



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ-UFC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

**Í Doença de feitiço, ações terapêuticas e os percursos de cura em
terreiros de umbanda e candomblé em Macapá-AP.**

Maria da Conceição da Silva Cordeiro

Fortaleza-Ceará
2016

Maria da Conceição da Silva Cordeiro

Í Doença de feitiçôl , ações terapêuticas e os percursos de cura em terreiros de umbanda e candomblé em Macapá-AP.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Ceará como requisito à obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientadora: Prof^a. Dra. Jania Perla Diógenes de Aquino.

Fortaleza-Ceará
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ-UFC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

BANCA EXAMINADORA

Aprovado em: 20 de dezembro de 2016

Prof^a.Dra. Jania Perla Diógenes de Aquino(Orientadora)
Universidade Federal do Ceará-UFC

Prof^a.Dra. Alba Maria Pinho de Carvalho
Universidade Federal do Ceará-UFC

Prof.Dr.Antonio George Lopes Paulino
Universidade Federal do Ceará-UFC

Prof. Dr. João Tadeu de Andrade
Universidade Estadual do Ceará-UECE

Prof.Dr. José Reginaldo Prandi
Universidade de São Paulo-USP

RESUMO

Esta etnografia trata de uma modalidade de adoecimento físico-psíquico conhecido como doença de feitiço. Tem por objetivo compreender a dinâmica desse modo de adoecer a partir das narrativas de pessoas que se dizem afetadas por esse mal e de que modo os curandeiros concebem e tratam a doença a partir de suas experiências espirituais, de acordo com uma lógica própria centrada nos terreiros de umbanda e candomblé na cidade de Macapá-AP. Proponho uma análise das diversas formas de manifestação desse fenômeno, tomando como chave de leitura analítica a concepção cosmológica do universo amazônico, seus itinerários terapêuticos e os tipos de rituais de cura acionados no decorrer do tratamento. O material etnográfico aqui descrito e analisado foi obtido durante a pesquisa de campo (entrevistas em profundidade e observação participante) no período entre 2013 e 2015, na cidade de Macapá- AP. Verifica-se que a crença no feitiço está no cerne de um sistema cosmológico que admite a atuação de forças ocultas, em suas diferentes formas de agir na vida cotidiana, individual ou coletiva. Meus dados etnográficos indicam que o feitiço é uma crença reguladora da vida amazônica e que, mesmo diante das demandas da vida moderna impelida pela racionalidade médico-científica, seu poder de interferência no cotidiano é gerido pela crença na existência de doenças não naturais, não explicadas pela ciência médica. Não obstante, o intenso fluxo de informações preventivas e, a implementação de modelos curativos e de cuidados em saúde, capazes de responder às diversas doenças presente da vida moderna, não foram suficientes para suprimir as ideias e os valores culturais desses indivíduos que adotam as concepções e práticas tradicionais de cura, associadas ou não aos novos métodos, mesmo no contexto urbano.

PALAVRAS-CHAVES: Amazônia, cosmologia, crenças, feitiço, doença, cura, magia.

ABSTRACT

This ethnography is a mental illness physical mode known as 'spell' disease. It aims to understand the dynamics of this mode of getting sick from the stories of people who say they are affected by this evil and as healers conceive and treat the disease face their spiritual experiences, according to its own logic focused on the terreiros of Umbanda and Candomblé in the city of Macapa-Ap. I propose an analysis of the various manifestations of this phenomenon, taking as analytical reading key cosmological conception of the Amazon universe, its therapeutic routes and types of healing rituals that are triggered during the treatment. The ethnographic material here described and analyzed was obtained during field research (interviews and participant observation) in the period between 2013-2015 in the city of Macapa-Ap. It appears that the belief in witchcraft is at the heart of a cosmological system that supports the work of dark forces in their different ways of doing things in everyday life, individual or collective. My ethnographic data indicate that the spell is a regulatory belief in the Amazon life and that even before the demands of modern life driven by scientific medical rationality, his power to intervene in the daily run by the belief that there is no natural disease, not explained by medical science. Nevertheless, the intense flow of preventive information, the implementation of curative models and health care, able to respond to several present diseases of modern life, were not enough to suppress the ideas and cultural values of those individuals who adopt the views and traditional healing practices, associated or not to the new methods, even in the urban context.

Keywords: Amazon, cosmology, beliefs, spell, disease, cure, magic.

Dedico esta tese à minha filha Ananda, minha melhor produção; ao meu filho Túlio que gerei pelo coração; aos meus pais Cordélia e José (*in memoriam*); aos meus irmãos e ao Jorge, meu amigo inesquecível (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A Deus pela oportunidade de desenvolver este estudo.

A toda a família de santo de Macapá. Obrigada pela atenção com que me receberam, a paciência com que me ensinaram a escrever esta tese.

À Mãe Vanda pela coragem de me revelar segredos e a confiança que em mim depositou de jamais revelá-los, mesmo na pretensão de uma tese.

Ao Pai Salvino, quanto afeto, quase impossível não lhe querer bem. Pelos segredos que construímos e guardamos no desenrolar de nossa forte amizade. Foram muitas nossas traquinagens! Obrigada pelas portas que me abriu!

À Mãe Nina, Pai Nildo e Pai Antônio pelas energias boas que me passaram, pelo tempo que me dedicaram. Nem sei como agradecer.

Ao NEAB - Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal do Amapá.

À minha querida orientadora Jania Perla, professora muito entendida das coisas do oculto. Aceitou trilhar comigo esse caminho um tanto obscuro e me orientou sobre a forma sobrenatural de como colher dados imateriais e a materializá-los pela escrita. Dedico para você muito Axé!

À minha grande amiga Alzira, pelo que me ensina, e à afilhada Cecília que me deu. Beijos!

À Mariana pelo suporte nessa jornada.

À Alba Carvalho pelos afetos que nos une, e o muito que me ensinou.

Ao George que veio como professor e ficou pela amizade.

Ao Heraldo Maués que me ensinou os primeiros passos na construção deste objeto de estudo. As dicas de leitura, os autores que me apresentou, os contatos on-line. Muita saúde!

Aos (às) amigos do Curso de doutorado pelas horas que passamos juntos.

Em especial: Manasses, Margaret e Silvia companheira de devaneios do mundo.

A todos os professores do programa.

Aos amigos Aldinéia e Reinaldo que me ajudaram nas minhas primeiras horas nos terreiros - os registros de eventos rituais, a seleção dos informantes. Sem contar que nos terreiros o tempo é outro e foram eles que me ensinaram a lidar com esse tempo.

Por fim, minha gratidão especial aos Interlocutores desta pesquisa, pessoas que se dispuseram a me relatar seus casos, seus dramas pessoais, suas intimidades, experiências e sentimentos. Para vocês, Saúde!

Tudo é possível debaixo do sol - e a
mesma coisa sucederá acima dele - Deus sabe.

Machado de Assis

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 - O Universo e os Personagens da Pesquisa.....	31
1.1 Abrindo caminhos.....	31
1.2 O Terreiro e sua rotina.....	41
1.3 O Terreiro Mãe da Oxum Apará+.....	51
1.4 O Congoá de Cura e Caridade da Dona Maria Mineira+.....	67
CAPÍTULO 2 - A Experiência de uma Vítima de "doença de feitiço"...	75
CAPÍTULO 3- Doença, cura e a sentença de morte por feitiçaria.....	98
CAPÍTULO 4- Corpo e Doença: aspectos da cosmologia amazônica	126
CAPÍTULO 5- Entre poções e magiasq.....	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	208
BIBLIOGRAFIA.....	221

Nota: Para preservar o anonimato de alguns dos meus interlocutores, com exceção do pai e da mãe de santo, na apresentação dos dados etnográficos utilizei nomes fictícios. As falas desses interlocutores no corpo do texto se destacam em *itálico*, e também alguns títulos em destaque.

INTRODUÇÃO

NAS ENCRUZILHADAS DA CURA: Delineando um problema de pesquisa.

[...] comme une force anonyme, comme un 'ça' venu on ne sait d'où [...]

Jeanne Favret-Saada

Expressões como: *%adoeci de repente; não há diagnóstico médico, apesar de ter feito todos os exames; o médico não sabe explicar minha doença só diz que é psicológico meus sintomas+*², são bastante recorrentes nas declarações dos interlocutores desta pesquisa. Suas falas e depoimentos, aparentemente ~~em~~ comumq reforçam nitidamente a crença na ~~doença~~ de feitiçoq Para este estudo a ~~doença~~ de feitiçoq se apresenta e ou se define como um modo sociocultural de adoecer e de perceber o fenômeno como prova persuasiva da existência de um mundo transcendente ao da experiência cotidiana comum. Os doentes encontram, nessa possibilidade, a única explicação para a incidência de suas enfermidades não explicadas pela ciência médica e são redimensionadas, de forma subjetiva, para elucidar seus desconhecidos infortúnios.

Montero (1985), em seu estudo sobre a doença no universo umbandista, esclarece que mesmo diante do reconhecimento, por parte do agente religioso (pai de santo e mãe de santo), de que a doença se configura como de ordem médica, ~~%na~~ prática elas já trazem embutidas, em sua própria definição, a possibilidade de uma interpretação mágico-religiosa+ (p.118). Para a autora, a proposição de que uma doença é de cunho espiritual porque não é material, é evasiva, porém, ~~%na~~ ganha sentido quando se analisa o *caminho percorrido* pelo doente que recorre às soluções mágicas+ (grifos nossos). Dessa forma, pode-se considerar que o itinerário religioso é capaz de dar um sentido à doença e à cura, conferindo supremacia à medicina oficial, no sentido de buscar um referencial mágico religioso para explicar determinadas formas de adoecer e sarar.

Em verdade, as escolhas terapêuticas realizadas pelos indivíduos, ao identificarem uma enfermidade, se refletem no campo das possibilidades

¹ “Como uma força anônima, como um ‘isso’ vindo sabe-se lá de onde.”

² Destaco essas falas como as mais recorrentes no percurso etnográfico. Foram capturadas de interlocutores (as) durante entrevista e conversas informais no período de 2014.

socioculturais com as quais se identificam (YOUNG, *in* GOMBERG, 2011). Impera, aí, o aspecto simbólico da doença, considerando-se que o processo saúde-doença é influenciado pelas diversas manifestações presentes em determinados grupos sociais, ou seja: a concepção da doença é regulada pelo encontro do sujeito com suas interações sociais e culturais e %o discurso religioso se organiza em sintonia com a maneira %popular+ de perceber as sensações doentias, estimulando a associação sintoma-experiência e produzindo sentido a partir dela+ (MONTERO, 1985, p.98).

Meu objetivo, nesta etnografia, foi o de compreender a dinâmica do adoecimento pelo feitiço, centrando-me nas narrativas de pessoas que se dizem afetadas por esse mal; também compreender o modo com que os curandeiros concebem e tratam esse adoecer a partir das suas experiências espirituais, de acordo com uma lógica própria centrada nos terreiros de umbanda e candomblé na cidade de Macapá-AP. Proponho uma análise das diversas formas de manifestação desse fenômeno, tomando como chave de leitura analítica a concepção cosmológica do universo amazônico, seus itinerários terapêuticos e os tipos de rituais de cura que são acionados no decorrer do tratamento.

Busco entender, com este estudo, a partir dos dados etnográficos vivenciados e apreendidos: sob que circunstâncias a pessoa pode ser afetada por doença provocada por feitiço ou *coisa feita*³, o que caracteriza essa forma de adoecer; em quais ambientes sociais essas crenças mágicas são movimentadas; de que modo se manifestam no comportamento social e como as pessoas interpretam - sob a égide de uma mentalidade predominantemente religiosa e mágica - as noções de corpo, doença e cura.

Como premissa, partilho a ideia de que o termo feitiço, na condição de prática de crença, se constitui em um sistema racional e em importante chave analítica para explicar a objetivação mágica dos sintomas da doença no corpo, e também das angústias relacionadas a esse desconhecido modo de adoecer e compreender a doença. Utilizo-o tendo em mente que a crença em espíritos e divindades é parte da cultura brasileira e, portanto, no contexto em que este estudo se inscreve - a Amazônia - se revela em uma confluência íntima entre o mundo mítico e cultural, %uma cultura de profundas relações com a natureza+(LOUREIRO, 1995, p.26).

³ Expressão comumente utilizada para se referir à feitiçaria.

Assim, compreendo que inquirir sobre a crença na doença de feitiço no contexto da Amazônia exige, antes de tudo, inserir essa crença no marco das interações natureza e cultura, dimensões fundamentais para a formação do imaginário dos povos que nela habitam.

Loureiro (1995, p.55), ao poetizar a Amazônia, ressalta que sua cultura reflete de forma predominante a relação do homem com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural. É a cultura cabocla, dos ribeirinhos, dos extrativistas, dos pescadores, dos índios e quilombolas, de inúmeros sujeitos que, ao construir a vida material, tecem imaginários, dando sentido a essa região e suas múltiplas identidades. Assim, o autor observa que,

na Amazônia, as pessoas ainda veem seus deuses, convivem com seus mitos, personificam suas ideias e as coisas que admiram. A vida social ainda permanece impregnada do espírito da infância, no sentido de encantar-se com a explicação poetizada e alegórica das coisas. Procuram explicar o que não conhecem, descobrindo o mundo pelo estranhamento, alimentando o desejo de conhecer e desvendar o sentido das coisas em seu redor. Explicam os filhos ilegítimos pela paternidade do boto; os meandros que na floresta fazem os homens se perderem pela ação do curupira; as tempestades pela reação enraivecida da mãe do vento etc. (LOUREIRO, 1995, p.103).

A vida social é articulada em torno de uma evanescente lógica poética, sendo tecida pela memória, pela palavra oralizada, pelo maravilhamento diante da realidade cotidiana (LOUREIRO, 1995, p.103). Para o autor, é sob esse estado que as populações amazônicas constroem suas realidades, mobilizadas em torno de uma crença mágico-religiosa condizente com sua fé, com sua religiosidade, com sua habilidade no manuseio das ervas, com seus dons que conferem uma dimensão espiritual povoada de poderes mágicos, com sua intimidade com os rios onde habitam seus caruanos, encantarias que lhe repassam poderes para agir em seu nome.

Maués (2008), ao analisar a composição cultural da região reconhece que o combinado entre matrizes indígenas, europeias e africanas, ao serem semeadas em uma região peculiar como a Amazônia, concorreu para uma forma particular de arranjo social em seus modos de conviver com crenças nos poderes dos pajés, xamãs, feiticeiros e curandeiros. A seiva desses saberes, ditos tradicionais,

revelados em magias, divindades, símbolos, rituais e crenças, com fortes índices de oralidades indígenas e africanas continua a perturbar a lógica racional/cartesiana, pois, no momento em que a ciência atinge um grande nível de sofisticação tecnológica, prolifera, nos centros urbanos, a procura por soluções mágicas para as doenças e outros fatores, entre os quais as relações pessoais, relações amorosas, situação econômica.

