como observamos em Maués, já havia uma forte devoção em torno de São Benedito, mas que foi potencializada pela presença do santo em meio às cinzas do oratório. O fogo ressaltou o poder e a ira de São Benedito ao ser retirado de sua casa.

No incêndio do oratório, São Benedito sofrera pequenas avarias, com destaque ao seu braço direito, onde segurava o Menino Jesus, levado pelo fogo. Um devoto do santo se prontificou a reformá-lo. Seu Barito era guarda de NS^a de Nazaré de Vigia e pintou o santo; pouco tempo depois, veio a falecer, dizem que foi se encontrar com o santo mouro.

Dona Creuza tem muito cuidado com o santo; em dias de muita poeira, costuma colocar a “roupa” em São Benedito, um saco que o protege do acúmulo de terra. Certo dia, acompanhei a colocação da roupa no santo; ao tempo em que essa senhora o vestia, proferiu as seguintes palavras: “Olha, São Benedito, o senho se cuida, que não tem mais o Seu Barito pra lhe cuidar” (Diário de Campo, 15 mar. 2022).

Novamente, a forma como Dona Creuza conversa com São Benedito é algo carregado de afinidade e de responsabilidade; ali não há uma imagem ou uma representação, mas um santo, uma entidade viva e consagrada de Itapuá. Um santo que está enraizado no imaginário local, onde mitos e crenças são contemplados ou, como Paes Loureiro (2015, p. 214), ao refletir sobre as mitologias amazônicas, define haver uma constante entre os mitos: algo que atrai e aterroriza os coletivos amazônicos.

O fenômeno do perspectivismo, a partir das populações ancestrais e tradicionais, remete inicialmente ao pensamento de Viveiros de Castro (1996), onde a compreensão das ontologias ameríndias e de suas formas particulares de perceber, habitar e relacionar-se com o

mundo se expressam por um ponto de vista. Essa noção é ampliada para pensar outros contextos amazônicos, envolvendo coletivos ameríndios e não indígenas, o que Heraldo Maués (2012) denominou de *perspectivismo caboclo*. Nessa direção, Elcio Sant’Anna (2014) posiciona a relação entre São Benedito de Bragança e os bragantinos nessa concepção, onde essa articulação entre o perspectivismo amazônico e a antropologia simbólica da religião é denominada por ele de *perspectivação*, ou seja, quando as imagens de São Benedito se mostram completamente humanas.

Figura 64 – Dona Creuza aos olhos de São Benedito



Fonte: Arquivo Pessoal (2022).

Tal configuração não se restringe às expressões já apresentadas, mas se desdobra nas relações de afinidade que permeiam as experiências compartilhadas na ilha. Na polissemia do

“ver como”, constituem-se formas de intimidade e respeito com o santo, revelando uma ontologia relacional que articula São Benedito e o imaginário amazônico em uma mesma tessitura de modos de vida. São Benedito não é uma imagem ou uma representação; é o santo em si, vivo: um ser que protege, ajuda seus devotos e pune os desrespeitos conforme sua consciência.

Quando se expõe o santo à rua, com as portas e janelas abertas, não se está colocando-o somente para ser visto, mas também para ver. Há, por trás de todo olhar, uma alma, como nos lembra Paes Loureiro (2015). Há, por trás de São Benedito, uma vigilância e uma proteção sobre os itapuaenses.

Se pensarmos nas telas *O Lavrador de Café* e *Café*, de Cândido Portinari, perceberemos a intenção do artista em apresentar desproporção nos corpos, com braços e pernas mais longos e robustos, uma alusão ao trabalho braçal exaustivo nas lavouras cafeeiras. Em Itapuí, podemos imaginar que os olhos arregalados do santo indicam disposição ao olhar: aquele que tudo vê.

Figura 65 – Dona Creuza e São Benedito



Fonte: Arquivo Pessoal (2022).

São Benedito é percebido como o santo que tudo vê e que rege a vida em Itapuá: aquele capaz de abençoar, proteger ou punir conforme a conduta de cada pessoa. Auxilia na pesca e se enfurece em chamas quando algo o desagrada. É um santo de respeito, mas que também se alegra ao som da ladainha e dos festejos que lhe são dedicados. É o santo que imprime o cuidado e a reciprocidade com sua responsável.

5.7 O Quintal Como Território Do Ecossistema De Cuidado

Dona Creuza dedicou 36 anos de sua vida ao cuidado com o outro, atuando em ações de políticas públicas entre Vigia, Itapuá e outras povoações. Essa senhora também se notabilizou por ser responsável, junto com seu falecido pai, Seu Abelardo de Souza, pela doação do terreno e construção da primeira unidade de saúde na ilha. No local, Dona Creuza atuou em diversas frentes: no acolhimento e encaminhamento de pessoas para centros especializados; nos primeiros socorros, como suturas e curativos; e em visitas a outras localidades próximas, executando campanhas de imunização ou levando medicamentos e saberes locais, como plantas e remédios caseiros.

Nos textos a seguir, apresentaremos outra dimensão em que a artesã opera seu ecossistema de cuidado, articulando sua atuação na saúde de Estado com o trabalho em seu quintal, principal ativo para obter, cultivar e criar medicamentos caseiros. Entre encontros com pessoas que ajudaram e ensinaram Dona Creuza e entre o desleixo e o desprezo do Estado, entre plantas e compartilhamentos de ensinamentos, emerge um mundo que não está apartado de sua religiosidade; pelo contrário, ela atua de forma indissociável nas práticas de saúde locais.

Há uma atenção constante àquilo que se constitui como laços de responsabilidade e reciprocidade entre pessoas, plantas, santos e entidades. Pensando para além de categorias, trata-se de relações que organizam, e são organizadas pela artesã, para responder a determinadas situações, sempre levando em consideração seu caráter poroso e dinâmico.

As primeiras partes destacam a centralidade de Dona Creuza no cultivo e na vivência entre as plantas de seu quintal, bem como a necessidade que esse espaço imprime à sua vida. Além disso, mergulha-se na transmissão matrilinear dessa relação com a terra e com os entes botânicos, que alimentam, cuidam, protegem e enfeitam. Os caminhos percorridos na ilha nos levam a conhecer outras personalidades do cuidado, como Tia Maria, com sua garrafada para engravidar, e a parteira Dona Edi, cujas mãos acolheram milhares de crianças em Itapuá e proximidades. Essas mulheres ampliam o quadro das práticas de saúde, evidenciando um ecossistema local profuso, em que saberes locais, bricolagens, biografias e religiosidades se entrelaçam para criar algo novo e original, com profundas raízes fincadas no solo da ancestralidade.

Ao mesmo tempo em que há esse dinamismo, esses saberes convivem com transformações mais amplas: a crescente medicalização e, por que não dizer, a industrialização dos partos; o fortalecimento do sistema de saúde de Estado na ilha; e o

enraizamento das práticas de medicalização. As narrativas revelam como essas mudanças reorganizam práticas de cuidado e alteram relações antes mediadas pela artesã.

5.7.1 A profusão botânica

O texto a seguir é uma versão depurada e ampliada de um artigo intitulado “Agora ninguém planta nada”: o quintal de Dona Creuza como expressão de resistência e de fortalecimento dos modos de vida em uma ilha na Amazônia Paraense, publicado em 2024 na revista *Farinha & Rapadura*. Nele, destaco a pujança e a diversidade do quintal, assim como a capacidade criativa de sua expansão, que caracteriza Dona Creuza como uma verdadeira artesã. Além dessas informações, aprofundaremos o debate na catalogação das espécies encontradas nesse espaço e daquelas que, mesmo ausentes, estão semeadas nas lembranças da artesã. Nesse recorte, discutiremos os modos de envolvimento das plantas na alimentação, na preparação de remédios, nas tarefas cotidianas, na proteção e em muitas outras formas de relação.

Mas, antes de chegarmos ao quintal de Dona Creuza, é necessário contextualizarmos alguns aspectos da ilha. Em Itapuá, a partir de vivências e de referências bibliográficas sobre o local, observamos uma tendência de ampliação das residências, o que pode configurar pequenos sítios que se replicam na medida em que há a melhoria do acesso à ilha. A aparente e suposta tranquilidade, segurança e o “contato com a natureza”, aspectos que contrastam com a efervescência dos centros urbanos de Belém e de Vigia, atraem pessoas de fora que trazem consigo os seus modos de vida da cidade, um movimento semelhante ao que observamos na ilha do Combu.

Inspirado em Antônio Bispo dos Santos (2023), é possível perceber que as cidades não permitem outra forma de vida que não a humana; aquelas que existem e resistem o fazem graças à força do orgânico e não porque os humanos queiram. Assim, não é ontologicamente possível que essas pessoas “da cidade” expressem dificuldades de compreender o que é viver na diversidade, restando-lhes o conforto mental da aridez e de suas plantas propriamente econômicas ou consideradas belas, paisagísticas.

O fenômeno expansivo de Itapuá não favorece uma coabitação com os “antigos” itapuaenses; pelo contrário, promove uma especulação imobiliária e o consequente deslocamento de quem não vê na ilha uma maneira de promover os seus modos de vida, ou seja, de quem não encontra espaço no e para o seu próprio mundo. Além disso, observa-se que

os quintais ou com as roças domésticas, um tipo de plantação voltada mais para um retorno financeiro e de subsistência, vem gradativamente diminuindo sua presença na ilha. O que se nota, até agora, é que a roça foi substituída pelo chão de grama ou por fazendas e suas extensas monoculturas de açaí ou banana. Quando Dona Creuza fala “Agora ninguém planta nada”, ela está denunciando a modificação de uma prática que está diretamente ligada à quebra do vínculo com a diversidade, uma lógica que imputa aos itapuaenses uma dificuldade de ter o alimento, o remédio, a proteção, de ter um modo de vida mais compartilhado.

Por outro lado, a diminuição das roças domésticas não gera grande impacto aos de fora, que, em seus modos alimentares, pautam-se pela forte presença de alimentos processados industrialmente. Pelo contrário, essa escassez de roças favorece o surgimento e o fortalecimento de mercadinhos e de produtos voltados a esse novo público, que acaba pautando um novo modo de alimentação e de medicalização em Itapuá, algo que também se estende ao Combu.

Figura 66 – O quintal de Dona Creuza



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

O quintal de Dona Creuza (Figura 66) emerge nessa ilha como um dos poucos refúgios de diversidade, principalmente entre as casas dispostas na rua principal de Itapuá. O processo de municipalização gerou, e continua gerando, terrenos desarborizados e solos predominantemente gramíneos. Todavia, é necessário afastarmos do pensamento que coloca o quintal dessa senhora como algo que representa fidedignamente uma paisagem do que um dia foi a ilha.

Nas descrições realizadas por Maués (1990), os quintais de Itapuá eram locais onde se destacava o roçado, com o protagonismo do cultivo da mandioca, bem como a produção de farinha. No quintal de Dona Creuza, após várias visitas, não foi possível identificar essa espécie, tampouco que havia um forno para a produção de farinha naquele local, a despeito de ela já ter atuado na produção de farinha. Isso faz pensar que, mesmo nas décadas de 1970 e 1980, o quintal tanto de Dona Creuza como o de sua mãe já era “diferente”, sendo a presença da diversidade algo encarnado no seu viver e de sua família.

Sua mãe é uma figura central para compreender a relação de Dona Creuza, bem como a de suas irmãs, com as plantas, com destaque às medicinais. Como ela nos compartilhou anteriormente, sua mãe era a mestra da terra, não somente por ensinar a fazer costura, paneiro, plantar e cozinhar, ensinamentos que, por sinal, Dona Creuza expressa até hoje, mas também por ensinar a ter afinidade com a terra, com as plantas medicinais. A artesã nos lembra que:

A minha mamãe plantava muito remédio caseiro, tinha tudo que era planta medicinal. Quando adoeciam vinham aqui. Mamãe tinha do gergelim ao gengibre. Ninguém plantava, era difícil, eles vinham aqui. A mamãe não vendia, ela dava (Diário de Campo, 21 ago. 2021).

A frase compartilhada pela artesã nos permite analisar dois pontos. Primeiro, ela reforça a percepção de que o quintal de sua mãe se distinguia dos demais, cujas famílias estavam mais voltadas à produção econômica da roça de mandioca. Nesse sentido, observa-se, neste estudo, a diversidade do quintal de Dona Creuza e, em boa parte dos outros quintais, uma transição contemporânea das roças para os jardins, espaços marcados por um apego mais acentuado a uma estética pessoal de beleza. Segundo, destaca-se a não comercialização das plantas: elas não eram vendidas, mas compartilhadas, evidenciando novamente o caráter solidário que permeia a reverência em torno da figura dos pais da artesã.

Dona Creuza procura honrar os ensinamentos transmitidos pela mãe, mantendo-se disposta a acolher quem a procura, sem exigir ou esperar qualquer tipo de retorno. Ensinar um medicamento, dar uma planta é um ato de compartilhamento, de ser solidário com o outro. O

quintal diverso, nesse sentido, converte-se em espaço de múltiplas possibilidades: lugar de autocuidado, de atenção ao outro e de pensar coletivo.

Isso não significa uma reprodução fiel do quintal de sua mãe; ao contrário, a artesã, embora cultive a diversidade no fundo de sua casa, faz questão de lembrar que o dela não se compara ao da genitora. Ainda assim, ela surpreende-nos com a presença de uma planta recém-chegada, um remédio aprendido ou mesmo elaborado por ela. O quintal é um lugar de profundas dinâmicas: diferentes espécies são incorporadas à comunidade botânica, transformando o lugar em um verdadeiro laboratório, onde essa senhora experimenta, recria, testa, valida, inova, faz, desfaz e refaz.

O dinamismo do quintal, que também se reflete em seu ecossistema de cuidado, é fomentado por relações que ocorrem não somente em Itapuá; há, por exemplo, plantas que foram doadas ou adquiridas na feira de Vigia. “Hoje é fácil ir pra Vigia, o ônibus passa na frente de casa. Vou lá, faço minhas comprinhas e volto” (Diário de Campo, 18 jan. 2024). A melhoria do ramal, apesar de todos os impactos ambientais que observamos, possibilitou a criação de uma linha de ônibus regular, utilizada por Dona Creuza principalmente para ir à feira de Vigia, onde estabelece uma rede de saberes botânicos, compartilhando vivências com passageiros, feirantes e frequentadores do mercado.

Em algumas situações, entes botânicos, como a planta que ela denomina “contra o câncer” (Figura 67), eram-lhe apresentados, oferecidos e passavam a habitar o seu quintal ou a sua memória. Essa inserção de novos entes, muitas vezes rotulados como “exóticos”, não pode ser vista como algo que rompe a lógica cultural; muito pelo contrário. Hallé, Clément e Letourneux (2023) convidam a refletir se as plantas consideradas exóticas podem ser classificadas apenas sob o prisma da ameaça. Esse olhar cristaliza a natureza e, ao mesmo tempo, elimina o caráter dinâmico dos modos de vida e de suas relações e criações.

Figura 67 – Planta contra o câncer



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

O ponto que quero destacar é que a vida de Dona Creuza é pautada pela diversidade e pela interdependência entre os entes que ela articula em seu quintal, um espaço onde a pluralidade de formas de vida reside em meio à aridez e à poeira da rua principal.

Em seu quintal, aos olhos destreinados, a distribuição e a quantidade de plantas parecem um mundo caótico; mas Dona Creuza, com sua sabedoria, sabe identificar cada espécie e conhecer suas propriedades terapêuticas, alimentícias ou variadas. Sabe ouvi-las e conversar com elas: a artesã é parte desse coletivo botânico.

5.7.1.1 As plantas do quintal

No quintal de Dona Creuza, até esta pesquisa, foram identificadas 62 plantas. São diferentes espécies, formas de vida e práticas que resultam em diversidade. Cada planta pode apresentar características alimentares, medicinais, aromáticas, protetivas, sagradas, e não necessariamente pertencem exclusivamente a uma dessas categorias.

Bispo dos Santos (2023) nos deixou de ensinamento que toda planta é necessária, não há uma que não seja. Seguindo esse pensamento, cada planta pertence a esse ecossistema e guarda uma prática, um saber e um estopim de memória. Viver nessa diversidade conecta Dona Creuza não somente às plantas, mas à sua mãe e à sua existência no seu mundo itapuaense.

Estar entre plantas envolve não apenas um sentimento contemplativo; é estar em meio a relações que se tecem no tocar a terra, no cuidar e no diálogo estabelecido com elas. Nesse espaço, emerge um animismo vivenciado e intenso, no qual as plantas não são apenas recursos, utilitarismo, mas companheiras da artesã, pessoas com quem se brinca, negocia e estabelece vínculos. Em tom jocoso, Dona Creuza narra:

Assim que eu digo pras minhas plantas: “Ah, se vocês não me derem, eu vou cortar.” Eu ameaço elas, parceiro.
O meu abacateiro daqui, que é mais novo do que os de lá de trás, deu flor agora; eu disse: “Oh, que rapaz! Vieste pra passar os outros passarem vergonha? Mas, olha: vinga pelo menos um, olha lá.” (Diário de Campo, 07 set. 2024).

A percepção de uma coletividade botânica ganha força à medida que Dona Creuza interage, negocia e até ameaça, ainda que em tom jocoso, as plantas de seu quintal. Admira-se do abacateiro e o elogia, ao mesmo tempo em que lhe expressa o desejo por frutos. Essa forma de interação, marcada pela afinidade, constitui o vínculo de relações com o local e seus entes. É dali que ela pode retirar alimento e remédio; é ali também que se ancora sua vida e um dos seus aspectos de pertencimento à ilha.

Tabela 7 – As plantas de Dona Creuza

Planta	Morada	Relação Regente	Prática	Cuidado ou enfrentamento de Doenças
Abacate (<i>Persea americana</i>)	Quintal	Alimentícia	-	-
Alecrim (<i>Rosmarinus officinalis</i> L.)	Memória	Medicinal	Chá e óleo	Chá: Diabete; Óleo: dores na perna
Alfavaca (<i>Ocimum basilicum</i> L.)	Quintal	Medicinal	Banho e chá	Dor de cabeça
Alfavacão (<i>Ocimum gratissimum</i> L.)	Quintal	Medicinal	Banho e chá	Dor de cabeça e gripe
Alfinete (<i>Asparagus densiflorus</i>)	Quintal	Enfeite	-	-
Algodão (<i>Gossypium spp.</i>)	Quintal	Medicinal	Folha batida	Pneumonia
Amendoim (<i>Arachis hypogaea</i> L.)	Quintal	Alimentícia	Suco	-

Amor das 11 (<i>Portulaca grandiflora</i> Hook.)	Quintal	Enfeite	-	-
Andiroba (<i>Carapa guianensis</i> Aubl.)	Memória	Medicinal	Óleo	Baques e inflamações
Apii (<i>Dorstenia assaroides</i> Gard.)	Quintal	Medicinal	Chá	Tosse
Arruda (<i>Ruta graveolens</i> L.)	Quintal	Medicinal	Chá, frito ou batido	Chá: dor de cabeça Folha frita: derrame; Folha batida: trombose
Boldo (<i>Peumus boldus</i> Molina)	Memória	Medicinal	Chá	Saúde do fígado, do estômago e combate o mal-estar
Cabacinha (<i>Luffa operculata</i>)	Memória	Medicinal	Infusão	Inflamação
Cacto (Família <i>Cactaceae</i>)	Memória	Enfeite	-	-
Café (<i>Coffea canephora</i>)	Quintal	Alimentícia e medicinal	Bebida e Defumação	Ferrada de Arraia
Canarana-felpuda (<i>Costus spicatus</i> (Jacq.) Sw.)	Quintal	Medicinal e Lavagem da roupa	Chá	Infecção Urinária e pedra no rim
Canela (<i>Cinnamomum zeylanicum</i>)	Quintal	Alimentícia e Medicinal	Chá	Enjoo de gravidez
Cariru (<i>Talinum esculentum</i> , Jacq.)	Quintal	Alimentícia	-	-
Catinga-de-mulata (<i>Aeollanthus</i> Mart. ex Spreng.)	Memória	Medicinal	Chá e óleo	Derrame
Cheiro-verde (<i>Allium fistulosum</i> L.)	Quintal	Alimentícia	Tempero	-
Chicória (<i>Cichorium intybus</i> L.)	Quintal	Alimentícia e medicinal	Tempero (alimentícia) e chá (medicinal)	Dor de cabeça
Cidreira (<i>Cymbopogon citratus</i> (DC.) Stapf)	Quintal	Medicinal	Chá	Bom pra dormir
Cipó-pucá (<i>Cissus verticillata</i> L.)	Memória	Medicinal	Pasta	Derrame
Copaíba (<i>Copaifera</i> sp.)	Memória	Medicinal	Gota	Limpeza do estômago e gastrite
Couve (<i>Brassica oleracea</i> L. var. <i>acephala</i>)	Quintal	Alimentícia e medicinal	Suco	Gastrite
Cuia (<i>Crescentia cujete</i> L.)	Quintal	Medicinal	Óleo	Dor na perna
Cupu (<i>Mauritia flexuosa</i> L. f.)	Quintal	Alimentícia	Doce, suco e geleias.	-
Dinheiro-em-penca (<i>Callisia repens</i>)	Quintal	Sorte	Fica atrás da porta	-

Elixir-paregórico (<i>Piper callosum</i>)	Quintal	Medicinal	Chá e Suco	Chá: Cólica e diarreia; Suco: Problemas no pulmão e saúde do fígado
Erva de passarinho (<i>Struthanthus marginatus</i> (Desr.) G. Don)	Quintal	Medicinal	Chá	Gordura no fígado
Gergelim-branco (<i>Sesamum indicum</i> L.)	Memória	Alimentícia	Paçoca	-
Gergelim-preto (<i>Sesamum indicum</i> L.)	Quintal	Medicinal	Chá e Pasta	Chá: Trombose e diarreia; Pasta: Derrame
Goiabeira (<i>Psidium guajava</i> L.)	Quintal	Alimentícia e medicinal	Chá	Diabete
Hortelã Grande (<i>Mentha spicata</i> L.)	Memória	Medicinal	Suco	Problemas no pulmão e saúde do fígado
Hortelã-pimenta ou hortelanzinho (<i>Mentha piperita</i> L.)	Quintal	Medicinal	Chá	Cólica em crianças recém-nascidas
Japana (<i>Ayapana triplinervis</i> M. Vahl)	Quintal	Medicinal	Banho e chá	Banho: Dor de cabeça; Chá: corrimento
Jasmin-de-cera (<i>Jasminum mesnyi</i> Hance)	Memória	Enfeite	-	-
Laranja (<i>Citrus sinensis</i>)	Quintal	Alimentícia e Medicinal	Suco e chá	Gastrite e úlcera
Limão-pepino (<i>Cucumis metuliferus</i> E. Mey.)	Quintal	Alimentícia	"cozinha, faz molho, come com peixe salgado".	-
Malvarisco (<i>Plectranthus amboinicus</i> (Lour.) Spreng.)	Memória	Medicinal	Emplastro	Erisipela
Mangueira (<i>Mangifera indica</i> L.)	Memória	Alimentícia e medicinal	Óleo	Dor na perna
Mastruz (<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.)	Memória	Medicinal	Xarope e Suco	Xarope: Diabete e tosse (pós-covid); Suco: Problemas no pulmão
Maxixe (<i>Cucumis anguria</i> L.)	Quintal	Alimentícia e medicinal	Suco	Gastrite
Mucuracá (<i>Petiveria alliacea</i> L.)	Memória	Proteção	Presença	Visagens e espíritos
Oriza (<i>Pogostemon heyneanus</i> Benth.)	Quintal	Medicinal e Lavar roupa	Chá	Problemas no coração
Papoula (<i>Papaver somniferum</i> L.)	Quintal	Enfeite	-	-
Pariri (<i>Arrabidaea chica</i> Verlot (Bignoniaceae))	Memória	Medicinal	Emplastro	Erisipela
Patchouli (<i>Pogostemon cablin</i> (Blanco) Benth.)	Quintal	cheiro na roupa	-	-
Pimenta-do-reino (<i>Piper nigrum</i> L.)	Quintal	Alimentícia	Tempero	-
Pimenta-malagueta (<i>Capsicum frutescens</i> L.)	Quintal	Alimentícia	Tempero	-

Pirarucu (<i>Kalanchoe pinnata</i> Lam.)	Quintal	Medicinal	Emplastro e chá	Emplastro: Erisipela; Chá: pedra no rim
Planta contra o câncer (não identificada)	Quintal	Medicinal	Chá	Câncer
Quebra-pedra (<i>Phyllanthus niruri</i> L.)	Quintal	Medicinal	Chá	Pedra no rim
Quiabo (<i>Abelmoschus esculentus</i> (L.) Moench)	Quintal	Alimentícia e medicinal	Suco	Diabete
Roseira de Nossa Senhora (Família Rosaceae)	Quintal	Consagração	-	-
Samambaia (Família <i>Nephrolepidaceae</i>)	Quintal	Enfeite	-	-
Sucuriçu (<i>Mikania lindleyana</i> DC.)	Quintal	Medicinal	Chá	Saúde do fígado
Tomate (<i>Solanum lycopersicum</i> L.)	Quintal	Alimentícia	-	-
Tomate-cereja (<i>Solanum lycopersicum</i> L. var. <i>cerasiforme</i>)	Quintal	Alimentícia	-	-
Pião-roxo (<i>Jatropha gossypifolia</i> L.)	Frente da casa	Proteção e Medicinal	Presença e Gargarejo	Proteção contra visagens; gargarejo: Dor de garganta
Urucum (<i>Bixa orellana</i> L.)	Quintal	Alimentícia	-	Corante
Vick (<i>Mentha arvensis</i>)	Quintal	Medicinal	Folha amassada	O cheiro combate dor de cabeça
Vinagreira (<i>Hibiscus sabdariffa</i>)	Memória	Alimentícia	Tempero	-

Fonte: Trabalho de campo (2022-2025).

A análise da tabela das plantas cultivadas e lembradas por Dona Creuza revela alguns aspectos significativos. Das 62 indicações registradas, 47 correspondem a espécies que, no decorrer desta pesquisa, foram observadas em seu quintal; entre estas, 29 estão diretamente associadas a práticas de cuidado com a saúde, número que chega a 30 se incluirmos a mucuracaá, planta que é responsável por afastar visagens. Já entre as 15 espécies que permanecem apenas na memória, 11 são igualmente de uso medicinal.

Além disso, embora Dona Creuza não tenha atribuído às plantas ornamentais um uso estratégico, como fez Dona Tipepew, elas aparecem em seis citações, sinalizando a importância de sua presença no quintal da artesã. As espécies de caráter alimentício somam cerca de 21, compondo outra dimensão fundamental desse espaço. Há ainda envolvimento variados, como plantas destinadas a lavar e perfumar roupas, caso da canarana-felpuda, da oriza e do patchouli, ou aquelas associadas à sorte, como o dinheiro-em-penca. Trata-se, portanto, de uma diversidade em constante reconstrução, que se atualiza e se revela a cada contato com o quintal e, por que não dizer, outras formas de cuidado.

Outro ponto: se analisarmos a obra de Heraldo Maués (1990) sobre a pajelança cabocla, por mais que o intuito não fosse mapear as plantas da pajelança, iremos encontrar algumas citações de entes botânicos. Inclusive, alguns deles, como a mucuracaá, hortelãzinho, alecrim e arruda, também foram apresentados por Dona Creuza. Por outro lado, quando observamos as doenças denominadas pelo autor como não naturais, ou seja, doenças ocorridas por causas anormais, não podendo ser tratadas pela “medicina”, citadas na obra de Maués, vamos perceber que nenhuma delas foi referenciada por Dona Creuza; isso significa que estamos acessando um sistema de saúde que é diferente daquele praticado pelos pajés, mas tão necessário e tão denso quanto.

A partir da tabela, podemos perceber que Dona Creuza indicou 30 malefícios, ou fortalecimento dos órgãos ou proteção (incidentes com o ferrão da arraia, baques, câncer, cólica, cólica de recém-nascido, derrame, diabete, diarreia, dores de cabeça, fortalecimento do coração, estômago, fígado e pulmão, garganta e perna, enjoo na gravidez, erisipela, gastrite, gordura no fígado, gripe, infecção urinária, inflamação, mal-estar, pedra no rim, pneumonia, proteção contra visagens, tosse, tosse pós-covid, trombose e úlcera), aspectos que estão mais próximos dos combatidos e cuidados pela medicina de Estado.

Chás, óleos, banhos, infusões, defumações, pastas, sucos, emplastros, folhas batidas, fritas ou usadas em gargarejos são algumas das formas pelas quais as plantas participam das práticas de cuidado com a saúde. Na maioria dos casos, Dona Creuza tem na folha a parte da planta mais envolvida na formulação de remédios; além dela, há também cascas, raízes e resinas que marcam presença em seu ecossistema.

A relação com as plantas começa ainda no crepúsculo matutino, quando, após sua oração, Dona Creuza levanta de sua rede e vai ao quintal colher alfavacão, algodão, pirarucu e mastruz:

Quando eu amanheço, eu pego e esfrego alfavacão e lavo a minha cabeça. Aí, eu venho e bato a folha do algodão com pirarucu, com mastruz, e tomo. Não vou muito pra esse negócio de remédio de farmácia (Diário de Campo, 07 set. 2024).

A formulação de seus medicamentos está enraizada na diversidade: os ingredientes se misturam e se reinventam continuamente, revelando uma sabedoria que é, ao mesmo tempo, ancestral, tradicional e criativamente inventiva, como a própria artesã compartilha: “A gente inventa muito remédio e dá certo, né? A gente vai juntando um remédio com o outro pra dar certo” (Diário de Campo, 03 set. 2021).

Nessa bricolagem, Dona Creuza compartilha alguns medicamentos que nascem da mistura de plantas, a partir de um imaginário amazônico itapuaense, remédios que germinam em uma bricolagem amazônica. Sistematizar as plantas do quintal de Dona Creuza em uma tabela revela-se uma tarefa um tanto complicada, não apenas porque suas falas e o próprio quintal se apresentam em constante movimento, mas também porque a classificação, nesse contexto, não é um dado fixo.

O convívio com Dona Creuza vai nos apresentando inúmeras relações com as plantas: entes que são consagrados como “medicinais” ou “alimentícios” expandem-se a outras dimensões. O café, por exemplo, deixa de ser apenas uma bebida; torna-se remédio. Quando alguém sofre um acidente com o ferrão de arraia, a artesã aquece um carvão até virar brasa; depois, joga sobre ele uma colher de café com açúcar, formando um fumaceiro. A parte ferida é então exposta ao vapor, que penetra no ferimento e ajuda a aliviar a dor e cicatrizar o ferimento.

O pião-roxo, assim como também o observamos em Dona Tipepew, é consagrado como uma planta de proteção. Além disso, a partir de Dona Creuza, o ente botânico surge igualmente como aliado no alívio da dor de garganta. Há ainda fórmulas complexas, como o elixir-paregórico, em que o ente transita ao lado de outras plantas na criação de algo novo, um remédio aplicado a diferentes frentes de combate às doenças. Ou a roseira, que foi dada pela artesã à Nossa Senhora de Nazaré, cujas rosas brancas são retiradas e postas ao pé da santa.

Figura 68 – Pião-roxo no canto da casa de Dona Creuza



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 69 – Roseira de Nossa Senhora de Nazaré



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Outra planta que merece destaque é a canarana-felpuda, que, assim como a oriza, é medicinal, mas também é boa pra lavar roupa: “é tão azeda que tira ferrugem de roupa” (Diário de Campo, 18 jan. 2024). Essa planta também possui potencial de ser envolvida em outras práticas de saúde. Em um domingo pela manhã, recebi uma mensagem de voz de Dona Creuza; nela, a artesã falava, com entusiasmo, de uma reportagem que mostrava os benefícios e o comércio em torno da canarana.

Hoje de manhã tava passando a canarana que eu te mostrei, que é boa pra rim, pra diabete. Tava passando naquele programa da Liberal de manhã. Tava passando que ela é boa pra um bocado de coisa. É rim, diabete...pra tudo, inflamação no fígado. Passou ontem, meu filho, a canarana. A pessoa deixando secar no sol pra exportarem, que é remédio do coração, remédio de rim, diabete, ainda falaram em mais uns dois que eu não me lembro o que foi. Eu disse: “olhe, eu falei pro Leonardo que a canarana, a folha da canarana, é muito remédio. Falei ou não falei pro senhor? (Mensagem de voz, 24 mar. 2024).

A reportagem soou como uma confirmação de sua sabedoria, ao mesmo tempo em que revelava outros possíveis benefícios da canarana, entre eles, o combate à diabete, doença crônica que acompanha o viver de Dona Creuza. Assim, ela vai ampliando as relações e criando novas formas de enfrentar a doença, a partir de interações que não se limitam a ir à

feira ou a conversar com a vizinhança, práticas que, evidentemente, também têm sua necessidade.

Figura 70 – Mãos que tocam a canarana



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Pensar os medicamentos implica considerar também entes não botânicos. O processo criativo é conduzido pela artesã, que experimenta, testa e reinventa a partir daquilo que está ao seu alcance, de uma bricolagem profundamente amazônica. Nesse movimento, partes de animais, fármacos sintéticos e até produtos industrializados podem integrar a prática de cuidado local. Dinâmicas semelhantes foram observadas entre mulheres artesãs do cuidado no Combu, onde a composição de suas garrafadas relaciona atores de diferentes naturezas em uma mesma dimensão do cuidado (Santos *et al.*, 2023).

Em Dona Creuza, isso também não é diferente. O derrame, ou a paralisia facial, como é conhecida na medicina institucional (Castro Jr., 2021), é um desses casos.

A gente frita aquele negócio tudo, com azeite de oliva, a manjerona da lisa, a arruda, o gergelim-preto, catinga-de-mulata, cipó-pucá e coloca no bojo do pruxita. Pega o pruxitá, ferve bem e pronto (Diário de Campo, 07 set. 2024).

O pruxitá é uma espécie de concha do caracol, na qual recebe essa mistura de plantas e fica adequada para ser passada no rosto. Além disso, a artesã acredita que ele potencializa o medicamento e o deixa mais forte para enfrentar o derrame.

Nessa bricolagem amazônica, a formulação de medicamentos ocorre também com plantas que não necessariamente estão em seu quintal, como é o caso da andiroba, ou a partir de medicamentos caseiros que são industrializados, como a gota do zeca, ou até mesmo sem a necessidade de plantas, como veremos no enfrentamento da hemorroida.

A extração do óleo de andiroba é outro exemplo que envolve aspectos dos modos de vida de Itapuá e as plantas.

Vai me dizer que o senhor não sabe o que é andiroba? Olha, a andiroba é uma semente escura que se junta na maré; ela vem lá do Marajó. Pega essa semente e traz pra casa. Depois, o senhor vai ferver a semente por mais de uma hora, até sentir que está amolecendo. Em seguida, leva pra descansar no paiol e guarda essa semente em um paiol coberto por folhas de açazeiro por um mês. Não pode olhar. Mas tu não tem o olho ruim, tem? Melhor tu não olhar. Quando a gente tira, não pode olhar, a gente coloca em um latão, amassa e deixa saindo óleo (Diário de Campo, 29 abr. 2023).

O olho, o olhar, é algo que está presente em várias localidades amazônicas como algo que deixa a pessoa doente e que pode ocorrer até mesmo de forma não intencional, como descrito por Espírito Santo e Favacho (2021): basta a pessoa se admirar de algo. Esse fenômeno possui uma relação direta com a inveja e pode deixar a pessoa com mau-olhado. Maués (1990, p. 127) identificou que o mau-olhado é uma das poucas doenças não naturais consideradas “mansas”, podendo ser enfrentada apenas com benzeção. Por outro lado, em Dona Creuza, o mau-olhado é uma ameaça ao enfraquecimento do óleo de andiroba; por isso, ela costuma guardar o paiol em lugar longe dos olhos alheios.

Figura 71 – Franco com óleo de andiroba de Dona Creuza



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

O óleo de andiroba é um remédio indispensável, presente em diversos modos de vida amazônicos. Além disso, Aimê Fonseca *et al.* (2024), em uma revisão teórica dos últimos 15 anos sobre suas propriedades, observaram que ele está associado à redução de inflamações, à cicatrização e ao alívio da dor.

Em outras situações, quando o sintoma é o mal-estar, a sensação de cansaço ou moleza, Dona Creuza recorre à “gota do Zeca”, um medicamento vendido no mercadinho de Itapuá. Como observamos em Tipepew, a “gota-do-zeca” é uma planta que se encontra em diversos locais da aldeia Yetá. A mesma planta também está presente em vários pontos de Itapuá, embora Dona Creuza não soubesse seu nome e, muito menos, que aquela planta era a base do medicamento que adquirira no mercadinho.

A gota-do-zeca (*Tithonia diversifolia* (Hemsl.)), assim como em Yetá, encontrou um terreno fértil à sua presença e enraizou-se na paisagem itapuaense. No entanto, ao contrário do que ocorre entre os Aikewara, a planta não se estabeleceu nas práticas de cuidado da artesã de Itapuá, que mantém certo distanciamento dessa planta que, segundo ela, chegou e se alastrou pela ilha.

Figura 72 – Gota-do-zeca em Itapuá



Fonte: Arquivo Pessoal (2025).

Estudos indicam que a gota-do-zeca, também chamada de margaridão ou girassol-mexicano, é um arbusto nativo da América do Norte e da América Central, mas que se expandiu e se adaptou rapidamente a outros ambientes, sendo hoje classificada como espécie exótica ou invasora. Sua disseminação acelerada pelo globo tem sido favorecida pelas mudanças climáticas, que transformam e ampliam os habitats adequados à sua presença, como ocorre na América do Sul, no sul da Europa, na China e na Bacia do Congo (Kriticos; Kríticos, 2021; Obiakara; Fourcade, 2018).

A presença da gota-do-zeca em Itapuá, naturalizada na paisagem e, ao mesmo tempo, distante (planta) e próxima (medicamento) das práticas de cuidado de Dona Creuza, dialoga diretamente com o debate que observamos quanto à “planta contra o câncer”. Hallé, Clément e Letourneux (2023) retornam a este escrito para compreendermos que a circulação acelerada de plantas pelo planeta é impulsionada tanto pelas mobilidades humanas quanto pelas transformações climáticas e ambientais, o que desfaz fronteiras rígidas do “exótico”, tornando essas categorias cada vez mais difíceis de serem empregadas. Isso porque tais espécies passam a ser envolvidas em práticas locais diversas, como aquelas relacionadas à saúde, tornando-se elementos necessários em determinados ecossistemas de cuidado. Ainda que algumas plantas, como lembram os autores, possam inibir a presença de outros seres e provocar desequilíbrios ambientais, é fundamental considerar cada caso em seu contexto específico para avaliar os benefícios e os impactos produzidos por essas presenças na constituição de novas paisagens.

O ecossistema de cuidado mobilizado pela artesã revela um caráter dinâmico, no qual plantas e preparados de base botânica podem ser acionados ou deixados de lado conforme a situação enfrentada. O que se observa não é uma dependência fixa de certos elementos, mas uma capacidade de compor práticas terapêuticas a partir de um repertório amplo com o que está disponível naquele momento e naquilo que faz sentido ser envolvido naquela prática, no qual seres vegetais, medicamentos sintéticos, produtos industrializados, gestos e saberes se entrelaçam em maior ou menor intensidade. Assim, o cuidado não se reduz à presença obrigatória de plantas, partes de animais ou minerais: ele se realiza também por meio de outros elementos ou entidades, como nos contou Dona Creuza ao descrever o tratamento que faz para a hemorroida, envolvendo apenas água e vinagre.

A gente pega uma bacia, coloca 1 litro de água e umas três gotas de vinagre. Aí, pega uma toalhinha de felpa. A pessoa mesmo faz o serviço. Ele pega, enrola ela, encharca aquela pontoa torcida e senta encima. Aquela água vai pra dentro do anus, aí melhora (Diário de Campo, 13 set. 2025).

A ampla abrangência de seu ecossistema de cuidado indica uma sabedoria que nos surpreende a cada momento e revela uma pesquisa que jamais poderá alcançar uma completude absoluta. Por outro lado, se em Itapuá há uma consagração em torno de seu nome e de suas práticas de saúde, ao dialogar com pessoas da cidade, Dona Creuza nota certa resistência e até mesmo um desdém em relação à sua sabedoria.

O contraste entre a aceitação das práticas locais de Itapuá e a medicina praticada em cidades como Vigia e Belém pode ser iluminado a partir das reflexões de Mary Douglas sobre pureza e perigo. Como observa Dona Creuza: “Pessoal da cidade não toma esses remédios caseiros. Remédio caseiro pra eles é veneno” (Diário de Campo, 19 jan. 2024). A fala evidencia a existência de ordens sociais distintas na forma de conceber e aceitar os tratamentos entre esses dois espaços. Enquanto, em Itapuá, os preparados artesanais são mais facilmente aceitos e fazem parte dos modos de vida itapuaenses, em Vigia e em Belém o predomínio dos medicamentos sintéticos institui uma outra ordem simbólica, na qual os remédios caseiros passam a ser associados ao risco, ao desconhecido, ao incerto. Nesse sentido, como sugere Mary Douglas (2020), o perigo não é apenas biológico, mas, sobretudo, social e culturalmente construído: aquilo que rompe com a ordem estabelecida é percebido como ameaça ou, como a própria artesã define, “veneno”.

5.7.1.2 As incubadoras da artesã

Seguindo essa lógica, essa barreira simbólica que existe se estende não apenas ao “fazer uso” de medicamentos caseiros; ela afeta também a diversidade botânica da ilha. Itapuá vive em meio a processos de municipalização, muito influenciada pela sua proximidade com o centro de Vigia e pelo avanço das fronteiras agrícolas e minerais que escoam pelo ramal que dá acesso à ilha. Esse fenômeno tem impulsionado diversas modificações estruturais no lugar, como ampliação das vias, aumento do fluxo de pessoas e de mercadorias, entre outros (Santos, 2025). Além disso, há um movimento crescente de novos moradores e a aquisição de terrenos, o que vem acarretando especulação imobiliária, maior número de sítios e crescimento exponencial da área ocupada, a “povoação”.

Ter mais terra, a partir de uma lógica de propriedade privada, não garante o convívio com um maior número de entes botânicos. Pelo contrário, o que se observa em Itapuá é justamente o inverso: há um movimento semelhante ao do Combu, onde pessoas da área continental adquirem terrenos na ilha para fazer deles uma espécie de casa de veraneio, imprimindo nesse lugar seus modos de vida não florestais (Santos *et al.*, 2023).

Para elucidar melhor esse fato, tomemos como exemplo o quintal de Dona Creuza, uma área de pouco mais de 600 m²; se comparada às outras residências da ilha, podemos dizer que ela possui dimensões medianas. No entanto, no quintal dessa senhora, há uma diversidade

botânica pulsante, um contraponto aos sítios que se formam pela ilha e seus gramados, com enfoque maior às plantas de agrado estético de seus proprietários.

O que potencializa essa multiplicidade de vidas não se estabelece apenas pelo seu profundo conhecimento em plantas, mas pela sua capacidade criativa e de aprendizagem em possibilitar um alargamento da sua área cultivada.

Para entendermos essa dinâmica, precisamos dialogar com seu filho mais velho, que reside com a artesã, Seu Heraldo. Após passar alguns anos trabalhando em Belém e, em seguida, no estado do Rio de Janeiro, retornou a Itapuá para ajudar sua mãe no dia a dia. Sua chegada possibilitou o acesso de Dona Creuza ao que podemos chamar de epistemologias digitais.

Seu Heraldo fez do quintal de sua mãe o seu ateliê, onde elabora ferramentas, tece e repara redes de pesca, constrói barcos, além de manter uma criação de patos e de galinhas. Boa parte de suas práticas no quintal envolve seus saberes locais como pescador artesanal, outras experiências de vida e sua capacidade mimética e criativa. Além disso, vem ganhando força o acesso a vídeos na plataforma *YouTube*. O site é constantemente visitado por meio da televisão da sala e tornou-se fonte de conhecimento para Seu Heraldo. Por ele, esse senhor pode observar a fabricação de barcos de fibra de vidro por tailandeses e de ferramentas de pesca por chineses; acompanhar pescas de caranguejo no Mar de Bering ou as práticas da pesca no Mar das Filipinas; sem dúvida, há uma infinidade de possibilidades. Mesmo sendo vídeos em outra língua e, geralmente, não legendados, Seu Heraldo aprende vendo e testando com os materiais e o imaginário que possui. Vale destacar que o acesso à internet também veio na esteira do processo de municipalização de Itapuá e pela demanda crescente que vinha dos itapuaenses e, principalmente, dos “de fora”.

Nessa outra forma de navegar, agora pela internet, Seu Heraldo apresentou à sua mãe vídeos que ensinavam a fazer cultivos com produtos reciclados. A hidroponia, por exemplo, é uma das técnicas aprendidas e praticadas no quintal. Ela consiste na utilização de garrafa PET, onde a parte superior desse objeto é cortada, formando uma espécie de funil e, em seguida, essa peça é virada e introduzida novamente no corpo da garrafa, que, em sua base, contém a água que irá nutrir a planta. Esse tipo de manejo garante uma melhor relação com a água e a praticidade de ter um cultivo de fácil alcance, sem que essa senhora tenha que se abaixar no cuidado com a planta e a terra. Além disso, antes mesmo do acesso ao *YouTube*, Dona Creuza já possuía práticas de reutilização de materiais na tentativa de criar vasos que eram, por vezes, incubadoras, quando ela plantava sementes, seja utilizando a hidroponia ou copos plásticos, ou o que podemos chamar de moradas, quando a planta já estava forte e precisava de mais

espaço. Era o momento em que ela utilizava materiais de maior porte para acomodar esse ente botânico. Assim, pode-se dizer que Dona Creuza, assim como Seu Heraldo, aperfeiçoou, introduziu e expandiu técnicas, em movimentos antropofágicos, devorando o que chega para fortalecer o seu modo de existir.

Figura 73 – Dona Creuza e suas incubadoras



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

O caráter dinâmico dos modos de vida reordena práticas e ritos; são expressões que se modificam pelas relações dentro de um determinado contexto. O fato de um objeto como a garrafa PET ganhar outra função dominante, isto é, deixar de armazenar um produto e virar morada de plantas que alimentam, curam, protegem e/ou estetizam o viver de Dona Creuza, está diretamente ligado à capacidade humana de elaborar e reelaborar símbolos a partir do imaginário e da realidade que o cerca. Paes Loureiro (2007) vai dizer que um objeto, por exemplo, pode ser inicialmente percebido sob determinada função simbólica, mas ele pode estar sujeito a outro estímulo, adquirindo novas funções. Nesse sentido, o que um dia desempenhou uma dominante específica pode, em outro momento, converter-se “no outro de si mesmo”. No caso, é a garrafa que vira morada, que ajuda a sustentar uma resistência.

Ainda seguindo o pensamento de Paes Loureiro (2015), percebe-se que as pessoas não apenas recebem e reinterpretam símbolos, mas também recriam suas práticas e objetos, convertendo-os em expressões renovadas de suas realidades em mudança. São materiais que são inseridos em novo contexto simbólico e culturalmente legitimados. Assim, a caixa de descarga danificada, as embalagens plásticas de saco de feijão, da água sanitária e do iogurte, o pneu já gasto, as sobras do cano de PVC, a peça de isopor que acompanha as embalagens de eletrônicos, a lata de tinta, o copo rachado do liquidificador, a peça do ventilador que deixou de funcionar, o coco seco ou a rede de pesca rasgada são elementos que adquirem uma nova função ao serem reinterpretados em contextos diferentes. São materiais que perderam sua função dominante e, por isso, poderiam ser categorizados facilmente como “lixo”, mas que, pelas mãos de Dona Creuza, ganham novas significações e se transformam em moradas de plantas.

Os materiais transfiguram-se em algo novo, fruto de mimesis, criação e imaginário, e agora possibilitam a presença da diversidade botânica, bem como do alimento, principalmente de temperos como cheiro-verde (*Coriandrum sativum* L.), cariru (*Talinum triangulare*) e pimenta-malagueta (*Capsicum frutescens*), ou da cura alimentar, pela formulação de chás e xaropes de quiabo (*Abelmoschus esculentus*), maxixe (*Cucumis anguria*), mastruz (*Dysphania ambrosioides*) e alecrim (*Rosmarinus officinalis* L.). Além disso, são também lares para plantas necessárias na lavagem de roupa, como é o caso da canarana (*Costus arabicus*), que perfuma e ativa as cores; na sorte, pelo dinheiro-em-penca (*Callisia repens*), que pode ser colocado atrás da porta; ou na ornamentação, nos casos das plantas de enfeite, como a amor-das-11 (*Portulaca grandiflora*) ou a samambaia (*Phlebodium decumanum*), que acompanham também a ornamentação dos oratórios de Dona Creuza.

Figura 74 – Plantas e suas presenças no quintal da artesã



Fonte: Arquivo Pessoal (2021-2024)

Figura 74 – Registro de algumas moradas: foto 1: cheiro-verde (hidroponia com garrafa PET); foto 2: amor-das-11 (copo de liquidificador); foto 3: maxixe (rede de pesca); foto 4: pimenta-malagueta (peça de isopor); foto 5: cariru (caixa de descarga).

5.7.1.3 O “Lixo” como efeito colateral do colonialismo

Como é possível perceber até agora, os materiais utilizados por Dona Creuza podem ser categorizados, em uma percepção mais urbana ou citadina, como lixo, aquilo que perdeu sua função e deve ser descartado. Por outro lado, Bispo dos Santos (2023) faz refletir a partir de outra relação com esses materiais ou resíduos.

Uma das minhas avós e mestra ensinava que aquilo de que a gente não precisa, mas sabe que apodrece, deve ser jogado no quintal. E aquilo que não é mais necessário, mas não apodrece, a gente guarda até o dia em que for necessário. Dessa forma, nada ia para o lixo, não conhecíamos a palavra lixo (Bispo dos Santos, 2023, p.19-20).

Essa citação me faz lembrar a primeira vez que acessei a dispensa da casa de Dona Creuza, um lugar que abrigava um amontoado de embalagens, onde garrafas PET e latas se aglutinavam naquele pequeno cômodo da casa. A minha incompreensão só foi desfeita após a

leitura da obra de Bispo e de observar que aquilo que me era incompreensível era necessário para que Dona Creuza pudesse criar as incubadoras e as moradas. Aquilo expandia o seu quintal e permitia que ela pudesse manter seus modos de vida entre a diversidade botânica, garantindo alimento, medicamentos e lembranças.

Por outro lado, a aproximação dos modos de vida com a Vigia urbana impôs um novo tipo de consumo, com muito mais plástico envolvido. O crescimento populacional, bem como a mudança das práticas alimentares, fez com que a coleta de lixo também viesse a Itapuí. Em um primeiro momento, para quem nasceu em um modo de vida urbano, parece um ponto positivo; no entanto, é um tipo de serviço que foi implementado sem considerar as especificidades locais, como conta um pescador itapuaense.

Agora inventaram essa coleta de lixo; os caras não entendem que aqui não é cidade grande. Isso tá esculhambando Itapuí. Chega sexta-feira, fica aquele monte de lixo na frente das casas. Aí vai cachorro, gato, mexem e espalham aquele lixo. Fica igual às ruas de Vigia. No interior é diferente: todo mundo juntava o seu pouquinho de lixo e queimava (Diário de Campo, 18 jan. 2024).

Nesse caso, não há um diálogo, mas uma imposição de modo de vida. Um serviço que vem de fora e não permite olhar para a realidade local, como, por exemplo, para o quintal de Dona Creuza. Se, como Bispo dos Santos (2023, p. 15) escreve, “Na cidade não havia mato, havia lixo. E no lixo se jogava tudo: o que apodrecia e o que não apodrecia. Tudo misturado”, esse mesmo modo, de forma abrupta, é lançado em Itapuí sob o pretexto de progresso. Na verdade, é outro serviço que surge na esteira da municipalização e que vem para atender principalmente aqueles que possuem modos de vida urbanos, o que não deixa de ser também uma forma de colonialismo.

Por outro lado, a solução para o problema que se criou a partir da coleta de lixo veio não pelo poder público, mas pela mobilização do grupo social. Em setembro, ao acompanhar em Itapuí uma procissão que faz parte do círio de Vigia, pude notar que, por várias partes da ilha, havia máquinas de lavar que levavam a inscrição “lixo”. Assim como ocorre com Dona Creuza, esses eletrodomésticos que apresentavam defeito em seu funcionamento primário ganharam outras funções e tornaram-se recipientes adequados para evitar que animais espalhem o lixo e para facilitar a coleta.

O quintal de Dona Creuza é a essência de uma vida que só possui sentido se for constituída na diversidade de plantas e suas diferentes formas. Esse tipo de relação não atende a um mercado, não pode ser pautado pelo valor monetário ou pela ideia de propriedade. As

plantas não são comercializadas, são compartilhadas. Elas atendem a um modo de vida onde a diversidade está em tudo, inclusive na resistência.

5.7.1.4 Mulheres e plantas

Ao longo da biografia de Dona Creuza, observamos que sua relação com as plantas germinou desde a infância, acompanhada pela mãe. Esse saber botânico configura-se, assim, como um saber feminino, que não se restringe à experiência pessoal da artesã, mas dialoga com outras pessoas da ilha. Dessa forma, evidencia-se o protagonismo das mulheres nas práticas de saúde locais.

Certa vez, Dona Creuza nos disse que: “São as mulheres que plantam, as mulheres que são viradas, fazem isso, fazem aquilo... as mulheres são trabalhadeiras; os homens são tudo vagabundo” (Diário de Campo, 03 set. 2021). Apesar do tom de brincadeira e dos risos que seguem a fala, essa frase revela uma divisão de responsabilidades entre os gêneros. Às mulheres cabe o cuidado com as plantas que alimentam, curam, protegem e embelezam os quintais, além de desempenharem diversas outras funções, como marisqueiras, agentes comunitárias de saúde ou atuantes em diferentes atividades na ilha e na cidade. Ainda que a divisão entre pesca e agricultura entre homens e mulheres possa persistir (Maués, 1990; Motta-Maués, 1993), e considerando que a pesca exige conhecimento técnico, esforço físico e complexidade, são as mulheres que permanecem mais estreitamente ligadas às necessidades cotidianas da família, articulando estratégias múltiplas para a reprodução social.

O protagonismo feminino no plantio e no cuidado não é algo exclusivo à família de Dona Creuza. Em Itapuá, outras duas senhoras se destacam nesse papel: Tia Maria, com sua garrafada para engravidar, e a parteira Edi (in memoriam), lembrada como a que realizou mais de mil partos na ilha.

Tia Maria, de 69 anos, adventista desde 2009, que, à semelhança de Dona Creuza, aprendeu com a mãe a importância do cultivo e do cuidado com as plantas. Sua famosa garrafada para engravidar tornou-se conhecida em toda Itapuá. Como brinca uma moradora da ilha, entre risos, que já havia tomado do preparado: “o pessoal diz que ela coloca o espermatozoide na garrafada” (Diário de Campo, 19 jan. 2024).

Em sua garrafada estão reunidas diferentes plantas; algumas, inclusive, ganham explicações bem definidas na fala de Tia Maria. A bebida combina a espinheira-santa (*Maytenus ilicifolia*) que é boa para o estômago; a unha-de-gato (*Uncaria tomentosa*),

indicada à saúde do fígado; o barbatimão (*Stryphnodendron adstringens*), associado ao fortalecimento do útero; a canarana-felpuda (*Costus spicatus*, para infecção urinária); a folha de umbaúba-branca (*Cecropia pachystachya*), para combater alergias; a aroeira (*Schinus terebinthifolius*); o fruto de imbira (*Xylopia aromatica*); a flor ou raiz de urucum (*Bixa orellana*); a folha de algodão (*Gossypium herbaceum*); a folha de feijão (*Phaseolus vulgaris*); o caroço de abacate (*Persea americana*); o jamaru (*Cereus jamaru*); o quebra-pedra (*Phyllanthus niruri* L.); a língua-de-vaca (*Rumex obtusifolius* ou *Ancheta salutaris*, variação popular); o uxi-amarelo (*Endopleura uchi*); a casca-preciosa (*Aniba canelilla*); o alecrim (*Rosmarinus officinalis*); a erva-doce (*Pimpinella anisum*); o cravinho (*Syzygium aromaticum*), além de mel de abelha e cachaça.

As cascas e os caroços são ralados e misturados, compondo a garrafada que, como explica Dona Maria, é preparada “no fogo da lenha, que é mais natural”. O líquido, segundo ela, tem a função de limpar e fortalecer o útero, permitindo que ele se torne apto a gestar uma nova vida.

Além dessa garrafada, Tia Maria nos ensina mais duas: uma para melhorar a menstruação e outra contra pedra no rim.

- **Para melhorar a menstruação:**

- Leite condensado;
- Biotônico;
- Canela.

Preparo: Os elementos são batidos em um liquidificador e em seguida colocados ao descanso na geladeira.

- **Contra pedra no rim “Garrafada pra urina”:**

- Canarana (*Costus spicatus*);
- Barbatimão (*Stryphnodendron adstringens*);
- Serralha (*Sonchus oleraceus*);
- Jambu pretinho (*Spilanthes oleracea* L.).

Entre as três garrafadas mencionadas por Tia Maria, identificam-se 22 plantas, das quais apenas sete foram encontradas no quintal ou citadas por Dona Creuza, sendo que duas delas foram categorizadas somente como alimentícias (abacate e urucum). Esse contraste evidencia a diversidade de saberes e práticas locais de saúde que coexistem em um mesmo espaço. Os ecossistemas de saúde locais também variam: os pajés da obra de Maués, Tia Maria e Dona Creuza, embora inseridos em um contexto em que a formulação de remédios caseiros ocorre pelo envolvimento de plantas em uma mesma ilha, recorrem a entes distintos.

Suas práticas refletem afinidades particulares, forjadas por trajetórias biográficas próprias e pelos diferentes encontros vivenciados.

Outro exemplo marcante no campo do cuidado em Itapuá é Dona Edi, falecida em 2024, poucos dias após o círio de Itapuá. Devota de Nossa Senhora e com a saúde debilitada, o que impedia sua mobilidade, seu encontro com a santa no dia do círio gerou bastante consternação entre os itapuaenses, grande parte nascida por suas mãos, que carregaram sua cadeira de rodas ao encontro com a santa. O registro dessa imagem emblemática compõe o ensaio visual intitulado *É Círio outra vez... na ilha de Itapuá!* (Reis; Santos; Fagundes, 2024).

Uma das mulheres da ilha, que teve seus filhos “pegados” pela parteira, nos conta um pouco dessa prática, ao tempo em que cita o enfraquecimento dessa prática após a partida da parteira e o fortalecimento dos partos no ambiente hospitalar:

Essa parteira, ela pegou todos os meus filhos e só um neto. Aí já minhas outras filhas foram tudo pro hospital, agora levam pro hospital. Porque no hospital eles aplicam, já dão remédio e, quando não pode ter normal, já vão e operam. A parteira dava chá de gengibre com pimenta-do-reino, fazia o caribé com pimenta-do-reino também, que era pra aumentar a dor. É igual no hospital, que dão injeção pra aumentar a dor (Diário de Campo, 20 jan. 2024).

A associação entre o falecimento da parteira e o crescimento dos partos no hospital intensifica-se à medida que o acesso a Itapuá melhora e o poder público passa a atuar com maior presença na ilha. Esse fenômeno de transição do parto também foi observado em Yetá e no Combu e será melhor analisado no próximo capítulo.

5.8 Entre Práticas De Saúde Locais E Institucionalizadas Pelo Estado

5.8.1 Dona Creuza: uma aventureira no parto?

A partir da parteira Edi e de Tia Maria, observamos não apenas o protagonismo feminino no cuidado em Itapuá, mas também a existência de uma rede de apoio à saúde da mulher, sobretudo no que diz respeito à gestação e ao parto. Em Dona Creuza, esse cuidado segue um pensamento semelhante. Como evidencia sua tabela de plantas, há espécies voltadas especificamente à saúde do recém-nascido e da mãe. É o caso, por exemplo, do chá de hortelã-pimenta, ou hortelanzinho, oferecido a crianças com cólica, e do chá de canela, recomendado às gestantes. Como explica Dona Creuza: “Quando essas buchudas tão

vomitando, eu dou logo o chá de canela quente e sem açúcar” (Diário de Campo, 03 set. 2021).

Além disso, embora não se reconheça como parteira, preferindo se chamar de aventureira, a artesã nos explica que já realizou 62 partos. Seu papel social no ato de partejar também foi objeto de estudo, inspirando o trabalho de conclusão de curso intitulado *Parteiras e a Espiritualidade: saberes tradicionais e práticas do cuidado à vida*, escrito por Renilson de Brito Fagundes, no âmbito da graduação em Ciências da Religião da UEPA. Sua experiência ainda contribuiu para a pesquisa que contou com a participação de Dona Mariquinha, de uma parteira quilombola e de uma parteira ameríndia, resultando no artigo “*As mulheres só querem saber de médico*”: um olhar sociocultural sobre o parto entre grupos sociais tradicionais da Amazônia Paraense, de minha autoria em parceria com Renilson Fagundes e a enfermeira Ruth Martins, publicado em 2024.

O ato de partejar, nesse contexto, encontra-se profundamente articulado a saberes voltados à saúde, compondo um campo de práticas que transita entre o doméstico, o comunitário e o institucional. Essa dimensão também se conecta à vivência da artesã no hospital de Vigia, experiência que envolveu cursos e aprendizados junto às práticas hospitalares. Sua passagem pelo hospital durou pouco mais de um ano, mas foi suficiente para que Dona Creuza adquirisse conhecimentos que posteriormente seriam mobilizados no cuidado com as pessoas da ilha, além de fortalecer a ideia, e a necessidade, de uma unidade de saúde em Itapuá.

Em 74 eu fiz o curso de enfermagem, Saúde Pública. E lá tinha uma enfermeira chamada Olgarina, mas chamava Olga pra ela. Aquilo não era uma enfermeira, era uma mãe. Ela ensinava tudo pra gente, pra pessoa que escutava ela. Eu sei que ela se deu muito comigo, me ensinou tudo do parto.

Às vezes eu ia pra reunião e ela me chamava: “vamos lá dentro comigo”, e eu ia fazer parto com ela. Aí que eu comecei; de 74 pra cá eu comecei a aprender a fazer os partos. Eu fiz um ano e meio de curso e trabalhei um ano no hospital de Vigia.” (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Mais uma vez, é a figura feminina que surge como acolhedora, solidária e professora na saúde; neste caso, a enfermeira Olga, descrita por Dona Creuza como uma mãe. Com sua ajuda, a artesã pôde acompanhar os partos que aconteciam no hospital e, pouco a pouco, passou também a realizá-los em Itapuá, ainda que apenas em situações de urgência. Foi assim que se deu o seu primeiro parto.

Foi lá no Açaí; tinha uma senhora lá, ela até trabalhava na Ecomar. Foi um parto difícil, mas eu fiz: a bebê tava de pé. O pior parto que tem é de pé. Primeiro saiu um

pé, depois o outro, é difícil. Quando eu cheguei lá, já tinha uma banda de pé pra fora. Aí eu tive que dar o meu jeito: botei ele de volta na mãe e trouxe ele de volta. Graças a Deus eu só peguei uns três de pé, mas nunca precisei encaminhar pra Vigia, eu dava o meu jeito. Agora eles mandam pra Belém; nem em Vigia estavam fazendo mais parto. Mandam pra Santa Casa ou pra Santa Maria, em Ananindeua (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Além de retomar algo já lembrado por uma senhora da ilha sobre a mudança do parto com parteiras para o parto médico, Dona Creuza, ao recordar seu primeiro parto em Itapuá, evidencia as dificuldades do chamado “parto de pé” e sua capacidade de adaptação diante de situações inesperadas. Trata-se de uma habilidade que se apresenta como constitutiva do ofício de partejar, no qual improviso, experiência e sensibilidade se entrelaçam como norma prática, como ela nos conta:

Eu não sou parteira, eu era uma aventureira, eu fazia da minha parte. Só podia ser. Eu nunca disse “vou fazer teu parto”. Pra mim foi bom, eu fiz vários partos, um diferente do outro, mas eu aprendi. Pra mim foi bom, eu acho bonito fazer o parto (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Mesmo não se considerando parteira, prefere se autorreconhecer como aventureira. A expressão pode, à primeira vista, conotar uma ideia pejorativa; no entanto, o sentido é justamente o oposto: trata-se de alguém que se lança na incerteza dos partos, mas que possui vasto conhecimento e grande capacidade de criar e adaptar suas práticas ao longo do processo. Além dessa habilidade adaptativa e da sabedoria construída pela experiência, Dona Creuza não abandona o lado religioso nesse momento tão delicado. A artesã nos relata como se prepara em seu ritual antes de ir ao encontro da gestante:

Deus é que é a força; Ele é que dá tudo para a gente: coragem para nós e para a mãe, e força. Sempre que eu ia fazer um parto, eu falava: 'Oh, meu Jesus, me ajude; se for para essa mulher ter rápido, me ajude.' Aí eu rezava para Jesus Cristo, para Santana, que é advogada das mulheres gestantes, pedia força para o Espírito Santo e ia embora fazer o parto. Às vezes, tinha uma mãe que se apegava a São Benedito e mandava uma velinha, depois do parto; e ainda tem gente que manda (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Diante de situações de grande dificuldade, Dona Creuza não abandona sua religiosidade; pelo contrário, a fé se intensifica como parte integrante de suas práticas de cuidado. Embora não se comprometa formalmente a realizar o partejo de ninguém, ela mantém-se permanentemente vigilante, pronta para intervir em casos de urgência. Nessas ocasiões, sua ação não ocorre isoladamente: conta com a intervenção de Jesus Cristo, de Santana e de outras divindades do catolicismo, que ajudam no bom parto. É nesse contexto de

atenção, risco e mediação que Dona Creuza realizou seus 62 partos, incluindo o último, ocorrido em 2010, conforme relata:

Em 2010 eu fiz o meu último parto. Eu tava tomando café e o pai apareceu aqui, que não deu tempo de ir pra Vigia... Aí eu fui: 'Bora lá!' E então eu fiz o parto (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Ser chamada pelas pessoas nessa hora tão delicada é resultado de diversos fatores: a dificuldade de deslocamento, como já mencionamos, mas também a confiança que os itapuaenses depositam em Dona Creuza e na figura da mulher como parteira.

As mulheres confiam mais nas parteiras. Elas dizem que não vão lá ser olhadas por homem. Faz tempo que eu não converso com essas mulheres, mas ainda existem essas mulheres *envergonhosas* (Diário de Campo, 03 set. 2021).

O avanço das políticas públicas de saúde não se limita a ampliar o acesso universal da população brasileira ao sistema, mas também busca reduzir o estranhamento de coletivos mais tradicionais diante de suas práticas. O fortalecimento da presença feminina em cargos e funções na medicina de Estado pode contribuir de forma significativa para esse processo. Riaz *et al.* (2021), em estudo realizado com 280 pacientes do sexo feminino em um Hospital Militar Combinado, em Lahore (Paquistão), destacam que uma proporção expressiva das participantes relatou sentir-se mais à vontade ao ser atendida por médicas, indicando maior facilidade tanto para discutir seus problemas de saúde quanto para estabelecer vínculos de confiança e afinidade com profissionais mulheres.

No Brasil, Mário Scheffer e Alex Cassenote (2013) observam que há um processo de feminização da medicina: embora os homens ainda sejam maioria entre os médicos em exercício, as mulheres já predominam nos cursos de graduação e entre os profissionais com menos de 30 anos. Esse fenômeno, se aplicado a especialidades como obstetrícia e ginecologia, por exemplo, poderia auxiliar mulheres envergonhadas que, por um conjunto de fatores socioculturais, evitam ir a médicos homens, que ainda detêm predomínio.

Por outro lado, ao observarmos outro campo da saúde, como a enfermagem, encontramos um universo sócio-histórico do cuidado tradicionalmente elaborado e expressado por mulheres, como destacam Marta Lopes e Sandra Leal (2005). Essa característica favorece uma maior proximidade entre enfermeiras e pacientes e, no caso estudado, entre as enfermeiras e as itapuaenses, incluindo as parteiras locais, relação exemplificada no vínculo estabelecido entre a enfermeira Olga e Dona Creuza. Tal aproximação adquire relevância para

as práticas de saúde de Estado, que buscam dialogar com expressões locais de cuidado. O parto, nesse sentido, constitui um exemplo privilegiado para analisar essa integração entre saberes institucionais e conhecimentos ancestrais e tradicionais.

As parteiras acompanhavam. Elas tinham reunião no hospital. Eles chegavam e diziam que só iam fazer o parto se elas estivessem fazendo o pré-natal. A parteira botava as mulheres para fazerem o pré-natal, porque, ao encaminhá-las, ela tinha o direito de levar a gestante ao hospital. Dizia que ela estava com problema, que não estava dilatando, por exemplo, e aí já era por conta do hospital. Eram assim as coisas (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Segundo o Ministério da Saúde, o pré-natal consiste em assegurar o desenvolvimento saudável da gestação, permitindo um parto com menores riscos para a mãe e para o bebê. Aspectos psicossociais são também avaliados, e as atividades educativas e preventivas devem ser realizadas pelos profissionais do serviço. Para Barbara Nunes *et al.* (2025), o pré-natal configura-se como uma estratégia de cuidado de extrema importância. Quando bem estruturado, o acompanhamento permite a identificação precoce de fatores de risco e a adoção de intervenções eficazes, prevenindo complicações como eclâmpsia, diabetes gestacional, parto prematuro e, em casos mais graves, óbito materno ou neonatal. Além disso, o pré-natal contribui para a redução da transmissão de doenças da mãe para o bebê durante a gestação, o parto ou a amamentação, incluindo HIV, sífilis, rubéola, hepatite B e toxoplasmose.

Por outro lado, Jeane Freitas *et al.* (2023) apontam que o programa ainda apresenta lacunas, como baixa qualidade da atenção pré-natal, decorrente de fatores como diagnóstico precoce inadequado da gravidez, aplicação irregular de testes rápidos para sífilis e HIV, ausência de unidades com horários estendidos, falta de exame de palpação das mamas e carência de atividades educativas voltadas às gestantes.

Em Itapuá, na teoria, há um empenho dos órgãos de saúde e das políticas públicas em envolver a parteira nas práticas de acompanhamento e do partejo; no entanto, Dona Creuza denuncia que, na prática, essa integração não ocorre de forma harmônica: ela se dá por uma hierarquia de saberes, na qual práticas como “virar a barriga” (colocar a criança em posição para o nascimento) foram combatidas pelos profissionais de saúde que chegavam à ilha. A artesã nos explica a situação e a necessidade dessa prática:

Médico nenhum gosta que a gente vire barriga. Eu acho que, para mim, aquilo é bom, porque às vezes a criança nasce com problema. A criança cresce na barriga da mãe com problema para nascer. Ele diz que a gente mexe na criança para nascer... que não sei o quê... Ele não sabe disso. Ele sabe a parte dele. Se isso for para a mão de médico, eles vão falar que não pode.

Uma vez tinha uma menina se vendo com dor. Ela veio me chamar, e eu fui. Passei uma manteiga e sacudi por aqui, levantei as pernas dela, e a criança saiu de lado; ela estava encaixada de lado. A menina nem comia mais (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

A artesã defende sua sabedoria pela experiência aplicada a cada dia e enxerga, na parteira, uma pessoa que faz milagre. Em outro relato, Dona Creuza chega a confrontar um médico que, em tom de desdém, fez referência à parteira em Itapuá, Dona Edi.

Às vezes, as parteiras fazem milagres. Salvam uma aqui para não levar para o médico, que, até chegar lá, não tem médico; não sei para onde vai, e a mulher corre risco de morrer.

Uma vez, eu estava trabalhando, e o médico disse assim para mim: 'Tem uma tal de parteira em Itapuá...' Aí eu disse: 'Tá, porque o senhor não sabe que essa mulher faz milagre.'

No interior, a gente tira um bocado de trabalho que eles teriam. Porque, para chegar aqui, não tem carro; bota na rede, traz no pau. Aí ele ficou calado e nunca mais falou nada da parteira (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Detalhando toda a necessidade da presença da parteira, Dona Creuza conta esse fato, que ocorreu ainda quando não havia uma estrada em boas condições: um tempo em que as urgências eram primeiro tratadas pelas parteiras ou por Dona Creuza. Um tempo muito diferente do que ocorre hoje, quando não somente há a ausência da parteira, mas as normas culturais também se diluem.

Não tem mais ninguém que tome conta; já vai direto para o hospital. Agora não tem mais esse respeito, elas comem de tudo. Antigamente, não. Eu me lembro: a mãe colocava algodão no ouvido, andava de meia, não pegava chuva, não comia peixe remoso. Ela criava a galinha dela para comer naqueles dias, 45 dias.

Elas comiam de manhã o café; às 9h saía a canja; às 11h almoçava e dormia. Quando acordava, às 3h, ela tomava um cafezinho com torrada e pão, e depois, às 6h, não podia mais comer. Era assim que era.

Os 45 dias correspondem ao puerpério, o último dia que fecha o colo do útero.

Hoje, não: sai do hospital e já está andando. Por isso, elas adoecem, têm problema no útero, ferida não sei aonde; é por causa disso que não fazem o resguardo (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Dona Creuza nos apresentou uma série de normas e condutas que fazem parte dos modos de vida itapuaenses; elas estão articuladas ao que a antropologia denomina como interditos, ou regras socioculturais. A professora Angélica Motta-Maués (1998), em seus estudos em Itapuá, identificou interditos semelhantes que mostram os cuidados que envolvem o parto e suas fases, bem como a diversidade de interpretações nesse campo. Segundo a autora, durante a gestação, por exemplo, considera-se que a mistura de carne com peixe ou

mariscos pode gerar a “mola”, doença associada à presença de “bichos” no ventre materno, capazes de devorar o feto.

O período pós-parto também é marcado por restrições rigorosas, como destaca a autora. Afirma-se que, desde o nascimento até completar quarenta dias, a “sepultura” da mulher permanece aberta, exigindo imobilidade e reclusão para que seu corpo se feche novamente. Qualquer descuido nesse intervalo é percebido como potencialmente fatal. Além disso, passados os 40 dias de resguardo, certas prescrições alimentares e limitações de atividades podem se estender por mais de um ano, a depender da saúde da mulher. Isso significa que o processo de cuidado e reintegração da mulher na sociedade itapuaense é algo bem mais denso do que o praticado atualmente.

Os interditos são vividos de forma tão intensa que justificam doenças, mal-estares ou até mesmo aborto, como nos contou outra senhora de Itapuí:

Tinha uma grávida que apanhava uxi, mas a dona não dava. E ela comeu o uxi mesmo assim. Não demorou muito ela perdeu a criança (Diário de Campo, 03 set. 2021).

A partir dessa fala, observamos a abrangência desses interditos, que estão não somente na forma de se vestir, de se alimentar, de onde e em que horas caminhar, mas também na forma como obter algo: é necessário pedir, ter a autorização da dona do uxi. Quebrar esse código moral imputa malefícios à pessoa e ao feto, configurando uma falta de cuidado.

A trajetória de Dona Creuza revela como o respeito às tradições itapuaenses relacionadas à gestação, ao parto e ao puerpério sofreu um enfraquecimento progressivo, sobretudo após o falecimento da parteira e a intensificação dos partos em ambiente hospitalar. Para a artesã, essas modificações no cuidado do partejo têm prejudicado a saúde das mulheres, que já não seguem de forma adequada o resguardo, inclusive aquele prescrito pelos próprios hospitais. Apesar dessa aparente diluição dos modos de vida ancestrais e tradicionais que orientavam a experiência da gestação, Dona Creuza possui sua consagração na ilha: não é raro que alguém interrompa o que está fazendo para pedir-lhe a bênção ou chamá-la de madrinha. São pessoas que ela “pegou” no nascimento e que, por isso, preservam um vínculo de respeito e admiração em relação a essa senhora.

5.8.2 Vivências no posto de saúde

A história de Dona Creuza com o parto é particularmente significativa, pois revela a interação entre sistemas médicos oficiais e saberes locais. Parteiras, práticas, remédios caseiros e normas sociais compõem, nesse contexto, um repertório de cuidados voltados à mulher, à criança e ao coletivo, em uma ilha; um mundo que não se compreende como universal, mas particular. Sua inserção no sistema de saúde do Estado constitui tanto parte de sua biografia quanto da própria história da Unidade Básica de Saúde de Itapuá. A seguir, veremos como essas trajetórias se entrelaçam, confluem e, em certos momentos, se rompem: a memória afetiva de um tempo em que a artesã era necessária contrasta com a contemporaneidade marcada por rupturas e indiferença.

Por 36 anos, Dona Creuza atuou na saúde em Itapuá, como ela diz: “eu quase era o médico daqui” (Diário de Campo, 21 ago. 2021), em referência à abrangência de sua atuação na saúde, que se estendia não apenas à ilha, mas também a localidades vizinhas, como Amapazinho e as comunidades da Barreta. Como mencionado anteriormente, a propósito do parto, a artesã chegou a realizar alguns cursos na área da saúde coletiva; essa capacitação foi possível a partir do contato com a universidade, na figura da professora Sônia Viana, como ela própria recorda:

Começou com a profa. Sônia Viana, ela fez um grupo da universidade, aí falaram que iam fazer um trabalho aqui em Itapuá. Fez uma reunião e trouxe uns *medicozinhos* pra consultar o pessoal. Aí eles vieram e falaram pra ela que aqui não tinha quem aplicasse injeção. Aí fizeram o curso de primeiros socorros. Eu fiz sete cursos, mas o primeiro foi aqui. Através dos primeiros socorros ela fez uma farmácia comunitária. Ela trazia uma caixa, vinha e trazia o medicamento da necessidade, porque naquela época dava muita diarreia e vômito. E ela trazia os medicamentos: isso é pra isso, isso é pra isso, isso é pra isso. Dava tudo colecionado pra mim. Aí a pessoa adoecia e eu botava a caixa de remédio na cabeça e ia me embora, era assim que era a farmácia (Diário de Campo, 08 jan. 2022).

Dona Creuza não se recorda de qual universidade a professora Sônia Viana pertencia, mas não esquece o grande avanço que a ilha teve a partir dessa iniciativa. Instituiu-se ali, ao final dos anos sessenta, a primeira tentativa de levar uma medicina que até então parecia exclusiva das cidades e de seus grandes centros hospitalares. Ao mesmo tempo, a presença desse projeto integrou a artesã a esse sistema médico, no qual ela se destacaria e ficaria responsável pela farmácia comunitária, outra iniciativa que se ramificou desse encontro e possibilitou que Dona Creuza pudesse enfrentar doenças de maior incidência na ilha, como a

diarreia e o vômito. A farmácia comunitária foi o estopim para, mais tarde, a criação de uma unidade de saúde em Itapuá.