A cura pela magia é um tema aparentemente improvável para uma época dominada pela racionalidade e pela tecnologia. Então, o que dizer sobre um contingente de pessoas que, independente de crenças e classes sociais, se mobiliza em torno de valores mágicos religiosos na contramão do desenvolvimento da ciência médica tão bem subsidiada por instrumentos técnicos operativos com capacidade de diagnosticar e tratar diversas doenças? Como compreender a crença em um modo de adoecer que transcende a racionalidade humana em um contexto urbano e de cientificação?

Ser enfeitado sugere a crença na manipulação por parte de uma pessoa dotada de dons mágicos, de forças sobrenaturais capazes de provocar a debilidade do corpo e, no limite, levá-la ao óbito. Seu significado está no cerne de um sistema cosmológico que reconhece a atuação de forças ocultas - entidades, encantados e seres que assumem vários aspectos - que extrapolam a interpretação racional.

A experiência de adoecer por feitiço, em particular, é com frequência uma experiência perturbadora para as pessoas, traumática, adversa e ambígua por viverem o desalento e a esperança de serem contempladas pela dádiva sobrenatural. Pessoas afetadas por feitiço trazem consigo o medo, a insegurança e a dúvida, sentimentos construídos em torno da necessidade de saber de quem estão sendo vítimas, quem é o inimigo que as enfeitou. Às vezes, esses sentimentos se convertem em dramas familiares, amizades postas sob suspeita e relações amorosas desfeitas, refletindo-se em acusações e conflitos entre seus pares.

Meus interlocutores enfatizaram as desarmonias vividas entre parentes, amigos e pessoas próximas, provocadas por inveja, ambição ou malquerenças, envolvendo questões de interesses econômicos, afetivos e pessoais. Como indica Maggie (1992, p.22), a crença no feitiço regula os poderes sobre os outros, para atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças, mortes e uma infinidade de outros males. Essa crença se apresenta em uma percepção mais ampla, ao inserir a ideia de que a feitiçaria tem a ver com as relações sociais, o que é,

portanto, uma teoria que se liga aos aspectos morais dessas relações+ (p.27); também põe em questão os desvios sociais ao evidenciar a falta de virtude na ação de atacar alguém por inveja, por cobiça e por provocar um momento crítico da vida: o adoecimento. Como um norteador das relações sociais, o feitiço é capaz de gerar os sentimentos mais diversos, e no caso do adoecimento se objetiva no corpo, sinalizando os sintomas à interpretação do próprio doente nas formas de perceber e sentir a doença. Assim, as pessoas relacionam suas doenças ao feitiço feito por algum membro descontente.

A partir de observações decorrentes do trabalho de campo e de uma pesquisa bibliográfica envolvendo variadas etnografias que abordam interações humanas com o sobrenatural, minha pretensão de discutir a dicotomia de uma crença dita ancestral mas com forte índice de oralidade na versão nativa encontrou um eco de similaridade em Evans-Pritchard (2005). De acordo com esse autor, há uma analogia entre o conceito zande de bruxaria e nosso conceito de azar+, pois se um homem sofre um revés, dizemos que isso se deve à má sorte, enquanto os Azande dizem que ele foi embruxado. As situações que evocam essas duas categorias são similares+(p. 90) e, portanto, o fato de que em nossa sociedade coexistimos com a crença em olho grande, mau-olhado, coisa feita e mesmo a de feitiço, nos remete ao ponto de o quanto os Azande nos são familiar. Como não pensar nos Azande aqui numa gira⁴ de umbanda, ou nos rituais privados, como os de consultas e sacudimentos⁵, em relação as suas sessões de oráculos em que adivinhos lançam as perguntas? Nestas situações, não há grande diferença entre as nossas reações e as deles+(EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 90).

Enfoques generalizantes sobre determinadas culturas tendem a sublimar a existência dos sujeitos e seus mitos. Há um mito Azande do qual me aproprio, nesta aventura etnográfica a fim de tipificar a ideia relacional de uma crença comum entre dois mundos - a feitiçaria - que, na cultura amazônica, em geral, está imbricada em uma convivência cotidiana e explicativa do mundo. A crença Azande, seja familiar ou exótica, ganha sentido em uma viagem labiríntica na cultura amazônica caracterizada como um mundo onde os deuses ainda não estão

⁴ As giras compõem-se basicamente de três fases: preparação, abertura e encerramento. Por dentro da gira encontraremos fundamentos básicos que são comuns a todos os terreiros, tais como "pontos cantados", a "defumação", a chamada incorporação de entidades e por dentro das consultas há o receituário de ervas e a indicação de determinados trabalhos de descarrego ou de elevação.

⁵ Limpeza espiritual, semelhante a um ebó completo (Pai Salvino).

ausentes, onde as pessoas são capazes de prodígios diante da natureza e da vida, onde ainda não se deu o desterro do numinoso+ (LOUREIRO, 1995, p.14). A descrição poética da cultura amazônica, que utilizo neste texto, é uma interpretação, das muitas possíveis, que adoto, com base no imaginário que circunda o lugar do qual o objeto de estudo faz parte.

O fenômeno da doença está intimamente ligado à cultura e sua expressão simbólica, trazendo em si representações sobre determinados modos de adoecer e as possíveis intervenções de ordem curativa. No caso da enfermidade provocada pela confecção de feitiço a compreensão é a de que há uma força presente nesse sortilégio capaz de produzir uma desarrumação que interfere no corpo e na pessoa invocada ou atingida por atos de feitiçaria. A expectativa de cura pauta-se no alcance do divino, na busca por uma mudança espiritual capaz de atingir o corpo e assim reordená-lo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; MONTERO, 1985).

Busquei, neste estudo, fornecer uma interpretação etnográfica acerca da doença como possessão maligna sob o ponto de vista das pessoas que recorrem aos rituais terapêuticos nos cultos de possessão afros brasileiras, e ainda no modo com que esse mal de feitiço é identificado, interpretado e tratado nas fronteiras entre o humano e o não humano nos terreiros.

A crença em feitiço postula o reconhecimento da existência de espíritos e seres malignos, com os quais se pode estabelecer relação de reciprocidade, principalmente por pessoas sensíveis a certos tipos de dons espirituais. Tais seres afetam as condições humanas e da sociedade por interferirem na vida cotidiana no que diz respeito à saúde dos indivíduos e suas relações sociais.

Para falar das e nas doenças como forma de possessão maligna é necessário demarcar essa noção peculiar ao campo pesquisado, aqui apreendido como sinônimo de atos mágicos⁶. mazela de ordem não humana e de práticas

⁶Marcel Mauss, Evans-Pritchard e Lévi-Strauss, dentre outros, procurando entender o fascínio da magia sobre a mente humana, desenvolveram teorias e estudos relevantes que foram feitos, com exceção de Marcel Mauss, em diferentes lugares, em distintos momentos históricos. Seus trabalhos serviram para responder questões e levantar indagações centrais acerca do que leva o homem a acreditar na magia. E se os ritos e os mitos no processo de cura são eficazes.

Na análise de **Mauss & Hubert** (2003), os *atos mágicos* obedecem a alguns tipos de ritos que se apresentam ou se expressam de várias formas, e, dependendo de seus objetivos, devem obedecer a determinadas condições: o dia, a hora e o lugar, então “Os cemitérios, as encruzilhadas e a floresta, os pântanos e as fossas dos detritos, todos os lugares onde habitam as almas do outro mundo e os demônios, são para a magia lugares de predileção. Praticam-se a magia nos limites das aldeias e dos campos, nas soleiras, nas lareiras, nos telhados, nas vigas centrais, nas ruas, nas estradas, nas pegadas, em todo lugar que tenha uma determinação qualquer. O mínimo de qualificação que se pode exigir é que o lugar tenha uma correlação suficiente com o rito; para

ocultas . , ponderadas como ~~rendicesq~~ subproduto da falta de instrução de quem nelas crê. A crença em feitiçaria é confrontada pela vigente ordem da razão que erigiu % como critério de verdade e que delegou à ciência e à técnica a função de orientar as práticas mais corriqueiras+ (MONTERO, 1985, p.13). A formalidade racional, o desconhecimento e o estereótipo da feitiçaria⁷ vinculados às práticas religiosas de matriz africana, tendem a ignorar esse modo de adoecer, intensificando e ajudando a cristalizar a irracionalidade dessa crença diante das concepções do mundo contemporâneo guiado pela prática médica tradicional e hegemônica.

Nas reflexões de Montero, por trás da aparente ~~irracionalidadeq~~ desse fenômeno há um sistema lógico de conhecimento guiado por um esquema de interpretações religiosas que penso serem conexas às experiências vivenciadas com o sagrado, não na perspectiva da ordem ética, moral ou da caridade, mas na

enfeitiçar um inimigo, cospe-se sobre sua casa ou diante dele. Na falta de outra determinação, o mágico traça um círculo ou um quadro mágico, um *templum*, em torno de si, e é aí que ele trabalha” (MAUSS & HUBERT, 2003, p.83). A magia, que permeia todas as sociedades de que se tem conhecimento, não entrou em descrédito, prova disso é que as pessoas em diversas culturas ainda hoje fazem uso dela, nos levando a concluir que ela está viva, e cada vez mais presente na vida das pessoas. Ora, se ela continua sendo solicitada para atingir os mais variados propósitos é porque alguma eficácia ela possui, caso contrário estaria em completo desuso.

Evans-Pritchard (2005) por sua vez, apresenta a crença zande em bruxaria, oráculos e magia. Pode parecer estranho ao homem contemporâneo a crença zande na magia, mas é importante perceber que as pessoas a procuravam porque acreditavam em sua eficácia, no poder de cura que as ervas mágicas podiam oferecer aos diversos males que acometiam os homens daquela sociedade, desde um simples mal-estar, a males maiores como a bruxaria. Assim recorria-se ao mago que prepara as ervas em cerimônia mágica que, segundo observação de Evans-Pritchard (2005), eram seguidas de encantações verbais, onde o mágico falava às ervas o que deveria ser feito para atingir o fim desejado.

Lévi-Strauss (1967) no artigo “*A Eficácia Simbólica*”, traz um exemplo de um rito cujo objetivo é auxiliar uma parturiente a dar à luz num parto difícil. Para tanto, o xamã, a partir de um canto, recorreu aos mitos para devolver a cura ao doente que jazia em perigo de morte. Assim, segundo Lévi-Strauss (1967), o canto efetuado no ritual parece ser comum, em que, a partir de sua entoação, percebe e entende-se que o doente está sofrendo porque “[...] perdeu um de seu duplo particular, cujo conjunto constitui sua força vital. [...]”. Desse modo, a função do xamã é reunir seus assistentes, que são espíritos protetores, para que possam adentrar “[...] ao mundo sobrenatural para arrancar o duplo do espírito maligno que o capturou e, restituindo-o ao seu proprietário, assegure a cura” (LÉVISTRAUSS, 1967, p.217). A cura começa com a teatralização do xamã que reproduz o mito com toda a sua intensidade, a doente que acredita nele, ao público ali presente que acredita neste sistema e, claro, a ele próprio, que acredita nas suas técnicas. Seu objetivo, nesse desempenho, era conduzir a doente que vivia uma situação real, para que assim ela pudesse reagir e se restabelecer. “As técnicas da narrativa visam, pois, reconstituir uma experiência real, onde o mito se limita a substituir os protagonistas.” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.225). Assim, entende-se que a cura acontece porque a doente acredita na mitologia apresentada pelo xamã e os membros da sociedade da qual faz parte também compartilham dessa mesma crença. O que ela não aceita é aquele estado de dores insuportáveis, mas, de acordo com Lévi-Strauss (1967), a partir do apelo que se faz ao mito, o xamã pode e reverte a situação e a doente sara.

⁷ Segundo Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2001, p. 20): “O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e autossuficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras. O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas, em nome de semelhanças superficiais do grupo”.

experiência não racional em confronto com a racional. O sagrado, portanto, se apresenta como um dispositivo capaz de elucidar as experiências vividas nos percursos da cura nos terreiros de umbanda e candomblé. Para esta reflexão, atendo-me às formulações do conhecido e importante teólogo e filósofo alemão Rudof Otto, que cunhou outra dimensão do sagrado no seu aspecto não racional que convencionou denominar *numinoso*⁸.

O numinoso não pode ser entendido porque não pode ser explicado. Somente os que viveram uma experiência religiosa é que podem entender, mas não expressar, o que sentiram e viveram em relação ao sagrado, ao numinoso. Nas reflexões desse autor, o numinoso se compõe de %outra dimensão do sagrado, onde o mesmo não pode ser tão facilmente medido e compreendido, elucidado em conceitos ou mais ainda entendido e definido, pois existe apenas no universo do inefável+ (OTTO, 1992, p.11). Aciono, portanto, os princípios religiosos do sagrado numinoso como uma das possíveis formas de abarcar a lógica da experiência religiosa relatada por pessoas afetadas por doenças não naturais e a recorrência a estes como forma de enfrentamento do sofrimento.

Para o objetivo desta etnografia, a construção do objeto e a produção dos dados foram tecidos em diferentes circunstâncias, mas, prioritariamente, as minhas aproximações empíricas com o campo ocorreram por duas vias de entrada. A primeira ocorreu no ano de 2009, durante o trajeto de investigação de minha pesquisa de mestrado que teve como objeto de estudo as condições de saúde e trabalho dos Agentes Comunitários de Saúde . ACS em Macapá-Ap⁹. A outra via de acesso preliminar ao campo ocorreu durante a participação na organização do evento *As religiões Afro-Ameríndios e as comunidades quilombolas; seus encantos e seus sincretismos* realizado pela Secretaria Municipal de Cultura de Macapá, no ano de 2013.

⁸ O termo "numinoso" foi utilizado por Rudolf Otto (1985) e aparece em sua obra clássica *O Sagrado*. Derivado da palavra latina *numen*, que pode ser compreendida como "atuação divina" ou "essência divina", o termo é empregado para designar as formas mais abstratas do sagrado, isto é, a esfera sobrenatural da existência ainda isenta de qualquer elemento racional ou implicação ética.

Falo de uma categoria numinosa como uma categoria especial de interpretação e de avaliação, um estado de alma que se manifesta quando essa categoria é aplicada, isto é, cada vez que um objeto é concebido como numinoso (Otto, 1985, p.30).

⁹ Nessa dissertação de mestrado em Planejamento e Políticas Públicas, *Agentes Comunitários de Saúde: prática profissional, condições de Saúde e Trabalho*, defendida em março de 2010, analisei as condições de trabalho e suas incidências no processo de saúde-doença dos Agentes Comunitários, procurando identificar o modo com que suas práticas de trabalho, desenvolvidas entre a Unidade de saúde e a comunidade, afetavam sua saúde.

Esse evento teve o objetivo de promover, através de vários segmentos religiosos, a discussão sobre a intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana. Embora apresente as narrativas dessa via de entrada nos Terreiros de Umbanda e Candomblé de maneira mais específica neste texto, considero relevante enfocar, de início, a importância do evento no delinear de meu objeto de pesquisa e no traçado da metodologia do trabalho de campo. ~~Estar~~ nessa ~~cr~~uzada religiosa de fé, crenças, simbologias e encontros mágicos me possibilitou distintas perspectivas de olhares sobre esses territórios religiosos de promoção da saúde e as experiências vividas por seus frequentadores em busca da cura. As curas religiosas acionam mecanismos naturais e sobrenaturais de promoção da saúde, privilegiando o acolhimento, o vínculo terapêutico e a interação do sujeito com a natureza, possibilitando uma visão ampliada e holística do processo saúde-doença.

Diante das informações que fui acumulando, comecei a rever a literatura sobre as concepções e práticas de saúde, corpo, doença e religiosidade da população amazônica. Feita a arqueologia da literatura, verifiquei que a produção etnográfica sobre as aproximações com o tema já se concentravam na década de 1950, com a obra de Charles Wagley (1953), *Uma comunidade amazônica*, e a de Eduardo Galvão (1954), *Santos e Visagens*. Em período mais recente tem-se os estudos de: Maués (1994), *Medicinas Populares e Rajelança Cabocla na Amazônia*; Maués (1990), *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores em Belém*; Cravalho (1993), em *An Invisible Universe of Evil: supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasants*, pesquisou, a partir da antropologia psicológica, a vila de Santo Antônio, no município de Óbidos/PA. Sobre este último estudo, visitei a cidade e a comunidade específica onde ocorreu a pesquisa quando era bolsista voluntária no Museu Emilio Goeldi pela Universidade Federal do Pará, no ano de 1993.

A bibliografia compilada mostrou que, no contexto da Amazônia, essas produções estão mais concentradas em regiões específicas do estado do Pará. No processo de busca constatee, com certa estranheza, a escassez de etnografias realizadas no estado do Amapá, por serem os dois estados de abrangência da Amazônia. A lacuna percebida sobre a inexistência de estudos tematizando doença, cura e religiosidade no Amapá me levou a pensar sobre a originalidade do local como terreno fértil dessas manifestações de fé e tradição e, daí, nasceu um caderno de campo. Somado a ele, no decorrer do tempo dedicado ao levantamento e à

organização dos dados, e à problematização do tema, fui pegando um título para esta etnografia e distintas redações foram brotando. Buscava editar um título que contemplasse a proposta central do trabalho. No trajeto etnográfico, diante dos rabiscos e anotações no caderno de campo, das transcrições das entrevistas e das interações sociais nos terreiros foi perceptível a expressão doença de feitiço. Daí, a escolha do título para esta tese.

Ao refletir sobre as referências à doença de feitiço e à sua capacidade de provocar estranhas transformações e sensações sentidas no corpo, presentes nos relatos que registrei em campo, no decorrer desta pesquisa, vislumbrei que esse fenômeno poderia fornecer informações sobre o sistema cosmológico no interior do qual saúde e a doença são pensadas pela população do local onde realizei minha pesquisa. Ao pesquisar esse dado busquei compreender a lógica segundo a qual a doença e os processos terapêuticos são concebidos nessa região da Amazônia. Nesse sentido, considero, de forma breve, indispensável situar as concepções e as particularidades que constituem social e culturalmente a região amapaense, e o modo com que determinado grupo social - afro-religioso - concebe saúde, doença e cura e como utiliza procedimentos terapêuticos de influências sincréticas da pajelança indígena e negra nos terreiros.

Em Macapá e municípios próximos, os terreiros são conhecidos e nomeados curadores, realizam rituais de pena e maracá, cura ou pajelança, com ênfase na função terapêutica e conexos à existência de grande sincretismo com a cultura indígena, pois a região é culturalmente próxima dessas etnias. Embora pais e mães de santo desempenhem a tarefa de conservar as raízes culturais do povo negro e a preservação de sua identidade e, para tanto, tenham feito sua iniciação religiosa mediante esse saber, eles incorporam, aos seus conhecimentos e práticas ritualísticas, as raízes indígenas. Há, pela própria localização de proximidade com o rio, a mata e a floresta, forte influência dessas práticas religiosas indígenas no contexto dos terreiros locais. Por esse particular aspecto cultural, no Amapá, as religiões afro-brasileiras são afetadas pelas cosmologias ameríndias, por seus modos diversos de viver e se relacionar com a natureza, pela habilidade em conhecer a fauna e a flora, pelo manuseio de suas plantas, ervas e saberes nativos. Nesse caso, não seria impertinente dizer que, no Amapá, por todo esse contexto, as religiões afro-brasileiras seriam mais bem definidas como afro-indígena-brasileiras.

Mesmo com a herança indígena nesse sincretismo afro-ameríndio não se descarta a presença das influências diversas das populações de matriz africana que, historicamente, entre suas atividades terapêuticas tem destaque a de ~~dir~~ar feitiçoq. Isso tem sugerido a alguns pesquisadores a existência, em regiões da Amazônia do século XIX, de pajelanças de matriz africana (FERRETTI, 2009; MAUÉS, 1995) que teriam, pouco a pouco, se mesclado com pajelanças de matriz indígena, dando lugar ao surgimento dos vários tipos, semelhante aos encontrados atualmente nos terreiros de Macapá.

Com exceção da pajelança, todas as demais religiões afro-brasileiras do Amapá se instalaram no Estado em decorrência do processo de imigração que se acentuou a partir da autonomia da região em relação ao Pará e à criação do Território Federal do Amapá, no ano de 1943. Situação peculiar ao que informa Prandi (2004), de que essas religiões se movem compondo um universo de permanentes modificações e contínua expansão, acedendo uma realidade místico-religiosa cultivada por suas diferentes vertentes.

Na memória levantada nos depoimentos orais referentes aos anos de 1950 e 1960 a Umbanda e o Tambor de Mina já são mencionados, e teriam se instalado em Macapá nos anos iniciais da segunda metade do século XX. O Candomblé chegou ao Amapá a partir da década de 1980, trazido por imigrantes ou por amapaenses que foram se iniciar na religião em outros estados brasileiros, principalmente no Rio de Janeiro, Pará e Bahia (PEREIRA, 2008).

A prática da pajelança ou pena e maracá desenvolvida especificamente nos terreiros de umbanda são expressivas em Macapá. Quem chega à região, uma boa maneira de se familiarizar com as concepções sociais ~~ativas~~qserá frequentar uma sessão de cura da pajelança ou mesmo para fazer uma consulta. Essas sessões podem ser identificadas nos terreiros, num centro umbandista, na casa do doente que solicita o trabalho de cura ou do próprio pajé.

Para contemplar uma sessão de pajelança não é preciso se deslocar para as regiões de rios distantes (forma de representar o rural local). Em Macapá não se constata, ainda, a dicotomia entre os espaços urbanos e os espaços interioranos na incidência dessas crenças e práticas. A cidade se caracteriza por ser um misto de tradição e modernidade, contempla extensos espaços de rios e florestas muito preservadas, onde se concentram populações tradicionais - quilombolas, seringueiros, pescadores e aldeias indígenas. As singularidades da pajelança local

remetem às especificidades da cidade de Macapá, no contexto amazônico e em relação aos centros urbanos do Brasil¹⁰.

Localizado no extremo norte do Brasil, o estado do Amapá é povoado por cerca de setecentos e cinquenta e um mil habitantes, 75% concentrados nas duas maiores cidades, Macapá e Santana. Faz fronteira com o estado do Pará, o Suriname e a Guiana Francesa. A riqueza de seus ecossistemas naturais é resultado da inserção em dois domínios geográficos diferenciados: o amazônico e o oceânico. Em sua parte interna predomina o relevo ondulado, constituído por rochas cristalinas, com densa cobertura florestal, e na região costeira encontram-se planícies que percorrem sua parte leste do lado do Atlântico até o sul, no rio Amazonas. Macapá, a capital, é banhada pelo rio Amazonas - o rio mar - e cortada pela linha do equador, marco zero do Planeta. Possui expressiva área de preservação ambiental aliada às riquezas naturais e aos aspectos geoambientais - marcas da riqueza do Estado. O Amapá possui expressiva diversidade sociocultural, com predominância negra, que corresponde a 68% da população do Estado, e dos povos indígenas de seis etnias diferentes¹¹.

A significativa contribuição da população negra para a formação social e cultural do Estado pode ser localizada nas mais diferentes áreas. Um expressivo exemplo disso pode ser encontrado na capital Macapá, onde está localizado o bairro do Laguinho, conhecido como o bairro negro da cidade. No laguinho foi construído o Centro de Cultura Negra, administrado pela União dos Negros do Amapá - UNA. Essa área da cidade é conhecida como o reduto da cultura negra, território do Marabaixo e do Encontro dos Tambores. Esse encontro é realizado anualmente, no

¹⁰ Segundo dados dos organismos oficiais, o Estado possui elevados índices de preservação de seus ecossistemas. De fato, cerca de 80% de sua área permanece intocada. Em parte, a preservação dos ecossistemas amapaenses deve-se à criação de áreas de proteção ambiental, por exemplo: Reserva Florestal do Tumucumaque (1961); Parque Nacional Indígena do Tumucumaque (1968); Parque Nacional do Tumucumaque é redenominado para Parque Indígena do Tumucumaque (1978); Parque Nacional do Cabo Orange (1980); Reserva Biológica do Lago Piratuba (1980); Estação Ecológica Maracá-Jipioca (1981); Demarcação da Reserva Indígena dos Galibis (1982); Estação Ecológica do Jari (1982); Reserva Biológica da Fazendinha (1984); Estação Ecológica da Ilha do Parazinho (1985); Floresta Nacional do Amapá (1989); Reserva Extrativista do Rio Cajari (1990); Reserva Indígena dos Uaçã (1991); Demarcação da Reserva Indígena do Juminá (1992); Área de Proteção Ambiental do Curiaú (1992); Demarcação da Reserva Indígena Parque do Tumucumaque (1997); Criação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Rio Iratapuru (1997); Revisão da criação da Área de Proteção Ambiental do Curiaú (1998); Criação do Parque Nacional das Montanhas do Tumucumaque (2002).

¹¹ Compondo o mosaico da formação étnica/racial do Estado estão as nações indígenas Karipuna, Waiãpi, Galibis, Tiriós, Aparai-Wauãna e Paliku. Essas etnias indígenas estão distribuídas em três municípios - Oiapoque, Amapari e Laranjal do Jarí - correspondendo a aproximadamente a 5.200 pessoas. As populações indígenas do Amapá têm seus territórios - que correspondem a 11% da área total do Estado - demarcados e homologados (NOGUEIRA, 2008).

mês de novembro, pela União dos Negros do Amapá, durante a Semana da Consciência Negra quando é comemorada a imortalidade de Zumbi dos Palmares. O encontro dos tambores reúne grupos de marabaixo, batuque e zimba - ritmos musicais locais cujas origens são atribuídas às populações negras, com forte influência da música caribenha e das guianas.

Macapá é a maior cidade do Estado, seu nome é de origem tupi, como uma variação de *macapabaq* que quer dizer lugar de muitas bacabas - uma palmeira nativa da região, que produz um suco branco e muito apreciado na culinária local.

De aspecto *rurbano*¹², Macapá é coberta com o manto do mistério. Estar em Macapá é estar em dois hemisférios do norte ao sul, no meio do mundo, debaixo da linha do equador, e a capital é expressiva de um comportamento geográfico insaciável, eivado de experiências, de enriquecimento, de sacrifícios e heroísmos+ (LOUREIRO, 1995, p.120). De acordo com as reflexões de Loureiro, penso que os habitantes do Amapá também são guiados pela memória, pela palavra oralizada, pelo cotidiano pouco alterado pela vida moderna. Seu espaço físico é preenchido pelo esplendor de seus rios e florestas. Para se entender que sentido tem o rio, diz Loureiro (1995, p.122),

é preciso navegar meses inteiro nessa bacia gigantesca para compreender até que ponto é extraordinário aí o predomínio da água sobre a terra. Esse labirinto líquido é bem mais um oceano de água doce, cortado e dividido pela terra, do que uma rede fluvial. O rio é tudo. O rio [...] está intimamente ligado à cultura e à sua expressão simbólica. E sempre visto como um caminho, quer dizer, lugar por onde as pessoas, de certa maneira, andam. O índio diz que o *igarapé* (pequeno curso d'água) é um caminho de canoa. Daí sua associação natural com a estrada e a rua. O rio é a ruaq[...]. Esse rio é nossa ruaq

E a floresta (*Ibid.*,p.128), é significada como

a cabeleira da terra, caminho do visível para o invisível, a floresta recobre o espaço do imaginário, o inconsciente da natureza. As árvores são exemplo da vitalidade da terra, da morte que não morre, pois se regenera sempre, da ponte que liga o chão ao céu. Como

¹² A noção de *rurbano* foi proposta inicialmente por Sorokin, Zimermann e Galpin, em 1930, a fim de definir as situações intermediárias encontradas em seu trabalho de definição de uma tipologia baseada nas categorias de rural e urbano. Outros autores a exemplo de Milton Santos (2006) e Gilberto Freyre(1982) “cunharam” tal categoria em seus trabalhos sobre espaço e território. Aqui me apoio no emprego do conceito de *rurbano* com base na definição de Freyre (1982), que entende o *rurbano* como a conjugação entre os modos de vida rural e urbano.

pensa M.Eliade, uma árvore, se é carregada de forças sagradas, é porque é vertical, porque cresce, porque perde suas folhas e as recupera e porque, por consequência ela se regenera: ela morre e renasce inúmeras vezes

Essa visualidade dos rios e das florestas é realçada pela fachada da cidade - um amplo mercado de bens simbólicos. Seus nativos povoam de discursos místicos e supersticiosos que transitam em suas vielas, ruas e bairros. No meio do rio Amazonas está a imagem de São José, expressão de forte religiosidade, é o padroeiro da cidade. Na floresta ficam os encantados que se manifestam no ar, no vento, na chuva, nas ervas e plantas.

Acredita-se que a Ilha de Macapá é uma grande encantaria um lugar de intensa atividade espiritual. Antigamente, a natureza era cultuada por civilizações antigas que lá habitaram. Esses povos cultuavam a lua, o sol, como se fossem deuses, e os fenômenos naturais exerciam grande influência no seu modo de vida (NOGUEIRA, 2008).

Os moradores do local atribuem o grande número de pajelanças e feitiçarias ao encantamento da Ilha que sofre influência temporal do fenômeno do Equinócio¹³ por duas vezes no ano. Acreditam que esses aspectos naturais, aliados aos geoambientais, são o cosmo que impõe a algumas pessoas o dom de curar através de seres encantados.