Em 71... 72 nós tínhamos uma farmácia comunitária. Foi daí que eu comecei a estudar. Aí eu fiz uns três cursos de primeiros socorros. Aí, parceiro, acharam que eu é que devia andar com a farmácia na cabeça. Aí o remédio era só pra preventivo, não era pra altas doenças. Vinham aqui: “olha, fulano tá doente”. Eu botava a caixinha na cabeça e ia lá. Foi assim que eu aprendi. Depois eu fui fazendo os cursos, fiz saúde pública. Aí depois fiz de auxiliar de enfermagem... valeu muito a pena (Diário de Campo, 21 ago. 2021).

Os cursos, a prática e os ensinamentos recebidos dos pais e da coletividade itapuaense forjaram os saberes de Dona Creuza. Incansável em ajudar o próximo, a artesã também se destacava nos cursos que realizava em Itapuá e em Vigia, confluindo experiências e adquirindo, assim, não apenas conhecimento, mas também autoridade e responsabilidade na saúde da ilha. Tornava-se a guardiã da caixinha de remédios que carregava sobre a cabeça, transformando-se na própria farmácia comunitária, atuação que perdurou por alguns anos, até o início da locação e a posterior construção do posto médico.

Depois de um ano, veio um grupo de Vigia aqui e acharam que deveria alugar uma casa para fazer o posto médico. Aí, a universidade já mandava os medicamentos conforme as necessidades. Nada de antibiótico, ainda não tinha nessa época. A prefeitura alugava a casa e a universidade dava o medicamento. Também tinha consulta uma vez por semana com uma enfermeira. Eles atendiam muitas crianças e idosos. Aí, um dia, o papai disse pra um candidato, chamado Norato Vasconcelos, que tava querendo trazer um posto: “Olha, eu vou te dar um pedaço do terreno para você fazer o posto médico”, o papai gostava muito dele. Aí, ele começou a construir o posto médico onde ele está até hoje. Foi assim que começou aqui, esse posto médico. Acho que foi em 79... entre 70 e 80. Aí, depois, começaram a arrumar ele (Diário de Campo, 08 jan. 2022).

O posto médico, atualmente identificado como Unidade Básica de Saúde, nasceu da parceria entre universidade, poder público e comunidade, na qual a família de Dona Creuza, especialmente na figura dela e de seu pai, desempenhou papel central na estruturação e no funcionamento inicial do serviço público de saúde na ilha. No entanto, a institucionalização do posto não resolveu de imediato todas as demandas e necessidades dos itapuaenses. Os gradativos avanços na estrutura e na ampliação dos serviços foram germinados pela luta coletiva, fazendo com que ocorresse a ampliação da oferta de medicamentos, a guarda das vacinas com a chegada da luz elétrica e a aquisição de uma geladeira para armazenar e refrigerar o material, bem como a chegada do médico ao posto, como relata Dona Creuza:

Em 86 veio a vacina, foi no ano que veio a geladeira. Aí, quando faltava luz eu tinha obrigação de ir na Vigia levar as vacinas pra não perder (Diário de Campo, 08 jan. 2022)

(Nos anos de) 94...95 que passou a vir médico pra esse Itapuá (Diário de Campo, 03 set. 2021).

A artesã semeou a institucionalização da unidade de saúde diante das necessidades que havia em Itapuá. Pajés, curandeiros e outros artesãos do cuidado possuíam papel de destaque nas práticas de saúde, mas permanecia a demanda por profissionais da área, até porque, como a bibliografia amazônica nos mostra, existem doenças que pertencem ao domínio dos pajés e outras ao domínio dos médicos (Maués, 1990; Lima, 2002; Espírito Santo; Favacho, 2021). Esse fenômeno tornava inevitável o deslocamento até Vigia e Belém, o que impunha grandes dificuldades ao viver na ilha. Nas lembranças da artesã, ela narra um paralelo entre o período anterior ao posto e a atual oferta de saúde coletiva:

Era muito difícil um médico. Naquela época um médico não vinha na tua comunidade. O povo adoecia e era uma dificuldade. Hoje tem médico pra tudo. Nós temos todo material no posto, mas passamos mais de um mês sem um médico (Diário de Campo, 03 set. 2021).

As reclamações em torno do funcionamento da unidade de saúde ainda são recorrentes, e a luta por melhorias é constante. A artesã enaltece o avanço ocorrido na saúde coletiva, tanto da ilha como de forma mais abrangente, com a oferta de mais médicos e sua diversidade de especializações, bem como a oferta de medicamentos; no entanto, ressalta que, apesar de toda a estrutura da unidade, a ilha passou mais de um mês sem receber a visita de um médico. Em verdade, o governo brasileiro vem buscando ampliar a capilaridade desse profissional, principalmente em lugares mais afastados dos grandes centros urbanos ou em áreas que estão marginalizadas pelos agravos sociais do país.

O programa federal *Mais Médicos*, lançado em 2013 e ampliado em 2023–2024, com a oferta de 28.000 vagas em 4.547 municípios, incluindo saúde indígena e prisional, é um dos exemplos que apresentam a tentativa governamental de oferecer um serviço de saúde amplo e universal. Esse programa, apesar de algumas críticas, principalmente à estrutura oferecida a esse profissional, trouxe bons resultados em Itapuá, algo que será mais densamente analisado no capítulo posterior. Por hora, podemos analisar, a partir de Dona Creuza, uma linha temporal dos serviços de saúde coletiva na ilha (Figura 75).

Figura 75 – Linha do tempo da institucionalização dos serviços de saúde coletiva em Itapuí



Fonte: Idealizada pela parceria entre autor e Dona Creuza (2025).

É importante reconhecer que essa linha do tempo não representa um estado acabado, tampouco pretende sugerir estagnação. Como vimos, o Programa *Mais Médicos* constitui também um marco na história da saúde da ilha, tema que será aprofundado no próximo capítulo. O que buscamos evidenciar, por meio dessa ilustração, é como a institucionalização da unidade de saúde se entrelaça à própria biografia da artesã, que não apenas testemunhou, mas participou ativamente de cada marco na trajetória da saúde coletiva em Itapuí. Da farmácia comunitária à responsabilidade com a vacina, da disponibilidade integral ao deslocamento à Vigia para sua qualificação profissional, Dona Creuza é uma parte necessária da saúde itapuaense.

Dona Creuza é reconhecida entre os itapuaenses como alguém em quem se pode confiar, aquela que ensina sobre plantas e remédios caseiros, além de ter se consagrado na aplicação de vacinas. Como vimos, a presença de uma pessoa com esse conhecimento na ilha foi um dos motivos que levaram a universidade a promover um curso de capacitação. Essa iniciativa abriu caminho para que Dona Creuza tivesse acesso a outras formas de conhecimento e participasse de novos cursos, inclusive em hospitais de Vigia. Seu protagonismo nesse processo ampliou sua sabedoria no cuidado e consolidou o orgulho de sua atuação, como ela nos narra:

Eu gosto da minha profissão, é uma grande profissão. Eu gosto de costurar sim, já costurei muito, mas essa profissão é uma profissão muito gostada. A hora que aparece eu faço. Graças a Deus, eu nunca matei ninguém (Diário de Campo, 06 set. 2024).

O Estado brasileiro fomenta uma das maiores e mais tradicionais políticas de vacinação do mundo, que ocorre desde 1973, o chamado Programa Nacional de Imunizações (PNI), responsável pela eliminação de várias dessas doenças, como é o caso da poliomielite no ano de 1989. Em Itapuá não foi diferente: a vacinação conseguiu alcançar bons resultados, com a diminuição de doenças como a própria pólio, mas também do sarampo e da caxumba, e, recentemente, teve um papel fundamental no enfrentamento e na proteção contra a covid-19.

A aplicação de vacinas foi, sem dúvida, sua atividade mais prazerosa; isso pode ser notado em seu semblante de satisfação ao lembrar esse período ou na felicidade de quando alguém bate à sua porta lhe pedindo que aplique alguma injeção. Mesmo aposentada, a artesã acolhe diversas pessoas que pegam a receita no posto ou em outra localidade e vão ao encontro de Dona Creuza, na certeza de que ela saberá aplicar corretamente o medicamento.

Tem mulher que pega receita no posto; a maioria sou eu que faço. Faço na veia: aparece um, dois, três pra fazer intravenosa, aí eu taco-lhe injeção. Nunca cobreí de ninguém (Diário de Campo, 06 set. 2024).

O pessoal vem aqui: ‘Ei, mana, me dá uma injeção.’ Eu prontamente... é na veia, é no músculo, eu faço. ‘Quanto é?’ E eu: ‘Nada!’ (Diário de Campo, 03 set. 2021).

As duas falas da artesã reforçam o sentido bourdieusiano de consagração social. Há ainda um aspecto interessante: ambas as narrativas se encerram com a afirmação da não cobrança. Como vimos nas biografias das artesãs, esse gesto é compreendido como algo que legitima sua atuação e confirma o dom que possuem. Nesse caso, assim como ocorre com as demais, trata-se de um dom concedido por um ser superior (o dom de cuidar, curar e proteger), que, no caso de Dona Creuza, inclui também a aplicação de injeções. A recusa em cobrar reafirma sua ligação com Deus; não se pode tirar vantagem daquilo que lhe foi dado e expressa a disposição de cuidar do próximo, mesmo já afastada do serviço médico.

A artesã se entregava à sua profissão, trabalhando incessantemente em ajudar o próximo. Pensando além das vacinas e na medicalização, Dona Creuza se caracterizava pela atenção, como ela nos compartilha:

Eu não tinha sábado, não tinha domingo, feriado... eu não tinha nada. Às vezes eu tava chegando em casa... olha, não sei quem tá passando mal, não sei quem tá

cortado. Se eu tivesse almoçando e chegasse alguém dizendo que fulano tava cortado no mangue, eu só cobria a minha comida e me mandava. Meu marido me ralhava, mas não tinha nada: eu ia me embora fazer o serviço (Diário de Campo, 06 set. 2024).

Os acidentes relacionados à pesca eram os mais recorrentes no trabalho de Dona Creuza à frente do antigo posto médico. Em muitos casos, sobretudo quando a UBS está fechada, as pessoas recorrem a ela, como no episódio por ela narrado sobre um pescador que se feriu com um anzol.

Uma vez, foi um senhor com o anzol pendurado. Eu disse: ‘O senhor aguenta a dor? Não é só pra Vigia; Itapuá também tem. Eu é que não tenho anestesia (Diário de Campo, 06 set. 2024).

O distanciamento de Dona Creuza e do próprio acidentado em relação à UBS os privam do acesso a determinadas tecnologias, como a anestesia. Diante do acidente, ela deixa claro ao paciente as condições do procedimento: será doloroso. Recomenda, inclusive, que vá até Vigia. Mas a escolha do pescador de permanecer com Dona Creuza revela a confiança e a consagração que ela possui. Dona Creuza retira o anzol e esteriliza o ferimento; o pescador volta ao seu ofício, ele não entrará nas estatísticas de acidentados, não dará entrada no sistema único, já foi cuidado.

As histórias sobre a atuação da artesã no cuidado são muito variadas, e torna-se até difícil selecionar as falas mais detalhadas e instigantes para nossa análise. No entanto, há uma que simboliza especialmente o olhar atento e cuidadoso dessa senhora para com os itapuaenses. Certa vez, em 2021, logo no início de nossa inserção na ilha, a artesã nos contou sobre um homem que se acidentou no ramal de Itapuá e sofreu um grave ferimento no braço, a ponto de os médicos sugerirem encaminhá-lo a Belém para amputação. No entanto, o ato de amputação não ocorreu; Dona Creuza conseguiu tratá-lo e evitar a perda do braço: “aquele homem tava pra perder o braço dele. Aí eu curei ele, e, por onde ele anda, ele fala desse braço” (Diário de Campo, 03 set. 2021), narra com orgulho Dona Creuza.

Passados alguns anos, já em 2024, tivemos a oportunidade de encontrar esse senhor, que não morava mais em Itapuá. Foi a oportunidade de ouvir sua lembrança sobre o acidente, o que reforçou ainda mais o papel de Dona Creuza nas ações de cuidado na ilha.

Eu sofri um acidente na estrada. Quando eu me acordei, eu já tava no hospital. E essa Dona Creuza trabalhava no posto aqui. Correu a notícia que tinha uma pessoa do Itapuá que estava morrendo e vivendo no hospital. Aí, a Dona Creuza chegou lá comigo. Eu tava com o braço enfaixado. Aí, o doutor disse: “Vamos encaminhar ele pra Belém, que vai cortar o braço dele.” A Dona Creuza chegou na hora, e eu,

chorando lá, ela disse: “vamos fazer o seguinte: não, você não vai pra Belém agora. Eu vou cuidar de você.” Mano, esse braço fedia, e ela cuidou de mim. Hoje eu tenho muito a agradecer à Dona Creuza. Com 15 dias, você volta a mover o seu braço; essa mulher é enfermeira. Eu peguei um encaminhamento pra Belém, pra tirar o braço. ‘Não, Seu Lázaro, o senhor não vai cortar o braço. Com vinte dias, você vai saber o que é o seu braço, você vai pegar o seu braço de volta.’ Ela lavava tudinho, depois passava furacin e açúcar. Ela ia daqui da casa dela de bicicleta até a minha casa. Mano, antes dos vinte dias, meu braço tava sarado (Diário de Campo, 07 set. 2024).

Há diversos aspectos a serem analisados nesse depoimento. Primeiro, podemos notar a preocupação da artesã em identificar quem da ilha estava acidentado e compreender seu quadro de saúde. Em seguida, observa-se seu esforço em avaliar a situação e oferecer cuidado. A prática de saúde de Dona Creuza, nesse caso, não envolveu plantas ou remédios caseiros; ela utilizou uma pomada antibiótica capaz de eliminar bactérias causadoras de infecções na pele (Sleiman, 2024). Ao mesmo tempo, fez uso do açúcar, conhecimento aprendido com sua mãe, que auxilia na cicatrização. O emprego do açúcar no tratamento de feridas vem despertando interesse de pesquisadores há algum tempo, como Murandu *et al.* (2011), que investigaram a ação do açúcar em feridas e constataram que ele inibe o crescimento bacteriano. Esse artigo não dialoga no sentido de legitimação das práticas de saúde da artesã, mas mostra como o envolvimento do açúcar, ancestralmente envolvido nesses casos em Itapuá, também desperta interesse em outros lugares e em outras esferas da ciência.

Sempre disposta e atenta a um cuidado que também era coletivo, Dona Creuza foi consagrando seu nome como uma das principais personalidades relacionadas à saúde itapuaense. Mesmo após a chegada do médico, em meados dos anos noventa, a artesã permanecia como uma referência e buscava envolver os saberes voltados à saúde. Nesse seu viver, não havia competição; pelo contrário, como falamos anteriormente, há situações do médico e outras que podem ser enfrentadas pelos medicamentos caseiros. Dona Creuza prezava por tratar bem os médicos com os quais trabalhou, uma forma de manter boas relações, mas também de fidelizá-los à ilha.

No tempo em que eu trabalhava, eu fazia a minha própria comida e levava pro pessoal também. Às vezes, eu fazia feijão com ovo frito; levava peixe frito, café... Mas todos os médicos que trabalharam aqui me valorizavam, porque eu sabia. Tinha o Doutor Arada, que dizia assim: “Eu tô muito bem, aqui me tratavam muito bem”. Mas a gente tem que tratar bem os médicos: eles tratam bem a gente (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

Todo esse empenho e dedicação na saúde deságua hoje em um grande ressentimento. Nas várias reflexões da artesã, a felicidade é algo intrínseco ao tempo em que trabalhava

institucionalmente na saúde, sentimento este que contrasta com a fria desilusão enraizada em sua visão sobre sua aposentadoria, em 2011, e sua atual relação com a unidade de saúde da ilha.

Como é que é as coisas... Quando a gente tá dentro de um trabalho, a gente tem um valor; quando a gente sai do trabalho, a gente não presta mais, não tem valor. Eu disse: “Todo mundo reconhecia aqui o meu trabalho, e vocês me deixam por último?”. Até que um dia desses eu fui a quarta. Aí, quando eu não vou lá, eles me botam pra última na consulta. Dói na gente, né? Porque a gente sabe... e eu já tenho uma idade também. A médica chega 11h e, nesse dia, 11h já tinham seis pessoas. Aí, fora a emergência que chega, vão deixando a gente. Eu cheguei aqui em casa eram 2h da tarde, com fome. Eu bati, abri a porta do consultório e disse pra doutora: “Doutora, dá pra senhora me atender? A senhora sabe que eu sou diabética e como na hora certa. Já passou meu horário, eu como de onze e meia ao meio-dia, que é a hora do meu almoço. Eu tô aqui, não comi nada, só simplesmente água. Eu quero saber... se não, eu vou me embora pra casa”. Ela disse: “Não, eu já vou lhe atender”, e me atendeu. O pessoal ficou xingando, mas não tem nada. É, mano... é aquilo: cada um pelo seu valor” (Diário de campo, 21 nov. 2024).

A desolação de Dona Creuza é motivada pela falta de consideração aos serviços prestados e, se assim não fosse, para ser atendida é preciso suplicar, bater na porta. Antônio Bispo dos Santos (2023) nos ensina que as cidades prezam pelas pessoas importantes, mas esse olhar não tem o mesmo peso quando passamos a conviver com povos ancestrais e tradicionais, onde o que vale são as pessoas necessárias: é delas que se vai atrás, é delas que se ouvem as histórias do território, que se aprendem os remédios caseiros e outros aspectos que caracterizam um modo de vida. Desse modo, podemos dizer que, para o Estado, Dona Creuza era uma pessoa importante para aquela função, enquanto, para os itapuaenses, ela é necessária, seja no cuidado, na vigilância, na religiosidade, entre outros aspectos.

Outro incômodo da artesã diz respeito à prefeitura de Vigia e à forma como conduziu seu processo de aposentadoria, deixando de contabilizar todos os anos de trabalho dedicados por Dona Creuza ao seu ofício. Isso fez com que o valor de sua aposentadoria ficasse muito abaixo do esperado, como explica a artesã:

A gente sai com uma mão na frente, outra atrás. Ainda perde oito anos nessa porcaria dessa prefeitura. Eu trabalhei desde 74, e eles me aposentaram de 88 pra cá, que foi quando fizeram minha aposentadoria. Quando eu fui receber, pensando que era muito... R\$ 510,00. Oh! E eu ganhava R\$ 817,00. Mas é isso mesmo, tô ganhando meu dinheirinho. Eu trabalhava muito: saía de manhã e só chegava de tarde, de noite. Eu ia mesmo com meu marido doente, papai, mamãe doentes, e mesmo assim eu ia embora pra esses interiores. Era pra vacinar, era pra ver quem ainda não tinha consulta, quem não tinha ficha. Mesmo assim, eles não agradeciam (Diário de Campo, 16 jan. 2024).

A situação delicada não é “privilégio” de Dona Creuza. Outra senhora, que trabalhou ao seu lado na área da saúde, pela prefeitura, enfrenta situação semelhante, como explica a artesã:

Ela trabalhou junto comigo. Eu saí e ela ficou. Ela tem mais de 25 anos de serviço, e a prefeitura não deu baixa no papel pra ela receber o auxílio-doença. Isso me chora tanto na alma, de ver ela precisar... A filha chamou a cubana pra ver ela. Ela ia trabalhar doente, e essa prefeitura não teve consideração com ela. Ah, mano... deixe eles virem fazer campanha política, essa prefeitura, que eu vou falar! Mostrar pra eles. Eu disse que vou falar nesse dia, que a gente não tem direito. O INSS não amparou ela, porque não deram baixa na prefeitura (Diário de Campo, 16 jan. 2024).

A mágoa, fruto da injustiça pelo não reconhecimento de sua dedicação e entrega, torna-se ainda mais intensa quando os rendimentos da aposentadoria se confrontam com as necessidades atuais. O valor recebido pelos anos de serviço quase se esvai diante dos problemas de saúde e dos gastos com transporte, exames e consultas, muitas vezes realizados em outras cidades, como Castanhal, Belém ou Ananindeua, sendo necessário, em diversas situações de urgência, recorrer à rede privada. Todo esse sentimento foi externalizado em uma mensagem de voz, após ser perguntada se estava tudo bem.

A gente trabalha, trabalha, trabalha... um dia a gente descansa. Eu me aposentei pensando que ia ficar boa. Logo no início, eu tava bem. Agora, vai chegando a velhice, e eu tô ficando mais acomodada, mais doente. Mas não quer dizer o quê... Eu já gastei pra mais de R\$ 5.000,00, meu filho. Só em fevereiro, gastei R\$ 3.000,00. Ai, de lá pra cá, não dá tempo: uma consulta é R\$ 200,00, é R\$ 150,00. Oh, meu Deus! Um exame, este agora, R\$ 450,00 que eu fiz. Ainda tem mais dois raio-x pra fazer. Ah, meu filho, o meu dinheiro não dá pra nada, é só pra isso. Eu tenho fé em Deus que só vou fazer esses dois raio-x agora, vou pagar a consulta de novo pro médico, e não vou mais procurar médico. Vou ficar... me virar por aqui com remédio caseiro, que eu tenho feito, não vou gastar mais com médico (Mensagem de voz, 25 jun. 2024).

O desabafo, carregado de emoção, revela um fragmento de quem é Dona Creuza, uma mulher que encontra na fé sua principal estratégia para enfrentar a vida. Mesmo diante da insuficiência de recursos financeiros e das limitações impostas pela saúde, a confiança em Deus e nos santos católicos funciona como sustentação diante das adversidades. Quando o acesso a medicamentos é restrito ou oneroso, a artesã recorre à fé de que ficará boa, enquanto os remédios caseiros a auxiliam. Assim, ela articula saberes populares e práticas espirituais e de saúde como formas de autocuidado. Vivendo entre a negligência e a indiferença institucional, Dona Creuza encontra na fé e na coletividade itapuaense, que volta, de vez em quando, à sua procura para ouvir suas histórias, receber uma vacina ou aprender um medicamento caseiro, um apoio para seguir adiante e enfrentar os imponderáveis de uma vida.

5.9 Quintal, Santos E Saúde: os universos tecidos no viver de Dona Creuza

O deslocamento pelas vivências de Dona Creuza revela uma verdadeira tecelagem de relações que articula múltiplos aspectos do viver nesse ambiente insular. Evidentemente, enumerar todos os elementos que influenciam seus fazeres constitui uma tarefa de difícil realização, diante da diversidade de vínculos que se entrecruzam em uma vida. Ainda assim, podemos destacar três dimensões que percebemos com maior destaque em suas práticas: o quintal, a biomedicina e o catolicismo.

Sua trajetória na saúde coletiva emerge como um eixo fundamental para compreender suas práticas, ao mesmo tempo em que os ensinamentos maternos, especialmente no que diz respeito às afinidades botânicas, e sua participação ativa nos ciclos e festividades católicas da ilha contribuíram para a elaboração de um saber situado, profundamente enraizado em Itapuaá.

Esse saber, que aqui propomos compreender como um ecossistema dinâmico do cuidado, não apenas articula diferentes domínios, mas também promove um constante diálogo entre eles a partir da experiência de Dona Creuza. Nesse sentido, a noção de antropofagia permite compreender como a artesã se apropria de distintos repertórios, biomédicos, religiosos e botânicos, não de forma passiva, mas por meio de um processo ativo de incorporação, digestão e transformação. Tal operação não resulta em uma síntese homogênea, mas em uma composição singular, na qual diferentes saberes são continuamente interpretados e reconfigurados nas suas práticas de cuidado.

A dinâmica que Dona Creuza nos apresenta revela um saber continuamente reinventado e profundamente relacional. A internet, que se consolida no cotidiano itapuaense, é por ela digerida como uma fonte epistemológica, mas não como uma reprodução mimeticamente perfeita. Ao contrário, o que chega é interpretado à luz de uma lógica ancestral, e, a partir disso, reelaborados a partir do que está disponível.

Nesse sentido, afirmar que se trata de um saber itapuaense implica reconhecê-lo como indissociável dos modos de vida locais, constituído nas e pelas relações sociais, econômicas e ambientais que conformam a ilha. Mais do que um conjunto de práticas, trata-se de uma forma de elaborar cuidado, cura e proteção que desafiam separações. Catolicismo, quintal e biomedicina se confluem em Dona Creuza, operam em formato singular e profundamente itapuaense.



Acender as Velas

Acender as velas
Já é profissão
Quando não tem samba
Tem desilusão
É mais um coração
Que deixa de bater
Um anjo vai pro céu
Deus me perdoe
Mas vou dizer
O doutor chegou tarde demais
Porque no morro
Não tem automóvel pra subir
Não tem telefone pra chamar
E não tem beleza pra se ver
E a gente morre sem querer morrer
(Zé Ketí)

Composta por Zé Ketí, em 1965, a canção *Acender as Velas* é um samba de protesto clássico que denuncia a precariedade e a violência nas favelas cariocas. Ao mesmo tempo, a canção evidencia a dificuldade que populações de áreas distantes dos grandes centros ou socialmente marginalizadas enfrentam para acessar os aparelhos institucionais de saúde do Estado. Esse tema atravessa as bioetnografias das artesãs e integra o cotidiano de suas comunidades. Apesar do incentivo e do enraizamento das UBS e UBSI em seus respectivos territórios, persistem sentimentos que dificultam o acesso e o diálogo dessas senhoras com a medicina de Estado. O capítulo a seguir se debruça, justamente, sobre essa compreensão e sobre os desafios que fazem a saúde coletiva ser, de fato, coletiva.

PARTE III – SAÚDE E AMAZÔNIA

Capítulo 6 – Bio-etnografias, Lutas e (ECO)Sistemas: As artesãs e suas percepções sobre promoção da saúde pelo Estado

Até o presente momento, caminhamos por lugares distintos da Amazônia paraense, ao tempo em que conhecemos expressões, povos, artesãs, interpretações, relações, religiosidades e práticas de cura totalmente singulares. Neste momento, vamos adentrar outro aspecto importante, que envolve o cuidado, a luta por reconhecimento e o acolhimento junto ao Estado.

Em 2024, em associação científica com a Profa. Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos, publicamos o artigo intitulado “Necessárias: Repensando o papel das UBS’s a partir das experiências de mulheres na integralidade do cuidado na Amazônia paraense”, que antecipava algumas discussões deste capítulo sobre a atuação da saúde ofertada pelo Estado em povos e comunidades ancestrais e tradicionais. Desse modo, percebemos a importância das unidades nos mais diversos territórios, que, em muitos casos, padeciam sem nenhum acolhimento oficializado pelo poder público. No entanto, há que se destacar que esse modelo ainda carece de aprimoramentos, principalmente no diálogo e no envolvimento de pessoas consagradas, como as artesãs, em seus mais variados processos de promoção à saúde (Santos; Lemos, 2024).

Neste capítulo da tese, vamos retomar e aprofundar alguns debates propostos no artigo e intercalá-los com as vozes das artesãs. O objetivo é promover um debate intercultural entre os diversos pontos de vista dessas mulheres, mães, artesãs e pertencentes a povos e comunidades ancestrais e tradicionais da Amazônia que compõem este estudo.

Para ingressarmos em um diálogo intercultural e diplomático, é necessário compreendermos como o Estado opera suas ações na promoção da saúde. Assim, propomos uma revisão bibliográfica para conhecermos como se deu a institucionalização da saúde coletiva e seus aspectos públicos, gratuitos e universais no âmbito brasileiro.

Essa fase do texto não busca firmar uma espécie de escala evolutiva do cuidado, mas demonstrar como o cenário político e econômico influenciou e influencia as políticas sanitárias brasileiras e como houve incentivos do Estado à adoção de uma ciência “verdadeira”, aquela que marca uma ruptura ritualista entre práticas médicas ou de saúde

oficiais (e, aqui, leia-se como oficial aquela que é ofertada pelo Estado) e os ritos mágico-religiosos.

6.1 Revisão Bibliográfica Sobre A Relação Do Estado Com A Saúde Coletiva

Pensar o Estado e sua atuação no campo da saúde coletiva nos leva a refletir sobre a responsabilidade e os desafios que é promover um cuidado amplo e integral a uma população de aproximadamente 213,4 milhões de habitantes, em um país de dimensões continentais, com ambientes e modos de vida particulares e com adversidades sanitárias e clínicas tão distintas.

Nesse singrar dissertativo e reflexivo, duas obras centrais nos ajudam a contextualizar e a compreender como se forja a atuação do Estado na saúde: a primeira referência é o livro *Medicina e Saúde Pública na América Latina*, escrito pelos historiadores Marcos Cueto e Steven Palmer. Apresentada em 2016 pela editora da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), esta obra integra a coleção História e Saúde e nos revela como a medicina e a saúde coletiva na América Latina, em especial o Brasil, são extremamente políticas e desiguais. A segunda é *SUS, uma biografia: lutas e conquistas da sociedade brasileira*, escrito por Luiz Antônio Santini, médico que esteve na luta pela construção do SUS, e por Clóvis Bulcão, escritor com dedicação às biografias, que foi publicada no início de 2024. Pelas memórias de Santini, o livro tenta fazer uma radiografia histórica da saúde brasileira até a culminância da saúde coletiva como conhecemos hoje.

Além das obras iniciais, há três conceitos chaves que nos ajudam a compreender melhor a narração dos acontecimentos: cuidado, saúde e saúde coletiva se entrelaçam nessa trama e dão a tecitura para analisarmos como cada expressão ressoa na atuação do Estado.

- **Cuidado:** Para Antônio Bispo dos Santos (2024), cuidado significa compartilhamento: um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto; em outras palavras, é uma coisa que rende. O cuidado possui protagonismo nos saberes locais e compreende muitas ações, como resiliência, criação, intercessão, proteção, conselho, cura e acompanhamento. A pesquisa de Helena Hirata (2002), apesar de ser voltada às relações de trabalho, nos instiga a refletir sobre o tema e adaptar o seu pensamento aos desafios da pesquisa aqui proposta. Para a autora, o cuidado vai além de uma atitude atenciosa; ele abrange um conjunto de atividades materiais e de relações que

consistem em trazer uma resposta de cura, uma responsabilidade pela vida e pelo bem-estar. Diria além: essas relações podem envolver orações, preparos, rezas, horários, cantos, santos, encantados, astros, entes bioculturais e até palavras secretas ou inteligíveis aos ouvidos destreinados. São elementos e ações centrais que podem definir a eficácia ou o insucesso de um tratamento e de um cuidado com a saúde, o corpo, a mente, os laços sociais, as práticas mágico-religiosas e a socioambientalidade da pessoa cuidada (Levi-Strauss, 2017; Silveira; Moraes Junior, 2017). Assim, ao nos referirmos ao cuidado, estamos diretamente voltados às práticas locais e às artesãs;

- **Saúde:** A Organização Mundial da Saúde (OMS), agência especializada das Nações Unidas (ONU), é responsável por questões relacionadas à saúde global. Em 1946, em seu preâmbulo de constituição, foi definida a saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas a ausência de doença ou enfermidade”. No entanto, segundo Georges Canguilhem (2010, p. 44), há dois modos de entender esse conceito: normativo absoluto, quando a saúde é um conceito normativo que define um tipo ideal de estrutura e de comportamento orgânicos; e descritivo qualificado, quando define certa disposição e reação de um organismo próprio em relação às doenças possíveis. Nesse sentido, podemos argumentar que a saúde continuamente perfeita é uma espécie de utopia humana, uma vez que a “anormalidade” da doença é normal à nossa existência. Assim, entendemos saúde como uma dinâmica de múltiplos olhares que se predispõe a amenizar ou controlar desconfortos inerentes ao viver. Apesar de saúde e cuidado serem conceitos que se retroalimentam e possuem ações íntimas, é possível observar que o conceito de cuidado versa por práticas abrangentes e locais, enquanto saúde são ações especializadas e espacialmente amplas;
- **Saúde Coletiva:** Segundo o Art. 196 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação”. Além disso, ficou estabelecida a responsabilidade do Estado brasileiro em propor bem-estar à população, o que nos leva às políticas públicas de saúde, ou seja, ações de promoção da saúde, prevenção, educação, pesquisas, serviços de profissionais das áreas de saúde, entre outros. Assim, há de se ressaltar as ações sanitárias, que envolvem políticas específicas de higiene, saneamento e garantia de acesso aos serviços de saúde (Santini e Bulcão, 2024).

Transpassado o anúncio das obras e dos conceitos centrais a este capítulo, continuaremos nosso navegar, agora por caudalosas e turbulentas águas do passado que transbordam no presente. Adentraremos alguns eventos anteriores ao período cabralino, passando pela legalização da escravidão africana, a criação das santas casas, a vinda dos padres jesuítas, a chegada da corte portuguesa e a abertura das primeiras faculdades de medicina, o controle da peste bubônica para atender a interesses econômicos, o pós-Segunda Guerra Mundial, a ditadura brasileira, a criação do Sistema Único de Saúde e o atual quadro de atuação da saúde coletiva brasileira: acontecimentos-chave que alteraram o rumo do pensar a saúde em nível nacional.

6.1.1 A sabedoria do “novo mundo”: invasão, violência, escravidão e catequização

A invasão europeia às Américas significou uma violenta intrusão ao continente e uma profunda ameaça à sobrevivência dos grupos locais e de seus modos de vida. As caravelas que cruzaram o Atlântico não carregavam somente a ganância, mas também enfermidades e suas expressões sócio-culturais, como a medicina com bases europeias de Hipócrates. No entanto, há o reconhecimento de que, antes desse fatídico episódio, havia sociedades indígenas que expressavam densos saberes sobre o cuidado. Isso incluía complexos conhecimentos sobre anatomia humana, animal e vegetal, topográficos, astronômicos e arquitetônicos, bem como a constituição de rituais terapêuticos que faziam parte de sua visão de mundo (Cueto e Palmer, 2016; Santini e Bulcão, 2024; Ribeiro, 1995).

O contato agressivo e de sobreposição de uma verdade absoluta fez com que expressões locais de cuidado, ao que Cueto e Palmer (2016, p. 21) chamam de medicina indígena, sofressem com a fragmentação e a invisibilização, tornando extremamente difícil aos historiadores estudar e reconstituir como ela era antes da chegada dos europeus. No entanto, a arqueologia pode nos ajudar a dar um bom panorama das práticas do cuidado pré-invasão europeia. Se a história euro-cristã no Brasil data de um pouco mais de 520 anos, Eduardo Neves (2022) nos diz que as populações indígenas estão neste território há mais de 12 mil anos. Essa presença humana coexistiu e alterou a dinâmica ambiental: plantas, animais e ambientes se modificaram nas múltiplas interações com as sociedades originárias.

Assim como ocorre em outros processos biológicos, os corpos humanos também passaram por transformações significativas devido ao processo conhecido como epigenética.

Conforme Marcelo Fantappie (2013) define, a epigenética engloba as modificações no genoma (periférico) que são transmitidas às gerações seguintes sem, contudo, alterar a sequência do DNA. Essas mudanças podem surgir como adaptações orgânicas em resposta a diversos fatores, como hábitos alimentares, ambiente, doenças, entre outros. Dessa forma, e aplicando esse conceito a esta pesquisa, é possível dizer que os corpos, tanto de ameríndios quanto de portugueses, possuíam intimidades maiores no enfrentamento de endemias próprias de seus respectivos territórios. Da mesma forma, permito-me dizer que as práticas de cuidado seguem lógicas semelhantes às da epigenética: eram mais bem preparadas para o enfrentamento de suas respectivas endemias.

Os saberes indígenas são tão valiosos que foram utilizados para ajudar o invasor europeu a sobreviver em ambiente incógnito. Santini e Bulcão (2024, p. 34) vão dizer que não havia a necessidade imediata de Portugal enviar médicos às novas terras, justamente pelo fato de haver pajés e “velhas senhoras que tratavam os doentes”. Por outro lado, ao lermos *O Povo Brasileiro*, de Darcy Ribeiro (1995), vamos perceber que essa percepção só se importava com os seus (portugueses). O antropólogo vai dizer que os invasores desembarcaram famintos, hirsutos, fétidos de meses de navegação oceânica e escalavrados de feridas do escorbuto, sendo salvos pela solidariedade e pelo saber indígena. Em troca, as sociedades originárias receberam uma guerra biológica: os portugueses traziam consigo suas doenças, ainda desconhecidas nas Américas. “A branquitude trazia da cárie dental à bexiga, coqueluche, tuberculose e sarampo (...). Passos iniciais à escalada do calvário das dores inenarráveis do extermínio genocida e etnicida” (Ribeiro, 1995, p. 47).

O processo de intrusão das Américas foi devastador aos povos originários: as doenças os matavam em grande quantidade, e o invasor europeu pouco fazia para impedir a propagação das epidemias. Inclusive, como Todorov (2019, p. 75) sugere, o fato de os indígenas morrerem às pencas era uma prova incontestável de que Deus estava do lado dos navegantes europeus. Nessa mesma perspectiva, foi moldada, pelo invasor português, uma visão paradisíaca da Ilha de Santa Cruz (primeira denominação colonial dada ao território brasileiro). Estavam diante, em termos judaico-cristãos, do Éden e de sua sociedade, que os ajudava a manter um estado saudável. No entanto, essa visão paradisíaca logo se transformaria em um profundo abismo, não em termos econômicos, mas como lugar punitivo. A historiadora Laura de Mello e Souza (2009) vai nos mostrar que, no Velho Mundo, pessoas julgadas como praticantes de atos de bruxaria podiam escolher entre dois tipos de punição: ser chicoteadas em praça pública ou deixar o continente rumo às colônias, como o Brasil. Isso fez com que diversas pessoas consideradas “bruxas/os” e “feiticeiras/os” fossem levadas às

colônias, levando consigo suas práticas mágico-religiosas e, ao chegarem a esse novo mundo, interagiam com as pessoas e compartilhavam sabedorias, faziam, assim, com que as Américas fossem um grande caldeirão intercultural do cuidado, da cura e da proteção.

Aqui, abro uma breve aspas para dizer que a caça às “bruxas” não é um privilégio lusitano; na verdade, o movimento estendeu-se pela Europa e por suas abrangências territoriais por mais de quatro séculos, entre os séculos XIV e XVII, sendo, portanto, anterior à própria chegada do povo ibérico às Américas. Nesse longo período, torturas e execuções tornaram-se práticas recorrentes, sobretudo na faixa territorial que se estendia da Inglaterra à Alemanha. Muitas das mulheres perseguidas, as consideradas bruxas, feiticeiras ou curandeiras, constituíam as únicas praticantes de cuidado acessíveis às pessoas que não dispunham de médicos ou hospitais e que eram duramente afligidas pela pobreza e pela doença (Ehrenreich; English, 2026).

Fechadas as aspas, podemos dizer que a ressignificação da percepção dos invasores sobre o território “conquistado”, do Éden ao purgatório, ocasionava àquelas terras e àqueles grupos locais o dissabor da vida. Logo, com o número abundante de mortes e fugas das populações indígenas, haveria necessidade de mais força de trabalho para a famigerada empreitada lusitana. Assim, outro importante marco, e de grande violência, nascia com a abertura do processo de escravidão na rota transatlântica.

Em 1530, diante dos desafios à escravidão indígena, os portugueses instituíram, pela força, a legalidade do uso de mão de obra forçada de outro continente. Milhares de pessoas cruzaram o Atlântico no que ficou conhecido como navios negreiros. Além do desamparo, do sofrimento e do sentimento de violência, cruzaram as turbulentas águas levando consigo suas epistemologias do cuidado (Gilroy, 2012).

Gilberto Freyre (2003), em sua clássica obra *Casa-Grande & Senzala*, vai destacar a importância do povo africano na formação das práticas voltadas ao cuidado. Segundo o autor, algumas pessoas escravizadas detinham a arte de sangrar, de barbear e também atuavam como dentistas. Além disso, havia, entre determinadas mulheres africanas, sua vinculação ao ato de partejar e a outras práticas do cuidado: eram conhecidas como comadres.

(...) além de partejarem, curavam doenças ginecológicas por meio de bruxedos, rezas, benzeduras. As casas que habitavam tinham à porta uma cruz branca. E elas quando saíam a serviço, era debaixo de uns mantos ou xales compridos, como umas cocas; muitas "levando debaixo das mantilhas cartas de alcoviteiras, feitiços e puçangas"; algumas conduzindo também, "a abandonar nas ruas e recantos, os

produtos das práticas ilícitas e criminosas a que essa profissão se presta e a que sem escrúpulos se entregavam" (Freyre, 2003, p. 460).

A chegada de novas pessoas ao território forçou os invasores portugueses a fomentarem uma rede de saúde; houve, então, a necessidade do envio dos primeiros médicos. Não por benevolência lusitana, mas para atender aos anseios econômicos do Império português. Bem verdade, essa ação não surtiu efeito prático: os profissionais dessa área se faziam presentes em número bem reduzido, e os saberes locais mantiveram-se protagonistas por muito tempo. Podemos destacar que o primeiro grande espaço voltado ao cuidado, a Santa Casa, foi inaugurado no Brasil em 1543, na cidade de Santos. Em Belém, vale destacar que essa instituição chegou apenas em 1619, sendo a primeira da região Norte. Apesar disso, vão dizer Santini e Bulcão (2024, p. 36), as primeiras Santas Casas eram lugares que recebiam crianças abandonadas, serviam de ensino e/ou funcionavam como hospedaria para náufragos, viajantes e idosos. Sua estrutura era, geralmente, alicerçada em taipa e dividia-se em cozinha, botica e igreja ou capela anexa.

Pouco tempo depois, outro marco iria adensar os modos do cuidado: padres da Companhia de Jesus, os jesuítas, desembarcaram em terras brasileiras em 1549, com a missão primeva de catequização. Os pertencentes a essa ordem religiosa possuíam noções de socorro médico e, com a escassez de profissionais e o início do genocídio indígena, logo ganharam protagonismo na ordem do cuidado. Além disso, até a sua expulsão, em 1759, os jesuítas atuaram na drenagem de pântanos, preocuparam-se com questões de higiene e alimentação, estimularam atividades físicas diárias e atuaram no enfrentamento das epidemias de varíola e sarampo. Seu prestígio crescia, principalmente, entre os povos relegados pela Coroa Portuguesa e, de certa forma, foi também por meio dessas práticas que conseguiram catequizar um grande número de pessoas (Santini; Bulcão, 2024, p. 37).

Segundo Maria Camargo (2011), os jesuítas praticavam uma ciência envolta em plantas e religião. Era uma medicina amparada, ou melhor, vinculada à religiosidade de seu contexto. Seus procedimentos confundiam-se com remédios, sangrias e tudo o mais que era empregado para salvar o corpo e a alma do doente. Além disso, é possível dizer que os jesuítas possuíam forte diálogo com a farmacopeia europeia e asiática, o que os estimulou a também conhecer e empregar, em seus remédios, a botânica local, sendo responsáveis por instituírem as triagas no território nacional, o que hoje se conhece como garrafada.

É importante salientar que a atuação dos jesuítas no Brasil foi permeada por ações que eram, por vezes, cortinadas pela Igreja, que, por sua vez, propagava maior rigor no processo

de catequização indígena: imposição religiosa, perseguição e tentativa de apagamento de qualquer vestígio relacionado à “religião ou à magia indígena”, objetivo este nunca alcançado, até porque os ritos mágico-religiosos são fundamentais às práticas locais do cuidado (Cueto; Palmer, 2017, p. 21).

6.1.2 Epidemias, portos e interesses econômicos

Até esse ponto da história, é possível dizer que não havia uma separação definida entre o que pertencia à religião e o que era medicina; tudo fazia parte de um grande universo coeso que dava sentido aos muitos mundos. No entanto, esse quadro mudou a partir das Guerras Napoleônicas e de seu iminente avanço até o reino de Portugal. A ameaça francesa fez com que, em 1808, a família real portuguesa se deslocasse, ou melhor, fugisse para uma de suas colônias, o Brasil. A repentina mudança fez com que, além da corte, migrassem consigo os melhores médicos portugueses. Esse êxodo, como nos mostram Santini e Bulcão (2024, p. 43), impulsionou outro modo de fazer o cuidado no Brasil. Esse novo agente social influenciou, no mesmo ano da chegada da corte portuguesa, a criação das primeiras faculdades de medicina do país, nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro. Em seguida, no ano de 1829, com a criação da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, atual Academia Nacional de Medicina, o Império passou a ter um órgão voltado especificamente para o desenvolvimento de políticas públicas sanitárias. No entanto, há que se destacar que o número desses profissionais era diminuto e mal distribuído em um território de dimensões continentais, quadro que ainda permanece em nossos dias. Boa parte da população não tinha acesso a essa ciência e, por sua vez, as práticas locais de cuidado permaneciam dominantes em grande parte do território.

No Brasil, a institucionalização de uma ciência médica dita oficial e de políticas sanitárias ocorreu de forma lenta e gradativa. As práticas locais de cuidado sempre foram de extrema importância e de maior abrangência no território nacional; por elas se pode ler o mundo de muitos microcosmos. Com a chegada mais intensa da ciência médica, veio consigo outro modo de promover o cuidado. Vale ressaltar que a Europa Ocidental passou por diversas fases que estimulavam uma ruptura entre religião e ciência, baseadas em uma suposta racionalização. Podemos destacar alguns desses períodos, como o Renascimento (séculos XIV a XVI), a Revolução Científica (séculos XVI e XVII), o Iluminismo (séculos XVII e XVIII) e, por fim, a Revolução Industrial, bem como o impacto dos pensamentos darwinistas em

todas as ciências eurocentradas (século XIX). Tais períodos históricos reverberaram seu pensamento às colônias europeias, criando, assim, uma espécie de ciência secular, alheia às expressões mágico-religiosas.

Para Jorge Botelho Muniz (2017), a tese da racionalização desses períodos fomentou uma perspectiva racional do mundo, ancorada em padrões empíricos de prova, conhecimento científico dos fenômenos naturais e domínio tecnológico do universo, que fez crescer uma cosmovisão racional que, por sua vez, repensava as fundações das expressões mágico-religiosas. Áreas de conhecimento como política, educação, engenharia, tecnologia, matemática e medicina influenciaram um sentimento de controle lógico do ser humano sobre a natureza, dispensando interpretações bíblicas ou metafísicas do mundo.

Nesse sentido, segundo o pensamento psicanalítico de Joel Birman (2023), é possível notar que tal delimitação foi também instituída nas ciências de caráter oficial, de Estado. O autor argumenta que houve uma equivocada separação entre corpo e sujeito. Podemos falar de uma fragmentação do ser humano, em que a medicina e a psiquiatria ficaram com a tarefa de cuidar do corpo, enquanto coube à psicanálise o olhar sobre a subjetividade, isto é, o psiquismo, a versão cientificista da alma. Birman argumenta que esse modelo causa uma surdez em relação ao que ele define como corpo-sujeito em ambas as ciências. Algo que, se analisarmos profundamente, não ocorre com as ciências locais. Parece-nos que o ato de dividir e segregar segue lógicas coloniais primitivas.

Ainda no mesmo tema, Boris Groys (2023, p. 9), ao pensar uma filosofia do cuidado, nos diz que a medicina ocupou o lugar que era da religião: “o hospital substituiu a Igreja”. O objeto privilegiado do cuidado institucionalizado passa a ser o corpo, e não a alma: “a saúde substitui a salvação”. A tese de Groys indica como o Estado passaria a visualizar e a estimular essa ruptura, mas, na prática, essa dissociação é meramente ilustrativa; basta analisar as bioetnografias apresentadas até aqui. Religião, religiosidade e saúde possuem fronteiras porosas entre si.

Na obra de Heraldo Maués (1990), são descritas doenças do médico e do pajé; no entanto, ele não as coloca como categorias fechadas; pelo contrário, há uma relação que envolve tanto médicos quanto pajés que, por vezes, atuam no enfrentamento de uma mesma enfermidade. Pensar essa ruptura é um dos primeiros entraves ao diálogo entre poder público e população.

A ruptura, com viés colonial, opera uma releitura da caça às bruxas. O Estado não mais as queima, ou as tortura, ou as exila de forma institucional e formal. O horizonte na saúde e no cuidado, que recai sobre o modo de promover a saúde coletiva, possui viés de

perseguição às práticas locais de cuidado, estímulo à geração de estereótipos e à “folclorização” de ritos, de mitos e de pessoas. Segundo Didier Fassin (2012), a saúde tem sido cada vez mais concebida como um substrato material, influenciado tanto por fatores orgânicos quanto genéticos. Essa perspectiva ganha força com o surgimento de profissões e instituições que, por meio de um intrincado jogo entre a produção e a validação do conhecimento, dispõem de forte autoridade na definição de seus limites.

Veremos, ao longo deste estudo, que a relação entre medicina de Estado e práticas locais de cuidado ainda reverbera de forma hierárquica, complementar e/ou integralmente apartada. A entrada de uma medicina oficial no Brasil também é decorrente do crescimento populacional e do avanço de enfermidades como varíola, cólera, febre amarela e peste bubônica. Bem verdade, os maiores investimentos na área da saúde aconteceram para dar um bom suporte às classes dominantes e estabelecer, mesmo que minimamente, um apoio para recuperar a mão de obra (Cueto e Palmer, 2016). Em outras palavras, o movimento visava agradar à classe dominante e o fortalecimento econômico do país.

Um episódio que sintetiza muito bem esse fato é o ocorrido no controle de epidemias no final do século XIX. Enquanto a capital da Argentina era aclamada como a Paris dos trópicos, as cidades brasileiras e, principalmente, os seus portos eram conhecidos por suas naturezas pestilentas. Nesse mesmo tempo, após pressão externa, principalmente de seu maior parceiro econômico à época, a Inglaterra, o século XIX é marcado pela preparação brasileira para abolir, paulatinamente, o vergonhoso regime de escravidão³³. O sociólogo Jessé de Souza (2017) nos lembra de que, além de o país ser o último da América a decretar o fim desse regime, sua lei foi tão violenta quanto o regime de escravidão: milhares de pessoas foram abandonadas, largadas à própria sorte, sem nenhum tipo de indenização.

O negro torna-se vítima da violência mais covarde. Tendo sido animalizado como “tração muscular” em serviços pesados e estigmatizado como trabalhador manual desqualificado – que mesmo os brancos pobres evitavam –, é exigido dele agora que se torne trabalhador orgulhoso de seu trabalho. O mesmo trabalho que pouco antes era o símbolo de sua desumanidade e condição inferior. Ele foi jogado em competição feroz com o italiano, para quem o trabalho sempre havia sido motivo principal de orgulho e de autoestima. Belo início da sociedade “competitiva” entre nós (Souza, 2017, p. 48).

Jessé de Souza nos permite entrar em outro tema que possui ligação direta com o quadro sanitário brasileiro. Nesse mesmo século XIX, o país se preparava para repor a força

³³ Lei Eusébio de Queirós ou Lei Ato Adicional, instituiu a proibição do tráfico negreiro (1850), Lei do Ventre Livre, estabeleceu que nascidos de pessoas em situação de escravidão seriam considerados livres (1871), Lei do Sexagenário, permitiu a liberdade aos escravos acima de sessenta anos (1885).

de trabalho, sem elevar os custos da produção. Assim, havia, no continente sul-americano, uma competição entre São Paulo e Buenos Aires por mão de obra imigrante, com destaque à italiana, alemã e japonesa. Era necessário ao Brasil estruturar uma base sanitária e tornar o país e, principalmente, a cidade de São Paulo, um lugar atrativo.

6.1.3 O surgimento do Sistema Único de Saúde

O final do século XIX e o início do século XX marcaram um período de renovação no campo da saúde coletiva no Brasil. Destacam-se, à época, o surgimento da Escola Tropicalista Baiana, um movimento liderado por médicos que contribuíram para o desenvolvimento da medicina voltada para as condições do clima tropical. Além dessa mobilização, figuras importantes ganharam destaque no campo sanitário brasileiro, como Carlos Chagas, pioneiro na descrição do ciclo completo do que ficou conhecida como doença de Chagas, após sua descoberta do *Trypanosoma cruzi*, o protozoário responsável pela doença de Chagas, e Oswaldo Cruz, figura central na transformação do panorama sanitário dos portos brasileiros. Cruz liderou campanhas que incentivaram a erradicação de ratos, uma vez que as pulgas desses animais eram os vetores responsáveis pela propagação da peste bubônica³⁴ (Santini e Bulcão, 2024, p. 49).

No avançar do século XX, não só o Brasil, como o mundo como um todo, obtiveram significativos avanços nas políticas sanitárias. O país, de forma vagarosa e insuficiente, tentava minimamente estruturar uma rede de apoio sanitário. No entanto, esse quadro iria passar por uma nova revolução sanitária por diversos acontecimentos históricos: no cenário internacional, as guerras mundiais, Primeira (1914–1918) e Segunda (1939–1945), e o início da Guerra Fria apontavam para uma aparente comoção internacional em torno da saúde. Nesse período, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pela Organização das Nações Unidas, em 1948, destacou, em seu artigo 25º, que todo ser humano “tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar” (Santini e Bulcão, 2024, p. 19). No Brasil, além das influências externas, a industrialização e o crescimento das cidades, o golpe e a queda do regime militar, bem como os movimentos

³⁴ Apesar da considerável queda nos casos da doença, a campanha conviveu com várias situações controversas. A cada rato captura havia a recompensa de 300 réis, o que incentivou a criação de um falso mercado de ratos: alguns eram capturados em barcos estrangeiros e outros vinham de catifeiro (Santini e Bulcão, 2024, p. 51).

favoráveis à democracia e o surgimento do Sistema Único de Saúde, deram o tom das políticas públicas sanitárias brasileiras.

Ao nos determos especificamente na situação brasileira, não estamos negligenciando os movimentos estrangeiros; bem verdade, o que vai ocorrer no Brasil são mobilizações internas que possuem forte influência exterior. O século XX marca o processo de industrialização do país; as zonas urbanas experimentaram um aumento significativo na sua população. Acompanhando esse momento, surgem os primeiros sindicatos entre os trabalhadores da indústria. Esse fenômeno levou a uma série de reivindicações por parte desses trabalhadores, incluindo reajuste salarial periódico, adicional noturno, férias, assistência médica e aposentadoria, demandas que não podiam mais ser ignoradas. Em resposta a essas reivindicações, em 1923, o Estado promulga a Lei Eloy Chaves, concebida pelo chanceler homônimo e inspirada no modelo alemão. A legislação estabelecia um sistema tripartite de previdência, com contribuições do Estado, do empregador e do empregado, surgindo diversos tipos de Institutos de Aposentadoria e Pensão (IAP). No entanto, esse modelo atendia a uma parte pequena da população, sendo restrito aos que contribuíam para a previdência, como os trabalhadores das fábricas nas áreas urbanas. A grande parte da população rural brasileira, que, em sua maioria, não possuía vínculo empregatício formal ou não exercia atividades reconhecidas pelo Estado, era marginalizada e rotulada como “indigente”. Essas pessoas tinham ínfimo acesso à assistência médica de Estado, geralmente limitado às santas casas, instituições filantrópicas e a alguns hospitais ligados às universidades. A política previdenciária-sanitária passou por várias revisões ao longo do tempo, e somente no final do século XX, com o surgimento do Sistema Único de Saúde (SUS), essa prática de exclusão deixou de existir e permitiu um acesso mais amplo e equitativo aos serviços de saúde para toda a população brasileira (Santini e Bulcão, 2024, p. 56–58).

Em 1º de abril de 1964, a democracia brasileira sofrera uma das piores violências de sua história recente: era instaurado o golpe militar no país e seu regime ditatorial. O cenário político também iria influir diretamente no modo como a saúde era promovida. Uma das primeiras medidas desse novo governo foi criar o Instituto Nacional de Previdência Social (INPS), que previa a junção de todos os IAPs e padronizava a forma de ofertar os serviços. No entanto, logo o órgão seria substituído pelo Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social (INAMPS). Guilherme Arruda (2024), em artigo publicado no portal “Outra Saúde”, dedica sua publicação a dar um retrato das deficiências graves da saúde brasileira na ditadura; entre elas está o INAMPS. Segundo o autor, o instituto entrou em

profunda crise após as inúmeras denúncias de fraudes e deficiência nos atendimentos. A desigualdade sanitária persistia, com enormes taxas de mortalidade infantil, óbitos por doenças evitáveis e incidência dos mais diversos problemas de saúde entre a população.

Por outro lado, desde antes do golpe militar, havia uma articulação de movimentos sanitários ligados a pautas de igualdade social e econômica. Na época, mesmo vivendo na clandestinidade, o Partido Comunista do Brasil possuía diversos jovens estudantes, boa parte deles ligados às áreas da saúde, que se articulavam em prol de um sistema de saúde mais democrático e contra a ditadura militar e seu conluio com o setor privado de saúde. Arruda (2024) destaca a atuação de médico e militante do PCB que atuou na Guerrilha do Araguaia³⁵. Conhecido como “doutor Juca”, conquistou a simpatia por onde passava, entre outros motivos, por prestar gratuitamente serviços de saúde que o Estado não oferecia naquela região.

Fazendo um breve adendo ao assunto, e sem deixar de lado a contextualização das políticas sanitárias, as experiências etnográficas de Roque Laraia (1967) entre os Aikewara, anteriormente mencionadas nos capítulos 1, 2 e 3 desta tese, nos revelam que, no início da década de 60, o coletivo ameríndio enfrentou duas graves epidemias em decorrência do contato com os não indígenas que instituíam guerras em seus territórios: a da gripe, a mais severa e que levou ao falecimento de 86 pessoas, e, em seguida, a de varíola, responsável por mais seis mortes. O coletivo foi reduzido e fragmentado, tendo sua dor amenizada ou sua esperança reavivada a partir do contato com uma medicina mais afeita, mais íntima, ao combate de tais enfermidades, que eram estranhas às suas práticas de cura. No entanto, vale ressaltar que o contato com a medicina considerada não indígena, principalmente incentivada pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), não foi suficiente para evitar novos desafios sanitários impostos aos Aikewara, como carrapatos, poluição das águas e contaminação de plantas e animais, agravos que possuem relação direta com a construção de estradas, como a Transamazônica e a BR-153, o avanço das fronteiras bovinas e a exploração de madeira.

Enquanto isso, no cenário internacional, dois movimentos exerciam forte influência sobre os jovens brasileiros: na República Popular da China, um país que, assim como o Brasil, possui dimensões continentais, os denominados médicos de “pés descalços” desempenhavam um papel crucial. Esses profissionais eram treinados de forma rápida para atuar em áreas rurais, oferecendo cuidados básicos, ações preventivas e tratamento às doenças mais comuns

³⁵ Segundo Rodrigo Peixoto (2013) a guerrilha do Araguaia aconteceu na região fronteira dos estados do Pará, Maranhão e Tocantins e se caracteriza por ser uma caçada humana, com execuções de prisioneiros, decapitações e torturas impostas a centenas de pessoas suspeitas de ligação com os guerrilheiros e aos movimentos considerados pelo governo militar como comunistas.

entre a população (Zhang; Unschild, 2008). De outra maneira, em Cuba, um sistema de saúde socializado eliminava a participação privada nesse campo. O sistema cubano visava oferecer o maior acesso possível às políticas de prevenção e à atenção primária. Conforme apontado por Santini e Bulcão (2024, p. 19), as iniciativas do governo cubano incomodavam as autoridades estadunidenses. Temendo que o êxito da experiência cubana se propagasse para outras nações, os Estados Unidos passaram a financiar o desenvolvimento social, incluindo a formulação de políticas públicas de saúde, nos países membros da Organização dos Estados Americanos (OEA).

Como pode-se perceber até aqui, os movimentos progressistas que eclodiram no mundo possuíam bastante influência nas mobilizações nacionais. As universidades brasileiras eram centros de resistência e luta contra o regime ditatorial e toda a histórica desigualdade social que assolava o país. Assim, surgiam diversos projetos de extensão universitária que faziam atendimentos em bairros populares. Nessa mesma época, eclodia o Centro Brasileiro de Estudos de Saúde (Cebes), fundado em 1976, surge dessa mobilização estudantil e se torna o grande responsável por organizar o movimento que estava em curso no Brasil. O espírito do Cebes era mobilizar pessoas interessadas na luta pela saúde coletiva, ocupar espaços políticos e reconquistar a democracia (Santini e Bulcão, 2024, p. 117).

Na luta pela redemocratização, o debate da saúde era protagonista e inclusivo. Em 1986, logo após a queda do regime ditatorial brasileiro, foi realizada a VIII Conferência Nacional de Saúde (CNS). O documentário “Saúde tem Cura”, do cineasta Silvio Tandler, de 2022, é uma ótima referência para entendermos o surgimento de toda luta sanitária e o que representou a VIII CNS. No longa-metragem, é possível perceber a mobilização do campo artístico no chamamento do grande público³⁶. A grande participação popular, bem como a de trabalhadores da saúde, de cientistas sociais, de economistas, de políticos, de movimentos sociais e de diversos outros setores da sociedade civil interessados em um sistema de saúde mais justo, influenciou na gestação de uma nova concepção de saúde: para além do não adoecimento, era preciso envolver políticas de prevenção.

O relatório, após o fim da CNS, foi fundamental para guiar o texto que foi utilizado na Constituição Federal de 1988. Foi criado o maior programa público, gratuito e universal de saúde do mundo, o Sistema Único de Saúde (SUS). Na teoria, uma construção ultrapartidária; na prática, um processo entranhado em ideias progressistas e contra o violento regime

³⁶ Artistas como Fernanda Montenegro, Caetano Veloso e Djavan foram alguns que ajudaram na mobilização para o VIII CNS.

ditatorial brasileiro. Como destaca Guilherme Arruda (2024), é inegável que a mobilização em torno da saúde ajudou a derrubar a ditadura e a estabelecer a redemocratização do Brasil.

Passados mais de 30 anos desde a sua fundação, o SUS possui gerência tripartite (governos municipais, estaduais, federal e Distrito Federal) e é responsável pela assistência de mais de 190 milhões de pessoas todos os anos, sempre de forma integral e gratuita. O Brasil mudou bastante desde a criação do SUS. Como bem destacam Santini e Bulcão (2024), foram muitos os ganhos da área sanitária desde a implementação do projeto: redução expressiva da mortalidade infantil, criação da vigilância sanitária, aumento da rede de atendimento básico, revolução na área psiquiátrica, política antitabagista e pioneirismo em transplantes de órgãos e tecidos. Além disso, é referência mundial para o enfrentamento de HIV (Vírus da Imunodeficiência Humana), AIDS (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida) e câncer.

Atualmente, ao olharmos o SUS, sua capilaridade no território brasileiro e sua forma interligada de atuar, percebemos a amplitude de sua organização. A Portaria nº 4.279, de 30 de dezembro de 2010, estabelece as diretrizes de como o sistema organiza a sua rede de atenção à saúde, sendo elas: atenção primária, secundária e terciária. A tabela a seguir espelha o funcionamento do SUS e seus níveis de atenção³⁷.

³⁷ As informações utilizadas na formulação da tabela foram embasadas conforme informações do Ministério da Saúde (2022).

Tabela 8 – Recorte da Estrutura da Rede de Saúde Coletiva do SUS

Atenção à Saúde		
Atenção Primária à Saúde (APS)	Atenção Especializada à Saúde	
	Secundária	Terciária
Baixa Complexidade	Média Complexidade	Alta Complexidade
• Unidades Básicas de Saúde (UBS) – Portaria nº 2.436, de 21 de setembro de 2017; • Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSI) – Portaria Nº 1.317, de 3 de Agosto de 2017.	• Unidades de Pronto Atendimento (UPA 24h); • Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU); • Atendimento Médico Ambulatorial (AMA); • Policlínicas; • Hospitais; • Centros de Atendimento; • Casa de Saúde Indígena (Casai).	• Hospitais gerais de grande porte; • Hospitais universitários; • Santas Casas; • Unidades de ensino e pesquisa; • Casa de Saúde Indígena (Casai).
Representa a porta de entrada ao SUS, proporcionando à população o acesso a uma variedade de serviços essenciais, que incluem a, medicamentos gratuitos, vacinação, exames clínicos, cuidados pré-natais, acompanhamento de condições crônicas como hipertensão e diabetes, além de consultas regulares com equipes multidisciplinares e profissionais especializados em saúde familiar.	A média complexidade é composta por serviços especializados encontrados em hospitais e ambulatorios e envolve atendimento direcionado para áreas como pediatria, ortopedia, cardiologia, oncologia, neurologia, psiquiatria, ginecologia, oftalmologia entre outras especialidades médicas.	A alta complexidade envolve locais com leitos de UTI, centros cirúrgicos grandes e complexos. Também envolve procedimentos que demandam tecnologia de ponta e custos maiores, como os oncológicos, cardiovasculares, transplantes e partos de alto risco. Há ainda assistência a cirurgias reparadoras, processos de reprodução assistida, distúrbios genéticos e hereditários, entre outros tipos de cuidados para processos menos corriqueiros. São procedimentos mais singulares e complexos.

Fonte: Elaborada pelo autor (2024).

A tabela 8 não representa um conjunto com vários subsistemas apartados e independentes. Pelo contrário, o SUS possui uma rede interligada que ajuda a organizar o seu funcionamento para atender, da melhor forma, a população brasileira; ela é responsável por organizar um conjunto de ações de acolhimento que, geralmente, ocorre na atenção primária

até os níveis de maior complexidade. Por isso, ao demonstrar o seu funcionamento institucional, decidimos por linhas tracejadas, no intuito de demonstrar sua natureza porosa.

Quando falamos de saúde indígena, vamos perceber que há uma estrutura semelhante, mas com alguns mecanismos operacionais diferentes. No Estado brasileiro, a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS). O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, integrado ao SUS, organiza-se de forma descentralizada, hierarquizada e regionalizada, com possibilidade de adaptações para atender às especificidades dos povos indígenas. Essa estrutura é compartilhada entre os Distritos Especiais de Saúde Indígena (DSEI), distribuídos em todo o país, buscando garantir um atendimento de qualidade e culturalmente adequado.

Apesar de todos esses avanços e da importância do SUS ao povo brasileiro, o sistema convive com problemas históricos. Segundo Cueto e Palmer (2016, p. 273), o então presidente da República, Fernando Collor de Mello, ao realizar a aprovação da constituinte, inseriu inúmeros vetos que desfiguraram o projeto inicial do SUS. Apesar disso, passados diversos outros governos, o sistema brasileiro de saúde ainda convive com a falta de apoio político suficiente; a expansão das empresas privadas de saúde e os problemas no fornecimento de acesso total, especialmente a serviços especializados de qualidade, são feridas abertas e duradouras na saúde pública brasileira.

Santini e Bulcão (2024), em trabalho mais recente realizado após os impactos iniciais da pandemia mundial causada pelo vírus SARS-CoV-2, demonstraram que os desafios enfrentados pelo SUS ainda são os mesmos, e até mais problemáticos. O momento pandêmico escancarou as desigualdades sociais, inclusive no alcance das medidas propostas para prevenir, proteger e tratar as pessoas. Além disso, o SUS lutava ainda contra o negacionismo e falsas informações que eram flagrantemente disseminadas pelo chefe do governo federal. O fim da presidência de Jair Bolsonaro foi um alívio ao já enfraquecido sistema. O SUS estava totalmente fragilizado. As políticas de vacinação, tão festejadas nacionalmente, sofreram um duro golpe promovido pelo negacionismo do antigo governo. A poliomielite, por exemplo, tem menos de 70% do público-alvo com as vacinas em dia.

Apesar da violência institucional à saúde coletiva brasileira, principalmente ao SUS, o sistema vem aperfeiçoando sua atuação conforme as realidades sociais. Embora a sua concepção primária visasse estabelecer um modelo abrangente e universal de assistência médica, o SUS tem demonstrado uma notável plasticidade ao longo dos anos, adotando uma

abordagem mais complexa e diversificada por meio da criação de subsistemas. A Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS), juntamente com os Programas Farmácia Popular e Saúde da Família, são exemplos significativos dessa adaptação, destacando-se por sua capacidade de interagir e se adaptar às diversas realidades socioculturais presentes em todo o vasto território brasileiro, reafirmando a necessidade de uma saúde coletiva à sociedade brasileira.

Evidente que a história das políticas de saúde coletiva no Brasil é mais densa que esse breve recorte. Há outros episódios e atores tão importantes quanto os supracitados acima. No entanto, esse mesmo texto nos permite refletir sobre algumas questões, como: as práticas locais de cuidado são orgânicas e holísticas aos modos de vida e possuem uma tradição tão antiga quanto a medicina de Estado; o surgimento ou a chegada de uma ciência que se impõe como verdadeira e monopolista reverberou na ruptura entre o que pode ser considerado medicina e práticas mágico-religiosas; o fortalecimento das políticas brasileiras de saúde possui como estofa o fortalecimento econômico do país; o movimento sanitarista brasileiro foi um forte aliado na luta contra a ditadura militar, a maioria de seus integrantes era identificada com pautas sobre igualdade social e econômica, o que influenciou a formação de um modelo universal, gratuito e abrangente de saúde; o SUS, apesar dos graves ataques políticos e da precariedade financeira, vem estimulando programas mais diversificados, com diálogos mais próximos às realidades locais e suas expressões de modos de vida.

6.1.3.1 UBS E UBSI: Portas de entrada

A luta brasileira por uma saúde coletiva de qualidade vive um novo cenário; ela tenta romper o seu caráter universal e se atenta mais às particularidades e ao diálogo com os grupos sociais. Um forte aliado nessa empreitada é o surgimento e a implementação das Unidades Básicas de Saúde (UBS) e Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSI). A partir de informações analisadas no Ministério da Saúde, é possível dizer que essas unidades foram institucionalizadas pela Portaria nº 2.436, de 21 de setembro de 2017, e pela Portaria nº 1.317, de 3 de agosto de 2017. As UBS e as UBSI possuem estruturas dissemelhantes, podendo conter os seguintes ambientes: consultório médico e de enfermagem, consultório com sanitário, sala de procedimentos, sala de vacinas, área para assistência farmacêutica, sala de inalação coletiva, sala de procedimentos, sala de coleta/exames, sala de curativos, sala de expurgo, sala de esterilização, sala de observação e sala de atividades coletivas para os profissionais da Atenção Básica. Se forem compostas por profissionais de saúde bucal, será

necessário consultório odontológico com equipamento odontológico completo. Sua infraestrutura é baseada conforme a densidade demográfica do local, composição, atuação e os tipos de equipe e perfil da população.

As UBS e UBSI atuam na Atenção Primária à Saúde (APS) e realizam atendimentos em praticamente todas as situações, exceto aquelas em que há risco de vida. Além disso, as mais de 48 mil UBS espalhadas pelo território brasileiro se caracterizam por estarem situadas em áreas rurais ou em localidades socialmente mais vulneráveis, sendo uma das possibilidades de cuidado médico a todos os brasileiros. Atualmente, as equipes profissionais estão divididas da seguinte maneira: Saúde da Família (47.627), Saúde da Família Ribeirinhas (202), Prisionais (316), Consultório na Rua (156), Atenção Primária (3.869), Saúde Bucal (27.041), dentre outras estratégias (Brasil, 2022).

Enquanto isso, na saúde indígena, segundo dados oficiais de 2025, o Estado atua em 305 povos e 34 DSEIs espalhados por todo o país. Para dar suporte a essa população, o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) conta com 70 Casas de Apoio à Saúde Indígena (Casai), 1.008 Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSI) e 266 Polos Base, além de uma força de trabalho com mais de 22 mil profissionais (Brasil, 2025).

As UBS e as UBSI desempenham um papel fundamental na implementação do modelo de atenção básica e na Estratégia Saúde da Família. Segundo a Pesquisa Nacional de Saúde (PNS) de 2019, essas ações se baseiam no trabalho de equipes multiprofissionais, operando em uma área específica, e visam atender às necessidades de saúde da população local de forma eficaz. O cerne desse modelo é o conhecimento profundo da realidade local e das demandas dos habitantes. Ao se concentrar nesse território delimitado, a Estratégia Saúde da Família busca estreitar os laços entre a unidade de saúde e a comunidade, facilitando o acesso aos serviços de saúde e promovendo relacionamentos duradouros entre a equipe de saúde e os usuários. Suas diretrizes fundamentais incluem a integralidade e a equidade no atendimento, bem como a coordenação e o acompanhamento contínuo das necessidades de saúde das famílias e de pessoas sob sua responsabilidade.

A equipe multiprofissional que atua na saúde da família, isto é, nas UBS, possui um profissional imprescindível na formação de pontes entre a medicina de Estado e as particularidades de cada localidade. O(A) Agente Comunitário de Saúde (ACS) e o(a) Agente Indígena de Saúde (AIS) são os responsáveis pelo diálogo, aqueles que, além de residirem na localidade, compreendem e praticam os códigos locais. Em resumo, esse ator social é o(a) profissional que realiza a integração dos serviços de saúde da atenção básica com a comunidade. Heraldó Maués (2012), ao falar diretamente sobre os(as) ACS (reflexão que

também pode ser estendida aos(às) AIS, pela própria natureza do cargo), destaca que essas pessoas cumprem normas institucionais. No entanto, não podem se desvincular de suas relações pessoais, de seus compromissos comunitários e de seus modos próprios de pensar, distintos da lógica burocrática estatal. Essa posição intermediária entre o coletivo e o Estado leva a muitas tensões e conflitos. O(A) ACS e o(a) AIS representam o grupo social dentro da estrutura do Estado, ao mesmo tempo que também são o Estado dentro dos seus respectivos coletivos. Dessa forma, demandas e cobranças são recebidas diariamente; a ineficiência de uma atuação das unidades passa a ser de sua responsabilidade.

Cabe o registro de que o avanço de políticas sanitárias, bem como a sua diversidade, ocorre também como resposta ao agravamento do quadro de saúde, como novas doenças e epidemias, ocasionadas pela ampliação radical dos modos de produção extrativista e de urbanização, as quais trouxeram esses novos desafios aos grupos sociais e, por consequência, às artesãs. Violeta Loureiro (2023), falando na e da Amazônia, aponta que os caminhos e descaminhos percorridos por essa região são germinados pelo seu processo histórico de exploração, que culmina em acumulação de capital, desigualdade social, conflitos fundiários, monoculturas, commodities, desmatamento, entre outros tantos agravos socioambientais que assolam a população amazônica e que vão impactar diretamente no quadro de saúde local, principalmente em forma de epidemias.

As informações apresentadas até aqui não seguem uma linearidade histórica estrita, mas foram organizadas conforme a autoridade do autor (Clifford, 2011), daquilo que nos salta aos olhos para modelarmos a configuração do cuidado à saúde no país. Refletir sobre a saúde coletiva no Brasil, a partir da perspectiva de sua gênese estatal, envolve não apenas aspectos sanitários, mas também dimensões sociais, econômicas, políticas e culturais. O próprio Sistema Único de Saúde (SUS) é um reflexo dessa trajetória: apesar dos desafios enfrentados em sua implementação em um país de dimensões continentais, ele representa um esforço abrangente de promoção da saúde e de diálogo com toda a população brasileira, considerando suas particularidades geográficas e culturais.

6.2 A Saúde Coletiva No Olhar Das Artesãs

6.2.1 As UBS e UBSI: portas emperradas

As artesãs convivem, em seus territórios, com a presença institucional do Estado sobre a saúde, de forma mais incisiva pelas Unidades Básicas de Saúde, como é o caso das ilhas do Combu e de Itapuá, e pela Unidade Básica de Saúde Indígena, na aldeia Yetá. Cada artesã possui uma forma de interpretar essa presença e de conviver com essas unidades, que são portas de entrada para o Sistema Único de Saúde.

Em Dona Tipepew, podemos perceber certa indiferença; essa relação pode ser entendida pela estruturação recente da unidade e pela falta de um corpo técnico de saúde mais bem estruturado. Apesar disso, a UBSI está cada vez mais se enraizando nos modos de vida Aikewara. É perceptível que, de um ano para outro, se analisarmos o recorte de 2025 a 2026, vamos perceber os avanços estruturais, com a ampliação da unidade, e os socioculturais.

A aparente indiferença não significa desatenção ou desinteresse. A aldeia Yetá alicerçou o prédio onde funciona a UBSI e reivindica, junto ao poder público, melhorias na saúde indígena. A preferência pelas práticas locais de saúde Aikewara é predominante, o que causa preocupação entre a enfermeira: “eles podem tá morrendo de dor, mas eles não falam”, como destacado no capítulo 3. Essa dificuldade de diálogo, essa insuficiência de relações, pode ser um agravante para considerar aspectos clínicos e sanitários da aldeia e do povo Aikewara. Estar na UBSI ou no hospital é estar em estado grave, o que dificulta o tratamento e a recuperação do estado.

Em Dona Mariquinha, no Combu, há outra relação, bem diferente da aparente indiferença indígena. Nela, a indignação e a vigilância sobre vários aspectos que envolvem o funcionamento da UBS estão latentes em suas falas e em suas atitudes.

Não presta esse posto do Combu. Eu brigo com o médico. Eu não gosto deles. Vocês não sabem é de nada, vocês só vêm pra cá encher o saco e ganhar dinheiro. Porque médico que é médico cuida do doente.

Esse posto é uma porcaria: se vem com febre, é um remédio; se vem com diarreia, é o mesmo remédio; se corta o dedo, é o mesmo remédio. Mas que porra é essa?

O meu neto trabalha lá, as minhas sobrinhas trabalham lá. Quando eles me veem chegando, eles dizem: “Lá vem a vovó pagar mico”.

A última vez que eu fui pra lá foi pra provocar.

Entrei e fui lá no banheiro. Depois fui lá no meio do posto: “Escuta, aqui não tem faxineira, não? Cadê ela?”

Tava sentada, batendo papo. Cheguei lá: “Bora, levanta!”.

E ainda era a minha sobrinha: “Vai limpar aquele cagador, tá podre!”. Um posto médico com essa imundice. Eles se acham.

O médico não presta, os enfermeiros não prestam, os estagiários não prestam, só vêm passar tempo (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

A artesã expõe sua ampla insatisfação, que vai da postura do médico e suas indicações medicamentosas até a forma como o ambiente é higienizado pela equipe de limpeza. Em seu inconformismo, até seus parentes que atuam na UBS são chamados à atenção.