De grande valor social, as práticas rituais de cura transitam e se cruzam nas esquinas sagradas da cidade. São representadas pela forma de construção da cultura popular amazônica, caracterizada por sua relação entre o natural e o simbólico, humano e não humano. As formas de representação, os signos e símbolos, os valores, as visões de mundo estão profundamente permeadas por elementos que demarcam a íntima relação entre os elementos da natureza: os rios, a floresta, os animais e as pessoas. Tudo ganha formas simbólicas nas múltiplas expressões e representações do mundo e da vida social religiosa de Macapá.

¹³ O Equinócio em Macapá acontece em dois momentos: em março, conhecido como equinócio da Primavera; e em setembro, chamado de equinócio de Outono. O Equinócio acontece quando a duração do dia é igual ao da noite, e os hemisférios Norte e Sul recebem a mesma quantidade de luz. "A distribuição dos raios do Sol nos dois hemisférios é em consequência da inclinação da Terra, do seu eixo de rotação, com relação ao eixo de translação, que ocasionam o equinócio na Linha do Equador" (Entrevista realizada em 20/03/2013 pelo Portal Amazônia com o astrônomo Paulo Oliveira, membro da Sociedade Meteorítica Brasileira).

Macapá é a mediação entre o velho e o novo. É também o lugar onde a memória é exercida, estruturada, hierarquizada, preservada e produzida. Ela é híbrida, polifônica, congrega diversas vozes do passado e do presente, por isso, em prol de sua memória, se constroem discursos em torno de sua identidade histórica e cultural. Ela é terra grande, se divide em dois hemisférios, e se situa pelo seu extremo de terra- do- sem- fim.

Macapá é famosa por sua diversidade cultural. A cidade agrega valores e múltiplas dimensões e não se mostra apenas pelo que é visível, mas, por ser o lugar onde, historicamente, se fundem raças, povos e culturas é um terreno altamente favorável à criação de novos híbridos biológicos e culturais+ (WIRTH, 2001, p.51). Essa cidade tem uma subjetividade que suplanta sua dimensão física, e seus códigos e signos se desvelam pelo cotidiano das pessoas que ali se encontram. Várias são as formas de expressão religiosa que surgem no contexto do urbano amapaense; diante de seus arranjos e estratégias de sobrevivência criadas por seus ocupantes arquitetam cenários de novas urbanidades pelo religioso, dando sentido à realidade dos indivíduos que a constroem. Assim, o consumo da cidade pela crença, pela fé, pela magia, pela religião cria possibilidades de diálogo entre diferentes saberes, costumes, cultura e classes sociais.

As práticas de cura religiosa, as crenças nos encantados, os rituais xamanísticos e os diferentes modos de adoecer e sarar são uma das muitas questões de pesquisa essenciais para a compreensão do encontro entre o tradicional e o moderno. Apesar da resistência da ciência médica em aceitar esse modo de cura, muitas vezes a atividade impressiona pelos seus efeitos atribuídos pelos cientistas a um componente subjetivo: a fé¹⁴. Tal reflexão aqui exposta coloca em perspectiva a presença marcante dessas práticas, permeadas de aspectos mágicos religiosos, no espaço urbano, os quais se conjugam de forma peculiar em razão de estarem localizados em uma cidade de arquitetura bucólica por estar encravada na região amazônica. As particularidades sociais e culturais do espaço

¹⁴ Atuando há dezesseis anos na condição de Assistente Social, no único hospital de especialidades do município de Macapá, foram muitas às vezes em que presenciei mortes ‘não explicadas’, ‘desconhecidas’, que despertam ‘curiosidades’ e ‘desconfianças’ médicas. Dentre muitos casos, cito aqui a morte de Antônio, de 28 anos, após quinze dias internado faleceu com sintomas de ‘engasgamento’. Porém, no decorrer do adoecimento nenhum objeto ou afecção foi detectado na região da doença. Em conversa com a médica que acompanhou o caso, ela relatou suas desconfiças sobre a morte, acreditando ser de ordem sobrenatural. Ela me informou que outras situações ‘semelhantes’ de morte misteriosa estão presentes no cotidiano do hospital.

amapaense, portanto, são fundamentais para a ocorrência incisiva das práticas míticas de saúde.

Semelhante à própria Amazônia, Macapá é um universo de diversidade cultural. Seu espaço se apresenta de forma diferenciada pela riqueza de suas práticas culturais atuantes entre os diferentes sujeitos sociais que a compõem. Assim, acredito que o estudo aqui proposto, envolvendo magia, religião e crença, ganhou contornos muito particulares no contexto espaço-temporal dessa cidade. Foi nesse cenário de impressionante beleza natural e marcado pela força de manifestações culturais e religiosas que adentrei no universo das religiões afro-brasileiras, seus diferentes saberes guiados por pais e mães de santo da floresta e cujo encontro inspirou a sistematização aqui esboçada com o objeto que contornou a minha investigação sobre a doença por feitiço.

Essas particularidades socioculturais do espaço amapaense são fundamentais para a ocorrência incisiva da pajelança cabocla, pois, em geral, como em toda a Amazônia, é imbuída da confluência da cultura indígena, africana e católica. Ressalto que, neste estudo, não trato da figura do pajé na dimensão da cura, mas de pais e mães de santo, nos quais concentrei as reflexões e discussões sobre saúde e cura de doenças misteriosas, já descritas e sinalizadas por meus interlocutores em campo como doença por feitiço.

Redimensionar o trabalho de campo me conferiu uma tarefa árdua diante de minhas limitações teóricas sobre religiões afro-brasileiras¹⁵, requerendo reformulações do objeto proposto e suas perspectivas de legitimação do novo grupo social encontrado. As ~~agruras~~ do campo me levaram a pensar sobre as orientações de Evans-Pritchard (2005), quando diz que o antropólogo deve estudar o que encontrou do grupo social que escolheu - no caso desta pesquisa, a religião. Mediante as ~~novas~~ pistas que se apresentaram passei a trilhar os caminhos dos curandeiros e aportei na aldeia das religiões afrodescendentes, mas confesso que, mesmo diante de minhas ideias preconcebidas sobre o objeto, a chegada aos terreiros me estimulou a conhecer esse universo religioso e a concentrar a etnografia nesse aspecto.

¹⁵ Na falta de um termo mais apropriado, a expressão afro-brasileira, associada à religião, será empregada no mesmo sentido de religião de matriz africana, a despeito da ideologia e do evolucionismo que possam estar associados ao termo, como diz Dantas (1988).

Esse novo percurso etnográfico me exigiu uma modificação do olhar lançado sobre esse território tão estranho aos meus olhos míopes. Mas lembrei-me de que Evans-Pritchard (2005, p.244-245) também não tinha interesse em estudar bruxaria quando chegou a terra zande, mas como ele diz, os Azande queriam falar sobre bruxaria e então se deixou guiar por eles. Também me deixei guiar pelo saber fazer dos curandeiros das religiões afro, e passei a contemplar essa paisagem sob novas lentes a partir de outros ângulos e perspectivas com os aportes teóricos da antropologia.

Alguns objetos de estudo impõem seu próprio ritmo e tempo, pois pode acontecer de não se encontrar o que se procura, ou, talvez, o objeto de pesquisa perseguido não exista naquela realidade. Então, remodela-se o texto de modo a valorizar o que se encontrou (SILVA, 2000, p. 27). Rever as condições do trabalho de campo, conforme indica Silva (2000), suscita uma crítica da própria etnografia. Ocorre sob diversas situações a depender da própria pesquisa, no caso deste estudo se deve pela forma com que o objeto foi idealizado na cabeça da pesquisadora e como, de fato, ele se revelou em campo.

Ao olhar, ouvir, escrever (OLIVEIRA, 2006) sobre o próprio trabalho, o pesquisador tende a revelar posições pessoais, ideias inacabadas, pelas dificuldades de repensar seu objeto e saber movimentá-lo entre a realidade e a teoria, despontando, assim, as fragilidades de sua posição de conhecimento diante do campo ainda inexplorado. Foi nesse exercício de domesticação teórica do olhar, do ouvir e do escrever, e também nos arranjos antropológicos que me ancoriei, na tentativa de não sucumbir às aflições que se colocaram na remodelação do objeto.

A questão proposta para esta tese consiste em compreender o modo com que se tecem as práticas de rituais de cura, procurando desvelar o universo simbólico dos curandeiros e entender como a relação entre a fé e a cura permeia essas práticas. Conexa a ela, abordo outras questões, entre as quais destaco: Como compreender a permanência das práticas tradicionais de cura em um contexto urbano e de cientificação? Que experiência social traz consigo uma pessoa que tenha vivenciado a doença ao ser atingida por feitiço? Qual a peculiaridade da conexão entre corpo, pessoa e religião no contexto etnográfico em que a pesquisa vem sendo realizada? O que acontece quando são transpostas as fronteiras entre o racional e o sobrenatural?

O material etnográfico que obtive resulta da pesquisa de campo que realizei de abril de 2013 - período em que adentrei no universo dos terreiros - a janeiro de 2015. Retornei ao campo em novembro de 2015, após período em que residi na cidade de Fortaleza-CE para cumprimento de créditos de disciplinas do doutorado. O estudo, como já sinalizei, foi desenvolvido em um terreiro misto de Umbanda e Candomblé e um Congá de cura, definidos como espaços terapêuticos de cura e de promoção de saúde sob a perspectiva religiosa. Os interlocutores desta pesquisa são, portanto, adeptos e não adeptos desses terreiros, que experienciam situações de adoecimento e aflição e encontram nesses espaços religiosos a esperança de cura para seus males.

Optei pela pesquisa etnográfica mediante a adoção de entrevistas em profundidade, conversas informais, observação participante (BEAUD & WEBER, 2007), com o uso sistemático do diário de campo, registros fotográficos e de filmagem dos rituais de cura. Saliento, previamente, que, embora o objeto central deste estudo seja a ~~doença~~ de feitiçoq também busquei caminhar em diferentes processos de cura e adoecimento não ~~diagnosticados~~q como ~~mal~~ de feitiçoq acreditando ser relevante a compreensão desses distintos modos de conceber a doença, seus aspectos e dimensões para dispor sobre as diferentes experiências vividas pelos indivíduos no seu processo saúde-doença.

Os dados etnográficos, as questões e análises formuladas embasados nos três anos de trabalho de campo, além dos diálogos que procuro desenvolver com a bibliografia de referência, estão organizados, nesta tese, a partir da seguinte sequência de capítulos:

No primeiro capítulo, *%O Universo e os Personagens da Pesquisa+*, descrevo o universo da pesquisa e os personagens intrinsecamente nele envolvidos, buscando descrever e refletir sobre o que há de específico nesses espaços, pontuando as resistências, os antagonismos, as relações e as representações religiosas que constroem e legitimam esse universo.

No segundo capítulo, *%A Experiência de uma Vítima de %doença de feitiço"*, analiso o caso de uma vítima de adoecimento por feitiço, identificando suas causas, o itinerário terapêutico percorrido e os tipos de tratamentos que foi submetida, e as implicações e o significado da doença sobre a pessoa que foi enfeitiçada.

No terceiro capítulo, *%Doença, cura e uma sentença de morte por feitiçaria+*, abordo os objetos e receitas mágicas nas ações de vigança movidas por questão

familiar, reitero a doença com recurso à feitiçaria e a suspeita de uma sentença de morte sobre o mandante, numa disputa por bens materiais, sequenciada por atitudes de ameaças, eclosão de doenças e maldições, desveladas no cotidiano das relações tensas pelos efeitos do aborrecimento transmitido pela magia de malquerença.

No quarto capítulo, *%Corpo e Doença: aspectos da cosmologia amazônica+*, trato da temática do corpo, evidenciando sua construção na cosmologia amazônica e de que forma a pessoa pode ser afetada por doenças sobrenaturais que lhe provocam alterações no corpo. Apresento as concepções socioculturais de produção do corpo amazônida, os hábitos, as crenças e os cuidados que lhe são atribuídos, associados à ideia de um corpo saudável e livre de doenças. Faço menção a alguns casos de adoecimento por encantamento e suas diferentes interpretações.

No quinto capítulo, *%Entre poçõesqe magiasq+*, apresento trechos da trajetória de dois de meus interlocutores, Pai Salvino e Mãe Vanda, sublinhando o percurso por meio do qual ambos se tornaram pai e mãe de santo. Privilegio narrativas que abrangem momentos marcantes em suas trajetórias de sacerdotes, sobretudo o desenvolvimento de relações com entidades sobrenaturais, entendidas por estes interlocutores como seus *guiasq*. Elucido as peculiaridades de suas rotinas que se desenrolam por invocação *mágicaq*. Em primeiro plano, discorro sobre o modo com que se fizeram xamãs, analisando seus ritos de passagem, sacralizações e itinerários que os elevaram à condição de pai e mãe de santo, reconhecidos por suas comunidades religiosas.

I - O UNIVERSO E OS PERSONAGENS DA PESQUISA

"Lançam-se poderes para prosperar e poderes perigosos para retaliar ataques".

Mary Douglas

Neste capítulo trato de descrever o universo da pesquisa e os personagens que lhe são intrínsecos. Para compor o cenário empreendi a observação participante, realizei entrevistas e visitas exploratórias e sistemáticas aos dois terreiros já citados. Entretanto, no intento de convergir para · e também divergir das · análises desses diferentes e iguais universos, de partida classifico, simbolicamente, esses dois caminhos em: um *mapeado* e o outro *cartografado*¹⁶.

Deste estudo são personagens protagonistas pais, mães e filhos de santo, adeptos e não adeptos da religião, a comunidade do entorno dos terreiros, instituições, intelectuais, comunidades tradicionais e outros. Busco descrever e refletir sobre o que há de específico nesses espaços, pontuando as resistências, os antagonismos, as relações e as representações religiosas que constroem e legitimam esse universo.

1.1 Abrindo Caminhos

De início, importa salientar que não tive a pretensão de desenvolver, aqui, um estudo sobre religião afro-brasileira, no sentido de discutir seus princípios e fundamentos. Todavia, não há como se falar sobre doença de feitiço sem transitar por concepções religiosas, pois é nesse contexto que se encontram as possibilidades de explicações a respeito desse modo sobrenatural de adoecer e sarar, fundamentadas em uma visão coerente do ser humano e o cosmos. Sendo

¹⁶ No percurso traçado para este estudo foi possível compreender as formas simbólicas distintas como esses dois terreiros eram descritos e narrados. São compreensões nativas sobre esses distintos e iguais universos. Considero o terreiro de Pai Salvino mapeado, por ser um local que se constitui por suas conexões institucionais. Como instituição filantrópica há registro de sua casa formalmente em cartório, e pode ser encontrada em lista telefônica local, ocupa um espaço urbano da cidade. Então o terreiro pode ser encontrado por um mapa de registro formal. Já a casa de Mãe Vanda é encontrada por uma cartografia que se representa pelos sentimentos, em que estão plantadas esperanças possíveis. Não precisa de registros burocráticos, um conta para o outro onde encontrou a solução para seu drama. Então, sua existência se constrói nos 'rascunhos' traçados no improviso, nas necessidades imediatas das pessoas que buscam superar as adversidades que lhes chegaram no dia a dia.

assim, entendendo que a manifestação dessa doença, seus modos de interpretação e a possibilidade de cura, estão presentes em outros universos religiosos, por exemplo nas igrejas pentecostais, e também nas instituições hospitalares, mencionadas na introdução deste texto, pelas falas dos meus entrevistados que declararam a inabilidade médica para lidar com essa modalidade de adoecimento, decidi realizar a pesquisa em terreiros de sacerdotes que se consideram pai e mãe de santo.

A rigor, inicialmente, eu temia a possibilidade de parecer estar fazendo uma antropologia da religião, pois, diante do caminho percorrido, e o fato de pesquisar doenças por enfeitiçamento nos terreiros, talvez fosse considerado um indício de que o estudo era sobre religião. Mas, como lembra Geertz (2012, p.16), *o locus do estudo não é o objeto do estudo*, e o fato de que o antropólogo não estuda a aldeia, mas *na* aldeia, não implica deixar de conhecer minimamente o que seja uma ~~aldeia~~ ou pelo menos a ~~aldeia~~ que implica o estudo. Desse modo, este estudo é uma tentativa de etnografar processos de adoecimento pelo feitiço e a cura no âmbito de templos operados por sacerdotes de religiões afro-brasileiras.

Assim, para tratar desta pesquisa é importante dizer que a construção do objeto aqui proposto sobre esta modalidade de adoecimento físico-psíquico, conhecida como doença de feitiço, só foi possível a partir de minha imersão no universo dos terreiros de Umbanda e Candomblé, na cidade de Macapá, especificamente na Associação Beneficente do Ylê da Oxum Apará¹⁷ e no Congá de Cura e Caridade da Dona Maria Mineira¹⁸. Considero que essas trilhas foram indispensáveis à aproximação da complexidade que atravessa meu objeto de estudo situado na fronteira do humano e não humano, envolvida de um substrato cultural das representações da crença de que partilham o doente, a sociedade e o próprio Xamã, e a composição de uma tessitura analítica capaz de atender às peculiaridades desse esforço investigativo.

Nesse movimento da ~~aventura~~ da pesquisa o estudo tenta ser uma etnografia, no sentido que lhe confere Geertz (2012, p.15): uma descrição interpretativa do ~~fluxo~~ do discurso, procurando preservá-lo e ~~fixá-lo~~ em formas

¹⁷ Templo religioso dedicado às religiões de matrizes africanas como o Tambor de Mina, o Candomblé e em alguns momentos a Umbanda. Tem por finalidade organizar o segmento de religiosidade de Matrizes Africanas em Macapá/AP, tanto da parte jurídica, através da organização das Instituições, quanto de associações e outros.

¹⁸ Centro religioso umbandista dirigido pela mãe de santo Vanda de Oliveira.

pesquisáveis; na maior parte é, também, uma descrição %microscópica+, sendo redigido por uma densidade de descrições e análises. Exponho a narrativa desse percurso etnográfico enfocando os discursos (práticas de sentidos) produzidos nas relações e experiências sociais estabelecidas com meus interlocutores em territórios de praticas mágicas e crenças de representações simbólicas.

No dizer de Geertz (2012, p.15), ao se orientar por uma descrição densa, o antropólogo é capaz de apurar %assuntos extremamente pequenos+ [...] %em contextos muito obscuros+, e assim revelar os %imponderáveis da vida social+, permeado de %surpresas+ para a interpretação de uma realidade mais ampla. Acolhendo tal ideia, situo meu estudo sobre formas misteriosas de adoecer e sarar por feitiço, nas duas dimensões instigadas por Geertz. Na primeira, o assunto feitiço, restrito aos tabus de algumas religiões, ganha abrangência em um contexto sociocultural como o da Amazônia, em que a relação cotidiana com a mata, com os rios, com os mitos e suas simbologias constrói reflexões e elabora saberes que obedecem a uma lógica diferenciada do padrão de produção da ciência. Os saberes na sociabilidade amazônica se encontram em formas de organização social pautadas por uma profunda articulação entre natureza e cultura (ROUÉ, 1997). Seu sistema de conhecimento se aproxima do que Lévi-Strauss denomina de *ciência do concreto*, mencionando a utilidade prática de saberes que se distinguem dos da ciência. A segunda dimensão se torna visível quando se percorre esses contextos em que transitam essas práticas e suas crenças. Tais dimensões foram imprescindíveis para tornar o objeto percebível no campo das análises mais abstratas, em que o *ethos* da interpretação de mundo das pessoas afetadas por feitiço enfatiza os aspectos simbólicos detectados através das verbalizações de suas crenças e mitos, e também da observação de suas práticas e rituais de cura.

Conferindo importância ao modelo de etnografias antropológicas, método bem sistematizado por Bronislaw Malinowski (1976), o ato de etnografar os percursos e as práticas terapêuticas de cura nos terreiros, apoiado na observação participante, conferiu-me, nesta pesquisa, não somente o uso e a apropriação de um instrumento fundamental para a produção dos dados e registros das situações que puderam ser observados *in loco*, mas também a construção, a busca do conhecer, marcadas por sutilezas; por pequenas descobertas; desvendamentos que vão se fazendo numa dinâmica não determinada pela pesquisadora, que só se faz possível no encontro entre os sujeitos do estudo e o sujeito que investiga. Nesse sentido, a pesquisa é, de

fato, uma construção artesanal¹⁹ que vai se tecendo, aos poucos, no emaranhado dos fios que ligam teoria e método.

Na relação de ~~estranhamento~~ do ~~fazer artesanal~~ desta pesquisa, esforcei-me para estabelecer, metodologicamente, condições de igualdade discursiva, embora reconhecendo as assimetrias culturais e sociais entre esta pesquisadora e seus interlocutores (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Busquei promover um alargamento do conhecimento sobre as concepções de mundo presentes nas culturas dos terreiros afros, utilizando um ~~truque~~ ensinado por Malinowski: o de que o antropólogo deve se dispor a passar longos períodos na aldeia dos grupos estudados, acompanhar suas atividades, aprender a língua nativa, observar com precisão o que falam e dizem a fim de absorver seus valores e sentimentos. Fazendo uso desse ~~manual de feiticeiro~~, como diz Vagner Silva (2006, p.25), e imbuída pelo campo mágico, evoquei o ~~espírito~~ do pesquisador e me aventurei a aprender sobre o campo, como ~~pr~~incipiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém+ que pudesse me auxiliar (MALINOWSKI, 1976, p.23), ~~imagine-se~~ você leitor, sozinho numa praia deserta...+(SILVA, 2006, p.26).

Meus deslocamentos etnográficos para o campo, onde convivem meus interlocutores, somente foram possíveis mediante a construção de diferentes ~~canoas~~+(SILVA, 2006). Nas reflexões construídas por este autor, ~~canoas~~q também conhecidas por catraias ou barcos, são transportes possíveis de se ~~aventurar~~ mar afora no sentido aqui metafórico simbolizam as estratégias de aproximação daqueles que se deseja observar no campo. Foram as ~~canoas~~q que me guiaram geográfica e culturalmente em direção aos itinerários terapêuticos de cura, elucidando a arena de possibilidades socioculturais de opções terapêuticas desse campo que me era tão estranho, no sentido de suas simbologias, fé e religiosidade. Nessa ~~viagem xamânica~~+(DA MATTA 1991, p.150), empreendi aproximações e envolvimento com a rotina dos terreiros, bem antes de realizar a pesquisa de campo. Conforme Vagner Silva (2006, p.27),

o envolvimento com o campo pode inclusive começar antes do desembarque do antropólogo em ~~sua~~ aldeia+ e prosseguir mesmo quando ele já a abandonou. O campo não é somente a nossa experiência concreta (mesmo se esta fosse mensurável de forma tão objetiva) que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica. Junto

¹⁹ Conforme indicações apresentadas por Mills. C. W. A *Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

a essa experiência, o *campo* (no sentido amplo do termo) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em *primeira mão*. Projeto de pesquisa, trabalho de campo e texto etnográfico não são fases que se concatenam sempre nessa ordem e de forma linear. Na prática essas etapas são processos que se comunicam e se constituem de forma circular ou espiral. Às vezes é somente no final da pesquisa que se encontra o que se procurava. Também pode acontecer de, não se encontrando o que se procura, *remodelar-se* o texto, de modo a valorizar o que se encontrou.

De fato, minha experiência investigativa com o campo desta pesquisa começou bem antes do trabalho de campo situado em territórios de práticas religiosas de cura e do encontro com os *nativos* que lá habitam. Sob esse ponto de vista, o campo se ampliou, inicialmente, por meio de leituras bibliográficas sobre a temática de estudo, dos relatos e experiências vividas por pessoas que experimentaram as curas mágicas e das trilhas traçadas em busca de me aproximar dos xamãs e suas experiências religiosas e, por fim, cheguei aos terreiros de Umbanda e Candomblé.

Entender o universo cultural da população amazônica instigava minhas reflexões há muito tempo. Na condição de *nativa* desse espaço, semelhante a outros amazônicos, cultivo estreita ligação com essa cultura; uma relação afetiva que está presente no imaginário coletivo, com suas crenças populares de cura, sua ciência caseira presente na reza das benzedadeiras, no dom milagroso dos pajés, no manuseio das ervas, no poder de suas encantarias e feitiçarias presentes nas matas, nos rios, em íntima relação com a natureza.

Embora apenas recentemente, no doutorado, eu tenha direcionado minha atenção para desenvolver uma pesquisa sistemática sobre o sistema cosmológico dessa região, mais especificamente da população amapaense, cuja cosmologia postula o reconhecimento da existência de seres encantados com poder de afetar as condições humanas em suas várias dimensões da vida, principalmente a de saúde, meu primeiro contato com as práticas de cura religiosa ocorreu em 2009, durante a pesquisa de mestrado em Políticas Públicas e Planejamento, quando investiguei as condições de saúde e trabalho de Agentes Comunitários de Saúde.

No percurso daquela pesquisa, acompanhando o trabalho dos agentes de saúde no interior das relações comunitárias, deparei-me com um mundo de religiosidade que se processava no cotidiano de trabalho dos agentes de saúde.

Nesse cotidiano afloravam os dilemas entre a cura pela reza e a cura pelo remédio, melhor dizendo, a comunidade utilizava os remédios receitados pelo médico, mas em paralelo ao tratamento alopático recorriam às poções e receitas de curandeiros da região.

Empenhada em conhecer as formas de mediação no encontro das duas medicinas - a biomédica e a popular -, no contexto de trabalho desses agentes comunitários, e como lidavam com esses diferentes saberes na comunidade atendida, em minha dissertação de mestrado problematizei os efeitos da reza como ferramenta de cura. Na ocasião, realizei entrevistas com pacientes atendidos pelos agentes de saúde que utilizavam as práticas de saúde tradicional e com curandeiros, procurando compreender a relação entre a fé e a cura, como espaços ocupados pelo sentido mágico²⁰ do que se entende por saúde/doença e processos de cura.

Na referida dissertação também adotei como foco de análise os relatos dos próprios agentes comunitários sobre o encontro e conflitos entre a saúde tradicional e a institucional. Observei que, diante da discordância existente entre os preceitos das duas medicinas, muitas vezes esses profissionais, em seus processos de adoecimento, declararam também utilizar essas práticas de cura. Eles faziam referência ao tratamento por eles caracterizado natural ou alternativo, tanto pela possibilidade de promover a ideia de saúde na comunidade quanto pelo sentimento de fé que também os envolvia, como parte dessa comunidade. Foi nessa encruzilhada de diferentes saberes de cura que me senti instigada a iniciar estudos para a fase de doutoramento nessa área.

Convicta do interesse pelo tema, depois de terminada a pesquisa de mestrado retomei os contatos com alguns curandeiros presentes nessas comunidades. Meu propósito era fazer um mapeamento desses médicos tradicionais e de compreender os tipos de serviço de saúde que ofereciam à comunidade e quais eram as formas de manifestação dessas práticas na cidade de Macapá-AP. Algumas vezes, como estratégia de aproximação, recorri aos seus saberes para tratar questões de saúde pessoal.

²⁰ Conforme diz Lévi-Strauss em "*O feiticeiro e sua magia*", a eficácia da magia está na crença na magia. Pouco se deve perguntar sobre o uso de poções, cânticos e outras práticas do xamã. O feiticeiro cura quando virou objeto de consenso: a sociedade sabe (e quer) que ele cure, o doente crê na cura e, por fim, o próprio feiticeiro acredita na sua mágica. (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Na ~~trilha~~ desses curandeiros tive a oportunidade de conhecer um conjunto de ideias e práticas locais relacionado a doenças consideradas não naturais, além de ter presenciado um ritual de purificação e cura por um pajé, oriundo da localidade de Ilha do Furo, município de Afuá, no estado do Pará. Esse pajé foi solicitado por outro curandeiro para ajudá-lo no tratamento de um homem atingido por um tipo de encantamento que lhe provocava perturbações e o fazia tentar se jogar no rio e se perder na mata. O pajé era reconhecido por possuir o poder de atuar nessas questões; um grande conhecedor de perturbações da alma provocadas por ~~espíritos~~ Esse episódio, ocorrido em janeiro de 2011, em Macapá, foi meu primeiro contato com situação de encantamento por práticas de feitiçaria. Segundo o pajé, o homem foi atingido por ~~coisa~~ feita de ordem amorosa, com material retirado do seu corpo - pelos pubianos. Na intervenção espiritual, feita em favor do atingido pelo mal, o pajé obrigou a entidade responsável pelo feitiço a desfazer o malefício ~~sob~~ pena de ser acorrentado no fundo do rio.

A dimensão etnográfica desse episódio, que muito pode revelar sobre a concepção local do uso de tratamentos alternativos e concepções de fé e religiosidade serviu como objeto de reflexão de minha parte. Inquieta com essas informações que fui acumulando, decidi retomar as literaturas sobre as concepções de saúde presentes na cultura amazônica. Desde então, passei a interagir com alguns praticantes de cura e foi possível sistematizar entrevistas e participar de alguns rituais e tratamentos de cura.

No ano de 2013, quando me submeti à seleção do doutorado, eu já tinha em mente as dimensões conceituais e empíricas para a proposta do projeto. De início, projetei a pesquisa para junto de rezadeiras (os), erveiros (as), parteiras, curandeiros (as) que residissem nos bairros e comunidades rurais da cidade de Macapá. Foi no interior do campo acadêmico, nas aproximações com as disciplinas do curso que o campo etnográfico iniciou seu processo de ~~remodelagem~~ Daí, outras questões foram surgindo, por exemplo a minha chegada aos terreiros - para funcionar como um *locus* empírico e delineamento de um melhor recorte para esta tese.