Para Dona Mariquinha, a forma de promoção de saúde da UBS deveria dialogar mais com as expressões locais. Em muitas situações, as práticas de cura promovidas pela equipe médica da unidade eram incompreendidas ou desacreditadas pela artesã. E essa recusa reverbera em muitos ouvidos da ilha. Como acompanhamos no capítulo 4, Dona Mariquinha é uma referência no cuidado junto ao grupo social. No entanto, para uma equipe médica formada por pessoas de fora, a artesã passa a ser mais uma paciente, o que gera ainda mais indignação nessa senhora que, quando confrontada sobre sua sabedoria, responde sem hesitar:

Olha, tu estagiasse, tu estudasse, tu andou muito. Agora, só que tudo que tu sabe eu sei. E eu não estudei nada. Porque tu queria me operar, queria fazer tua experiência em mim (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

Em muitos casos, a presença da artesã em instituições de saúde do Estado era fomentada por seus filhos e filhas. Dona Mariquinha, mesmo contrariada, ia até esses espaços, sempre vigilante sobre os procedimentos assistenciais em saúde adotados. Em uma determinada ocasião, com fortes dores no dedão do pé, fora internada em um hospital de Belém. Narra, assim, a artesã:

Diga pra ele (médico) não cortar o meu dedo, porque, se ele cortar o meu dedo, quando eu ficar boa eu venho cortar o dedo dele.
Eu vou é pra minha casa, porque lá eu vou curar o meu pé. Eu só não fugia do hospital porque não dava conta de descer (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Em Dona Creuza, encontramos um perfil que expressa indignação, mas, por outro lado, e até mesmo por ter trabalhado e ajudado a estruturar o posto de saúde de Itapuá, busca atendimento médico em outras instâncias hospitalares que fogem da UBS e até mesmo do SUS. O que a faz buscar atendimento fora da ilha, e até mesmo de Vigia, é a falta de estrutura, mas também o medo do erro médico e da negligência.

Em 2021, em um período que podemos dizer transitivo da pandemia, quando os registros de casos e de óbitos se mostravam em descendência, muito em função da vacinação contra a covid (Brasil, 2021). No entanto, para Dona Creuza, outra preocupação compartilhava seus pensamentos, juntamente com a pandemia: o ato de aplicar as vacinas.

Tem muitas falhas na saúde. Eu tava aqui sentada, tava vendo na TV, na abertura da campanha da vacina da covid, a falta de humanidade ao não saber aplicar a vacina. E o cara botava a agulha, e virava pra cá, e virava pra lá, e dobrava cá, e puxava. Eu vi muito e muito isso (Diário de Campo, 21 ago. 2021).

A “falta de humanidade”, a qual relata a artesã, é fruto da falta de empatia daquele ou daquela que aplica a vacina para com o outro. O serviço pelo serviço; a ruptura de relações de quem cuida e é cuidado. A partir de Dona Creuza, a falta de empatia é uma forma de negligência.

As percepções expressadas pelas artesãs colaboram para o nosso entendimento sobre a relação delas não somente com as UBS ou UBSI, mas com a medicina promovida pelo Estado. As indignações, indiferenças, repúdios e outros sentimentos, expressos quando o assunto é saúde na atenção básica e hospitalar (pública e privada), estão também presentes nos medicamentos, na percepção sobre a doença e nos partos. Esse recorte nos indica como os modos de vida amazônicos possuem formas distintas de compreender um fenômeno.

6.2.2 As pílulas e os procedimentos assistenciais em saúde

A partir das artesãs, vamos abrir as portas e adentrar as UBS e UBSI; esse movimento amplia nosso horizonte científico, nos faz ingressar em como os procedimentos médicos são recebidos por elas. Não é demais lembrar, como já referimos neste estudo, o envolvimento de práticas e medicamentos ofertados ou manifestados pela saúde de Estado nas práticas locais de saúde (Maués, 1990; Santos *et al.*, 2023). No entanto, vamos aprofundar essa relação e entender os motivos que fazem com que essa relação possa envolver ou estranhar tais propostas terapêuticas.

Em Tipepew, assim como as pessoas com quem dialogamos na aldeia Yetá, há uma percepção de preferência pelos medicamentos caseiros. A artesã nos explica que isso se deve à ação mais rápida desses medicamentos em detrimento dos sintéticos.

O remédio caseiro, eu acho que melhora rápido, e o remédio da farmácia não é muito bom pra melhorar rapidinho. Assim, quando a gente sabe que é aquela doença, a gente cura com remédio caseiro, é rapidinho. Mas quando a gente tem uma doença que a gente não sabe, que a gente não cura com remédio caseiro, a gente tem que ir pro hospital ou pra farmácia. Mas, até agora, essas doenças que são mais difíceis de curar a gente tá curando na casa mesmo (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

Em movimento semelhante ao da artesã, o pajé da aldeia Yetá, ao ser questionado sobre o uso de medicamentos sintéticos, foi bem enfático ao negar sua proximidade com esses

remédios, sinalizando uma distância e um apego maior aos medicamentos caseiros: “Do posto? Não. Pílula assim eu não gosto, não. Quando eu tô gripado, eu prefiro mel, kumarú... é bom pra gripe” (Diário de Campo, 22 jan. 2025).

Ao anunciar a gripe como exemplo de doença que pode ser tratada na UBSI, o pajé está indicando como essa enfermidade está entranhada como algo que vem de fora, em uma relação direta ao que observamos, novamente, a partir de Laraia (1967): a gripe foi devastadora à população Aikewara, principalmente em meados do século XX. Preferir o medicamento caseiro é também uma forma de resistir e de fortalecer o saber local indígena como algo tão bom e necessário que é possível enfrentar até mesmo uma enfermidade tão letal para o coletivo.

Em outra região amazônica, Dona Mariquinha expressa, ao seu jeito, um movimento semelhante de recusa aos medicamentos sintéticos e enaltação aos caseiros: “Eu sempre fico boa com mato, não foi com porra de remédio” (Diário de Campo, 06 nov. 2021). Falar sobre medicamentos, equipe médica, procedimentos hospitalares ou UBS com a artesã é acessar um lado de revolta, de indignação que vai além das práticas e das pessoas que atuam nessa área; engloba também as outras mulheres da ilha do Combu.

Se, por um lado, ela nos diz: “Essas mulheres não sabem ir no mato fazer um chá. Só querem ir pro médico tomar pílula, pílula... Vocês não fazem chá, não plantam nada” (Diário de Campo, 06 nov. 2021), por outro lado, ela reclama do receituário que não abrange as práticas locais de saúde: “Os médicos não cuidam, não servem chá, remédio nosso. Eu já fiz tanto isso” (Diário de Campo, 02 mar. 2024).

Em outra ocasião, Dona Mariquinha denuncia que a prescrição de medicamentos sintéticos não é acompanhada por uma explicação detalhada sobre os efeitos e o funcionamento do medicamento no organismo do paciente.

Olha, às vezes o marido vai comprar remédio na farmácia e ele nem sabe pra que é, muito menos ela. Entenderam? Ele não entende de sangue, de porra nenhuma, muito menos ela, que não tem experiência de vida (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

A ideia de não ter experiência de vida retorna a este estudo ao associar experiência com sabedoria. Nesse caso, experiência de vida não está diretamente associada à idade, mas a como aquela vida foi vivida, se foi atuando na formulação de medicamentos caseiros e outras práticas de cuidado, no cultivo de plantas medicinais ou de proteção. Experiência de vida é saber indagar a equipe médica, refletir sobre o que é posto como uma verdade ou uma certeza de cura.

Confrontar a equipe médica, aliás, é algo bem presente na fala da artesã do Combu. Ao falar sobre vacinas, ela compartilha, primeiro, uma recusa à prática que, em seguida, diz tomar todas as vacinas necessárias:

Eles querem botar vacina no meu braço, eu digo: “Vocês vão mesmo ficar com o meu braço”. Primeiro que eu não gosto de agulhagem. Eu não suporto aquela enfermeira. Toda hora que eu chego lá dá vontade de largar a mão nela. Eu sei o dia de tomar vacina, as minhas vacinas estão completas. Não preciso que ninguém de lá venha me avisar, eu não sou uma zé-ninguém, eu não tô à toa aqui (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

Em suma, a cobrança de alguém que, na visão da artesã, exerce um trabalho ruim na ilha a faz estourar, fervilhar, explodir em falas rápidas e cortantes. Apesar de não gostar de agulhagens, reconhece o valor das vacinas e a necessidade de ter um controle adequado sobre os períodos corretos de se vacinar.

Em muitos casos, a artesã só frequenta instituições de natureza hospitalar ou de assistência básica após muita insistência da família; mesmo assim, não aceita de bom grado tudo que lhe é receitado: há sempre uma indagação, um pensamento reflexivo sobre o que pode ajudar ou não no tratamento. Em certa ocasião, Dona Mariquinha nos fala sobre uma conversa que teve com o médico da UBS do Combu:

Oi, Dona Ladide, como a senhora tá? (Médico)
Eu disse: Tô do mesmo jeito que eu era.
Tu te lembra que eu mandei tu curar uma coceira que eu tinha nas minhas pernas? E tu não curaste. (D. Mariquinha).
Mas eu passei o remédio (Médico).
Mas errado (D. Mariquinha).
E como a senhora ficou boa? (Médico)
Com oração de Deus. Quem me curou foram os crentes. É por isso que eu não gosto de vocês, que são médicos.
(Diário de Campo, 3 jun. 2023).

A fala de Dona Creuza se assemelha ao que foi proferido pelo pajé Tiwakw quando sua esposa estava adoecida devido a complicações causadas por mioma. Na ocasião, evitaram levá-la a Belém, e a cura veio por meio da oração. A relação entre religião e saúde é quase indissociável, como observamos em Joel Birman (2023) e Boris Groys (2023), no início deste capítulo: a ruptura entre saúde e religião ocorre ao tempo que o cuidado passa a ser institucionalizado pelo Estado. No entanto, casos como os relatados por Dona Mariquinha e Seu Tiwakw nos revelam uma retomada, ou um firmamento, das igrejas neopentecostais no protagonismo da cura, colocando o médico como incapaz ou “com mãos de pecador”

(expressão utilizada por Seu Tiwakw). A cura só pode ser alcançada por Deus e dentro da igreja.

Nessa tecitura entre saúde e religião, está também o receio do deslocamento, que é destacado no relato de Seu Tiwakw. Dona Mariquinha nos compartilha que as pessoas de mais idade que atravessam do Combu ao continente, na busca de atendimento médico, possuem dificuldade de retornar e, em muitos casos, chegam a falecer nos ambientes hospitalares.

Eu não vou tomar pílula. Não me leva pra Belém. Se for pra morrer, eu quero morrer aqui. Queriam me dar pílula, eu só vou tomar chá. Aí foi, foi... aliviou, mas não passou. Eu não vou pra Belém! Porque todo velho que vai pra Belém volta no caixão. Eu quero morrer nessa casa. Não vou, não. Ainda não quero. Meus filhos comprem remédio. Eu já falei: parem de comprar remédio, me dê esse dinheiro que eu preciso mais” (Diário de Campo, 06 nov. 2021).

Em outro momento, uma fala semelhante:

Se eu falar que estou doente, eles correm pra arrumar remédio e pra me levar pra Belém. Se eu tiver que morrer, eu prefiro morrer em casa. Eu não gosto de médico, eu não tomo pílula (Diário de Campo, 05 abr. 2022).

Pensar a recusa, a partir de Dona Mariquinha, é compreender que essa ida até Belém pode ocorrer a partir de um estado grave de saúde, quase irreversível, da resistência aos medicamentos sintéticos e da confiança em suas práticas de cuidado como artesã, ou em casos que envolvam operação.

Nesse último ponto, a artesã alerta para uma possível banalização da prática: para ela, ir ao hospital virou sinônimo de cirurgia.

O médico me viu e disse: “Essa Mariquinha tá sempre atenta, ela é péssima. Fugiu até da operação da vesícula.

Os médicos não estão nem aí, eles metem a faca, cortam... se viveu, viveu; se morreu, morreu. Eu vou lá, chegar boa, ele vai dizer que eu tenho uma doença. É mentira, que eu não tenho, eu sei disso.

Um dia desses eu jantava e o estômago inchava. Aí eu disse: vou acabar com isso. Fui lá na feira (Ver-o-Peso), comprei mastruz, comprei algodão, um bocado de mato velho. Cheguei aqui, botei no liquidificador, coei, botei na garrafa e tomei. Pronto, acabou o inchaço (Diário de Campo, 08 abr. 2023).

A relação com as feiras é muito forte e ficou ainda mais com as mudanças ambientais no Combu e a dificuldade de ter a planta. Ir ao Ver-o-Peso é um aprendizado e um ensino; lá se compartilham saberes. Nesse local, a artesã se sente acolhida e dialogando dentro dos seus códigos culturais, um ambiente bem distante das salas cirúrgicas. A fê nas plantas e a confiança na sabedoria não institucionalizada pelo Estado, pelo contrário, o saber que se

expressa nas mais diferentes pessoas que transitam pela feira, fazem com que a artesã se sinta acolhida e confiante na sua prática de cuidado.

Em Dona Creuza, sua visão sobre os medicamentos e procedimentos assistenciais em saúde é próxima ao que se observa em Dona Tipepew e Dona Mariquinha. Há um entrelaçamento de suas práticas de cuidado com a religião e uma preferência pelos medicamentos caseiros; além disso, outros aspectos são enfatizados, como os custos dos medicamentos e exames.

A artesã reflete sobre o aceite das pessoas da cidade em relação aos medicamentos caseiros; em seguida, sua reflexão parte para a eficácia dos medicamentos da farmácia. O interessante, aqui, é que tal questionamento surge a partir de uma reportagem exibida em canal aberto, que apresentava a produção de um determinado xarope. As artesãs possuem uma profunda reflexão sobre aquilo que chega, e tal reportagem a fez questionar a real eficácia de um xarope comprado na farmácia.

Pessoal da cidade não toma esses remédios caseiros. Remédio caseiro pra eles é veneno. Você vai comprar um remédio na farmácia, por exemplo, um xarope. Eu vi uma reportagem que, pra fazer esses remédios, tinham uma caldeira grande. Aí eles pegam aqueles paus tudinho que é pra fazer chá. Aquele remédio ferve; depois que ferve, eles passam por um processo lá, depois eles botam o mel e colocam nos vidros. Quer dizer, você imaginou quantos tipos de remédio tem ali? Pra que é tudo aquilo? E um remédio daquele fervido vai matar certas doenças? Eu acho que não. Eu acho o seguinte: o remédio fervido só ele faz efeito; mas um bocado que nem eu vi, eu acho que não. Eu disse: “Ah, eu não vou mais comprar xarope”. Eles colocam pra ferver uma grande quantidade, numa caldeira enorme; quantos vidros dá pra encher com aquilo? Mais do que fervida. Eu acredito porque fica tempo, eles custam a vender. Se eles fizessem natural, sem ferver, não demorava e tava com cheiro de bolor (Diário de Campo, 16 jan. 2024).

O pensamento da artesã se aproxima das concepções aludidas por Bispo dos Santos (2023): há uma desconexão “do pessoal da cidade”, como algo apartado da natureza. O medicamento considerado bom é o que é comprado. Essa lógica em nada tem relação com a busca da artesã pela realização de consultas ou exames. Na verdade, há uma carência institucional e de diálogo que a força a sair de Itapuá.

A atuação direta na estruturação e no funcionamento do posto de saúde em Itapuá faz com que a artesã possua maior interesse e aceitação de determinados serviços ou práticas de saúde no âmbito da assistência à saúde (sistemas público e privado). Mesmo assim, a partir da análise de áudios compartilhados por ela via *WhatsApp*, vamos perceber mensagens carregadas de indignação e desconfiança, que trazem de volta, primeiro, o debate sobre o modo de aplicar a vacina e, em outro áudio, a artesã relata o deslocamento até Belém para a realização de seus exames:

Eu não vou tomar mais nenhuma (vacina)! Eu tô doente do meu braço devido a essas porcarias que ninguém sabe aplicar. Eu apliquei tanta injeção nos outros e nunca deixei nódulo. E agora eu tenho um aqui que não me faz dormir de noite, meu filho (Mensagem de voz, 28 abr. 2023).

Eu passei um bocado ruim da minha perna, do meu pé. Eu fui na quarta-feira pra Belém e voltei ontem. Bati um ultrassom da minha perna, vou segunda-feira pra um outro hospital lá defronte da Caixa. 14h é a minha consulta. Eu passei ruim, meu filho. Não tô conseguindo nem andar direito. Além do medicamento, agora eu tô com uma porra de uma meia (Mensagem de voz, 06 fev. 2024).

O ato de deslocar-se em busca de tratamento especializado não simboliza apenas o ato de sair da ilha para o continente, de Itapuá a Belém, mas também significa um deslocamento do sistema de saúde coletiva à rede privada. Isso representa um pesado dispêndio financeiro para as finanças da artesã.

Eu fui pra UPA de Castanhal pagando carro particular, aí depois vou pra Belém. Os exames são tudo particular, é R\$ 300,00 a consulta, é carro pra ir, pra vir... Tu é doido? Eu não aguento mais. Aí, fora disso, meu filho, já não fiz mais a conta. Eu tinha feito um cálculo que meu décimo eu ia guardar, que eu ia fazer umas contas pra ver... meu irmão, não deu nem pra pagar as minhas consultas. Foram dois raio-x, um da bacia e um do joelho pra baixo, por onde dói tudinho. Tu é doido? (Diário de Campo, 26 jun. 2024).

Esperar pelo SUS, meu filho... Eu consultei na Vigia, trouxe o encaminhamento pra eles (UBS) darem aí pro SUS, pra marcarem pro hospital pra mim. Meu irmão, eu já fiz os exames, essas consultas tudinho... desde fevereiro fazendo e até hoje não sai o resultado. Mande pra lá que a minha vista escureceu rápido, aí eu queria saber o que era. Aí eu fui fazer uma consulta em Icoaraci, aí foi R\$ 150,00. Aí o médico disse: “Não, a senhora não tem nada nessa vista, só o seu olho. É a sua lente que tá suja”. Aí vem dia 08, e dia 08 mesmo eu fui pra lá mandar fazer. Aí já foi 300 contos, com mais 300 de passagem é 600... e até hoje esse SUS não me deu o encaminhamento (Diário de Campo, 26 jun. 2024).

Boa parte da renda de Dona Creusa advém de sua aposentadoria; esse recurso, que não é muito, se dilui em meio à impossibilidade de realizar exames e receber medicamentos pelo SUS. No entanto, o que mais causa indignação na artesã é o fato de ela ter trabalhado por mais de trinta anos na rede de saúde do Estado e receber um tratamento desleixado.

A própria área urbana de Vigia parece incapaz e/ou incompetente em acolher essas demandas. Deslocar-se para Castanhal ou Belém representa custos mais elevados do que, se comparado à Vigia. A conta não fecha, e o abalo emocional se soma aos físicos.

Em outras situações, o seu deslocamento para outros núcleos urbanos, na busca de um atendimento de maior qualidade, é justificado por sua falta de confiança em médicos jovens. Tanto na UBS do Combu quanto na de Itapuá, os médicos responsáveis possuem uma idade baixa, sendo referidos pelas artesãs como novos. Um quadro que não é somente local, mas um reflexo do perfil nacional. Segundo projeção do Ministério da Saúde, a população médica será

mais numerosa, feminina e jovem até 2030. Em relação à composição etária, a pesquisa aponta que mais de 80% da população desses profissionais terá entre 22 e 45 anos (Brasil, 2021).

O desafio que recai sobre esses profissionais é o de buscar dialogar para além dos muros da universidade. A experiência, como aprendemos com as artesãs, não está somente relacionada à idade, mas ao saber que é, antes de tudo, solidário e de escuta: uma forma de cuidado que também é diplomática entre sistema e ecossistema. Como nos ensina Moraes Júnior (2025, p. 20):

O fazer ciências não se limita a uma empregabilidade suscetível ao mercado de trabalho, pelo contrário. Os saberes acadêmicos se colocam como uma praxis humana, demasiada humana, um empreendimento importantíssimo para a existência solidária da humanidade (Moraes Júnior, 2025, p. 20).

A resistência ao diálogo, a imposição e a recusa do que lhe é considerado diferente, exótico, alimentam uma resistência nas artesãs. Em outras palavras, podemos dizer que há uma impermeabilidade na medicina de Estado que afasta as artesãs desse convívio. Para Dona Creuza:

A terceira idade primeiro usa o de casa pra depois usar o do médico. Eu, pelo menos, trabalhei 36 anos na saúde, mas eu não gosto de médico. Eu tinha visto muita coisa que acontece: o médico, um tempo desses aí, operou um sobrinho meu que não tinha apendicite nem nada. Médico novo que tá começando. Pra mim, o médico tem que ser velho, porque esses novos, pra mim, não têm experiência. Eu não confio muito em médico novo, porque eles dão assistência, dão ordem e tudo, mas não é aquela assistência que o velho tem, que o médico idoso senta, conversa com o senhor, olha: é isso aqui e isso ali. O novo, não. O novo é: não, não, tá aqui... dá logo uma notinha pra ir na farmácia. Às vezes o camarada nem fica bom (Diário de Campo, 21 ago. 2021).

A partir das artesãs e de seus mundos amazônicos, percebe-se que as UBS e as UBSI possuem um papel necessário, mas que, infelizmente, não são e não se fazem ser percebidas dessa maneira. Há uma fronteira epistemológica e impermeável. Os medicamentos sintéticos carregam a desconfiança daquelas mãos que preparam chás, garrafadas, banhos e outras expressões locais de saúde. Os procedimentos assistenciais em saúde encontram pessoas que não os recebem sem reflexão, sem questionar seus motivos e eficácias. A pílula é o símbolo de um sistema que chega como verdade, de uma ciência com traços narcísicos e indiferente às ciências locais.

Por outro lado, reconhece-se que o Estado brasileiro possui dispositivos que tentam melhor envolver práticas locais de saúde, como é o caso das Práticas Integrativas e

Complementares (PIC). Por intermédio da Portaria nº 971, de 03 de maio de 2006, o Ministério da Saúde aprova a Política Nacional de PIC, na qual, entre o que se considerou o universo de abordagens compreendidas como Medicina Tradicional e Complementar/Alternativa (MT/MCA), está a fitoterapia: “um recurso terapêutico caracterizado pelo uso de plantas medicinais em suas diferentes formas farmacêuticas”, e tal abordagem incentiva o fortalecimento comunitário, a solidariedade e a participação social. No entanto, o que observamos é um recorte ritualístico: o chá pelo chá ou o banho pelo banho é uma forma dissecada das práticas de cuidado das artesãs. A religiosidade, o preparo, as recomendações, o cuidado com as plantas são apartados de um todo; tornam-se complementares quando, na verdade, são centrais, não somente na atenção básica. Se as UBS ou UBSI cuidam da atenção básica, representando a ponta do tentáculo de um sistema gigantesco, as artesãs são, elas mesmas, a baixa, a média e a alta complexidade.

6.2.3 Doenças entre compreensões e incompreensões

Outra fronteira simbólica que dificulta a presença das artesãs no sistema de saúde biomédico é a percepção e os estereótipos que os profissionais que atuam nesse campo imprimem a determinadas doenças, enfrentamentos e significados de adoecimento. O reducionismo de práticas locais a meras superstições e crendices cria uma barreira simbólica, um obstáculo a mais à presença de quem dedicou a vida ao cuidar do outro.

Ao mesmo tempo em que se solidifica essa estrutura impeditiva e simbólica, há, entre as artesãs, o consenso sobre a importância de instituições do Estado na promoção da saúde. Isso nos leva a perceber que há, por parte dessas senhoras, uma disposição para dialogar com outros saberes, o que também se observa ao longo de suas bioetnografias apresentadas neste estudo.

Há ainda outro ponto a partir do qual podemos compreender essa relação entre as artesãs e a biomedicina. Esse outro olhar nos leva novamente aos escritos de Heraldo Maués (1990), que descreveu a distinção entre as doenças enfrentadas pelo médico e aquelas tratadas pelo pajé. No contexto das artesãs, ocorre um movimento semelhante ao observado pelo antropólogo paraense: em muitos casos, o médico não compreende a doença, uma vez que a enfermidade não se insere no conjunto de males reconhecidos pela biomedicina.

Geralmente, isso ocorre naquelas doenças que Heraldo Maués descreve como sendo combatidas apenas pelo pajé, ou, como ele as denomina, doenças não naturais. São casos

como quebranto, mau-olhado, panema, entre outros, que, inclusive, podem ser causados pela violação de interditos culturais ou pela ação do olhar, algo que percorre os capítulos anteriores.

As artesãs expressam, cada uma a partir de seu modo de vida e de uma profunda experiência pessoal e coletiva, visões que evidenciam um distanciamento entre saberes constituídos por códigos de linguagem distintos. Artesãs e equipe de saúde operam, assim, em dimensões diferentes, orientadas por práticas, referências e relações particulares. No caso das artesãs, suas atuações estão diretamente em consonância com as expressões locais e com os modos de vida que constituem o contexto em que vivem.

Dona Tipepew, por exemplo, nos fala que

Tem muitas doenças que a pessoa vai lá, aí o médico fala que não sabe o que é. Aí, quando vem pra cá e encontra uma pessoa que sabe fazer remédio, aí vai lá e cura (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

O não saber do médico pode não estar associado ao desconhecimento dos sintomas ou da doença em si, mas está ligado à incompreensão dos códigos locais. No caso, como tratar e proteger contra quebranto e mau-olhado? Como já referendado neste estudo, Castro Júnior (2021) buscou traduzir tais situações ao dialeto biomédico das universidades. No entanto, e sem desmerecer o esforço, que é louvável, esse é um trabalho ainda incipiente frente à tarefa hercúlea da diversidade dos modos de vida amazônicos.

Entre os Aikewara, há doenças que são explicadas a partir dos códigos culturais e que não encontram caminhos na compreensão biomédica, como é o caso do adoecimento pelo *Ta ô*, um espírito de um antigo indígena Aikewara, como nos conta Dona Tipepew:

É porque se a gente tiver comendo a gente não pode ficar jogando o osso e a carne no outro, não. Porque ali joga a doença na pessoa. Aí faz mal pra nós. Aí a gente fala *Ta ô*. Não faz que *Ta ô* vai adoecer vocês. Ele é um espírito velho que faz a pessoa ficar ruim. Aí é os velho que tira. A pessoa fica fraca, parece que vai morrer mesmo, fica bem amarelinha (Diário de Campo, 23 jan. 2025).

O pajé Okonoti, na tentativa de nos explicar o interdito, faz uma analogia entre as cosmologias cristãs e Aikewara. Em suas palavras: “Não pode jogar a carne e o osso nos outros. Vai adoecer ela. É que nem Adão e Eva, eles não pecaram? Aqui é a mesma coisa, isso de jogar carne na outra é pecado” (Diário de Campo, 22 jan. 2025).

Nesse contexto, o ato de jogar carne ou ossos em direção a outra pessoa constitui a violação de um interdito local, que pode levar ao adoecimento pela ação do *Ta ô* daquele ou

daquela que recebeu a parte do animal lançada. Tal situação dificilmente encontra articulação compreensiva na biomedicina, pois se trata de casos que não atuam apenas no plano fisiológico, mas que também envolvem regras culturais e cosmológicas dos Aikewara.

Ainda nesse tema, o pajé Okonoti, como forma de nos fazer entender, articula tal ação ao pecado original, com Adão e Eva (Gênesis 3,1)³⁸. Isso nos leva a compreender também como religião e crenças estão indissociáveis da saúde e como as concepções cristãs se enraízam entre os Aikewara, dessa vez associando cosmologias no ato simbólico de explicação sobre o adoecimento pelo Taô.

Se, na narrativa de Adão e Eva, a punição pela quebra do interdito alimentar resulta na expulsão do paraíso e em punições pessoais e agenciadas por Deus, entre os Aikewara a violação do interdito simboliza a expulsão da saúde, isto é, a passagem para um corpo adoecido pela ação do Taô. Tal entendimento nos revela a dificuldade de compreender um adoecimento como um fenômeno exclusivo do domínio biomédico; pelo contrário, há uma complexidade cultural que envolve significados locais e, por isso, são combatidos e entendidos a partir de ecossistemas próprios de cuidado.

Voltando o olhar ao Combu, a partir de Dona Mariquinha, vamos observar que as dificuldades de diálogo entre ela e os(as) operadores(as) da biomedicina também vão ocorrer. No entanto, ela alerta que essa falha de comunicação ocorre, preponderantemente, pelo despreparo dos profissionais que chegam à ilha:

Às vezes eles (médicos) não dão conta. Porque, em vez de fazer o bem, fazem o mal. Às vezes até matam o paciente, porque é uma doença e eles tão tratando de outra (Diário de Campo, 05 abr. 2022).

Em outro momento, a artesã estende seu pensamento a outros ambientes de saúde coletiva. Na ocasião, Dona Mariquinha havia sofrido uma queda e, com fortes dores no braço, foi levada à UPA do Jurunas, em Belém. Ela compartilha um pouco do diálogo que teve com o médico:

O senhor passou só esse cipozinho pra eu ir pra casa? (Mariquinha)
Não, amanhã a senhora vem (Médico).
Ah, vão pra porra que é. Eu puta de dor, esculhambei e vim embora.
Minha filha trouxe a tipoia e, no segundo dia, eu já tava puxando o braço (Diário de Campo, 02 jun. 2023).

³⁸ Bíblia de Jerusalém (2002).

O “cipozinho” em questão eram ataduras que iriam ajudar a imobilizar o membro superior, possivelmente fraturado. No entanto, para a artesã, o que deveria ser feito era a puxação, uma prática ligada à colocação de ossos ou ao massageio de músculos, bastante recorrente em coletivos ancestrais e tradicionais da Amazônia paraense (Santos *et al.*, 2024; Maués, 1990; Galvão, 1955). Posteriormente, mais precisamente no dia seguinte, Dona Mariquinha estava se “auto-puxando”. Estava, na verdade, se tratando a partir do seu entendimento de cuidado.

Apesar de sua crítica às unidades de saúde coletiva, a artesã também aponta que, na ilha do Combu, faz-se necessário o funcionamento de uma instituição de saúde que funcione em regime de 24 horas, especialmente voltado ao atendimento de urgência e emergência, como é o caso da Unidade de Pronto Atendimento (UPA).

“Se cair do açazeiro, vai pra Belém; se estripar no prego, vai pra Belém; se se corta, vai pra Belém. Não tem médico” (Diário de Campo, 02 jun. 2023). O deslocamento se assemelha aos encaminhamentos que ocorrem na aldeia Yetá ou na ilha de Itapuá, com a diferença de que, em Dona Mariquinha, apesar da proximidade com a região urbana de Belém, a travessia é de barco ou de lancha. O sacolejar das embarcações nas águas e as dificuldades de subir e descer nos portos representam grandes obstáculos àqueles ou àquelas que já estão fragilizados pela doença.

Pensar as críticas das artesãs é refletir sobre a qualidade do atendimento e, ao mesmo tempo, tomar ciência da necessidade que essas unidades representam para a saúde coletiva. Em outra passagem, a artesã reforça a necessidade de a UBS se transformar em uma UPA ou em um hospital, para poder atender casos de média ou alta complexidade. O pensamento da artesã se baseia não somente nas dificuldades da travessia, mas também no crescimento populacional da ilha e em seu quadro sanitário. Enfermidades que outrora eram raras ou inexistentes passaram a se tornar mais frequentes, como compartilha Dona Mariquinha: “Aqui nessa ilha tem muito câncer e AIDS. Ninguém fala, mas eu sei” (Diário de Campo, 05 abr. 2022).

O quadro sanitário do Combu reflete uma alta de casos que é percebida a nível nacional. Com relação à AIDS³⁹, o Ministério da Saúde, a partir do boletim epidemiológico sobre HIV e AIDS no Brasil, abrangendo dados de 2023 até junho de 2024. Segundo o

³⁹ Vale o destaque que HIV e AIDS possuem significados diferentes. Segundo informações do Ministério da Saúde, o HIV (vírus da imunodeficiência humana) é um vírus que afeta o sistema imunológico, responsável por proteger o corpo contra doenças. Se não for tratada com os medicamentos corretos, a infecção pode progredir para a AIDS (síndrome da imunodeficiência adquirida), sendo o estágio mais avançado da infecção pelo HIV. Portal Saúde de A a Z do Ministério da Saúde.

relatório, no ano anterior ao documento, houve um aumento de 4,5% no número de casos de infecção pelo vírus da imunodeficiência humana em relação a 2022⁴⁰. Por outro lado, ao tempo em que o diagnóstico dessa doença apresentou crescimento, o Brasil registrou a menor taxa de mortalidade por AIDS em 32 anos, com queda de 13% entre 2023 e 2024. O resultado reflete o fortalecimento das ações de prevenção, diagnóstico e tratamento, principalmente no âmbito do SUS. Tal desempenho representou a redução de gestantes com HIV (-7,9%), de crianças expostas ao vírus (-4,2%) e do início tardio da profilaxia neonatal (-54%) (Brasil, 2025).

Em relação ao câncer, outra enfermidade destacada por Dona Mariquinha, o Instituto Nacional de Câncer (INCA) estima 781 mil novos casos de câncer por ano no Brasil entre 2026 e 2028. As previsões consolidam o câncer como uma das principais causas de adoecimento e morte no Brasil. Segundo o INCA, os números refletem o envelhecimento da população, as desigualdades regionais e os desafios persistentes no acesso à prevenção, ao diagnóstico precoce e ao tratamento oportuno (Brasil, 2026).

Se observarmos as realidades das artesãs, podemos dizer que tais diagnósticos só são possíveis a partir do convívio mais direto das Unidades Básicas de Saúde com os coletivos ancestrais e tradicionais. A aplicação de testes e os encaminhamentos às instituições de saúde competentes fazem com que diversas enfermidades sejam tratadas ainda em sua fase inicial.

Entretanto, agora, caminhando pelo pensamento de Dona Creuza, nota-se que há alguns aspectos que dificultam o diagnóstico precoce e outras ações vinculadas às UBS e às UBSI. Um desses aspectos é citado pela artesã de Itapuá como a falta recorrente de um(a) médico(a). Com exceção do Combu, as outras localidades envolvidas neste estudo convivem com a inconstante presença desse profissional.

Ela vem uma vez por semana, sexta-feira. Aí ela chega 11h30; 10h30 é a hora que ela chega e começa a consultar. Mas tem dia também que ela sai 7h da noite. É aprender que ela deveria chegar cedo e consultar até umas 11h, né? O dia é dela de consultar (Diário de Campo, 21 nov. 2024).

O quadro descrito pela artesã reflete não apenas uma precariedade da presença desse profissional na ilha de Itapuá, mas também na forma de atuar. A cada sexta-feira, são distribuídas 20 fichas de consulta; se não conseguir a ficha, é necessário aguardar a próxima semana ou buscar se consultar em Vigia. Como denuncia Luiz Sobrinho (2013), o consultório deixou de ser um local onde o paciente cuida de “sua doença”, de seu “problema de saúde”;

⁴⁰ Estadão, 2024.

ele passa a ser o local onde o médico exerce “sua medicina”. O autor baseia seu pensamento na metodologia do atendimento que, geralmente, se for público, a consulta tem média de 15 a 20 minutos; se for particular, há horários distintos, talvez de 1 hora. De qualquer forma, como o próprio autor reflete, é impossível conceber um horário para cada modo de remuneração.

Os aspectos trazidos por Dona Creuza e Sobrinho também incidem em outra problemática nacional. Se, por um lado, a proporção de médicos por habitante dobrou e o número de profissionais mais do que duplicou, enquanto a população do país cresceu cerca de 27% nesse período, por outro lado persistem profundas desigualdades na distribuição desses profissionais pelo território nacional. A proporção de médicos por habitante nas capitais brasileiras é cerca de 14 vezes maior do que a observada em cidades pequenas (Machado; Buono, 2023).

Mesmo nas capitais, a desigualdade na distribuição de médicos é latente, manifestando-se de forma acentuada em áreas social e economicamente marginalizadas. Existem muitas “Beléns” que coabitam o território belenense. Para ilustrar essa fragmentação, o Plano de Gestão da APA do Combu, elaborado a partir do diálogo entre instituições e o grupo social da ilha, revela que a UBS local convive com a carência ou a oscilação da assistência médica, conforme apontado pelo documento (IDEFLOR-Bio, 2026, p. 31).

Apesar das tensões que atravessam este estudo, envolvendo artesãs, médicos e outros profissionais ligados à biomedicina, há, entre elas, um consenso quanto à necessidade desse profissional e das práticas de saúde promovidas pelo Estado. Contudo, a ausência de um acolhimento marcado pelo respeito às pessoas e, sobretudo, pelo reconhecimento de que essas mulheres também atuam no campo da saúde contribui para a formação de um muro invisível, mas sólido, que limita ou mesmo rejeita a presença das artesãs nas Unidades Básicas de Saúde de suas localidades. Essa barreira simbólica se sustenta na hierarquização e na desvalorização de saberes, bem como na falta de diálogo e de acolhimento entre diferentes formas de cuidado.

O cenário descrito por Dona Creuza, somado ao quadro de concentração dos médicos nos grandes centros urbanos, é, sem dúvida, um aspecto que diminui a presença das artesãs nas UBS e UBSI, ao tempo que força o deslocamento aos grandes centros urbanos, como Belém e Castanhal, no caso de Dona Creuza; Belém (continente), Dona Mariquinha; e São Geraldo, São Domingos ou Marabá, Dona Tipepew.

No entanto, houve momentos em que as críticas deram lugar aos elogios. Isso ocorre justamente quando o respeito é mútuo e, principalmente, quando as artesãs reconhecem o comprometimento desse profissional para com elas e seus respectivos coletivos.

No artigo intitulado “Necessárias”, referendado no início deste capítulo, abordamos justamente essa aproximação mútua entre artesãs e medicina de Estado (Santos; Lemos, 2024). Neste estudo, que contou com a participação de Dona Mariquinha, Dona Creuza e de Dona Baruca (in memoriam), foram apresentados verbetes biográficos e focou-se na relação dessas senhoras com as UBS de seus respectivos territórios.

Nesse caminhar científico, as aparentes tensões eram quebradas quando alguém da equipe de saúde das UBSs era categorizada pelas artesãs como “bacana” ou “bom/boa”, adjetivações que referendavam o ou a profissional que expressava uma atenção em acordo com o que elas entendiam como benéfico. A equipe era bacana, ou o/a médico(a), a enfermeira era bacana ou bom/boa. O interessante, neste caso, é que grande parte das pessoas que recebiam essa qualificação eram “os de fora”; no caso, os(as) cubanos(as).

Dona Baruca, que faleceu em 2025, aos 85 anos, era conhecida pela arte de partejar, com mais de 50 partos realizados, sendo uma figura central nas práticas de cuidado na comunidade do Bonifácio, vila situada na Resex Caeté-Taperaçu, em Bragança.

No artigo referendado (Santos; Lemos, 2024), a artesã teve papel fundamental para compreendermos quem eram “os de fora”. Apesar de ser vizinha da UBS do Bonifácio, relutava em buscar atendimento na unidade, preferindo deslocar-se até Bragança. No entanto, afirmava que, quando “os de fora” trabalhavam na comunidade, sentia-se mais inclinada a ir. Nesse caso, “os de fora” referiam-se aos médicos cubanos envolvidos no programa federal “Mais Médicos”.

6.2.4 Mais Médicos, mais diálogo com as artesãs

Ao abordar a resistência das artesãs à biomedicina, com destaque às UBS e UBSI de seus territórios, uma das primeiras hipóteses que nos surgia era a intenção dessas senhoras de não serem percebidas nesses locais por seus respectivos grupos sociais. Partia-se da premissa de que havia uma disputa entre saberes, o que não deve ser totalmente descartado. No entanto, algo fragmentava esse pensamento: as artesãs que conviveram com os(as) médicos(as) cubanos(as) buscavam frequentar essas unidades. Foi uma época em que os deslocamentos em busca de cuidado biomédico eram menores, e as artesãs se sentiam acolhidas.