Quero salientar, às avessas do que relatou Rita Amaral em entrevista a Vagner Silva (2006, p.31), sobre pesquisadores que vão ao campo ~~to~~ tentar ver uma coisa e vêem (sic) outra e são obrigados a estudar aquela, que ao me ~~ambientar~~ nos terreiros tentei me aproximar de pessoas que buscavam ser curadas de

doenças definidas como de ordem natural. Minha pretensão era discutir sobre o encontro, a convivência das duas medicinas: a tradicional e a científica, no trajeto das terapêuticas religiosas de cura, mas no caminho encontrei doenças de dimensões ~~sobrenaturais~~q não aceitas e nem explicadas pela ciência médica. Então, diante do novo objeto, foi necessário escolher categorias analíticas e construir bases conceituais com a finalidade de elaborar a nova problemática de pesquisa. Assim, o texto foi sendo ~~remodelado~~q pela própria característica do objeto e do grupo social no qual se apresentava, e passei a ~~esperar~~q esse outro modo de adoecer e sarar.

Pude vislumbrar o reflexo desses males sobre o cotidiano dos personagens desta pesquisa: de um lado, os dilemas enfrentados por quem acredita sofrer a ~~d~~emanda²¹q- desconhecimento do infortúnio, suspeitas e desconfortos gerados em torno de parentes, amores e pessoas próximas, como os possíveis mandantes do feitiço; do outro, significava descortinar ~~segredos~~q e informações indiretamente ~~proibidas~~q capazes de comprometer a seriedade do terreiro. Tantas idiossincrasias implicaram, nesse campo, dificuldades e desafios, a partir dos quais foi preciso desenvolver habilidades para lidar com eles.

Conforme já mencionei, minha entrada nos terreiros aconteceu, posteriormente, ao participar de um evento, em março de 2013, intitulado *As religiões Afro-Ameríndias e as comunidades quilombolas; seus encantos e seus sincretismos*q que teve como objetivo discutir a intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana, rechaçadas, principalmente, pela forte ideologia da denominada ~~teologia~~q da batalha espiritual disseminada pelo universo evangélico, com forte poder midiático e político.

A participação nesse evento ou ~~convenção~~q de bruxosq assim denominada pelos palestrantes, não foi somente o ponto de partida para minha imersão no campo, mas também me possibilitou as primeiras aproximações com a comunidade religiosa. Os encontros, reuniões com os organizadores, pais e mães de santo e membros dos terreiros, a vivência dos acontecimentos que antecederam o evento, a participação nos ~~bastidores~~q nas ~~ceras~~q e ~~performances~~q acionadas nos ritos de interação na relação política e religiosa, foram decisivos para o estreitamento dos laços de amizade e afeto que passei a manter com o povo de santo de Macapá.

²¹ Ataque espiritual direcionado a uma ou um grupo de pessoas.

A partir dessa convenção a Associação Beneficente do Ylê da Oxum Apará, representado pelo Pai de Santo Salvino de Jesus, se impôs como o meu campo de pesquisa. Desse modo procurei constituir contatos a partir do terreiro visitado, e dele ir a outros pertencentes à sua rede social, ou de conhecimento do pai de santo. A indicação dos afro-religiosos, de terreiro ou de possíveis pessoas que trabalhassem na pena e maracá foi outra maneira que utilizei na busca de curadoras e curadores e dos percursos da cura. Foi nesse intercâmbio mantido com outros terreiros, que cheguei ao Conga de Cura e Caridade da Dona Maria Mineira representado por Mãe Vanda.

Dessa forma, para o objetivo desta pesquisa os dados etnográficos foram colhidos nesses terreiros, configurando-se a porta de entrada no campo. A experiência de aproximação foi reveladora do esboço do objeto, permitindo-me redesenhar os contornos desta pesquisa²² e o traçado da metodologia do trabalho de campo. Como já mencionei, esta tese tem como eixo central desenvolver um estudo sobre a doença de feitiço como um modo sociocultural de adoecer e sarar, na cidade de Macapá, local onde as formas de manifestação e tratamento dessa experiência simbólica são orientadas por uma concepção cosmológica do universo amazônico, tecidas pela relação do sujeito com sua cultura e natureza.

Estou ciente de que uma investigação científica nunca é fácil, especialmente quando se estuda um universo religioso em que suas estruturas fundamentam-se no segredo e na condição hierárquica, ou seja, uma ação típica concebida por grupos marginalizados na relação com a ordem social. A entrada no campo [a.] muito depende do pesquisador, da sociedade que ele estuda e das condições em que tem de fazê-lo (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 243). Para escavar nesse universo tive que ir aprendendo a lidar com os personagens da pesquisa ao longo de seu desenvolvimento, escolher as palavras para poder explicar o que era o estudo, o que eu fazia e por que, para ter permissão de realizá-la no local. Mesmo assim as pessoas ficavam muito desconfiadas no início, sobretudo por se tratar de religiões que são historicamente alvo de perseguições e discriminações.

Para evitar constrangimentos, nos tempos iniciais desta pesquisa evitei fazer anotações ou ficar com caderneta à mão em campo, fazendo-o assim que tivesse

²² Ao propor este estudo minha intenção inicial era fazer a pesquisa junto a rezadeiras, erveiros e curadores (as) que atuassem nas comunidades e bairros da cidade de Macapá/AP, que não estivessem vinculados a religião.

chance. Posteriormente, já familiarizada com os terreiros, pude utilizar máquina fotográfica e filmadora²³, além das conversas informais com os participantes e realizar algumas entrevistas. As pessoas tendem a não se sentir à vontade, tendo a sensação de que estão sendo vigiadas, e isso, de certa forma, causava desconforto a elas e a mim. Isso ocorre, principalmente, em relação às pessoas que vão aos terreiros e temem pela violação da privacidade de sua identidade e dos motivos que as levaram àquele local. Isso me fez entender porque, às vezes, o ritual de pena e maracá, em Macapá, se diferencia na questão da privacidade, considerando que por esses terreiros transitam pessoas conhecidas, pois a cidade é ainda populacionalmente pequena.

Para estabelecer empatia fiz diversas visitas aos terreiros, participando de várias sessões espirituais, de festas e comemorações. Desde 2013, quando passei a frequentar o terreiro de Pai Salvino, venho contribuindo para a elaboração e o monitoramento de seus projetos sociais junto à Secretaria de Assistência Social do Estado. A associação do Ælê Axé da Oxum Aparáq recebe financiamentos para desenvolver projetos sociais junto à comunidade do entorno do terreiro. Por meio de Pai Salvino cheguei à Mãe Vanda, outra interlocutora de grande relevância para esta pesquisa. Pai Salvino não só me aproximou de Mãe Vanda, mas também me possibilitou contatos com Pai Antônio, umbandista e residente na casa de Pai Salvino.

Apesar dos segredosq e dos cuidados que o grupo social escolhido estabeleceu na transmissão do conhecimento sobre a cosmovisão terapêutica, no trato dos infortúnios pesquisados, considero que a abordagem sobre cura e religiosidade me foi facilitada, em parte, pela aceitação no terreiro de Pai Salvino e pela influência que este sacerdote exerce junto ao povo de santoq seus adeptos e não adeptos na cidade. Pai Salvino é um homem público, os eventos em seu terreiro geralmente têm ampla divulgação na mídia local. As procissões e festas religiosas, principalmente as de santos populares têm parte dos cultos e cerimônias realizados em seu templo religioso, e por isso a sociedade local representada tanto pelos segmentos religiosos quanto pelos governantes, políticos e populares adeptos e não adeptos da religião são personagens intrínsecos no cenário deste estudo.

²³ Na casa de Pai Salvino há um calendário de festas e comemorações próprias da religião e assim passei a gravar e fotografar, nesses dois anos, todos os eventos do calendário desenvolvido por esse terreiro. Passei a sistematizar o material e criamos um acervo, antes não existia, para essa casa de culto.

O que procuro apresentar aqui é um olhar, um ângulo, uma perspectiva ainda inexplorada sobre um modo de viver e de pertencer à cultura amazônica, presente na atualidade regional da cidade de Macapá. Neste estudo sobre crenças em feitiçarias, os mistérios da vida se expõem com naturalidade. O numinoso acompanha as experiências do cotidiano dos que percorrem os itinerários milagrosos dos espaços mágicos, pois nesses espaços as pessoas não se separam da natureza tão bem preenchida pelo rio, pela floresta, por uma geografia do esplendor, da tropicalidade da qual emana a exuberância cósmica do simbólico e do imaginário.

1.2. O Terreiro e sua rotina

O dia amanhece e as portas dos terreiros se abrem. Mãe Vanda e Pai Salvino sabem das muitas questões que lhes chegam cotidianamente, e sendo assim se preparam para enfrentá-las consultando seus oráculos, se revestindo das orações, dos rituais litúrgicos, e depositando as obrigações diárias aos seus guias e orixás, sabendo que algumas ou muitas pessoas virão procurá-los. Escutarão histórias de males, de amor, de traição, de problemas familiares, financeiros e todo o tipo de sorte da vida de seus frequentadores. Escutarão pedidos de ajuda para essas situações. Também terão de aconselhar aqueles que estão em busca de superar suas crises financeiras, de recuperar um amor perdido, de reaver um emprego, de alcançar o equilíbrio emocional ou mesmo seus laços sociais e morais. Muitos chegarão simplesmente pelo acolhimento espiritual, por uma desconfiança de má sorte, uma doença que não sara. Para reverter esses sofrimentos seus interlocutores se revestem das rezas, milongas, mandingas, consulta oracular, prescrições, realização de rituais, jogo de búzios, atividades rotineiras em suas práticas religiosas.

Como pude observar em algumas ocasiões de rotina nesses dois terreiros, a complementaridade entre a reza e a técnica associa-se à fé de quem busca a magia. Mãe Vanda me explicou que, às vezes, chegam a sua casa pessoas dizendo que estão sentido determinadas sensações, dores ou outros desconfortos que não sabem explicar. Ela sempre procura acolher essas pessoas, indagando o modo com que a situação sentida começou. Ao ouvir a história da pessoa que a procura tem

condições de identificar suas crises e então faz uma reza, benze e lhe oferece determinada bebida líquida, às vezes um chá ou mesmo água com gotas de líquido de erva de melissa. Antes de qualquer esboço de ação da mãe de santo, às vezes a pessoa já se diz aliviada, sem nenhum sintoma anterior. Mãe Vanda analisa a situação, faz severa admoestação, mas com muito bom humor.

As pessoas vivem momentos de muitas dificuldades. O erro é achar que tudo que sente é coisa do outro mundo. Quando vem aqui, na verdade eu vejo que ela tem é aflição por alguma situação que procurou, sim! A pessoa procura problema e depois quer que a mãe de santo resolva rápido. Mas tenho experiência da vida e também lido bem com as histerias e ansiedade, sabia que antigamente eu dava muita água com açúcar (risos), mas agora não pode né? Já sei que algumas podem ter doenças doces como o diabético e ter um piripaque. Isso te faz ver que nem tudo é pro santo. As pessoas não querem passar suas dificuldades, até Cristo passou! Não, elas querem logo tudo resolvido e pensam que a gente faz milagre de tudo. Só Deus faz milagre e ele põe à prova a nossa paciência, nossa devoção. Elas querem incomodar os guias por tudo, eu digo e chamo atenção mesmo sobre essas histórias de não ter nada e querer resolver pela ação dos santos. Não, eu mando vim de noite participar do trabalho pra levar um passe, que tira da cabeça dela as bobagens, os pensamentos em vão. Eu digo que os problemas vem na vida de todo mundo, então eu mando rezar pra Deus ajudar e não ficar dizendo que é isso ou aquilo quando não é (risos). (Trecho de entrevista realizada com Mãe Vanda, em janeiro, 2016).

As situações expostas por Mãe Vanda, no cotidiano de seu terreiro, tipificam muito bem a ideia relacional entre dois mundos . o visível e o imaginal . imbricados em uma convivência cotidiana e explicativa do mundo. De outra forma, seus atendimentos se estendem a questões menos complexas, como rezar sobre uma criança com quebraço ou de um adulto com a carne rasgada. Este último procedimento consiste de uma terapia de massagem, seguida da benzeção de costura. Presenciei a terapêutica em um homem de 43 anos, trabalhador de área de garimpo. Ele me disse que laborava na limpeza dos cascalhos que saem das máquinas quando revira a terra para apuração do ouro, e devido ao esforço repetitivo sentiu sua carne da costa se rasgar e então veio até a cidade em busca de um especialista para esse tipo de tratamento.

Para o tratamento, Pai Salvino primeiro recorreu à reza, e colocando a mão sobre o local enfermo com a outra pegou uma agulha com linha e iniciou o método, reproduzindo gestos de quem está costurando o local doente. No caso, o paciente acredita que de fato sua doença está sarada por ter tido a rasgadura costurada.

Nesse procedimento, foi utilizada a banha da cobra sucuriçu. Em toda a região norte do Brasil esse produto é muito cobiçado, e a procura ocorre por sua eficiência em tratar rachaduras de pé, pele seca de diabéticos, cicatrizes profundas, determinados cortes da pele e também rugas faciais. O sacerdote me explicou que esse tipo de cobra, ao ser cortada tende a se soltar e a reconstituir-se, pois é resistente a materiais perfurocortantes. O local atingido é friccionado com a banha, às vezes, a depender do grau de atingimento é aconselhado tomar as gotas do óleo derivado da banha amolecida.

Lúcia me contou que suas idas ao terreiro de Pai Salvino iniciaram devido a palpitações que sentia. Segundo ela, os remédios passados pelo médico em nada resolveram e continuou a sentir as alterações. Imediatamente, resolveu procurar outro jeito para se tratar. Relatou-me que sempre foi uma mulher muito nervosa, alterando-se por qualquer coisa e a melhora ocorreu quando iniciou o tratamento no terreiro. O remédio indicado para suas palpitações foi a mistura de folhas de maracujá, espinho branco e grelinhos de jambú que não foram fervidos em determinada quantidade de água. É um chá que deve ser tomado várias vezes ao dia até que a pessoa sinta que expeliu uma espécie de vento que se localiza debaixo da palpitação. Embora Lúcia tenha sido advertida sobre o fato de ter uma doença perigosa, admite a diminuição das palpitações, mesmo quando se aborrece.

Dona Iraci, de 64 anos, foi acometida de um derrame e por se julgar muito nova para ter sido vitimada pela doença decidiu parar a fisioterapia recomendada por sua médica. Segundo Iraci, o tratamento seria muito chato e não se sentia feliz com aqueles exercícios repetitivos, e endireitar sua boca torta que a enfeava - sequela de desvio de boca provocada pelo AVC - era seu principal objetivo. Ela soube, na clínica do tratamento, que a reversão das sequelas levaria algum tempo. Então, julgando que não havia melhorado nada com a fisioterapia, Iraci soube dos remédios preparados por Mãe Vanda para esse mal. E ela narrou-me o procedimento terapêutico e os ingredientes nele utilizados:

O que mais me incomodava era a minha boca torta e mole, eu falava meio assim parece criança que tá falando. Aí isso eu não aceitava e meus filhos diziam pra eu ter calma, só que eu não tive. O resto tá tudo bem comigo. Aí quando eu cheguei lá, ela (mãe de santo) fez as fricção e benzimento. E parecia que eu tava sentindo câimbra, câimbra e quando ela soltava aquilo ia desaparecendo e me aliviava da boca pro lado torta. Eu vim, vim e muito tempo depois já falava

melhor a língua tava quase normal como antes. Ela usou em mim os remédios caseiro, melhor coisa mana, ela socava essas plantas daí do lado da casa dos cabocos dela, eu vi folha de pirarucu, a casca do breu branco, o resto não vi, e botava em cima massageando, rezando e com fé olha agora vê o resultado. E eu que ia ficar um tempão nessa fisioterapia? Eu não! Aqui foi um santo remédio. Eu sou católica, vou na igreja dos crentes e gosto, mas aqui foi um santo remédio (risos). (Entrevista realizada em fevereiro de 2014)

Outro tratamento procurado no terreiro é para a *æsiplaq* Seu Tito, de 71 anos, filho de santo, amigo frequentador da casa de Pai Salvino, presta serviços para tratar a erisipela, doença muito associada à feitiçaria. Disse-me ele que as pessoas chegam com a certeza de que a doença seria um feitiço, pela forma que se manifesta e as características apresentadas. Conhecida popularmente como febre de Santo Antônio, a *æsiplaq* é explicada por seu Tito como doença provocada pela falta de circulação do sangue. Se a pessoa fica muito parada, anda pouco, se acocora continuamente e não deixa o sangue correr, produz uma espécie de inchaço duro que se estabelece, geralmente nas pernas. Nesse processo, a pessoa sente as pernas pesarem, incham e o lugar afetado vai ficando preto e depois deformado pela ferida ali produzida. Considerei interessante outra informação dada por seu Tito, a de que a manifestação da erisipela está associada à pessoa que tem *æhuléq* *ærieiraq* *æobreiroq* no pé. Ele me explicou o procedimento que usa para tratar a moléstia e a reza que acompanha:

Ela é quente, então eu benzo com uma oração que eu tenho. Ai eu vou rezando e lavando a esipra e tirando as peles que solta com uma tesoura e gosto de usar gases brancas que é queimada e tu vai limpando e rezando e cortando e enxugando. Tem que ter a paciência, por isso quando trato eu marco o dia sempre de manhã, hora de a pessoa tomar banho vestir a roupa limpa, tomar um bom café pra ficar pronta pra o tratamento, de tarde eu não gosto, é muito quente. Eu também mando suspender todo o remoso. O peixe de pele nem pensar, tipo de caça que aqui se gosta muito de comer não pode, o camarão não também, nem pato e galinha também tem que evitar. Dependendo de como tá a ferida eu uso a goma da tapioca feita uma papa, a folha do pirarucu que rápido ingilha e seca, eu gosto do grude da tartaruga eu sempre encomendo pra isso. A reza é com fé, eu digo pra pessoa se ela tem fé vai ficar boa. Rapidinho ela fica boa (Entrevista realizada em março de 2014).

A reza, oração ou benzimento tem função terapêutica coadjuvante em todo o processo de tratamento elaborado por poções, chás de plantas, banhos, emulsões e misturas. São liturgias consideradas indispensáveis no procedimento de cura

respaldadas pela fé, como anunciadas nas diversas falas aqui elencadas. A oração acompanha a fricção, massagem, a tesoura cortando, a agulha costurando. Os gestos são desenvolvidos tanto em adultos quanto em crianças. São repetitivos de outros procedimentos iguais àquele para retirar quebranto, o mau-olhado, espinhela caída e outras mazelas.

O universo desses dois terreiros, posso assim dizer, se assemelha por sua abundância de símbolos e complexidade ritual que envolve uma variedade de elementos socioculturais. Esses universos religiosos de saúde ocupam um lugar significativo na esfera da vida social da cidade amapaense, suas representações de cura, referentes às entidades espíritas, atuam nas práticas da vida cotidiana de seus adeptos e não adeptos.

O universo desses terreiros, portanto, está no domínio das intervenções mágicas, nas diversas formas de interrogar e intervir nas trajetórias das pessoas que procuram o terreiro, de desvendar o oculto, de perceber e manipular o corpo, de alterar os sentimentos e as vontades; nele habitam os problemas essenciais dos indivíduos, as angústias perante as adversidades da vida, a relação de dependências humanas, o conhecimento do passado, do presente e do futuro. O terreiro não é um caminho para Deus no sentido da cosmologia religiosa, mas uma forma de convivência com a purificação, o misticismo e a transcendência de seus santos, orixás e caboclos.

Na concepção clássica de Durkheim (1996, p.9), a religião seria *uma coisa eminentemente social*, o princípio e o fim de uma relação com a vida, sua dimensão espiritual é povoada de mitos, recoberta de superstições, de emotividade, um caminho ou percurso para além do eu humano, de caráter simplista, teologal e místico, capaz de *diluir e solucionar e encaminhar os dramas mais corriqueiros da vida humana*, aliás, *foi a ciência e não a religião, que ensinou aos homens que as coisas são complexas e difíceis de compreender*.

O saber adquirido de uma longa tradição, o propósito da escuta e do aconselhamento, a disponibilidade de tempo e a importância dada a cada caso que chega ao terreiro diminuem as distâncias sociais e morais, entre outras. Destaco aqui o depoimento de M. Paulo²⁴, que encontrou no terreiro de Pai Salvino o

²⁴ Paulo reside em Macapá, tem 51 anos, hoje é um adepto no templo religioso de Pai Salvino.

acolhimento necessário para um problema que classificou de ordem moral que muito o afligia em suas relações sociais:

Eu fui casado por sete anos e tenho dois filhos, minha separação se deu por outro relacionamento com um homem e tive muita dificuldade de assumir esta relação, foram conflitos pessoais de minha própria aceitação, além de ter que enfrentar o descaso de minha família e amigos. Fiquei em depressão, desenvolvi ansiedade e fiquei dependente de remédios controlados. Ninguém me entendia, não queriam saber de meus sentimentos e só recriminavam e me diziam que eu procurei aquela situação, tinha deixado o certo por uma vida imoral. Mas não era assim, sofri demais pela minha família, meus filhos especialmente e também por minha ex-mulher. Eu voltei para na primeira tentativa de assumir este relacionamento, mas as coisas já não eram mais como antes, tudo já estava às claras. Meu filho de 14 anos entendendo tudo passou a me ignorar, sofria eu sabia disso e tentei superar a situação e foi bem difícil. Hoje ele tem contato, mas me recrimina. Daí quando cheguei aqui (terreiro), numa consulta, Pai Salvino me ouviu, me acolheu, disse o que eu devia fazer pra sair daquela situação..., eu fiz as obrigações e os meus sentimentos de tristeza e medo foram sarando. Hoje você pode ver como estou bem. Embora a situação eu acho que nunca vai ter um fim, porque tenho meus filhos que estão crescendo e minha família que me cobra certas coisas, eu já posso me assumir, tenho uma religião que não me discrimina e de certa forma, to bem. (Entrevista realizada com M.Paulo, junho de 2013).

A realidade vivida e expressa nos relatos desse membro da comunidade religiosa não difere de muitos outros casos, cujas narrativas tive acesso durante o desenvolvimento do trabalho de campo. No entanto, dentro do diagnóstico religioso, a experiência pessoal de uma situação dramática abre variadas possibilidades de interpretação, inclusive a de que alguns casos são mesmo para os terreiros. Paulo encontrou na religião a cura interior. Seus sentimentos estavam perturbados por cobranças morais, o que o desprovia de tomar atitudes.

Posteriormente, aproveitei uma oportunidade para perguntar-lhe mais detalhes sobre sua situação e o tratamento pelo qual passou. Ele não me relatou com exatidão sua trajetória na casa, ressaltando as lembranças dos momentos iniciais de seu tratamento, como foi envolvido por desafeitos, acusações, sinalizando que precisou voltar outras vezes ao contexto familiar para sarar as feridas que lá produziu. Ele acredita que esse foi o tratamento mais difícil pelo qual passou, mas obedecendo às orientações do sacerdote, assumiu a responsabilidade que tinha sobre os seus. Então, fez reiteradas visitas aos filhos, à ex-esposa e a outros

familiares que não aceitavam sua nova vida. Foram aproximações dolorosas, mas importantes para que restituísse o respeito a si mesmo.

São situações como as de Paulo, Lucia, Iraci e outros que movimentam os itinerários terapêuticos nesses terreiros, são adeptos e não adeptos. São pessoas movidas pelo poder da magia, acionadas pela eficácia da sabedoria, do dom que possui o curador e o efeito do remédio por ele receitado (LÉVI-STRAUSS, 1975), com o intuito de alcançar o alento para seus males. Assim, importante é entender como a força coercitiva dessa crença coletiva é capaz de construir e alterar verdades inteiramente assimiladas subjetivamente. Dessa forma, a ação mágica e sua eficácia desvenda para o indivíduo "doente" uma dimensão espiritual da vida que é "trabalhada" pelo médium [...] organizada dentro de um discurso que "explica" a doença (MONTERO, 1985, p.131).

Os terreiros pesquisados apresentam-se, nesse contexto, como importantes espaços na promoção da saúde; na promoção de práticas terapêuticas alternativas, baseadas na tradição religiosa, em que a ancestralidade do corpo está relacionada à sua capacidade de centralizar forças que devem ser unidas em uma relação de equilíbrio. O equilíbrio das diversas partes do corpo, do mundo natural e sobrenatural constitui o indivíduo.

Na amplitude deste estudo, o corpo é entendido como expressão e materialização de uma condição social e um *habitus* expressado na forma de posturas corporais e investimentos na sua produção (BOURDIEU, 1989). Assim, é através da vivência e da iniciação em terreiro que se internaliza uma visão de mundo específica, que privilegia o corpo humano e a saúde.

Pai Salvino e Mãe Vanda têm uma visão particular da concepção de doença. Para eles, a doença é entendida como a desordem do corpo, e para o alcance da cura deve haver um processo de reequilíbrio e então compor a ordem, sendo o corpo parte integrante desse processo. Contudo, tal estado não se restringe a problemas de saúde. A noção de desequilíbrio, do desajuste das emoções - tristezas, apatias - e sentimento de abandono, como o sentido por Paulo, é incorporada também como situação de desordem. A noção de saúde na visão das religiões afro-brasileiras extrapola o simples bem-estar físico, apresentando-se como um campo ordenador que confere ao indivíduo iniciado uma diretriz de comportamento (GOMBERG, 2011, p. 144).

No processo de cura que esses religiosos guiam, há de se seguir uma série de prescrições de ritos definida a partir da consulta oracular, geralmente o jogo de búzios, feita pelo pai de santo, a realização do ebó²⁵, considerado um recurso terapêutico fundamental para o restabelecimento da saúde do indivíduo. Essas funções terapêuticas visam a restituição do equilíbrio ao indivíduo. Os diagnósticos, as prescrições e os tratamentos integram uma cosmologia de concepções mágico-religiosas, dentro de um conjunto de relações sociais e de princípios básicos desse universo que as legitimam, devendo, por isso, ser compreendidos em sua complexidade social (LAPLATINE, 1989). Nesse contexto, a magia é, por definição, objeto de crença+ (MAUSS, 1974, p.122).

Em relação à ambiguidade das atitudes de alguns conterrâneos de meus interlocutores, cito um episódio revelador, a meu ver, da importância dos vínculos construídos nos terreiros para a construção do caráter de seus membros, mostrando quão forte é o domínio do pai ou mãe de santo e também a crença na magia. Trata-se de um caso em que o receio da agressão mágica por demanda explica a culpabilização em determinadas divergências produzidas pelas fofocas no meio religioso.

O prestígio dos pais e mães de santo é disputado sempre entre seus pares. Os que mais se destacam têm os templos religiosos mais equipados, maior número de filhos de santo, adeptos e frequentadores importantes locais. Todo esse conjunto de situações envolve desavenças, ciúmes e mesmo ameaças.

Um episódio interessante que vivenciei em campo iniciou quando um pai de santo (que aqui chamo de Durval) me chamou para uma reunião com outros cinco pais de santo, alegando que o encontro deveria ocorrer em caráter de urgência. Os outros pais de santo com quem nos reunimos representavam outros terreiros localizados em Macapá. Embora não fossem muito próximos, esses sacerdotes tratavam-se de modo cordial nas festas e cerimônias envolvendo as religiões afro-brasileiras na cidade. Por telefone pai Durval comunicou-me que era uma situação grave, com ameaça de morte. Em dúvida sobre a razão de minha participação nessa reunião, ele disse-me que, já não sabendo o que fazer no conflito que se estendia, e pelo fato de eu estar estudando sobre feitiço deveria ir lá ajudá-lo a acalmar aqueles

²⁵O ebó é uma oferenda a ser feita para os ancestrais ou orixá em agradecimento à benção recebida ou na intenção de resolver problemas ou obstáculos, abrir portas e oportunidades. É usado para denominar um processo de limpeza, chamado também de sacudimento, por muitos.

feiticeirosqantes que todos fossem parar na delegacia. Sem entender, a princípio, o que estava acontecendo, fui para o terreiro.

Ao chegar temi ser rechaçada, ao mesmo tempo pensava que minha presença nessa reunião poderia ajudar. Sem saber o que estava acontecendo passei a ouvi-los. A acusação recaía sobre um pai de santo que levava a vida a ~~convencer~~ ~~seduzir~~ filhos de santo do outro terreiro para sua casa e depois difamava o pai ou mãe de santo que ~~fez~~ aquele filho. Dizia que o filho ou filha trazia consigo muitos problemas porque o pai ou mãe de santo que o introduziu no santo fizera errado, cruzando-lhe entidades de forma irresponsável. Também fazia sérias acusações aos religiosos pela cobrança excessiva por trabalhos e ebós serem de elevados custos, e que assim enganavam as pessoas usufruindo do dinheiro depositado no terreiro. Em uma dessas situações, o referido pai de santo levou um frequentador de terreiro a entrar na Justiça contra uma mãe de santo, solicitando o ressarcimento do valor pago por ~~trabalho~~espiritual, provocando a injúria sobre a ~~família~~ de santo. Outra acusação que pesava sobre aquele pai de santo dizia respeito à sedução sexual de rapazes em sua casa. Tais práticas, de acordo com o entendimento dos sacerdotes participantes da reunião, manchava a imagem do candomblé, disseminando impressões negativas sobre pais e filhos de santo na sociedade macapaense.