Efetivado em 2013 pelo governo federal, o programa “Mais Médicos” previa enfrentar o problema histórico da falta de médicos(as), principalmente em localidades mais distantes dos grandes centros ou em áreas socialmente marginalizadas do país. Como já discutido

anteriormente, a partir de Machado e Buono (2023), essa iniciativa dialoga diretamente com o quadro de desigualdades na distribuição desses profissionais de saúde entre as capitais e o interior. Além disso, o programa busca aprimorar a Atenção Básica no Brasil, especialmente nas regiões afetadas por processos de expropriação econômica e política associados aos chamados grandes projetos desenvolvimentistas⁴¹.

A proposta se notabilizou pelo acordo firmado entre o governo federal com a Organização Pan-Amazônica de Saúde – OPAS⁴², o que proporcionou a integração de médicos(as) cubanos(as) em vagas não preenchidas pelos(as) profissionais brasileiros(as) em chamada pública do programa Mais Médicos.

Os(as) profissionais de saúde selecionados(as) foram integrados(as), majoritariamente, às equipes de Saúde da Família em UBS e UBSI. Esse processo possibilitou o enraizamento dos(as) médicos(as) cubanos(as) no interior do Brasil e em áreas onde o Estado enfrentava dificuldades para atrair e fixar profissionais brasileiros. Desse modo, aproximaram-se das práticas locais de saúde e de seus artesãos e artesãs, configurando uma nova dinâmica da tecelagem sociocultural da saúde.

A relação entre as artesãs e os(as) médicos(as) cubanos(as) emerge nos diálogos com Dona Baruca e Dona Creuza; além disso, a enfermeira da aldeia Yetá contribui para a compreensão da relevância desses profissionais para os coletivos ancestrais e tradicionais e para o quadro clínico-sanitário desses territórios. Em contrapartida, tanto na ilha do Combu quanto na aldeia Yetá não se externalizaram lembranças específicas sobre esses profissionais, o que também pode evidenciar a não presença ou a indiferença das artesãs nesses locais, ou a recorrente presença de médicos(as) brasileiros(as) nas UBS e UBSI de suas respectivas localidades.

Franco *et al.* (2018), ao investigar a integralidade das práticas médicas cubanas no âmbito do programa Mais Médicos, destacaram o bom relacionamento interpessoal, o acolhimento, o vínculo, a responsabilização e a qualidade de atenção, algo bastante semelhante ao discurso de Dona Creuza e Dona Baruca. Ao rememorar lembranças afetivas desses(as) profissionais cubanos(as): “Quando eu não podia ir, ele vinha aqui em casa me examinar” (Diário de Campo, 28 jun. 2022), compartilha Dona Baruca; “Aquela médica era muito bacana, muito gente boa. Ela até me perguntava sobre as plantas que eu fazia remédio”

⁴¹ Ministério da Saúde, 2023.

⁴² A Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) trabalha com os países das Américas para melhorar a saúde e a qualidade de vida de suas populações. Fundada em 1902, é a organização internacional de saúde pública mais antiga do mundo. Atua como escritório regional da Organização Mundial da Saúde (OMS) para as Américas e é a agência especializada em saúde do sistema interamericano. Disponível em: <<https://www.paho.org/pt/brasil>>. Acesso em 23 de jan. de 2023.

(Diário de Campo, 08 jan. 2022), recorda Dona Creuza. Um ponto interessante dessa relação é o interesse dos(as) médicos(as) cubanos(as) em aprender com elas sobre suas práticas de cura e os seus diagnósticos culturais sobre as enfermidades e sobre seus viveres junto aos coletivos.

Nos encontros entre artesãs e médicos(as) cubanos(as), é possível dizer que não havia a imposição de uma ciência absoluta e impermeável; tampouco se estabelecia uma hierarquia de saberes, mas, sim, diálogo e respeito às pessoas. Em outros termos, e inspirado na obra de Moraes Júnior (2025), o que presenciamos nas falas das artesãs e daqueles(as) que trabalharam ou tiveram algum tipo de contato com esses(as) profissionais “de fora” é que suas atuações eram profundamente diplomáticas: havia compreensão, diálogo, reconhecimento, inclusão e interpretação de alteridades.

O interesse em aprender sobre as singularidades que, antropologicamente, constituem os grupos sociais de uma Amazônia heterogênea era, por si só, um exercício diplomático. Ritos, mitos, práticas e entes botânicos faziam parte das consultas e não eram tratados em tom jocoso ou como algo destituído de credibilidade, supostamente superado por uma ciência dita oficial e acadêmica, como ocorria, majoritariamente, com profissionais e pessoas das cidades ou de modos de vida enraizados na urbanidade.

Essa diferenciação torna-se evidente no relato de Dona Creuza. Ao lembrar a boa relação que mantinha com a médica cubana que atuou em Itapuá, ela estabelece uma comparação com o médico que a substituiu na UBS:

Muito boa aquela médica, os cubanos são bons, né? São bonzinhos mesmo. Ela trabalhou aqui em Itapuá. Agora tem um preguiçoso, não dá encaminhamento pra ninguém, não manda fazer exame (Diário de Campo, 18 out. 2022).

Como se percebe em sua fala, o profissional que substituiu a médica cubana não lhe agradava, sendo categorizado como “preguiçoso”. Em contrapartida, a médica cubana, apesar de não estar mais vinculada à UBS de Itapuá, ainda visitava a ilha e consultava algumas pessoas; em troca, cobrava R\$ 20,00. O valor solicitado é bem aquém daquele que Dona Creuza havia de pagar para ter acesso ao saber biomédico em Belém, como observamos anteriormente.

Com o término do programa, após um desalinho entre os governos brasileiro e cubano, o que veremos detalhadamente mais à frente, alguns profissionais optaram por não retornar a Cuba, preferindo ficar no Brasil. Até o fim desta pesquisa, mantinha uma clínica na cidade de Vigia, onde atendia as mais variadas pessoas a preços mais acessíveis. Dona Creuza mantinha

contato constante com a médica, seja presencialmente ou por *WhatsApp*, elucidando dúvidas quanto a exames, sintomas, dores e entre outras situações que permeavam a sua saúde.

O acesso à médica cubana era bem diferente se comparado ao de um(a) profissional brasileiro(a) que atua na rede privada. Apenas em casos de necessidade, como na realização de exames mais detalhados, ou quando a situação fugia à competência da médica cubana, Dona Creuza buscava acolhida em outros(as) médicos(as).

O disparate financeiro na forma de conduzir o cuidado expõe o elitismo de um atendimento “profissional”, algo que vemos que está enraizado desde o surgimento de uma medicina acadêmica no país. Para Sobrinho (2013, p. 45), “a prática médica hoje tornou-se uma ‘aplicação financeira’ (...). ‘O cliente’ dá-se por satisfeito agarrando-se ao Código de Defesa do Consumidor”. Em outros termos, primeiro se estabelece uma relação de serviço; em seguida, vem o cuidado: o paciente ou o enfermo tornam-se consumidores, investidores do capital médico. O formato em que se estabelece essa relação está tão bem enraizado entre as pessoas que dificilmente é questionado; ao contrário, paga-se um alto valor, muitas vezes maior do que a capacidade financeira pessoal ou coletiva pode suportar, para se ter um “serviço” de qualidade e, assim, ter mais chances de combater uma enfermidade ou de ter um diagnóstico mais detalhado.

O modelo médico-elitista tampouco era traduzido na qualidade do atendimento; pelo contrário, os(as) médicos(as) brasileiros(as), como podemos perceber ao longo deste escrito, eram associados(as), geralmente, a sentimentos de mágoa e revolta nas falas das artesãs. Tornava-se evidente a presença de uma fratura na relação: ressoava a promoção de saúde pela hierarquia e uniformização das práticas de cuidado, cura e proteção, revelando uma diferença na forma como as relações eram tecidas pelos(as) cubanos(as).

Observa-se, ao longo das bioetnografias, que cada artesã, assim como cada coletivo envolvido neste estudo, possui formas distintas de diagnosticar, compreender e enfrentar adversidades. Para o Estado, como estratégia sanitária, nessas áreas consideradas de povos e coletivos ancestrais e tradicionais (indígenas, ribeirinhos(as) e pescadores(as) artesanais), as UBS e UBSI podem se apresentar como instrumentos mais rápidos de acesso ao SUS. No entanto, juntamente com a promoção da saúde pela biomedicina, que, vale ressaltar, desempenha um papel fundamental na saúde coletiva desses grupos sociais, pode ocorrer o efeito colateral da subalternização dos saberes locais em prol de uma medicina “verdadeira”.

Retomo o pensamento de Frantz Fanon (2020), apresentado no início desta tese, dessa vez adaptando-o à realidade vivenciada pelas artesãs. Assim, a biomedicina e suas instituições surgem como mecanismos “benevolentes” do Estado, ao integrar um coletivo social a uma

lógica sanitária e narcísica que deslegitima saberes e práticas locais, impondo sua ciência como a única válida e verdadeira.

Em Santiago Castro-Gómez (2005), é possível compreender esse cenário como expressão de uma violência epistêmica fomentada pelo Estado, na medida em que este busca constituir uma esfera em que os diferentes interesses sociais possam convergir para uma “síntese”, isto é, um denominador comum válido a todos. Nesse sentido, as políticas e instituições estatais (como a escola, as constituições, o direito, os hospitais e as prisões) são orientadas pelo imperativo jurídico da “modernização”, que implica disciplinar as paixões e direcioná-las ao benefício da coletividade por meio do trabalho. Trata-se, assim, de integrar os cidadãos ao processo produtivo mediante a submissão de seus corpos e de seu tempo a um conjunto de normas definidas e legitimadas pelo conhecimento.

Em coletivos indígenas, embora existam diversas críticas na forma de promover a saúde pelo Estado (Corrêa, 2022; Petrônio Jr., 2022; Fleischer, 2018), há uma preocupação maior em oferecer uma medicina relacionada aos modos de vida dessas populações. Nesse sentido, trazemos ao debate um trabalho organizado por Augusto Santos e Rita Lewkowicz (2020), que reúne memórias e reflexões de Domingos Santa Rosa, liderança indígena da aldeia Kumarumã, reconhecida por seu protagonismo no movimento indígena do Oiapoque, no norte do Amapá. Entre as diversas reflexões apresentadas, sobre conhecimentos ancestrais, problemas ambientais, gestão territorial, educação e a relação com órgãos federais, como a FUNAI, à época denominada Fundação Nacional do Índio e, atualmente, Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Brasil, 2023), destacamos aquelas voltadas à saúde.

Para Santa Rosa, a contratação de técnicos(as) e o abastecimento das enfermarias não são suficientes; é preciso afinidade com os povos ancestrais e tradicionais. Instituir um trabalho improvisado pode ser mais perigoso do que a própria doença. Esse entendimento se alinha ao que as protagonistas deste estudo expressaram: embora os(as) profissionais cubanos(as) não detivessem, inicialmente, essa afinidade, demonstravam interesse em conhecer e compreender as expressões locais e suas singularidades.

Uma medicina que se propõe ao diálogo com as expressões locais de saúde é, antes de tudo, uma ciência que está disposta a ser intercultural. Catherine Walsh (2005), ao tratar do conceito de interculturalidade, permite-nos imaginar uma medicina diferente, uma medicina intercultural, que busca promover a interação entre pessoas, conhecimentos e práticas culturalmente diversas. Essa perspectiva tem como base o diálogo, a negociação e as trocas culturais, orientadas à construção de relações entre sujeitos, saberes e práticas que se distinguem culturalmente.

Os(as) médicos(as) cubanos(as) se aproximaram mais das populações locais a partir de uma diplomacia, mas também voltados à interculturalização do saber. Mesmo partindo de modos de vida distintos, sem, contudo, reproduzir desigualdades hierarquizadas das existências, os médicos(as) cubanos(as) conseguiram estimular modos inclusivos de tratamento que ultrapassaram a barreira da língua e favoreceram a aceitação de determinados procedimentos terapêuticos da biomedicina.

Essa diplomacia intercultural não envolvia somente o(a) profissional cubano(a) e o coletivo, mas alcançava aqueles que trabalharam ao lado desses(as) médicos(as). A enfermeira da aldeia Yetá, por exemplo, compartilha como foi atuar ao lado desse profissional entre os Tembê Tenetehara, no ano de 2016:

O cubano dá mais atenção do que os médicos brasileiros. Eu trabalhei 04 anos com um médico cubano. Esse médico me ensinou a suturar. Eu aprendi muita coisa com ele. Hoje eu faço uma sutura de olho fechado, e tem enfermeiro que não faz. Era tão bom quando eles trabalhavam com a gente. A gente se sentia seguro, porque eles passavam segurança pra gente. Aí teve uma vez que dois rapazes cortaram a mão. Só tava eu e o doutor nessa época. Não tinha carro, não dava pra passar nada. E ele costurando uma mão e eu a outra. Aí que eu tirei o meu medo, porque a mão deles tava toda esraçalhada. Eu costurei tudo, a mão ficou inteirinha, a mão do rapaz. Aí ponto aqui, ponto aqui. Aí, quando foi de manhã, o Seu Jacinto, que é um dos pajés da área, fez um chá lá preto, mandou ele colocar a mão dele dentro. Pois não é que a mão do rapaz ficou saradinha? Ficou as marcas, mas ficou bem saradinha. A gente vê cada coisa em terra indígena. Ali você é médico, é enfermeiro, é psicólogo, é um pouco de tudo (Diário de Campo, 18 jan. 2025).

Em ambos os lados, tanto das artesãs quanto dos(as) médicos(as), há uma inegável relação de poder; no entanto, ela se mostra mais intensa quando o profissional da saúde é brasileiro. Esse fenômeno está presente em todas as artesãs envolvidas neste estudo, o que o torna também algo multissituado.

É evidente que a contratação de profissionais cubanos, por si só, não resolveria os históricos problemas clínico-sanitários, nem tampouco as desigualdades na promoção da saúde no Brasil. O próprio projeto foi alvo de duras críticas, sobretudo pelo modelo adotado entre Brasil, OPAS e Cuba. O Mais Médicos transitou, ou nunca se desvinculou, de seu viés político, tornando-se objeto de disputas e de palanque eleitoreiro, o que prejudicou diretamente aqueles que mais necessitam desse acesso, como os povos e comunidades ancestrais e tradicionais.

6.2.4.1 Desgoverno, ditadura, rupturas e retormadas

A medicina cubana é conhecida por sua vocação comunitária, configurando-se como uma formação voltada ao bem-estar coletivo, algo que era notadamente percebido pelas artesãs como mais acolhedor. Cárdenas (2018) destaca que o contraste no modo de praticar a medicina não ocorria somente a nível do Brasil. O modelo sanitário tradicional de cooperação internacional tende a operar de forma hegemônica, hierárquica e vertical, reproduzindo relações de dependência e subordinação, uma vez que suas diretrizes são orientadas mais pelos interesses das políticas externas dos Estados cooperantes do que pelas necessidades das populações atendidas. Em contraposição, Cuba adota uma estratégia baseada na solidariedade entre países do Sul, buscando contribuir para o desenvolvimento social e a autonomia econômica dessas nações. Sob uma perspectiva geopolítica, suas ações também se inserem na luta contra formas, muitas vezes veladas, de colonialismo ainda presentes em diversos contextos.

Por outro lado, cabe destacar que a chegada dos(as) médicos(as) cubanos(as) ao território nacional foi alvo de diversas críticas por parte de profissionais brasileiros. O próprio desembarque ocorreu em meio a manifestações contrárias; a mais emblemática ocorreu no Ceará, como registra reportagem do portal G1:

No dia do desembarque, em um domingo de agosto de 2013, Delgado vestia uma camisa amarela, e sua foto com expressão constrangida virou um marco daqueles tempos. Sob protesto organizado por entidades médicas do Ceará, Delgado chegou em um voo fretado pelo governo cubano com 194 médicos no aeroporto de Fortaleza” (Casemiro, 2023).

Figura 76 – Manifestação contrária ao desembarque dos primeiros médicos cubanos ao Brasil, no estado do Ceará em 2013



Fonte: Jarbas Oliveira/Folhapress (Casemiro, 2023).

A foto feita por Jarbas Oliveira, do médico Juan Delgado desembarcando no Brasil em meio às vaías dos(as) médicos(as) brasileiros(as), foi amplamente divulgada nos mais diversos portais e jornais. Nela, não há somente a insatisfação de um grupo com a chegada de médicos que iriam ocupar as vagas não preenchidas pelos brasileiros; tampouco estava em jogo a estrutura ou a qualidade da saúde que alcançaria a população brasileira. O que mais incomodava a classe médica era a possibilidade da quebra do monopólio sanitário, uma ameaça a uma classe tradicionalmente elitista, com suas poucas exceções.

O CRM (Conselho Regional de Medicina) posicionou-se contrário ao programa, alegando que a atuação trazia riscos à população nacional, bem como não agregava uma solução definitiva ao acesso da população à assistência de qualidade (Ribeiro, 2018). A solução prevista pelo CRM, bem como pela AMB (Associação Médica Brasileira), passava pela aplicação do Revalida, um exame direcionado tanto aos estrangeiros formados em medicina fora do Brasil quanto aos brasileiros que se graduaram em outro país e querem exercer a profissão em sua terra natal (Brasil, 2026).

O Revalida foi, por muito tempo, a principal crítica sobre a capacidade do profissional que desembarcava no Brasil, sendo uma das principais bandeiras levantadas pelo grupo

brasileiro contrário à presença cubana, como podemos verificar nas imagens dos protestos no Maranhão (Figura 77) e em São Paulo (Figura 78).

Figura 77 – Manifestação contrária ao lançamento do programa Mais Médicos em São Luís – Maranhão (2013)



Fonte: Lemes (2018).

Figura 78 – Manifestação contrária ao lançamento do programa Mais Médicos em São Paulo – São Paulo (2013)



Fonte: Magalhães (2013).

As imagens apresentam um recorte das manifestações que ocorreram em diversas cidades brasileiras. Essa indignação fez com que grande parte da classe médica brasileira apoiasse a mudança de governo, inclusive por meio do golpe político concretizado em 2016. O artigo publicado por Maíra Mathias (2016), no portal da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, da Fiocruz, aponta os diversos acenos que os setores representativos da classe médica fizeram ao governo empossado sem eleições diretas.

A carta de boas-vindas assinada pelo Conselho Federal de Medicina (CFM) e pela Associação Médica Brasileira (AMB) não foi o único gesto das entidades da classe médica durante a crise política. A Federação Nacional dos Médicos (Fenam), por exemplo, divulgou nas redes sociais a campanha ‘Saída da Dilma: fim da perseguição da categoria médica e sabotagem do SUS’. Já o presidente da AMB, Florentino Cardoso, vai além de argumentos corporativos ou do campo da saúde para explicar por que a entidade apoiou o afastamento. “O Brasil estava à deriva por um governo e um partido mergulhado em corrupção, levando o país para um regime autoritário, caminhando para o bolivarianismo”, sustenta. Para o presidente do CFM, Carlos Vital, com Temer no Planalto “existe afirmação de governabilidade, feita de modo coerente com o Estado Democrático de Direito” (Mathias, 2016).

Apesar desse apoio por grande parte dos setores representativos dos médicos, o golpe político de 2016 não promoveu modificações substanciais no Mais Médicos, mas isso logo mudaria com as eleições de 2017.

Em 2018, com a posse de um novo governo federal, mais alinhado a concepções neoliberais e anticomunistas/antissocialistas, foram propostas revisões no acordo, incluindo a exigência de aplicação do Revalida, o pagamento integral dos salários aos profissionais cubanos (até então, em grande parte destinados ao governo de Cuba) e a possibilidade de que esses profissionais trouxessem suas famílias. O Ministério da Saúde de Cuba, por sua vez, considerou inaceitável o que interpretou como questionamentos à dignidade, ao profissionalismo e ao altruísmo de seus médicos.

Em novembro de 2018, o país retirou-se do acordo no âmbito do Mais Médicos, o que resultou na saída de mais de 8 mil profissionais de saúde de seus postos de trabalho (Pimentel, 2018). Além disso, outro aspecto que colaborou para o desalinhamento entre os governos foram as recorrentes declarações do presidente da república dirigidas aos profissionais cubanos, nos quais eram chamados de “médicos sem garantia” ou “escravos da ditadura” (Gonçalves; Abdala, 2018), falas que ajudaram a tensionar as relações diplomáticas e a fomentar a ruptura do acordo entre os dois países.

Com a saída de Cuba, o Brasil decidiu abrir uma nova chamada, objetivando ocupar as vagas ociosas. No entanto, na segunda chamada, já sob autoria do novo governo brasileiro, um aspecto curioso chama atenção: como destacado na reportagem de Conceição Lemes (2018), o Revalida, principal bandeira contrária à presença dos(as) médicos(as) cubanos(as), deixou de ser exigido. A dispensa também se estendia aos brasileiros formados no exterior. A autora questiona, sem obter resposta, o assombroso silêncio do CRM e da AMB diante do caso. Mas, como aprendemos no percurso etnográfico, há silêncios que dizem mais do que mil palavras; há pausas que não são calmarias, são estrondos simbólicos que representam algo.

Estava mais que evidente que a indignação com a presença dos(as) médicos(as) cubanos(as) em nada tinha relação com a preocupação com a saúde dos brasileiros, como apontavam os protestos; pelo contrário, havia uma indignação seletiva, partidária e de classe. O que estava em jogo não era o coletivo, mas a manutenção de uma lógica individualista que protegia um determinado grupo.

O novo governo federal, diante da baixa adesão ao programa, apesar das diversas tentativas, até mesmo deixando de exigir o Revalida, e, como forma de incorporar à sua agenda diversos programas sociais anteriormente associados a outra corrente política, decidiu substituir o Mais Médicos pelo Médicos pelo Brasil. Além da mudança de nomenclatura, houve modificações no número de vagas, ampliadas em mais 7 mil, e no modelo de vinculação, que deixou de ser por meio de bolsa para adotar o regime CLT (Consolidação das Leis do Trabalho, Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943). Isso significa que a remuneração, que no modelo anterior podia chegar ao limite de R\$ 18.000, passou, no novo formato, a alcançar até R\$ 31 mil (Brasil, 2019).

No entanto, com o advento da pandemia do SARS-CoV-2 e a contínua baixa adesão de médicos(as) brasileiros(as) ao Médicos pelo Brasil, o governo federal recuou de sua ofensiva contra os(as) profissionais cubanos(as) e, em 2020, concedeu registro aos(as) médicos(as) estrangeiros(as), reintegrando-os(as) ao programa. A Portaria nº 31, de 15 de maio de 2020, autorizou a atuação de 498 médicos cubanos. Cerca de 2 mil profissionais cubanos permaneceram no Brasil após o fim da parceria entre os governos brasileiro e Cuba.⁴³

Em 2022, com a mudança de governo brasileiro, voltando ao centro do jogo o grupo político responsável por lançar o programa, houve inúmeras mudanças, principalmente no que tange à gestão e à promoção da saúde. Em relação à Atenção Primária, entre 2022 e 2025, os

⁴³ Em novo recuo, Bolsonaro convoca médicos cubanos para combater pandemia. CUT – Central Única dos Trabalhadores, 1 jul. 2020. Disponível em: <https://www.cut.org.br/noticias/em-novo-recuo-bolsonaro-convoca-medicos-cubanos-para-combater-pandemia-e-07e>. Acesso em: 21 jan. 2023.

atendimentos nesse nível do Sistema Único de Saúde cresceram 30%, passando de 23,9 milhões para mais de 31 milhões por ano, impulsionados, sobretudo, pela atuação das 60,4 mil equipes de Saúde da Família e de Atenção Primária. Nas áreas indígenas, o avanço também foi significativo, com o número de médicos nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) mais que dobrando no período, de 325 para 706 profissionais. Paralelamente, houve expansão das equipes multiprofissionais e da infraestrutura do sistema, que passou a contar com 45,7 mil Unidades Básicas de Saúde em funcionamento até 2025, além da previsão de construção de 1,9 mil novas UBS e UBS Indígenas, no âmbito do Novo PAC, com entrega estimada para 2026 (Brasil, 2025).

Além dessas investidas, o governo estabeleceu a retomada do programa Mais Médicos, em março de 2023, com o anúncio de 15 mil novas vagas e de novos incentivos aos profissionais envolvidos na chamada, visando à sua permanência (Brasil, 2023). Dessa vez, apesar de ser o mesmo grupo político responsável por lançar o projeto, não houve assinatura de acordo com Cuba via OPAS. Essa não retomada pode ser compreendida a partir do desgaste eleitoral que poderia causar em um país com alta polarização política.

A ambiguidade na compreensão acerca da capacidade dos profissionais cubanos encontra-se, em grande medida, enraizada em pertencimentos políticos: para alguns, são altamente competentes; para outros, seriam “escravos da ditadura cubana”. De fato, há diversas problemáticas que atravessam sua atuação, como a remuneração inferior, se comparada à dos brasileiros, decorrente do repasse de parte dos vencimentos ao governo cubano, e a precariedade estrutural de determinadas áreas do país, condição que, vale destacar, não se restringia apenas aos(as) médicos(as) cubanos(as).

No entanto, este trabalho privilegiou o olhar de quem está no centro das práticas locais de saúde. A partir dessa perspectiva, a atuação dos profissionais que passaram por seus respectivos territórios foi amplamente bem avaliada, permanecendo, ainda hoje, de forma marcante nas lembranças e nas narrativas das artesãs.

Em 2025, o Ministério da Saúde do Brasil, buscando levar maior suporte e diversificação às áreas correspondentes ao Mais Médicos, estruturou um novo componente do programa, denominado Mais Médicos Especialistas, com o objetivo de ampliar a atuação de profissionais em diferentes áreas da medicina. Entre as ações desenvolvidas, destacam-se a ampliação de mutirões, a utilização de unidades móveis de saúde (carretas), a aquisição de transporte sanitário e o fortalecimento da Telessaúde, um movimento que pode facilitar o acesso às mais variadas especializações da medicina, evitando determinados deslocamentos.

Evidente que as informações apresentadas possuem maior base nas agências de comunicação do governo federal, o que torna difícil uma análise crítica, e que há robustos desafios que não podem ser combatidos apenas com o aumento da estrutura ou do número de colaboradores. Por outro lado, é inegável que, com o advento da pandemia, houve, por parte do governo federal, uma maior atenção à promoção de saúde; mesmo assim, as artesãs ainda enfrentam dificuldades e resistências em frequentar esses espaços. O que se apresenta, enfim, é que, pensando para além da capacidade funcional das unidades, há de se ter maior diálogo das equipes com as expressões locais de saúde, que estão longe de serem unívocas.

6.3 Saberes, Políticas E Interesses: a saúde coletiva em disputa

A partir do texto apresentado, é possível perceber que as práticas locais de saúde possuem raízes mais profundas do que podemos imaginar. A invasão europeia fragmentou, ameaçou, perseguiu e demonizou práticas, mas também fez uso desse saber. Considerando essas facetas da sabedoria das artesãs, tomar um chá ou uma garrafada elaborada é envolver-se em uma sabedoria forjada na resistência ancestral de múltiplos atores e na relação entre múltiplos seres.

Apesar da tentativa de linearidade de nosso texto, é uma tarefa hercúlea, que beira a impossibilidade, organizar pragmaticamente os acontecimentos que reverberam até hoje nas práticas locais de saúde. No entanto, há de se destacar acontecimentos importantes que nos ajudam a compreender como se estrutura a saúde coletiva até os dias de hoje.

A sabedoria das artesãs é fruto de múltiplas relações (humanas ou não humanas), mas, dentro desse pensamento latouriano, há também aquilo que chega com o diferente: as plantas, as práticas, os modos de vida que se confluem e criam algo local.

Ao tempo em que percebemos as nuances históricas de como as sabedorias locais, não oficializadas, sustentavam o viver, vamos perceber que a organização e a gestão estatal da saúde coletiva, e do próprio sentido sanitarista no Brasil, constituem fenômenos relativamente recentes, cujo envolvimento efetivo se deu a passos vagarosos até chegarmos ao Sistema Único de Saúde.

Forjado no contexto da redemocratização, o SUS é resultado de intensas mobilizações sociais e políticas, uma construção coletiva de caráter profundamente progressista. Esse movimento foi influenciado por diversas mobilizações sociais, no Brasil e no mundo, que defendiam o fortalecimento da saúde coletiva e a ampliação de seu significado. Nesse

contexto, a emergência de uma demanda social por uma concepção mais ampla de saúde constituiu-se, também, como um fator relevante no enfraquecimento do regime instaurado em 1964.

Evidente que o surgimento do SUS não foi suficiente para a promoção adequada de saúde a todos os brasileiros; diversos escândalos de corrupção fomentaram a precarização do sistema e de sua estrutura. Como bem verificamos nas artesãs, há demora nos atendimentos e nos exames, desleixo de profissionais e pouco diálogo com as expressões locais. Por outro lado, é inegável a importância que o sistema possui na vida dos brasileiros e as artesãs, por sua vez, manifestaram positivamente a melhoria da rede sanitária e de seu papel em suas respectivas localidades.

O SUS carece de melhorias, não há dúvidas, mas sua existência sofre constantes ataques e pressões pela redução da máquina pública que, com o advento da pandemia, parecem estar mais contidas, aguardando o momento certo para voltar ao cerne do debate.

Se, de um lado, o surgimento do SUS contou com a participação popular, inclusive de profissionais da saúde ligados diretamente a movimentos progressistas, o que vamos perceber em 2013 é justamente o contrário: manifestações movidas por diferentes setores ligados aos médicos brasileiros iam às ruas contra a chegada de uma leva considerada de médicos(as) estrangeiros(as).

A chegada dos(as) médicos(as) cubanos(as) gerou grande revolta entre a classe médica do país, ao mesmo tempo em que expôs elitismo e preconceito. Apesar de apresentarmos algumas fotos, um recorte ínfimo da situação, selecionado a partir da autoridade do autor, ao analisarmos as imagens, percebemos uma presença majoritária de pessoas brancas. Ambas as imagens datam de 2013: a primeira representa uma manifestação de alunos da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), no estado do Maranhão, e a segunda ocorreu em São Paulo. O interessante é que, conforme informações do Censo vigente à época (2010), o estado do Maranhão possuía aproximadamente 77% de sua população negra (pardos e pretos), enquanto, em São Paulo, esse número se aproximava dos 40%. No entanto, essa realidade não se refletia nas imagens dos protestos, tampouco nas salas de aula dos cursos de medicina.

Olhar os aspectos que constituem a saúde brasileira é perceber um espelho que reflete contextos socioculturais deste Estado. O distanciamento de saberes e de relações, expressado pelas artesãs, ganha outros afetos quando a equipe médica está disposta ao diálogo, a prover a diplomacia. Assim, mais do que estabelecer uma imposição, é necessário propor vínculos, fomentar afinidades, de modo a fortalecer concepções interculturais de saúde, posicionadas na diversidade dos modos de vida.

Considerações Finais

Um Monólogo ao pé do ouvido

Modernizar o passado
É uma evolução musical
Cadê as notas que estavam aqui
Não preciso delas!
Basta deixar tudo soando bem aos ouvidos
O medo dá origem ao mal
O homem coletivo sente a necessidade de lutar
o orgulho, a arrogância, a glória
Enche a imaginação de domínio
São demônios, os que destroem o poder bravio da humanidade
Viva Zapata!
Viva Sandino!
Viva Zumbi!
Antônio Conselheiro!
Todos os panteras negras
Lampião, sua imagem e semelhança
Eu tenho certeza, eles também cantaram um dia.
(Chico Science, 1993).

O emblemático *Monólogo ao pé do ouvido*, faixa de abertura do álbum *Da lama ao caos, de Nação Zumbi & Chico Science*, busca responder aos olhares mais atravessados sobre o que ficou conhecido como movimento manguêbeat, que, em sua sonoridade, envolvia ritmos regionais nordestinos (maracatu, ciranda, forró e coco) com aquilo que vinha de fora, a cultura pop (rock'n roll e hip hop), criando algo novo e local, em mais uma empreitada verdadeiramente antropofágica.

Ao mesmo tempo em que respondia aos críticos mais ferrenhos, que estranhavam e repudiavam as modificações tão fervilhantes e os usos de ritmos regionais combinados a uma batida estrangeira, a letra de *Monólogo ao pé do ouvido* nos conduz a refletir sobre o dinamismo da linguagem musical. Em paralelo, levando o debate ao campo antropológico e amazônico, percebemos que os modos de vida, cada um ao seu jeito, manifestam-se em

constantes antropofagias culturais. Por sua vez, em consonância com esse pensamento, as artesãs expressam um saber que dialoga, media, experimenta, observa, cria e recria continuamente suas práticas locais de saúde.

Neste trabalho, observamos diferentes ecossistemas de saúde coabitando em coletivos ancestrais e tradicionais na Amazônia paraense e, ao refletirmos a partir dessa multi situacionalidade, percebemos uma gama de dinâmicas relacionais e antropofágicas que configuram e reconfiguram epistemologias locais, as quais não se colocam como polos opostos à biomedicina, mas indicam que a leitura desse saber que chega, e que é operado por outros, é realizada a partir de um saber próprio, constituído nos coletivos e pelas biografias das artesãs.

Nessa dinâmica de artesanaria, pensar esses aspectos constitui uma tarefa diversificadamente singular. Esse exercício, à primeira vista, pode soar como uma contradição, mas é justamente essa percepção que melhor condensa esta pesquisa, que nada mais é que uma restituição da singularidade. O estudo nos mostra que há uma multiplicidade de formas de expressar o cuidado a partir de coletivos ancestrais e tradicionais amazônicos e, ao mesmo tempo, nos permite afirmar que cada pessoa é um universo condensado em seus fazeres.

Essa reflexão, portanto, nos conduz a compreender os ecossistemas de cuidado, cura e proteção a partir de sua natureza diversa e antropofágica, aquilo que chega e o que está disponível é atravessado por uma profunda ancestralidade e, ao mesmo tempo, configurada por modelagens cotidianas que são operadas a partir de ontologias e imaginários locais.

Nesse sentido, relações religiosas, espirituais, ambientais, econômicas e socioculturais, articuladas a dimensões pessoais e coletivas (biografia, ontologia e imaginário), moldam práticas das quais emergem epistemologias situadas que operam como instâncias de consagração de múltiplos agentes no jogo local da saúde. Pessoas, plantas, festividades, ritualidades, encantados, visagens, espíritos, santos, interditos culturais, bem como garrafadas, chás, macerações e medicamentos sintéticos são aqui apreendidos como sujeitos ou presenças ativas que intervêm diretamente nas dinâmicas de saúde, seja como vetores de cuidado, cura e proteção, seja como agentes de adoecimento.

Nesse quadro, a análise de sintomas ou doenças a partir de um único modelo científico, desconsiderando as epistemologias locais, mostra-se insuficiente; por sua vez, os ecossistemas de cuidado, cura e proteção das artesãs revelam-se intrinsecamente moldados aos, e pelos, seus contextos e biografias, o tornando mais íntimos de certos adoecimentos e situações não desejadas.

Essa reflexão não significa dizer que os ecossistemas de saúde respondem a demandas do passado, ou algo estritamente local, enquanto a biomedicina seria responsável por doenças consideradas de maior gravidade, isso nos conduziria a pensar em hierarquia e estagnação. O passado, a memória, a lembrança, o ambiente e as relações não estão petrificados, mas em movimento constante; são elementos vivos que se transmutam em instantes, seja em piscadelas ou em gerações.

A natureza antropofágica e dinâmica dos ecossistemas não está restrita à prática em si, mas se estende ao diálogo e a própria biografia, onde o dito e o não dito, o fazer e desfazer, o sou e não sou, o crer e o não crer nos conduziram, nesses quase cinco anos de doutoramento, a encontrar diversas Tipepews, Mariquinhas e Creuzas; o próprio pesquisador já não era o mesmo, com inquietações e reflexões que se moldava a cada leitura e vivência entre as artesãs. Não se trata de duplos, mas de múltiplos diversos; o que pode soar como identidade instável ou contradição, na verdade, revela-se como inventividade semeada por relações vivenciadas e nutridas por coletivos, ambientes, ontologias e imaginários.

Percebemos, ainda, que a multiplicidade, articulada à diversidade de formas, manifesta-se em diferentes dimensões amazônicas. Nesse contexto, observamos o protagonismo das artesãs em seus fazeres; ao mesmo tempo, notamos que elas integram algo mais amplo, de modo que cada *locus* expressa uma rede ecossistêmica de saúde local, composta por atores que coexistem ou mantêm relações profundas com esses territórios.

Na TI Sororó, Dona Tipepew expressa práticas de cuidado que se distinguem daquelas exercidas pelo pajé, evidenciando diferenças nos modos de conceber as doenças, nas formas de tratamento e nos usos específicos de partes das plantas. Longe de configurar uma relação de oposição ou competição, como poderia sugerir à primeira vista, a distinção entre pajés e mulheres nos revela a coexistência de formas solidárias de atuação nos ecossistemas de saúde Aikewara.

Nesse contexto, as mulheres Aikewara constituem uma rede de solidariedade e compartilhamento de saberes que, ainda que não inclua a possibilidade cultural de exercer o papel de pajé, não as diminui; ao contrário, se fortalecem enquanto coletivo. Em alguns casos, essa rede se expande para além do próprio coletivo ameríndio, incorporando diálogos e compartilhamentos com mulheres não indígenas de outros coletivos ancestrais e tradicionais que ampliam vínculos e saberes, como é o caso da aproximação com as quebradeiras de coco de São Domingos do Araguaia. Dessa maneira, tais articulações atuam na relação antropofágica, contribuem para complexificar e expandir os ecossistemas de saúde Aikewara, expressos em múltiplas formas de atuação e articulação.

No Combu, a partir da bio-etnografia de Dona Mariquinha, observamos que a artesã assume posição ainda mais central nas práticas de cuidado em sua comunidade. No entanto, quando direcionamos o olhar às dinâmicas relacionadas ao cuidado, à cura ou à proteção, a partir da constituição de ecossistemas de saúde, percebemos que há múltiplos agentes atuando; mas, diferentemente do que observamos entre os Aikewara, as disputas de poder na ilha estão mais descortinadas. Pastores, pajés que habitam ilhas próximas e a própria Dona Mariquinha constituem sabedorias intrinsecamente relacionadas às suas concepções religiosas e de crenças.

Nessa dinâmica, em que se inscrevem disputas no campo da saúde local, a forma incisiva com que Dona Mariquinha dialoga constitui também um modo de posicionamento, de firmar presença. Trata-se de uma proteção que ocorre no embate. Contudo, isso não implica intransigência diante do que vem de fora; o que se evidencia é o receio em relação ao que chega, a partir de um mundo ameaçado por novos moradores, cercas, erosão e entre outros aspectos já mencionados neste estudo.

Em meio a essa efervescência de disputas, o aspecto incisivo e até mesmo debochado em suas falas não a faz menos antropofágica. Sem abandonar ou renegar suas ancestralidades capilarizadas na pajelança e entre experiências afro-religiosas. Dona Mariquinha se insere no universo pentecostal por diferentes motivos, entre eles, a curiosidade e a atração pelo religioso, mas também um senso de vigilância e cuidado com o outro. Nesse trânsito, ela circula por distintos mundos, dialoga com múltiplas pessoas e absorve, à sua maneira, novos elementos que fortalecem e sustentam a sua existência e de seu ecossistema de saúde.

Em Itapuá, pensar nessa rede nos levou a refletir sobre os limites do que pode ser falado. Ressoa na ilha uma profunda memória da pajelança, mas são memórias que se expressam posicionando os pajés e suas práticas a algo do passado ou distante da ilha. A pajelança em Itapuá se assemelha ao movimento que ocorre no Combu, o deslocamento para lugares próximos à ilha que ao mesmo tempo nos dão sentido de distanciamento significativo. Isso ocorre pelo próprio processo de municipalização que não prevê, em seu ordenamento, concepções que contradizem um imaginário urbano ou pré-urbano. Ainda assim, mesmo com a intenção de deslocá-las, as memórias da pajelança existem em chás, benzeções e banhos, no cuidado com plantas que curam e protegem, não como aspectos próprios dos pajés ou da pajelança, mas como algo que integra o ecossistema itapuaense, sendo compartilhado, vivenciado e compreendido pelo coletivo.

A pajelança em Itapuá não está como representatividade de um todo ou na centralidade das práticas de cuidado itapuaense, mas como algo que se soma, se conflui na

elaboração de epistemologias locais. Essa dinâmica não exclui a pajelança, mas nos provoca a pensar em seu caráter orgânico e enraizador no grupo social.

Avançando na pesquisa a partir de Dona Creuza, percebemos que sua trajetória também nos conduz ao debate sobre outras bases que sustentam sua sabedoria, como o catolicismo. Não no sentido de se reconhecer como católica, mas de ser reconhecida pelo coletivo como tal, essa percepção a faz legitimar suas práticas de saúde e sua presença como responsável por São Benedito. Tanto o santo, quanto a artesã possuem a consagração fora dos muros da igreja, estão nas ruas, nas casas, nas beiras de rio de Itapuá, é por esses espaços que seus nomes são lembrados e enaltecidos como expressões do cuidado, da cura e da proteção.

Na concepção de rede, a partir de Itapuá, assim como nos outros *loci*, ela se estabelece no diálogo e na antropofagia diária. A rede se constitui a medida em que a artesã, bem como o coletivo itapuaense, nos indica outras mulheres que curam e que cuidam, seja pela garrafada, pelo partear ou pela diversidade do quintal, essas pessoas não constituem algo fechado, impermeável, elas se conhecem e se auto-reconhecem como expressões locais da saúde independente de suas pertencas religiosas. Configuram, em si, ecossistemas de saúde singulares atuando de forma colaborativa e solidária.

Prosseguindo em nossas observações e reflexões, além de todas as influências destacadas até aqui, elas nos levam a perceber que entre os ecossistemas apresentados neste estudo, o de Dona Creuza é o que melhor dialoga com a biomedicina; isso se constitui não apenas por uma intermedicalização que envolve medicamentos sintéticos e caseiros, mas a partir de suas vivências atuando na saúde de Estado. Essa relação, por sua vez, não deve ser entendida como suave; pelo contrário, é justamente por ter atuado boa parte de sua vida na promoção da saúde coletiva a partir do Estado, há um olhar crítico e que não é estrangeiro à equipe de saúde e suas práticas.

Em outro aspecto, refletindo em algo abrangente e transversal às artesãs, há espaços que fogem dos limites territoriais seja da terra indígena ou das ilhas. Adiantamos a relação entre mulheres Aikewara e as quebradeiras de coco de São Domingos, mas há outras interações que fomentam os ecossistemas. Um exemplo são as feiras, que em sua essência constituem locais de grande efervescência epistemológica, onde o saber é compartilhado e comercializado no encontro de epistemologias.

Nessas redes ecossistêmicas de saúde local, como observamos até aqui, não é possível afirmar que as artesãs estejam separadas ou organizadas em espaços impermeáveis. Ao contrário, o diálogo entre seus coletivos e extra ilha ou terra indígena se constituem parte essencial dessa rede, nutrida pela partilha, pela solidariedade e pelos encontros e mediações

de saberes compartilhados. Trata-se, portanto, de ecossistemas profundamente dinâmicos: à medida que acessam e confluem outras epistemologias.

As artesãs criam e recriam práticas, compartilhando-as com outros e outras que, por sua vez, também as reinventam conforme seus modos de vida, suas experiências e os elementos disponíveis. Assim, essa rede ecossistêmica da saúde não se constitui em um único momento, mas em múltiplos movimentos de caráter antropofágico.

Este estudo nos mostra que incorporar um elemento ou uma prática aos ecossistemas, não se constitui como ato sem reflexão e mimeticamente perfeito. As bio-etnografias nos apresentam que essa ação de aprendizagem é o mais perfeito exemplo de antropofagia. Não é o ato pelo ato, não há pureza cênica ou material, aquilo que é incorporado ocorre na observação, no diálogo, nos sentidos, sendo regidos a partir dos modos de vida, o que envolve mediações ontológicas e do imaginário amazônico.

As formas de perceber, identificar e se relacionar com outros seres são o que chamamos de ontologias. Por exemplo, olhar para uma planta e ver reais potencialidades e possibilidades de envolvê-la em práticas de saúde, ou saber que a sua presença é uma proteção, trata-se de percepções que dialogam com os modos de vida e compreendem uma relação que se constitui na alteridade. Em outro exemplo, perceber um lugar como um espaço onde seres (humano ou não humano, a depender do regime ontológico em questão) caminham e se relacionam comigo e meu coletivo, por onde laços ancestrais tecem pertencimentos, interditos e respeitos, portanto, se constitui em seu caráter relacional na maneira como o coletivo vive e reconhece a mata, o igarapé, o quintal ou a beira de rio.

No entanto, esse olhar se difere daquele que pouco tem contato com esses mundos. Isso faz com que práticas econômicas extensiva e predatórias não se preocupe em avançar a pastagem e seus tóxicos à Terra Indígena; com que moradores façam a “limpeza” do terreno, retirando toda a diversidade botânica; ou que se estruture um lugar como reflexo da cidade, alargando ruas e agredindo matas e rios.

Essas são formas de se relacionar que não possuem laços estruturados com o mundo onde coletivos ancestrais e tradicionais amazônicos mantêm relações de afinidade. O olhar estrangeiro, que avança sobre esses territórios e que ramificam até mesmo entre o grupo social, reconhecem o ser humano apartado da biosfera e objetifica suas relações com o outro, seja humano ou não-humano; suas percepções são regidas por outras bases ontológicas que enxergam a terra com o propósito de produzir riqueza monetária, ou na forma de habitar que traduza a sua sensação de bem-estar e de pouco diálogo com as expressões locais.

Em nosso estudo, esses regimes de compreender o que existe operam no debate e no embate entre saberes. Essa relação não se constitui como tensões e fricções, mas como crises ontológicas das relações. Avançando nessa compreensão, percebemos que esse fenômeno emerge em meio às pressões econômicas, socioambientais, religiosas ou sanitárias. Essas dinâmicas nos permitem perceber disputas de poder, apagamentos e invisibilização, ainda assim, em meio a crises, as artesãs mantêm seu processo criativo e antropofágico no campo da saúde local.

As crises ontológicas das relações se expressam nos embates socioeconômicos e ambientais, em meio a desafios distintos e complexos. Na aldeia Sororó, há o impacto direto da estrada e da pressão do agronegócio, que incidem sobre a diversidade ecossistêmica e relacional; no Combu, observa-se a intrusão de novos moradores, bares e restaurantes, que reconfiguram práticas locais; em Itapuá, a municipalização, a pesca industrial e a mineração tensionam os modos de existência locais, afetando coletivos humanos e não humanos. Acrescenta-se a esses três *loci* a aproximação cada vez mais intensa dos grandes centros urbanos, percebida como um desafio significativo aos ecossistemas de saúde.

Marabá, São Geraldo, São Domingos, Belém (continente) e Vigia tornam-se, gradualmente, mais próximos dos espaços habitados pelas artesãs. Essa proximidade não se limita à dimensão geográfica, mas expressa a intensificação de modos de vida urbanos, frequentemente percebidos como contextos em que os saberes locais enfrentam maiores obstáculos para se legitimar enquanto ciência. Nesses cenários, tende a prevalecer a lógica mercantil em detrimento da partilha e da solidariedade. Do mesmo modo, o tempo é experienciado de maneira distinta: preparar um chá, cuidar de uma planta ou elaborar um banho exige disponibilidade e duração; nas cidades, contudo, impõem-se outros ritmos às práticas de cuidado, orientados por uma expectativa de eficácia quase imediata no uso de fármacos sintéticos. Assim, observa-se a predominância de um modelo sustentado pela biomedicina e pela centralidade de suas práticas, em contraste com as dinâmicas relacionais e ecossistêmicas que caracterizam os universos das artesãs.

Apesar dos constantes tensionamentos que ameaçam, direta ou indiretamente, as práticas locais de cuidado, cura e proteção, observa-se que as artesãs se reinventam e constituem ecossistemas próprios em seus fazeres. Se a mata ou o quintal já não apresentam a mesma diversidade material ou simbólica, a memória acolhe aquilo que o fogo, o agrotóxico, o assoreamento, a ocupação e as cercas levaram. Plantas, animais e minerais que compunham esse universo passam a ser substituídos em sua ausência; tal transformação não ocorre de modo aleatório, nem necessariamente implica perda de eficácia. Ao contrário, a incorporação

de novos entes nesses arranjos contribui para a manutenção de sua potência. Esse processo não se reduz a um ato isolado: envolve o coletivo, a crença compartilhada e o senso epistemológico de verdade que sustenta essas ações, seja no enfrentamento de enfermidades, seja na proteção contra males localmente reconhecidos.

A modelagem das práticas, sem comprometimento de sua eficácia, não indica uma suposta normalidade nem sugere equilíbrio pleno. Ao contrário, o dinamismo desses ecossistemas evidencia a capacidade inventiva das artesãs diante das adversidades e da crise ontológica das relações. Em verdade, as mudanças ocorrem ao longo do tempo e das compreensões; contudo, a partir de Dona Tipepew, Mariquinha e Creuza, percebe-se que essa inventividade está diretamente vinculada a processos adaptativos frente às diversas pressões econômicas, sanitárias e socioambientais.

Aquilo que sustenta nossa perpetuação enquanto espécie relaciona-se profundamente à capacidade adaptativa, que não pode ser reduzida a uma dimensão meramente fisiológica, pois envolve também modos de vida. Nesse sentido, essa inventividade aproxima-se das condições de nossa própria continuidade enquanto coletivo. Pensar o outro a partir da reformulação de práticas, inclusive as já consagradas, com base nos recursos disponíveis, na ontologia e no imaginário, constitui, antes de tudo, um gesto de solidariedade.

Em termos próximos ao que reflete Margaret Mead, o ato germinal da civilização, sustentado pelo cuidado de uma pessoa, emerge tanto da capacidade de adaptação diante da necessidade quanto de um profundo senso de solidariedade. Avançando nessa direção, pode-se afirmar que esses ecossistemas se constituem na ontologia, mas também no interior de um imaginário, o que nos leva a pensar na complexidade das formas de cuidado, cura e proteção. A partir das práticas das artesãs, observa-se que não se trata apenas de oferecer alimentação ou abrigo ao doente; o cuidado não se reduz às demandas fisiológicas: envolve, igualmente, dimensões mediadas pelos modos de vida e por suas compreensões ontológicas e imaginárias.

Compreendemos ontologia como um modo de perceber e se relacionar com o outro, por sua vez, o imaginário responde aos símbolos e suas elaborações representativas que dialogam na dimensão ontológica. Os ecossistemas se expressam permeados por símbolos reais, que possuem uma identidade, são Amazônicos. O imaginário possui nas matas, nas florestas, nos quintais, nas chuvas, na neblina, nos rios, furos, igarapés e grotas suas moradas, são representações de sentidos. O imaginário é real, é mediação simbólica das ontologias que permeiam a criação, a antropofagia ecossistêmica. Assim, os ecossistemas se constituem na relação com o outro, como práticas de artesanias coletivas que envolvem solidariedade,

mediadas por modos de existência e pelo imaginário amazônico. Trata-se de um fenômeno transversal, apreensível a partir do olhar multissituado das artesãs e dos coletivos amazônicos.

O cuidar torna-se complexo à medida que observamos práticas que envolvem ampla carga simbólica. O ato de preparar o remédio, colher a planta, definir o momento e o local de uso, o tempo de repouso no sereno, a hora de benzer ou de caminhar, seja à beira do rio ou na rua, bem como regras de expor ou ocultar determinadas plantas, são exemplos que indicam que cuidado, cura e proteção só se realizam a partir de um ecossistema composto por múltiplos fatores que conferem eficácia a um medicamento caseiro ou a um rito.

O diálogo, nesse sentido, revela-se mais amplo, profundo e densamente simbólico. Torna-se, assim, necessário estabelecer relações de afinidade com aquilo que existe. A concepção de Paes Loureiro (2015), segundo a qual o imaginário amazônico pode ser mais real que o próprio real, manifesta-se quando o *Karuara* intervém na escolha do pajé e transmite cantos e medicamentos; quando Dona Mariquinha relata a presença de matintas, caçador e lobisomens que atravessam seu quintal; ou ainda quando Dona Creuza sonha com Jesus em Itapuá, ou se dirige às plantas, por vezes em tom firme, para que cresçam, floresçam e frutifiquem. Nesse horizonte, as práticas ecossistêmicas assumem caráter relacional e abrangente, expressando ontologias locais profundamente interconectadas com o imaginário amazônico.

Nas práticas locais de saúde, nada ocorre ao acaso ou de modo acessório; tudo expressa um simbolismo profundo que só se revela à medida que se compreendem os códigos locais. Há, ainda, um elemento que atravessa essas práticas e se comporta como fundante e determinante para a consagração do cuidado, da cura e da proteção: o crer e a relação com a experiência religiosa.

A religiosidade, enraizada tanto na artesã quanto em seus coletivos, constitui o que sustenta esses ecossistemas. Ela se comporta como águas que inundam de sentido as ações dessas mulheres, seja na pajelança, no pentecostalismo, no catolicismo ou nas religiões afro-brasileiras, configurando-se como determinante para compreender o sucesso ou o insucesso de determinadas práticas.

No percurso pelas religiões, percebe-se também o caráter dinâmico dos espaços. O avanço das igrejas pentecostais nos *loci* representa um fenômeno que ultrapassa o nível local, articulando-se a um contexto nacional. Ao mesmo tempo em que essas congregações se enraízam na Amazônia, relacionam-se com práticas locais e com os ecossistemas existentes. Pajés, parteiras e puxadeiras tornam-se e se reconhecem como pentecostais, sem abdicar de seus saberes; ao contrário, incorporam mais um elemento nas dinâmicas ecossistêmicas.

Ao longo do texto, percebe-se como as práticas pentecostais de cuidado criam capilaridades, especialmente ao observar o pajé Tiwakw e Dona Mariquinha. Em seus relatos, evidencia-se uma ação direta dos membros dessas congregações no cuidado com pessoas da aldeia ou da ilha. O que chama atenção, contudo, é o modelo de cura, no qual a linguagem ocupa lugar central: é a palavra que possibilita a ação divina, mediada por orações coletivas. Esse ato coletivo desloca o cuidado de uma dimensão pessoal para uma experiência compartilhada.

A linguagem aplicada a ritos voltados ao cuidado, à cura e à proteção não é algo estranho. Observamos pajelanças que entoam cânticos ensinados pelo *Karuara* entre os Aikewara, cantos que ressuscitam futuros pajés, manifestações de encantados no Combu ou cânticos direcionados à imagem de São Benedito em Itapuá. Tais exemplos indicam que essas práticas não se fundamentam apenas no uso de medicamentos, mas em processos ecossistêmicos nos quais a linguagem desempenha papel central.

A adesão das igrejas na Amazônia ocorre não apenas pela natureza de suas práticas ritualísticas, mas por sua capacidade adaptativa de dialogar com expressões locais. Essa aproximação não é neutra; algo semelhante ocorre com a biomedicina: não há propriamente bases científicas para argumentar o apagamento completo dos saberes locais em detrimento da chegada e do enraizamento de outras percepções religiosas, apesar dos tensionamentos e da aludida crise ontológica das relações que se assentam aos *loci*. Ainda assim, a presença dessas congregações nos respectivos territórios é mais um elemento que soma ao jogo ecossistêmico das artesãs.

No universo Aikewara, pode-se afirmar que Seu Tiwakw não deixou de ser pajé, nem de reconhecer a agência do *Karuara* por se identificar como evangélico; da mesma forma, Dona Tipepew não tem seu reconhecimento diminuído por se vincular ao catolicismo. Esses pertencimentos não configuram rupturas, mas acréscimos: a construção religiosa apresenta-se em constante dinamismo, marcada por porosidade.

Ao observar Dona Mariquinha, é possível avançar na compreensão do pertencimento religioso. A partir da artesã do Combu, percebe-se um movimento de “pertencer não pertencendo”: ela frequenta ritos e práticas da igreja, mas não se reconhece como “crente”. Ainda assim, as duas igrejas de sua comunidade são suas vizinhas imediatas, uma de cada lado, situação que, à primeira vista, poderia sugerir cercamento. Contudo, à luz do que foi observado, é possível inverter essa leitura. Não se trata de captura pelas instituições religiosas, mas de um processo no qual essas igrejas são incorporadas ao ecossistema de saúde de Dona

Mariquinha. Estar entre igrejas não a submete; ao contrário, amplia seu campo de atuação e reforça sua centralidade no circuito local de saúde.

Em Dona Creuza, o olhar não se direciona ao pentecostalismo com a mesma intensidade observada nos demais *loci*; ainda assim, essa presença não pode ser ignorada. A ilha de Itapuá abriga diversas congregações pentecostais, e Tia Maria, conhecida por sua garrafada voltada à fertilidade, integra uma dessas igrejas. Esse movimento, articulado às relações existentes nos *loci*, também compõe os ecossistemas de saúde.

As religiões se apresentam dentro de uma lógica antropofágica: aquilo que é experimentado e se mostra eficaz é incorporado e ressignificado no interior de um ecossistema local. Essa compreensão estende-se a tudo que chega. A ampliação do acesso a tecnologias, como redes sociais, plataformas de vídeo e aplicativos de mensagem, introduz novos significados nos coletivos. A partir delas, as artesãs realizam uma modelagem epistemológica: o que se observa em Tipepew e Dona Creuza é a ampliação de seus quintais. Não se trata de reprodução mimética, mas de recriação operadas por relações ontológicas e de simbolismo, com adição e supressão de elementos.

Se essas práticas se manifestam na rede ecossistêmica, na religião e nas dinâmicas mediadas pela internet, não surpreende que também se estendam à biomedicina. As UBS e UBSI ingressam nesses territórios como porta de entrada ao SUS, enquanto se estruturam movimentos sanitários e políticas públicas de saúde.

No entanto, essa estrutura estatal tende a atender, sobretudo, demandas de baixa complexidade e encaminhamentos. Há aqui um contraste significativo: os ecossistemas das artesãs não podem ser compreendidos como complementares, simplistas ou periféricos. Ao contrário, Dona Tipepew, Dona Mariquinha e Dona Creuza atuam no centro dessas dinâmicas.

A abrangência de suas atuações é frequentemente testada em situações complexas; não são raros os relatos de cura em contextos nos quais a biomedicina não compreendia ou apresentava respostas insatisfatórias, em que pajés ou curandeiras ou outras artesãs já não conseguiam intervir ou em que pessoas foram orientadas a buscar ajuda junto às artesãs. Assim, atravessar a porta de suas casas significa acessar o centro desses ecossistemas.

Por outro lado, não se pode supor que essas formas de cuidado tornem dispensável a atuação estatal. Tal posição incorreria em um radicalismo sanitário, rompendo o diálogo entre saberes. É necessário reconhecer que o SUS busca estabelecer interlocuções com expressões locais, ainda que de forma incipiente.

A incorporação de fitoterápicos à rede pública, por exemplo, frequentemente isola fragmentos de um sistema mais amplo. Cada prática está imersa em significações profundas,

envolvendo plantas, preparo, tempo e relações, e não pode ser reduzida à análise laboratorial de seus componentes. Fragmentar essas práticas equivale a esvaziar seu sentido.

As epistemologias das artesãs indicam que a eficácia de seus rituais se constitui a partir de estruturas locais. Ao mesmo tempo, evidencia-se a necessidade de acesso à biomedicina, sobretudo em contextos marcados por pressões ambientais e sociais. Nesse cenário, doenças antes raras emergem, ampliando a demanda por políticas públicas.

O deslocamento da aldeia à cidade, da ilha ao continente, configura-se como uma violência silenciosa, produzindo rupturas nos modos de pertencimento. Os partos, por exemplo, deixaram de ocorrer na Terra Indígena ou nas ilhas, ao mesmo tempo em que o acompanhamento estatal reduziu a mortalidade infantil. Ainda assim, Yetá, Combu e Itapuá tornam-se lugares onde não se nasce, evidenciando a ruptura com práticas locais e seus rituais.

De modo semelhante, a morte também se desloca. Grandes hospitais acolhem pacientes em estado grave; contudo, os tratamentos podem gerar desconforto, e há resistência ao deslocamento. Entre os coletivos, não são raras as falas de que aqueles que partem não retornam, ou retornam em caixões.

A ruptura dos processos de nascer e morrer, frequentemente naturalizada na urbanidade, é vivida como violação pelos coletivos ancestrais e tradicionais. Torna-se, portanto, urgente fortalecer as UBS e UBSI nos territórios, bem como promover um diálogo efetivo entre sistemas de saúde e ecossistemas locais.

Avançar nessa direção implica reconhecer que estruturar sem compreender, sem se permitir dialogar com as expressões locais, equivale a fragmentar. Profissionais que atuam nesses contextos devem atentar à diversidade e às epistemologias locais, reconhecendo que adentram um espaço dinâmico, com saberes consagrados, entendimentos e práticas próprias. A experiência com os médicos cubanos e com a sua medicina voltada à saúde da família ressoa justamente nesse ponto: não é a cultura que ergue barreiras intransponíveis entre as ciências, mas a ausência de sensibilidade, de reconhecimento e de diálogo que produz distanciamentos.

Por fim, Rubem Alves (2012), ao refletir sobre aqueles ou aquelas que se dedicam ao campo da saúde, evoca o mito de Narciso para nos lembrar que precisamos de espelhos para ver nossa imagem, sendo esses espelhos os outros. Cuidar, curar e proteger são gestos que nascem da convulsão solidária. Da inquietação traduzida no conhecer, fazer e recriar práticas e ritos que vão ajudar a sustentar os seus respectivos coletivos, em outros termos, o cuidado.

Nesse sentido, podemos compreender o cuidado como caminho à cura e à proteção. Cura, aqui, não se restringe necessariamente à superação fisiológica da enfermidade, mas se constitui como dispositivo de enfrentamento e enfraquecimento dos males fisiológicos e sócio culturais; do mesmo modo, proteção não se limita ao ato de proteger, mas envolve também repelir, negociar e, por vezes, sacrificar em prol do outro, em um campo profundamente simbólico e relacional.

Esta tese demonstra que, em contextos multissituados e multilocais na Amazônia, Tipepew, Mariquinha e Creuza expressam e compartilham epistemologias ecossistêmicas forjadas no encontro, na mediação, na antropofagia e na adaptação criativa regidas por relações sócioambientais, ontológicas e do imaginário que são próprios a elas. Esses movimentos não ocorrem apartados de seus territórios, pelo contrário, são formas de organização profundamente ecológicas. Essas concepções nos fazem dizer que não se trata de sistemas, mas de ecossistemas de saúde ameríndio, ribeirinho ou da pesca artesanal, expressões solidárias refletidas no espelho de seus coletivos e suas biografias.

Como desfecho, posso afirmar que Dona Tipepew, Dona Mariquinha e Dona Creuza existem, resistem e insistem com suas artes. São mulheres coletivas que sentem a necessidade de lutar, vigiar, repreender, cuidar, curar e proteger. O “pé atrás” não é apenas receio diante do que se apresenta como absoluto; é observação, reflexão e explosão no senso solidário de seus ecossistemas.

Esta tese afirma, nos contextos multissituado amazônico, que o saber das artesãs não está somente na elaboração de medicamentos, mas como agentes mediadores de mundos – local, religioso e biomédico – em territórios marcados por intensas disputas e transformações. Suas falas, seus posicionamentos, seus gestos não focam em uma condição de interesse pessoal, mas refletem um olhar coletivo, o cuidado abrangente e sensível ao outro. Desse modo, encerro este estudo enaltecendo aquelas que talvez nunca sejam reconhecidas pelo Estado, nem é essa a intenção, mas que deixo o registro que em diferentes mundos amazônicos ressoam pessoas que sustentam não somente a saúde, mas a diversidade das existências, dos significados e dos modos de vida em sua dimensão solidária, demasiadamente solidária.

Viva Tipepew! Viva Mariquinha! Viva Creuza! Viva Baruca! Viva todas aquelas e todos aqueles que ocupam suas vidas na artesanaria do cuidado, da cura e da proteção.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Flávia. **Estados com letalidade maior por câncer têm mais desigualdade social.** Agência Brasil, 2019. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2019-09/estados-com-letalidade-maior-por-cancer-tem-mais-desigualdade-social>. Acesso em: 13 jul. 2025.
- ALENCAR, Edna Ferreira; SOUSA, Isabel Soares de. **Tradição e mudanças no modo de habitar as várzeas dos rios Solimões e Japurá, AM.** *Illuminuras*. n 41, 2016. p 203232.
- ALMEIDA, Samuel Soares de; AMARAL, Dário Dantas do; SILVA, Antônio Sérgio Lima da. **Análise Florística e Estrutura de Florestas de Várzea no Estuário Amazônico.** *Acta Amazônica*, v. 34, n. 4, 2004. p. 513-524.
- ALVES, Rubem. **O Médico.** Campinas: Papirus, 2012.
- AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Mário de. **Música de Feitiçaria no Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- ÁREA DE PROTEÇÃO AMBIENTAL DA ILHA DO COMBU. **Área de Proteção Ambiental da Ilha do Combu.** In: IDEFLOR-BIO. Belém, 2018. Disponível em: <https://ideflorbio.pa.gov.br>. Acesso em: 28 mar. 2018.
- ARRUDA, Guilherme. **Como a saúde ajudou a derrubar a ditadura.** *Outras Palavras*, 1 abr. 2024. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasaude/como-a-saude-ajudou-a-derrubar-a-ditadura/>. Acesso em: 23 abr. 2024.
- ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação:** Formas e transformações da memória cultural. Campinas: Unicamp, 2011.
- ASSMANN, Jan. **O Preço do Monoteísmo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.
- ATHIAS, Renato. Corpo, fertilidade e reprodução entre os Pankararu: perspectivas e alcances. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (eds.). **Etnicidade na América Latina:** um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. p. 189-209.
- BAILEY, K. D. **Methods of social research.** New York: The Free Press, 1982.
- BARBOSA, W. L. R.; FLOR, A. S. O.; SILVA FILHO. **Fitoterapia Solidária:** Uma proposta sustentável para a atenção básica em saúde. Curitiba: Appris, 2016.
- BARROS, Carolina Pinheiro; SAGICA, Vanessa Silva. **Entre as (re)existências da cura xamânica na região amazônica e o cientificismo colonial:** Um olhar discursivo sobre o silenciamento vivenciado pelos povos originários. *Florianópolis: Percursos*, v. 22, n. 48, 2021.
- BERGQVIST, Christina; EZZEDINE, Khaled. **Vitiligo:** a review. *Dermatology*, v. 236, n. 6, p. 571-592, 2020.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjeição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança – Volume 1**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **Lições da Aula**. São Paulo: Ática, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: FIGUEIREDO, Janaina P. Amado Baptista De (Org.); FERREIRA, Marieta De Moraes (Org.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183-191.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2020.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Governo Federal. **Projeção: população médica será mais numerosa, feminina e jovem até 2030**. 20 jul. 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/saude-e-vigilancia-sanitaria/2021/07/projecao-populacao-medica-sera-mais-numerosa-feminina-e-jovem-ate-2030>. Acesso em: 1 abr. 2025.

BRASIL. Instituto Nacional de Câncer (INCA). **INCA estima 781 mil novos casos de câncer por ano no Brasil entre 2026 e 2028**. 4 fev. 2026. Disponível em: <https://www.gov.br/inca/pt-br/assuntos/noticias/2026/inca-estima-781-mil-novos-casos-de-cancer-por-ano-no-brasil-entre-2026-e-2028>. Acesso em: 15 mar. 2026.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). **Revalida**. 2026. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/avaliacao-e-exames-educacionais/revalida>. Acesso em: 23 mar. 2026.

BRASIL. Lei nº 9.966, de 28 de abril de 2000. **Dispõe sobre a prevenção, o controle e a fiscalização da poluição causada por lançamento de óleo e outras substâncias nocivas ou perigosas em águas sob jurisdição nacional**. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, 29 abr. 2000.

BRASIL. Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023. **Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/mpv/mpv1154.htm. Acesso em: 21 jan. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Atenção primária e atenção especializada: conheça os níveis de assistência do maior sistema público de saúde do mundo**. 28 mar. 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2022/marco/atencao-primaria-e-atencao-especializada-conheca-os-niveis-de-assistencia-do-maior-sistema-publico-de-saude-do-mundo>. Acesso em: 24 abr. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Avanços e tradição fortalecem a construção da saúde indígena no Brasil**. 29 set. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2025/setembro/avancos-e-tradicao-fortalecem-a-construcao-da-saude-indigena-no-brasil>. Acesso em: 5 jan. 2026.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Brasil registra menor média móvel de casos de covid-19 em 2021**. 4 ago. 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2021/agosto/brasil-registra-menor-media-movel-de-casos-de-covid-19-em-2021>. Acesso em: 4 abr. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Calendário de vacinação**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/vacinacao/calendario>. Acesso em: 25 jul. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Governo Federal anuncia a retomada do Programa Mais Médicos**. 20 mar. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2023/marco/governo-federal-anuncia-a-retomada-do-programa-mais-medicos>. Acesso em: 10 jan. 2026.

BRASIL. Ministério da Saúde. **HIV/Aids**. [s.d.]. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/a/aids-hiv>. Acesso em: 14 fev. 2026.

BRASIL. Ministério da Saúde. Instituto Nacional de Câncer (INCA). **O que é câncer?** 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/inca/pt-br/assuntos/cancer/o-que-e-cancer>. Acesso em: 7 jul. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Mais Médicos**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sgtes/mais-medicos>. Acesso em: 1 out. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Pará tem previsão de mais de 34 mil casos de câncer até 2025**. 18 fev. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias-para-os-estados/para/2023/fevereiro/para-tem-previsao-de-mais-de-34-mil-casos-de-cancer-ate-2025>. Acesso em: 7 jul. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 971, de 3 de maio de 2006. **Aprova a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde**. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 4 maio 2006.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 1.317, de 3 de agosto de 2017. **Portaria nº 1.317, de 3 de agosto de 2017**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 2.436, de 21 de setembro de 2017. **Aprova a Política Nacional de Atenção Básica**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Presidente sanciona lei do Médicos pelo Brasil**. 19 dez. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2019/dezembro/presidente-bolsonaro-sanciona-lei-do-medicos-pelo-brasil>. Acesso em: 21 jan. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Saúde de A a Z**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z>. Acesso em: 23 jul. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Tétano neonatal**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/t/tetano-neonatal>. Acesso em: 25 jul. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde (SGTES). **Programa Mais Médicos**. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sgtes/mais-medicos>. Acesso em: 2 jan. 2023.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome (MDS). **Bolsa Família**. Disponível em: <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/bolsa-familia>. Acesso em: 25 dez. 2024.

BRASIL. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. **Dispõe sobre diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos**. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 13 jun. 2013. Seção 1, p. 59.

BRASIL. Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República (Secom). **Saúde: SUS fortalecido, atendimento ampliado e combate à desinformação**. 31 dez. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/acompanhe-a-secom/noticias/2025/12/saude-sus-fortalecido-atendimento-ampliado-e-combate-a-desinformacao>. Acesso em: 14 fev. 2026.

CALHEIROS, Orlando. **Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **A garrafada na medicina popular: uma revisão historiográfica**. Buenos Aires: Dominguezia, v. 27, n. 1, p. 41-49, 2011.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **As Plantas Medicinais e o Sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão histotigráfica da medicina popular no Brasil**. São Paulo: Ícone, 2014.

CAMPOS, Ana Caroline de Souza; JARDIM, Mário Augusto Gonçalves. **Composição florística da regeneração de um trecho de savana na Amazônia Oriental**. *Revista Brasileira de Geografia Física*. n 6, 2020. p 2777-2787.

CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARNEIRO, Andreia Castro de Deus. **As pajelanças femininas na aldeia Solimões do povo Kumaruara: a importância das práticas e das memórias para a continuidade dos ritos religiosos**. 2024. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2024.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Ubu, 2017.

CASEMIRO, Poliana. **Desempregado, cubano hostilizado no desembarque para 1ª versão do Mais Médicos volta a sonhar com recomeço**. *GI*, 21 mar. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/saude/noticia/2023/03/21/desempregado-cubano-hostilizado-no-desembarque-para-1a-versao-do-mais-medicos-volta-a-sonhar-com-recomeco.ghtml>. Acesso em: 23 mar. 2026.

CASTRO, Ruy. **A Vida Por Escrito: ciência e arte da biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CASTRO, Luiza Caires de. **Por que a expectativa de vida caiu no Brasil após a pandemia**. *Jornal da USP*, 9 set. 2024. Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=768317>. Acesso em: 10 out. 2024.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CASTRO, Josué de. **Homens e Caranguejos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CASTRO JÚNIOR, José Wilker Gomes. **Dicionário Médico de Termos Populares Paraenses**. Rio de Janeiro: Drago, 2021.

CAROLINA, Cora. **Poemas dos Becos de Goiás e Estórias Mais**. São Paulo: Global, 2012.

CHARTIER, Roger. **A História ou a Leitura do Tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CÍCERO, Antônio. **Guardar**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: UBU, 2020.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

COELHO, Machado. **O Feitiço: na literatura, na arte e na vida**. Belém: Paka-Tatu, 2009.

COLPRON, Anne-Marie. **Monopólio Masculino Do Xamanismo Amazônico: O contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo**. *Mana*, v. 11, n. 1, 2005. p. 95-128.

CONRADO, Mônica Prates; BARROS, Thiane de Nazaré Monteiro Neves. **A categoria “afro-indígena” na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico.** Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, n. 63, p. 227-246, 2022.

CORALINA, Cora. **Poemas dos becos de Goiás e estórias mais.** São Paulo: Global, 2023.

CORRÊA, Manuel do Socorro Valente. **Cuireza – as artes de cura das médicas da terra.** 2022. 257 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

COSTA, Antonio Maurício Dias; CARVALHO, Juliana dos Santos. **O legado afro-indígena aos curadores da Pedreira: pajelança em processos criminais em Belém do Pará (1929-1933).** Brasília: Jouenal for Brazilian Studies, v. 8, n. 2, p. 242-262, 2019.

CUETO, Marcos; PALMER, Steven. **Medicina e saúde pública na América Latina: uma história.** Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2016.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões.** Jandira: Principis, 2020.

DA MATTA, Roberto. **O Ofício de Etnólogo, ou Como Ter Anthropological Blues.** Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, n. 27, p. 1-12, 1978.

DANIEL, Vanda de Deus. **Diálogo entre Tillich, Jung e Espiritismo.** São Paulo: Correlatio, n. 9, p. 114-124, 2006.

DANTAS, Fábio. **Ervas e Benzimentos: O Livro Sagrado.** São Paulo: Academia, 2023.

DE LIMA, Aline Maria Meiguins; FERREIRA, Karoena Machado do Nascimento. **Turismo e Segurança Hídrica: desafios na Ilha do Combu, Pará.** Curitiba: Turismo e Sociedade, v. 13, n. 1, p. 127-149, 2020.

DE OLIVEIRA, Ivana Cláudia Guimarães; TEIXEIRA, Lucilinda Ribeiro; DA COSTA, Alda Cristina Silva; BORGES, Diego Duarte. **A conversão semiótica da Ilha do Combu: representações e ressignificações estéticas da Amazônia no Instagram.** São Paulo: Comunicação, Mídia e Consumo, v. 19, n. 54, p. 52-79, 2022.

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

DESCOLA, Philippe. **As formas do visível: Uma antropologia da figuração.** São Paulo: 34, 2023.

DESLAURIERS, Jean-Pierre; KÉRISIT, Michèle. O Delineamento de Pesquisa Qualitativa. In: POUPART, Jean; DESLAURIERS, Jean-Pierre; GROULX, Lionel-H; LAPERRIÈRE, Anne; MAYER, Robert; PIRES, Álvaro P. (Orgs.). **A Pesquisa Qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos.** Petrópolis: Vozes, 2014.

DEMO, Pedro. **Metodologia Científica em Ciências Sociais.** São Paulo: Atlas, 2018.

DOSSE, François. **O Desafio Biográfico: escrever uma vida.** São Paulo: Edusp, 2ª ed., 2015.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2020.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. **Bruxas, Parteiras e Enfermeiras**: uma história de mulheres que curam. São Paulo: Elefante, 2016.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

ESCOBAR, Herton. **Desinformação científica**: uma pandemia de mentiras. *Jornal da USP*, 11 ago. 2023. Disponível em: <https://jornal.usp.br/atualidades/desinformacao-cientifica-uma-pandemia-de-mentiras/>. Acesso em: 3 jan. 2025.

ESPÍRITO SANTO, Max Silva; FAVACHO, Ailton Silva. **Pajé Zé Piranha**: histórias de cura e encantaria no Marajó. Belém: IOEPA, 2021.

ESTADÃO. **Número de casos de HIV sobe no Brasil; mortalidade cai**. *UOL Notícias*, 17 dez. 2024. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br>. Acesso em: 5 abr. 2025.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.

FANON, Frantz. **Medicina e Colonialismo**. Feira de Santana: Terra Sem Males, 2020.

FANTAPPIE, Marcelo. **Epigenética e Memória Celular**. *Revista Carbono: Natureza, ciência e arte*, n. 3, p. 1-5, 2013.

FASSIN, Didier. O sentido da saúde: antropologia das políticas da vida. In: SAILLANT, Francine; GENEST, Serge. (orgs) **Antropologia médica**: ancoragens locais, desafios globais. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2012. pp. 375-389.

FAUSTO, Carlos. **Ardis da Arte**: Imagem, Agência e Ritual na Amazônia. São Paulo: EdUSP, 2023.

FERRAZ, Iara; CALHEIROS, Orlando. A ‘guerra’ do Araguaia contada pelos Aikewara. *Agência Pública*, 10 dez. 2014. Disponível em: <https://apublica.org/2014/12/a-guerra-do-araguaia-contada-pelos-aikewara/>. Acesso em: 27 abr. 2025.

FERRAZ, Iara. **Os Suruí-Aikewara e a guerrilha do Araguaia**: um caso de reparação pendente. *Campos*, Curitiba, v. 20, n. 2, p. 80-88, 2019.

FERREIRA, Luciane Ouriques. **A emergência da medicina tradicional indígena no campo das políticas públicas**. Rio de Janeiro: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, v.20, n.1, p. 203-219, 2013.

FERREIRA, Marcos Paulo Lopes; DA SILVA, Geraldo Mosimann. **A produção de açaí nos igarapés Combu e Periquitaquara na Ilha do Combu**: uma análise sobre as práticas de manejo, Pará, Brasil. Belém: Agricultura Familiar – Pesquisa, formação e desenvolvimento, v. 13, n. 2, p. 208-229, 2019.

FERREIRA, Vanessa Rocha; CARNEIRO, Greice Costa Vieira. **A Exploração do Trabalho Infantil no Mercado do Grude do Peixe na Cidade de Vigia no Estado do Pará**. Revista do Direito do Trabalho e Meio Ambiente do Trabalho, n 1, v 8, 2022. p 7795.

FERREIRA JÚNIOR, Washington Soares; SANTORO, Flávia Rosa; ALBUQUERQUE, Ulisses Paulino. **Nossa História Evolutiva**: Plantas medicinais e a origem e evolução da medicina. Pernambuco: NUPEEA, 2018.

FERRETTI, Mundicarmo. **Brinquedo de Cura em terreiro de Mina**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 59, p. 57-78, dez. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i59p57-78>

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A Cidade dos Encantados**: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, a constituição de um campo de estudo 1870-1950. 1996. 435 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

FIORILLO, Marília. **Para Marília Fiorillo, solidariedade é o primeiro passo civilizatório**. Jornal da USP, Rádio USP, 28 jul. 2023. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/para-marilia-fiorillo-solidariedade-e-o-primeiro-passo-civilizatorio/#:~:text=Mead%20respondeu%20que%20o%20primeiro.predadores%20com%20a%20perna%20quebrada>. Acesso em: 21 dez. 2023.

FLEISCHER, Soraya; SAUTCHUK, Carlos Emanuel. **Anatomias Populares**: a antropologia médica de Martín Ibáñez-Novión. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

FLEISCHER, Soraya. **Descontrolada**: Uma etnografia dos problemas de pressão. Brasília: EdUFSCar, 2018.

FLORES, Jaques. **Panela de Barro**. Bragança: Pará.grafo, 2020.

FONSECA, Aimê Stefany Alves; MONTEIRO, Isolda de Souza; SANTOS, Carolina Ramos; CARNEIRO, Marcella Lemos Brettas; MORAIS, Samuel Silva; ARAÚJO, Paula Lauane; SANTANA, Thamís Fernandes; JOANITTI, Graziella Anselmo. **Effects of andiroba oil (*Carapa guianensis* Aubl.) on the immune system in inflammation and wound healing**: a scoping review. *Journal of Ethnopharmacology*, v. 327, p. 1–4, 2024.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª ed. 1984.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. Barueri: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: O nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.

FRANCO, Cassiano Mendes; ALMEIDA, Patty Fidelis; GIOVANELLA, Lígia. **A Integração das Práticas dos Médicos Cubanos no Programa Mais Médicos na Cidade do Rio de Janeiro, Brasil**. Caderno de Saúde Pública, 34 (9), 2018.

FREITAS, J. C. S. S.; ROSSI, B.; GERDES, M. O.; PESSOA, B. V. S.; BARROS, R. A.; MARTINS, N. S. **A importância do acompanhamento pré-natal no contexto da atenção básica**: revisão integrativa. Revista Enfermagem Contemporânea, n. 12, p. 2-10, 2023.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Recife: Global, 2003.

CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 6ª.ed., 2010.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2014.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Rio de Janeiro: 34, 2012.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GONÇALVES, Carolina; ABDALA, Vitor. **Bolsonaro volta a dizer que médicos cubanos são “escravos da ditadura”**. *Agência Brasil*, 18 nov. 2018. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-11/bolsonaro-volta-dizer-que-medicos-cubanos-sao-escravos-da-ditadura>. Acesso em: 21 jan. 2023.

GONÇALVES, Marco Antônio. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, Marco Antônio. (Org.), MARQUES, Roberto (Org.), CARDOSO, Vânia (Org.). **Etnobiografia**: subjetividade e etnografia. Ipanema: 7Letras, 2012.

GUAYASAMIN, Juan Manuel; RIBAS, Camila Cherem; CARNAVAL, Ana Carolina; CARRILLO, Juan; HOORN, Carina; LOHMANN, Lúcia Garcez; RIFF, Douglas; ULLOA, Carmen; ALBERT, James. **Evolution of Amazonian biodiversity**: A review. *Acta Amazonica*, v. 54, n. 1, p. 1-34, 2024.

GUIMARÃES, Camila. **Estimativa de casos de câncer no Pará cresceu quase 25% entre 2020 e 2023**. *O Liberal*, 2023. Disponível em: <https://www.oliberal.com/para/estimativa-de-casos-de-cancer-no-para-cresceu-quase-25-entre-2020-e-2023-1.641246>. Acesso em: 4 jul. 2025.

GUIMARÃES, Silvia. O sistema médico Sanumá-Yanomami e sua interação com as práticas biomédicas de atenção à saúde. In: **Caderno de Saúde Pública**. Rio de Janeiro. 31 (10) 2148-2156, 2015.

Guerras do Brasil. Direção: Luiz Bolognesi. São Paulo: Boutique Filmes, 2019. 26 min. Documentário.

GURGEL, Cristina. **Doenças e Curas**: o Brasil nos primeiros séculos. São Paulo: Contexto, 2020.

GUSMÃO, L. A. B.; PORRO, R. **Boas Práticas De Manejo Nos Babaçuais**. Brasília: Central do Cerrado, 2022.

GROYS, Boris. **Filosofia do Cuidado**. Belo Horizonte: Âyiné, 2023.

HAESBAERT, Rogério. **Do Corpo-Território Ao Território-Corpo (Da Terra)**: Contribuições Decoloniais. Niterói: GEOgraphia, v. 22, n. 48, 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Vértice: São Paulo, 1990.

HALLÉ, Francis; CLÉMENT, Gilles; LETOURNEUX, François. **Espécies exóticas**: Uma ameaça?. São Paulo: Olhares, 2023.

HATOUM, Milton. **Dois Irmãos**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

HATOUM, Milton. **A Natureza Como Ficção**: Leitura dos espaços nos romances A Selva, de Ferreira de Castro, e Mad Maria, de Márcio Souza. Manaus: Valer, 2024.

HIRATA, Elena Sumiko. **O Cuidado**: Teorias e Práticas. São Paulo: Boitempo, 2022.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ILDONE, José. **A Hora do Galo e Trilogia do Exílio**: poesia do sal poético ou a lira bem temperada. Belém: Falangola, 1988.

Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará (IDEFLOR-Bio). Área de Proteção Ambiental da Ilha do Combu (APA da Ilha do Combu). Disponível em: <https://ideflorbio.pa.gov.br/area-de-protecao-ambiental-da-ilha-do-combu-apa-da-ilha-do-combu/>. Acesso em: 03 jan. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2010**: resultados gerais. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 18 nov. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022: população e domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em: 24 jan. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **São Domingos do Araguaia**: histórico. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/sao-domingos-do-araguaia/historico>. Acesso em: 25 jun. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Terra Indígena Sororó**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3859>. Acesso em: 3 fev. 2025.

IZQUIERDO, Ivan. **Memória**. São Paulo: Artmed, 2018.

JECUPÉ, K. W. **A Terra Dos Mil Povos**: História Indígena do Brasil Contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JURANDIR, Dalcídio. **Marajó**. Belém: EDUFPA, 2008.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O Lugar do Saber Ancestral**. São Paulo: UK'A, 2021.

KINTÊ, Sueli; KINTÊ, Sueide. **Fé Nas Folhas**: Práticas ancestrais para cura da alma através das plantas. São Paulo: Fontanar, 2025.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Quando o povo indígena descobriu o Brasil. In: PONTES, Ana Lúcia de Moura; HACON, Vanessa.; TERENA, Luiz Eloy; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). **Vozes Indígenas na Saúde**: trajetórias, memórias e protagonismos. Belo Horizonte: Piseagrama; Rio de Janeiro: Fiocruz, 2022. p. 36-81.

KRITICOS, Jessica M.; KRITICOS, Darren J. **Pretty (and) invasive**: the potential global distribution of *Tithonia diversifolia* under current and future climates. *Invasive Plant Science and Management*, v. 14, n. 4, p. 205–213, 2021.

LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. **Índios e Castanheiros**: A empresa extrativista e os índios no médio Tocantins. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social**: Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede. Salvador: Edufba, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: Ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: 34, 2019.

LAURENTINO, Gabriel Alves; MACHADO, Aline Oliveira. **A Experiência Religiosa do Batismo com o Espírito Santo**: Um Estudo Psicossocial. Porto Alegre: Ciências Sociais e Religião, n. 29, p. 200-214, 2018.

LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo**. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEMES, Conceição. **AMB e CFM calam-se diante da dispensa do Revalida para médicos brasileiros formados no exterior e estrangeiros**. *Viomundo*, 18 dez. 2018. Disponível em: <https://www.viomundo.com.br/blogdasaude/amb-e-cfm-calam-se-diante-da-dispensa-do-revalida-para-medicos-brasileiros-formados-no-exterior-e-estrangeiros.html>. Acesso em: 23 mar. 2026.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o Cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. São Paulo: UBU Editora, 2017.
- LIMA, Aline Maria Meiguins de; FERREIRA, Karoena Machado do Nascimento. **Turismo e Segurança Hídrica**: desafios na Ilha do Combu, Pará. Curitiba: Turismo e Sociedade, v. 13, n. 1, p. 127-149, 2020.
- LIMA, Zeneida. **O Mundo Místico dos Caruanas da Ilha do Marajó**. Belém: Cejup, 2001.
- LONGO, Luciene Aparecida Ferreira de Barros; FERREIRA, Luciane Ouriques; AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. **Nupcialidade indígena**: possibilidades e limitações de análise utilizando os dados do Censo Demográfico de 2010. Revista Brasileira de Estudos de População, v. 33, n. 2, 2016. p. 375-398.
- LOPES, Marta Júlia Marques; LEAL, Sandra Maria Cezar. **A feminização persistente na qualificação profissional da enfermagem brasileira**. Cadernos Pagu, v. 24, p. 105-125, 2005.
- LOUREIRO, Violeta Rafkalefsky. **Caminhos e descaminhos da Amazônia**: Em busca do desenvolvimento – acertos, erros e possibilidades. Manaus: Valer, vol. 1, 2023.
- LOWN, Bernard. **A Arte Perdida de Curar**. São Paulo: Peirópolis, 2008.
- LÖWY, M. Le Concept d'affinité élective en sciences sociales. In: LÖWY, M. **Critique internationale**: sciences po university press. 1999, n. 2
- LUCAS, Flávia Cristina Araújo; SANTOS, Leonardo Silveira; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. Cuidados tradicionais e transitividade metropolitana: aspectos culturais e hierobotânicos nos saberes das especialistas em cura tradicional na Ilha do Combu (Belém-PA). In: LUCAS, Flávia Cristina Araújo; SANTOS, Ronize da Silva; SOUZA, Sandra Duarte de. **Religião & Ecologia**: Plantas, espiritualidades e política. Belém: EDUEPA, 2021.
- MACHADO, Renata; BUONO, Natália. **Muitos médicos nas capitais, poucos no interior**. piauí, 11 out. 2023. Disponível em: <https://piaui.uol.com.br/muitos-medicos-nas-capitais-poucos-no-interior/>. Acesso em: 14 abr. 2024.
- MAGALHÃES, Marcos Pereira. A rede de conexão temporal da natureza. In: MAGALHÃES, Marcos Pereira (Org.). **Amazônia antropogênica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016. p. 47-92.
- MAGALHÃES, M. P.; BARBOSA, C. A. P.; DA FONSECA, J. A.; SCHMIDT, M.; MAIA, R. R.; MENDES, K.; MATOS, A.; MAURITY, G. C. Amazônia antropogênica. In:

MAGALHÃES, M. P. (org.). **Amazônia antropogênica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 2016. p. 259-308.

MAGALHÃES, Alex Bruno Feitoza. **SURUÍ-AIKEWARA: Das Reinvenções Ditatoriais Da Lógica Colonial Aos Limites Da Justiça De Transição**. Transversos, n. 25, p. 92-109, 2022.

MAGALHÃES, Vagner. **SP: médicos bloqueiam a Paulista em protesto contra estrangeiros**. *Terra*, 4 jul. 2013. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/educacao/sp-medicos-bloqueiam-a-paulista-em-protesto-contra-estrangeiros.75bc7cec826af310VgnVCM5000009ccceb0aRCRD.html>. Acesso em: 23 mar. 2026.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: UBU, 2018.

MARCUS, George. **Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography**. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.

MARCUS, George Emanuel. **Etnografía en/del Sistema Mundo: El surgimento de la etnografía multilocal**. Distrito Federal, México: Alteridades, v. 11, n. 22, (p. 111-127), 2001.

MARTINS, Max. **Caminho de Marahu**. Belém: Ed.ufpa, 2015.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATHIAS, Maíra. Os médicos e o impeachment. Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio / Fiocruz, 12 set. 2016. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/reportagem/os-medicos-e-o-impeachment>. Acesso em: 26 mar. 2026.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Ilha Encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: Universitária UFPA, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia. In: Paulo César Alves; Maria Cecília S. Minayo. (Org.). **Saúde e Doença: Um Olhar Antropológico**. Rio De Janeiro: FIOCRUZ, 1994, p. 73-81.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, 2005. p. 259-274.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **O Perspectivismo Indígena é Somente Indígena? Cosmologia, Religião, Medicina e Populações Rurais na Amazônia**. Londrina: Mediações, v. 17, n. 1, p. 33-61, 2012.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu, 2017.

MATIN, Nastassja. **Escute as feras**. São Paulo: 34, 2023.

MAXIMIANO, Claudina Azevedo; PAES, Joana Kethelen Souza; SILVA, Kamily Rodrigues da; CARDOSO, Rafael Batista; ALVES, Yasmin Fontenele. **Plantas de cura e proteção: territórios culturais e diálogos com conhecedores tradicionais na cidade de Manaus/AM**. Brazilian Journal of Development: v. 11, n. 5, 2025. p. 01-16.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

MEAD, Margaret. **Macho e fêmea**: Um estudo dos sexos num mundo em transformação. Petrópolis: Vozes, 2020.

MEIRA, Thomás Antônio Burneiko. “... **Ou como ter ontological blues**”: notas sobre a vida no tempo da morte durante os bastidores de um axexê. Rio de Janeiro: Religião e Sociedade, v. 38, n. 1, p. 36-56, 2018.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina**; e, outros poemas. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

MESQUITA, Ulliane de Oliveira; SANTOS, Janaira Almeida; LUCAS, Flávia Cristina Araújo. **Plantas de Poder em Quintais do Município de Vigia, Pará – Brasil**. Revista Brasileira de Geografia Física, v.18, n.01, p. 803-821, 2025.

MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. **Saberes em diálogo**: Diplomacias, linguagens, filosofias e ontologias a partir da Amazônia brasileira. Rio de Janeiro: Contra o Vento, 2025.

MORAN, Emílio F. **Adaptabilidade Humana**: uma introdução à antropologia ecológica. São Paulo: EDUSP, 2010.

MORIN, Edgar; WULF, Christoph. **Planeta**: a aventura desconhecida. São Paulo: Unesp, 2003.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “**Trabalhadeiras**” & “**Camaradas**”: Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA, 1993.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Lugar de Mulher”: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: Paulo César Alves; Maria Cecília S. Minayo. (Org.). **Saúde e Doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998, v. 1, p. 113-125.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica; VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo (Org.); VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008, p. 327-348.

MUNIZ, Jorge Botelho. **As teorias da secularização e da individualização em análise comparada**. Revista Estudos de Religião. 31, 2, p. 3-33, 2017.

MURANDU, M.; WEBBER, M. A.; SIMMS, M. H.; DEALEY, C. **Use of granulated sugar therapy in the management of sloughy or necrotic wounds: a pilot study.** Journal of Wound Care, v. 20, n. 5, p. 206-210, 2011.

NETO, Lira. **A Arte da Biografia:** Como escrever histórias de vida. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os Tempos do Equinócio:** Oito mil anos de história na Amazônia central. São Paulo: Ubu, 2022.

NUNES, B. K. A.; SILVA, J. R. F.; AOYAMA, E. A.; OGLIARI, K. B. C. **O impacto do pré-natal de qualidade e o bem-estar materno associados à redução da mortalidade.** Lumen et Virtus, v. 16, n. 48, p. 5789-5812, 2025.

NUNES, Caroline. **Balangandã:** a joia baiana que representava a sede por liberdade. *Alma Preta*, 13 jan. 2023. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cultura/balanganda-a-joia-baiana-que-representava-a-sede-por-liberdade/>. Acesso em: 2 jan. 2025.

NUNES, Thainá Guedelha. **Por um turismo decolonial: reflexões antropológicas a partir da turistificação da Ilha do Combu/PA.** 2023. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

OBIAKARA, Maxwell C.; FOURCADE, Yoan. **Climatic niche and potential distribution of *Tithonia diversifolia* (Hemsl.) A. Gray in Africa.** *PLOS ONE*, v. 13, n. 9, p. 1–18, 2018.

ODENT, Michael. **O Camponês e a Parteira:** uma alternativa à industrialização da agricultura e do parto. São Paulo: Ground, 2003.

OLIVEIRA, David Mesquiati de; VARGAS, Gustavo. **Uma leitura do batismo cristão a partir de igrejas pentecostais na periferia de Vitória-ES.** Juiz de Fora: Numen, v. 25, n. 2, p. 276-291, 2022.

OLIVEIRA, Genecy Andrade de; LIMA, Júlia Costa de Oliveira; SOBRINHO, Amanda Gomes; GOMES, Kérsia Santos; LEANDRO, Melissa Nunes; SOBRAL, Hugo Lima; ASSAF, Thiago Salim Brant; SILVA, Aedra Silva da; MORAES, Adriane Löffler; OLIVEIRA, Mylena Luiza de Queiroz; ZUFFO, Gustavo Mafessoni; RADIS, Júlia Dalto; FERREIRA, Bruno Gustavo Rocha; SALES, Gabriela Viana; SILVA, Tayná Lima Rodrigues. **Mioma uterino no Brasil:** Panorama epidemiológico e desafios para a saúde da mulher. *Brazilian Journal of Implantology and Health Sciences*, v. 6, n. 5, 2024. p. 2462-2471.

OLIVEIRA, Ivana Cláudia Guimarães de; TEIXEIRA, Lucilinda Ribeiro; DA COSTA, Alda Cristina Silva; BORGES, Diego Duarte. **A conversão semiótica da Ilha do Combu: representações e ressignificações estéticas da Amazônia no Instagram.** São Paulo: Comunicação, Mídia e Consumo, v. 19, n. 54, p. 52-79, 2022.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O Trabalho do Antropólogo.** São Paulo: Unesp, 2023.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Constituição da Organização Mundial da Saúde**. 1946.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Cuidado no nascimento normal**: um guia prático. Genebra: Organização Mundial da Saúde, 1996.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE (OPAS). **Brasil**. Disponível em: <https://www.paho.org>. Acesso em: 23 jan. 2023.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Obras Reunidas**. São Paulo: Escrituras, 2001.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Elementos de Estética**. Belém: EDUFPA, 2002.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. **A conversão semiótica**: na arte e na cultura. Belém: EDUFPA, 2007.

PAES LOUREIRO, João de Jesus Paes Loureiro. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. Manaus: Valer, 2015.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cantares Amazônicos**. Belém: Cultural Brasil, 2015.

PAES LOUREIRO, João De Jesus. **Cultura Amazônica Hoje**: Uma poética do Imaginário. Belém: Secult, 2019.

PARÁ (Estado). Decreto nº 1.066, de 19 de junho de 2008. Dispõe sobre a regionalização do Estado do Pará e dá outras providências. **Diário Oficial do Estado do Pará**, Belém, 20 jun. 2008.

PARÁ. Secretaria de Estado de Meio Ambiente (SEMA). Portaria nº 1.945/2008–GAB/SEMA, de 14 de outubro de 2008. *Diário Oficial do Estado do Pará*, Belém, 14 out. 2008.

PARREIRAS, Carolina. **Etnografia e uso de plataformas digitais**: Aprendendo com o WhatsApp. Brasília: Novos Debates, v. 10, n. 1, (p. 1- 18), 2024.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. **Além da Psicologia Indígena**: concepções mesoamericanas da subjetividade. São Paulo: perspectiva, 2022.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. Horizontes Antropológicos. n 42, v 1, 2014. p 377-391.

PEREIRA, Rodrigo. **“A morte ronda a casa”**: etnografia do rito do axexê em um terreiro de candomblé ketu no Rio de Janeiro. In: JORNADA DE ALUNOS DO PPGA, 7., 2013. Disponível em: <https://jornadappga2013.files.wordpress.com/2013/06/pereirarodrigo.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2023.

PEREIRA JÚNIOR, Antônio; DIAS, Yuri Allef Saraiva; LUCAS, Flávia Cristina Araújo; BELTRÃO, Norma Ely Santos; MORALES, Gundisalvo Piratoba. **Multiple visions of Combu Island EPA in Belém – Pará – Brazil**. PEER REVIEW, v. 5, p. 23-59, 2023.

PIMENTEL, Carolina. **Cuba deixa Mais Médicos por discordar de exigências do governo eleito.** *Agência Brasil*, 14 nov. 2018. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2018-11/cuba-deixa-mais-medicos-por-discordar-de-exigencias-do-governo-eleito>. Acesso em: 21 jan. 2023.

POTIGUAR JÚNIOR, Petrônio Lauro Teixeira. **Remédios caseiros, pajelança “remédio do branco”, “feitiçaria” e “oração para Deus”:** uma aproximação etnográfica aos conhecimentos e práticas de saúde/doença/cura entre os homens indígenas na aldeia Mapuera (T.I. Nhamundá-Mapuera-PA). 2022. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

REDEVIDA. **Sobre a RedeVida.** Disponível em: <https://redevida.com.br/sobre-a-redevida/>. Acesso em: 24 set. 2025.

REGO, Walquiria L.; PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família:** Autonomia, dinheiro e cidadania. São Paulo: UNESP, 2013.

REIS, Cleyton José da Silva; SANTOS, Leonardo Silveira; FAGUNDES, Renilson de Brito. **É Círio outra vez... na ilha de Itapuá!.** Caderno 4 Campos, v. 8, n. 11. 2024. p. 1-14.

REIS, Gustavo Soldati. **“Ñanderu é Meu Pastor e Nada Me Faltará”.** pentecostalismos, invenções culturais e povos indígenas Guaraní. *Fronteiras*, v. 19, n. 34, 2017. p. 302-318.

RIAZ, Bismah; SHERWANI, Nawabzada Zeerak Farhat; INAM, Syed Hashim Ali; RAFIQ, Muhammad Yasir; TANVEER, Saman; ARIF, Anum; ABDULLAH, Mohammad; JAMIL, Hamza. **Physician gender preference amongst females attending obstetrics/gynecology clinics.** *Cureus Journal of Medical Science*, v. 13, n. 5, p. 1–4, 2021.

RIBEIRO, Darcy. **Maíra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Uirá sai à procura de Deus.** São Paulo: Global, 2016.

RIBEIRO, Mauro Luiz de Britto. **Críticas ao Mais Médicos.** *CFM*, 2018. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/artigos/criticas-ao-mais-medicos>. Acesso em: 10 abr. 2024.

RICŒUR, Paul. **O Si-Mesmo Como Outro.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

RICŒUR, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento.** Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RIGO, Neide. **Comida Comum.** São Paulo: UBU, 2024.

RODRIGUES, Donizete; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. **A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia:** aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. *Belo Horizonte: Horizonte*, v. 16, n. 50, p. 900-918, 2018.

ROHTER, Larry. **Rondon:** uma biografia. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

ROSSI, Paolo. **O Passado, A Memória, O Esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: UNESP, 2010.

SALLES, Vicente. **Cachaça, Pena e Maracá**. Brasil Açucareiro, Rio de Janeiro, 27(74), p. 46-55, 1969.

SALLES, Vicente. **O Negro na Formação da Sociedade Paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2015.

SANDES, Luiza Fernandes Fonseca; FREITAS, Daniel Antunes; SOUZA, Maria Fernanda Neves Silveira de; LEITE, Kellen Bruna de Sousa. **Atenção primária à saúde de indígenas sul-americanos**: revisão integrativa da literatura. Revista Panamericana de Salud Pública, n. 42, 2018.

SANT'ANNA, Elcio. **Aos Olhos de São Benedito**: Conto etnográfico como exercício de perspectivação. Observatório da Religião, v. 1, n 2, 2014, p. 41-58.

SANTINI, Luiz Antonio; BULCÃO, Clóvis. **SUS – uma biografia**: Lutas e conquistas da sociedade brasileira. São Paulo: Record, 2024.

SANTOS, Alliston Fellipe Nascimento dos. **Produções Ficcionalas Religiosas**: Record TV e a construção de um padrão tecnoestético de teledramaturgia. Blumenau: Linguagens – Revista de Letras, Artes e Comunicação, v. 18, n. 1, p. 62-81, 2024.

SANTOS, Augusto Ventura; LEWKOWICZ, Rita Becker. **Para cuidar da Terra Indígena**. São Paulo: IEPÉ, 2020.

SANTOS, Cinthia de Castro. **“EU REZO E TOMO MEUS BANHOS DE ERVAS”**: Narrativas ribeirinhas de padecimento e cuidado em saúde mental na Ilha do Combu – Belém/Pará. 2024. 114 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2024.

SANTOS, Leonardo Silveira. **Natureza, Cura E Práticas Religiosas**: Um estudo sobre a medicina tradicional nas ilhas do Combu e do Murutucum, Belém, Pará. 2020, 118 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.

SANTOS, Leonardo Silveira; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de; LUCAS, Flávia Cristina Araújo. **Plantas E Religiosidades Na Região Insular De Belém, Pará**. Revista Etnobiologia, México, v. 18, n. 3, p. 36-55, 2020.

SANTOS, Leonardo Silveira; SANTOS, Ronize da Silva; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de; LUCAS, Flávia Cristina Araújo; CUSTODIO, Catarina; PASSOS, Ladide de Souza; NASCIMENTO, Eliana do. **A medicina tradicional ribeirinha em vozes femininas**. Belém: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Ciências Humanas, v. 18, (p. 1-19), 2023.

SANTOS, Leonardo Silveira. Entre o Ramal e a Travessia: um olhar etnográfico sobre os caminhos que levam à Itapuá. In: GONÇALVES, Telma Amaral; CASTRO, Carlos Potiara; DE OLIVEIRA, Daniela Ribeiro; RIBEIRO, Tânia Guimarães (Org.). **Perspectivas Socioantropológicas Sobre a Amazônia**. Belém: NAEA, 2024, p. 89-108.

SANTOS, Leonardo Silveira; LEMOS, Flávia Cristina Silveira. **NECESSÁRIAS:** repensando o papel das UBS's a partir das experiências de mulheres na integralidade do cuidado na Amazônia paraense. Estudos de Religião – Vol. 38. N. 3, p. 80-98, 2024.

SANTOS, Leonardo Silveira; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de; LEMOS, Flávia Cristina Silveira. Etnografia Para Sentidos Atentos: participar, narrar e compreender modos de vida. In: LEMOS, Flávia Cristina Silveira; GALINDO, Dolores; BICALHO, Pedro Paulo Gastalho de; LIMA, Aluísio Ferreira de; BARROS, João Paulo Pereira; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de; AQUIME, Rafaele Habib Souza; TUNDIS, Amanda Gabriella Oliveira. **Pesquisa-intervenção:** processos de subjetivação, saber e poder. Curitiba: CRV, 2024. p. 275-282.

SANTOS, Leonardo Silveira; MARTINS, Ruth de Souza; FAGUNDES, Renilson de Brito. **“As mulheres só querem saber de médico”:** Um olhar sociocultural sobre o parto entre grupos sociais tradicionais da Amazônia Paraense. São Carlos: Áskesis, v. 13, n.2, p. 31-51, 2024.

SANTOS, Leonardo Silveira. **“Agora ninguém planta nada”** O QUINTAL DE DONA CREUZA: expressão de resistência e de fortalecimento dos modos de vida em uma ilha na Amazônia Paraense. Farinha e Rapadura, v. 3, n. 2, 2024, p. 27-45.

SANTOS, Leonardo Silveira. **Etnografando Caminhos:** Os deslocamentos que nos levam à ilha encantada. Zabelê, v. 6, n. 1, 2025. p. 61-81.

SANTOS, Rodrigo Martins dos; BARBOSA, Santo Caetano. **Memória Xakriaba:** migrações e mudanças alimentares. Ateliê Geográfico, v. 6, n. 3, 2012. p. 72-94.

SCHEFFER, Mário César; CASSENOTE, Alex Jones Flores. **A feminização da medicina no Brasil.** Revista Bioética, v. 21, n. 2, p. 268-277, 2013.

SCUDELLER, V. V.; SOUZA, A. M. Composição florística de uma floresta de igapó na Amazônia Central. In: Santos-Silva, E.N.; Scudeller, V.V.. (Org.). **Biotupé** – meio físico, diversidade biológica e sociocultural do Baixo Rio Negro, Amazônia Central. Manaus – AM: Editora UEA, 2009, v. 2, p. 97-108

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente:** perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaya. 2023.

SILVA, Adrielly Albuquerque da; STEWARD, Angela May. **A valorização do trabalho das mulheres na comunidade do Igarapé Combu, Ilha do Combu-Pará.** Belém: Agricultura Familiar – Pesquisa, formação e desenvolvimento, v. 13, n. 2, p. 208-229, 2019.

SILVA, Orlando S. **Índios do Tocantins.** Manaus: Valer, 2009.

SILVEIRA, Emerson José Sena da; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de Moraes. **A Dimensão Teórica dos Estudos da Religião:** Horizontes Históricos, Epistemológicos e Metodológicos nas Ciências da Religião. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

SILVEIRA, Emerson José Sena da; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de Moraes. **Epistemologia e Religião**: Reflexões em tempos de pós-política, biopoder e pós-verdade. Curitiba: Relegens Thréskeia, v. 9, n. 1, p. 1-28, 2020.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato**: A Ciência Encantada das Macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SLEIMAN, Karime Halmenschlager. **Furacin**: bula do medicamento. *Consulta Remédios*, 17 abr. 2024. Disponível em: <https://consultaremedios.com.br/furacin/bula>. Acesso em: 1 out. 2025.

SOBRINHO, Luiz Vianna. **Medicina Financeira**: a ética estilhaçada. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Maria Bárbara Pereira de; BAÍA, Lohan Barbosa; MARTINELLI FILHO, José Eduardo; COOPER, Andrew; RANIERI, Leilanne Almeida. **Erosion vulnerability and risk on Amazon estuarine beaches (Marajó Island, Brazil)**. *Ocean and Coastal Research*, v 73, p. 1-20, 2025.

SOUZA, Miguel. **YouTube**. *Brasil Escola*, 2010. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/informatica/youtube.htm>. Acesso em: 24 set. 2025.

STENGERS, Isabelle. **A Proposição Cosmopolítica**. São Paulo: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, 2018.

SURUI, Amoneté. **Sapurahai de Karuara celebrações e saberes entre a Kaa da TI's sororó e twa apekoukawera dos Surui Aikewara**. 2024. 85 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2024.

SURUI, Cleodene de Oliveira. **Os Ritos Funerários Aikewara**. 2024. 83 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2024.

SURUI, Tireme. **Cartas à Iara Ferraz**. 1981. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/cartas-iaara-ferraz>. Acesso em: 3 fev. 2025.

SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina**: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo: Elefante, 2019.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Cultura, Pensamento e Ação Social**: uma perspectiva antropológica. Petrópolis: Vozes, 2018.

TAVARES, Fátima; SILVEIRA, Iacy Pissolato. Interfaces entre religiões e saúde no Brasil: notas para um balanço da produção antropológica. In: NEVES, Ednalva Maciel; LONGHI,

Marcia Reis; FRANCH, Mónica (Org.). **Antropologia da saúde**: ensaios em políticas da vida e cidadania. Brasília: ABA Publicações, 2018, p. 49-64.

TENAGLIA, Monica; CARVALHO, Carla Jéssica dos Santos. **Os testemunhos dos Aikewara nas investigações da Comissão Estadual da Memória e Verdade do Pará**. Campo Mourão: NUPEM, v. 16, n. 36, p. 1-14, 2024.

TENDLER, Silvio. **Saúde tem cura**. Rio de Janeiro: Fiocruz; Cebes, 2022. Disponível em: <https://educare.fiocruz.br/resource/show?id=xIN7rkYE>. Acesso em: 5 abr. 2024.

THIAGO, Fernando; JANUÁRIO, Elias Renato da Silva; KUBO, Edson Keyso de Miranda. **Ressignificação cultural e resistência na produção de fitoterápicos em comunidade quilombola**. Fortaleza: Revista Humanidades, v. 29, n. 2, (p. 339-358), 2014.

THOMPSON, Richard C.; MOORE, Charles J.; VOM SAAL, Frederick S.; SWAN, Shanna H. **Plastics, the environment and human health**. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, v. 364, n. 1526, p. 2153–2166, 2009.

THUILLIER, Pierre. **De Arquimedes a Einstein**: a face oculta da invenção científica. Ciência e cultura. São Paulo: Zahar, 1994.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: A questão do outro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

TODOROV, Tzvetan. **A Vida em Comum**: ensaio de antropologia geral. São Paulo: UNESP, 2014.

TOLSTÓI, Liev. **De quanta terra precisa um homem? e outras histórias**. Jandira: Principis, 2021.

TONON, Thiarles Cristian Aparecido; SCHOFFEN, João Paulo Ferreira. **Câncer de Próstata**: Uma Revisão da Literatura. Revista Saúde e Pesquisa, v. 2, n. 3, 2009. p. 403-410.

TRINDADE, Deílson do Carmo. **As Benzedeiras de Parintins**: prática, rezas e simpatias. Manaus:Edua, 2013.

TSERENHE'OMO, Romano Tsorodadze. **Mudança de Hábitos Alimentares Xavante**. Articulando e Construindo Saberes, v. 2, n. 1, 2017. p. 382-386.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ (UEPA). **Andiroba – exsicata**. Herbário MFS. Disponível em: <https://herbariomfs.uepa.br/colecao-biocultural/andiroba-exsicata/>. Acesso em: 3 jan. 2025.

VALERI, Julia; MELLI, Patricia. **Desinformação contribui para taxas elevadas de cesáreas no Brasil**. *Jornal da USP*, 3 out. 2024. Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=768317>. Acesso em: 10 out. 2024.

VANZOLINI, Marina. **A Flecha do Ciúme**: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. Rio de Janeiro: Mana, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAGLEY, Charles. **Uma Comunidade Amazônica**: Estudo do Homem nos Trópicos. São Paulo: Companhia Editoria Nacional, 1957.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Ubu, 2017.

WAGNER, Roy. **Símbolos que representam a si mesmos**. São Paulo: UNESP, 2018.

WALSH, Catherine. **La educación intercultural**. Lima: Ministerio de Educación, 2005.

WEBER, Max. **Economia y Sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. Cidade do México: Fundo de Cultura Económica, 1996.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEITZMAN, Rodica. **As práticas alimentares “tradicionais” no contexto dos povos indígenas de Minas Gerais**. Estudos Sociedade e Agricultura, v. 21, n. 1, 2013. p. 140-159.

WELLINGTON, Gera. **Itapuá: um pedaço de chão mágico**. Belém: Folheando, 2019.

ZHANG, Daqing; UNSCHULD, Paul U. **China's barefoot doctor: past, present, and future**. *The Lancet*, v. 372, n. 9653, p. 1865–1867, 2008.

ZÉ KETI. **Acender as velas**. 1965. Disponível em: <https://www.letas.mus.br>. Acesso em: 24 mar. 2026.

ZONABEND, Françoise. **De l'objet et de la restitution en anthropologie**. *Gradhiva*, n. 16, p. 3-14, 1994.

APÊNDICE A

Figura 79 – Dona Baruca (*in memoriam*)



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

APÊNDICE B

Tecendo memórias no fazer etnográfico

O fazer etnográfico se inscreve nas relações: é algo que se emaranha em linhas de convivência, afeto, estranhamento e saudade. Nesse fazer, vemo-nos tecer algo novo e singular. Sua beleza repousa justamente nessa singularidade que, paradoxalmente, é plural. Em cada pessoa um olhar, e em cada olhar há um brilho que se converte em luz na experiência vivida entre coletivos.

Na minha própria tecitura, muitos foram os feixes que iluminaram essa trajetória. Multissituar a pesquisa não foi um exagero, mas uma supressão. Entre 2021 e 2026, percorri inúmeros lugares, encontrei pessoas fantásticas, que me ensinaram, em gestos e palavras, outras formas de existir, sentir e compreender o mundo.

Se em Darcy há os *Brasis*, nas minhas vivências há as *Amazônias*. Kayapó, Ka'apor, Kumaruara, Borari, Munduruku do planalto, Aikewara, Tembé Tenetehara e Arapyun são povos que nos acolheram e compartilharam fragmentos de seus saberes. Igualmente constitutivos desse caldeirão amazônico, coletivos ancestrais e tradicionais do Combu, Itapuá, Bonifácio, Vila dos Pescadores, Jamaraquá, Arapixuna, Quilombo Umarizal e Assentamento João Batista, do MST, ensinaram que há uma multiplicidade de modos de vida e culturas nessa região, uma morada que não é apenas indígena, mas também ribeirinha, quilombola, seringueira, de pesca artesanal, de agricultura familiar e encantada.

E se, ao longo desses quase cinco anos, a Amazônia não tivesse sido suficiente para revelar a densidade dessas relações, os Atikamekw de Manawan nos apresentaram a densidade de relações que configuram seus modos de vida, neste caso, entre a vigorosa floresta boreal, no Canadá.

Andei muito, observei com atenção e escrevi até que a tinta se esgotasse ou que as teclas do teclado cedessem. Na imensidão desse tecer etnográfico, deixo minha peça: multicolorida, de texturas diversas, onde algumas linhas se adensam em camadas mais rugosas, enquanto outras se rarefazem – mas todas entrelaçadas com profunda devoção e respeito às pessoas, aos grupos sociais e suas lutas que me inspiraram e teceram, coletivamente, este tecer etnográfico e amazônico.

Figura 80 – Na companhia de Dona Mariquinha



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Figura 81 – Visita à TI Sororó com alunos do PPGCR/UEPA



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Figura 82 – Entre os Ka’apor na TI Alto Turiaçu (MA)



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 83 – Na casa de Dona Baruca (Vila do Bonifácio – RESEX Marinha Caeté-Taperaçu)



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Figura 84 – Conhecendo Dona Creuza e os Santos



Fonte: Prof. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (2022)

Figura 85 – Entre os Mëbengôkre Kayapó na TI Kayapó



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Figura 86 – No Território Borari (Alter do Chão)



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Figura 87 – Pelos caminhos do Combu



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Figura 88 – Apresentando a pesquisa à Dona Tipepew e Seu Francivaldo (Aldeia Yetá)



Fonte: Arquivo Pessoal (2026)

Figura 89 – Diálogo com o Pajé Nato, no Território Borari



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Figura 90 – Na comunidade Atikamekw de Manawan



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)

Figura 91 – Atividade no sítio Matakan, na comunidade Atikamekw de Manawan



Fonte: Arquivo Pessoal (2024)

Figura 92 – Churrasco na Yetá



Fonte: Arquivo Pessoal (2021)

Figura 93 – Entre amigos



Fonte: Arquivo Pessoal (2025)

Figura 94 – Às margens do Tapajós



Fonte: Arquivo Pessoal (2022)