Diante dos muitos aborrecimentos, os religiosos resolveram questionar as atitudes do referido pai de santo. Sem condições de se defender perante as diversas testemunhas apresentadas, o pai de santo passou a ameaçar de morte o grupo. Disse que, em vingança, ia comprar cinco bodes pretos para oferecer em sacrifício aos seus exus para matar a todos aqueles que o haviam caluniado. O plano era conjurar os animais escolhidos no momento da compra, visando atingir o coração e os ossos dos seus desafetos em questão. O coração seria atingido por um ~~ataque~~ cardíaco e os ossos ~~enfraquecidos~~ até virarem pó e não sossegaria até que todos ~~pagassem~~ pelas acusações feitas a sua pessoa.

Depois desse conjuro ter sido feito foram necessários muitos filhos de santo para amenizar o ~~atrito~~ entre o grupo e o pai de santo que ameaçou de morte os religiosos. Foram momentos tensos que presenciei. Além das tentativas de agressão física, outras ameaças surgiram contra o pai de santo adversário, entre as quais a de ter que prestar conta às entidades representadas pelos sacerdotes ali presentes. Seria a prestação de contas ao sobrenatural. Nesse momento, alguém do terreiro

chamou a guarda policial para ajudar a conter os ânimos. O conhecimento e a influência do pai de santo Durval foram de grande valia para que todos não fossem conduzidos à delegacia. Por outro lado, os policiais presentes argumentavam sobre a dificuldade de registrar o flagrante da ameaça - morte por feitiçaria - , pois, para a Justiça não havia embasamento jurídico, dado que não havia arma de fogo, arma branca ou qualquer objeto concreto presente na acusação. A situação me pareceu embaraçosa e o litígio foi parar na Justiça.

O confronto citado não me permitiu nenhuma participação ou intervenção mais significativa e nem eu tinha tal pretensão. relatei esse episódio vivido no campo não para alimentar versões anedóticas sobre o terreiro, mas trazer à reflexão que o caso poderia ser analisado talvez como um conflito por calúnia e difamação, tão corriqueiro nas relações sociais. Contudo, o que se mostrou visível foi o agir do acusado motivado por um sentimento construído pela crença real de possuir poderes para lançar malefícios contra seus oponentes, demonstrando que sua ação de ameaça provinha de seu contexto cultural. Por outro lado, a exposição pública do terreiro - considero que minha presença na reunião propiciou-me adentrar em um problema interno e particular - , às vezes é preservada pelo segredo e isolamento, próprios de seus hábitos e valores. Constatei, em algumas circunstâncias adversas nesses terreiros, que a manifestação dos fiéis era pelo silêncio e reclusa, posição que os unia naqueles momentos. Saliento um caso ocorrido em um município próximo de Macapá, quando um filho de santo matou o outro do mesmo terreiro. Entre lágrimas e soluços os adeptos se saudavam e alguns falavam sobre as benquerenças que os uniam àquelas duas pessoas envolvidas na tragédia; dos tempos em que estiveram juntos nas festas públicas de iniciação ou saída de laô, confirmação de Ogã e outras comemorações, e das viagens para obrigações que fizeram juntos. Durante o tempo que permaneci no funeral não ouvi nenhum tipo de julgamento ou especulação entre eles a respeito da fatalidade.

Por essa via, o silêncio é, ao mesmo tempo, um ato generoso e útil que institui alianças e aprendizados entre os membros. No aspecto aqui discutido, a tradição é compreendida em sua dimensão antropológica, como importante esfera da vida humana, que se constitui no campo dos costumes, com raízes no passado e com aura de sagrado. A tradição é legada a outras gerações no repasse de aspectos importantes das práticas culturais que caracterizam determinados grupos.

Minha vivência nesses dois terreiros me possibilitou perceber o quanto é dinâmica a produção de seus saberes e tradições que, através de sua visão de mundo, compreendem formas diferenciadas de lidar com a saúde, a doença e outras adversidades que lá chegam. São espaços terapêuticos organizados em harmonia com a maneira popular de perceber as adversidades, a exemplo da doença e seus diferentes modos de expressão. Para o caso da doença, ela ~~perde~~ ^{perde}, portanto, no contexto religioso seu conteúdo orgânico original e se torna um acontecimento simbolicamente significativo que organiza e pontua a biografia individual+ (MONTERO, 1985, p. 98). São ricos espaços, culturalmente constituídos, em que pessoas moldam concepções, práticas e crenças a respeito das diversas formas de adoecer, sarar e enfrentar as desventuras.

1.3 O Terreiro Ìylê da Oxum AparáḐ

O entorno

O sacerdote do Templo religioso do Ìylê da Oxum Aparáḑ Pai Salvino de Jesus. O terreiro é ~~mapeado~~ ^{mapeado} e pode ser encontrado nos catálogos telefônicos, guias de endereços, na internet, como uma Associação Beneficente. Está localizado no bairro das Pedrinhas, rua das Oliveiras, um bairro populoso que se mescla com vielas simples e ruas pavimentadas, situação peculiar na cidade de Macapá. O terreiro ocupa uma parte nobre do bairro, e, ao contrário da realidade de outros muitos terreiros que sofrem o racismo ambiental²⁶ está localizado em frente a um campo de futebol, espaço frequentado por escolas e instituições culturais e futebolísticas, onde também funciona uma rádio comunitária.

Ao redor do terreiro há escolas, supermercados, consultórios médicos, galpões de lojas e residências de elevado padrão arquitetônico, a maioria ocupada por funcionários públicos e empresários. No seu entorno reside a população, que ocupa as vielas - ruas sinuosas e íngremes - , algumas sem placa de sinalização e numeração confusa, dificultando, pelo seu estreitamento, a passagem de veículos.

²⁶ Denomina-se Racismo Ambiental as injustiças sociais e ambientais que recaem de forma implacável sobre etnias e populações mais vulneráveis. Vale destacar a sua relevância em uma conjuntura na qual o perene inchaço das grandes cidades causa estarrecimento (PACHECO, 2007).

Essa população vive em casas pequenas, estruturadas de forma mais simples, e muitas acomodam grandes famílias.

Pai Salvino desenvolve um trabalho social, de atendimento às famílias, distribuindo, mensalmente, cestas básicas à comunidade do entorno do terreiro²⁷. Sua Associação desenvolve o projeto em parceria com a Secretaria de Assistência Social do Estado. No último domingo de cada mês, pela manhã, o terreiro organiza a distribuição dos alimentos a determinadas famílias, a maioria representada por mulheres e idosos, pois estes são os principais critérios para integrar o projeto. Essa interação social com a comunidade fez do Pai de Santo seu representante nas situações de reivindicação junto aos órgãos públicos, e atualmente está à frente da construção de um projeto de saneamento e pavimentação das ruas principais da parte do bairro com problemas de mobilidade acima mencionada. A interação com a comunidade fez de pai Salvino o seu *tradutor* no sentido da linguagem na forma como as pessoas se expressam ou dizem o que querem para reivindicar suas necessidades. A ideia de *tradução* está presente em Geertz (2001), considerada uma forma de discernir determinadas linguagens para, a partir delas, construir as dinâmicas que potencializam o cotidiano e haja entendimento e diálogo.

Não foram raras às vezes em que, visitando algumas famílias junto com Pai Salvino, recorria a ele para que me traduzisse os relatos. Para citar um exemplo, no percurso da pesquisa tive a oportunidade de acompanhar Pai Antônio em visita aos doentes de dengue, ele estabelecia uma rotina diária de cuidados e a cada visita levava para o tratamento o chá, leite quente, banho de ervas e rezava. Quando eu quis saber a opinião de uma senhora - dona Creuza, sobre essa forma de tratamento, ela argumentou: *“prefiro me tratar com ele (pai Antônio), no hospital o médico só passa piula”*. Para dona Creuza, há significância no contato corpo a corpo produzido por essa forma de atendimento dispensado pelo pai de santo a sua pessoa. Refere-se à pílula como algo corriqueiro nos atendimentos ambulatoriais, destituídos de conexões de humanidade. Sinaliza ainda que não é somente pela

²⁷ A categoria *comunidade* vem sendo alvo de questionamentos e perdeu espaço nas análises sociológicas. Todavia, partilho a convicção de que essa categoria analítica tem significativo vigor explicativo para o estudo das formas de sociabilidade gestadas no âmbito dos grupos amazônicos. Tomo-a no mesmo sentido utilizado por Dulcet (1999:47), ao conceituá-la como “*grupo humano com sentido de coparticipação de relações ou sentimentos*”.

carência de serviços de saúde que explica a procura ou preferência pelos especialistas de cura ou a simultaneidade de opções terapêuticas.

No processo de acompanhamento dos projetos sociais, junto a Pai Salvino, percebi que o terreiro e a comunidade estabeleceram uma linguagem própria, e essa capacidade de chegar à população por meio da compreensão de sua linguagem, do seu jeito de ser, faz com que a Associação acabe por representar também os interesses do poder público na relação com a comunidade. Essa área de ocupação agrega questões sociais graves, por exemplo a do crime por tráfico de drogas, assaltos, violência de gangues. Isso significa maior alcance de contatos e aproximações do terreiro com a população pelas linguagens utilizadas, o que lhe proporciona maior abrangência se comparada com as instituições do Estado.

Essa caminhada de reconhecimento do local é para dizer que ter um representante religioso nesse tipo de espaço significa possuir certo controle inclusive para a entrada de aparelhos repressores do Estado - a polícia. É claro que nessa interação ocorrem muitas divergências; nem toda a população do entorno tem afinidade com Pai Salvino, sabendo-se que todo líder se estabelece por relação de poder e controle social.

Muitos dos problemas envolvendo agentes criminais e polícia chegam até a casa de Pai Salvino, pois as famílias buscam nele a ajuda e intermediação para solucionar tais conflitos. Destaco, assim, o poder adquirido pelo sacerdote nessa relação comunitária, o que acaba por lhe conferir privilégios na continuidade de suas interações, tanto por parte da comunidade quanto do Estado.

Os detalhes aqui narrados constituíram-se de vestígios indiciários do campo e me auxiliaram a pensar sobre as diferenciações sociais presentes nesse terreiro e seu significado para os distintos frequentadores e parcerias. A presença do religioso dentro de um território estigmatizado não deixou de seguir uma hierarquização de valores morais estabelecidos pelo próprio terreiro e o Estado, demonstrando uma relação entre proximidade e distância geográfica e social considerada a partir de seus lugares habitados (CERTEAU, 1994).

ÍCausos e falasDsobre o Terreiro

As conexões políticas, sociais e culturais que envolvem o terreiro de Pai Salvino permitem-lhe ser um espaço de múltiplas utilidades e funções. São

frequentedores desse espaço: os políticos que buscam tratamentos espirituais e as aproximações com seus eleitorados; empresários que têm, na religião, a confiança de, através da magia, prosperar em seus negócios; intelectuais que ativamente participam e promovem intercâmbios culturais, lançamentos de livros e exposições de obras de artistas locais.

A mídia impressa, televisiva e radiofônica tem presença marcante nos eventos da casa. Na última eleição para governador, o terreiro foi palco de importante evento de apresentação do projeto de campanha do atual Governador do Estado. Esse acontecimento gerou muitas falas na cidade sobre a possibilidade de o pretenso Governador estar utilizando as ~~vezas~~ ~~fortes~~ do sacerdote para as eleições. As falas têm conexão com um dito popular local, em torno do misticismo que envolve o terreiro: o de que o político que por ~~lá~~q(terreiro de Pai Salvino) passa consegue ser eleito. O ~~dito~~tem conexão com um ~~causo~~que envolve o poder da magia do pai de santo.

Os políticos, portanto, são presença recorrente no terreiro de Pai Salvino. De acordo com narrativas disseminadas em Macapá, eles são o segmento mais assíduo nesse terreiro pela crença no poder do ~~feiticeiro~~devido a um episódio que ganhou repercussão na cidade e conferiu fama a Pai Salvino, na década de 1980, quando Macapá ainda era uma cidade pacata, com estatísticas populacionais menores e quase nenhum índice de violência.

Àquela época, a cidade foi abalada por um escândalo. Um importante e conhecido empresário local estava sendo acusado de tentativa de corrupção e assassinato de um funcionário público federal. Com a possibilidade de ser condenado, na tentativa de se proteger o sujeito recorreu aos poderes das forças sobrenaturais. Ele procurou Pai Salvino, que já era um conhecido pai de santo no estado do Pará, sacerdote do Terreiro ~~São~~ Jorge de Ogum Rompe Matoq com quem acertou os trabalhos que deveriam ser feitos. O serviço precisava ser realizado em Macapá, o que exigia o deslocamento via transporte fluvial. O pai de santo, que tinha pavor desse meio de transporte, no intuito de evitá-lo exigiu passagens aéreas e um valor bastante elevado para realizar o serviço. A estratégia não deu certo, pois o interessado atendeu prontamente a todas as exigências. O pai de santo foi a Macapá, realizou o trabalho, ao que parece bem-sucedido para o empresário que, culpado ou não, acabou sendo absolvido e, posteriormente, a

conselho do sacerdote transferiu-se para outro Estado. Essa situação foi decisiva para que Pai Salvino, já com bastante fama fixasse residência em Macapá.

Outro caso com destaque na cidade diz respeito à condenação pelo Ministério do Trabalho de uma empresária local que utilizou os serviços de magia de Pai Antônio e quando alcançou o propósito se recusou a pagar pelos serviços. O evento teve repercussão nacional pela mídia, foi destaque no Fantástico programa que vai ao ar aos domingos na Rede Globo de Televisão. O conflito se tornou emblemático pela interferência da Justiça na questão. No deferimento judicial, a respeito do trabalho de magia, o juiz encarregado do caso considerou que o trabalho solicitado foi efetivado e, independente dos fins terem sido alcançados, houve atividade laborativa por parte do pai de santo, o qual prestou o serviço como autônomo, cumpriu o serviço solicitado, dispensando tempo e esforço humano, além de gastos financeiros.

Quando entrevistei o pai de santo sobre esse assunto, ele me respondeu metaforicamente e em poucas palavras:

Curar é um dom e fazer outros trabalhos de magia também é por esse dom, tem que conhecer como fazer se não em vez de trazer o que a pessoa precisa dá o contrário, entende? O mágico sabe como fazer e mexer com as coisas, você tem que temer com que vai mexer, eu ouço o pedido e às vezes não digo logo que pode ser, não,não, vejo pra que é e faço e explico pra pessoa sobre aquilo que ela quer. Quando eu atendo uma pessoa, que não seja pra doença, se for pedido pra o bolso dela (risos), pros negócios e coisas de amor eu uso muitos apetrechos, coisas para as encantarias que você precisa utilizar e tenho que gastar dinheiro, eu uso apetrechos que vou longe buscar e outros tem que esperar a autorização de meus encantados pra colher, dá trabalho fazer tudo isso. Essa senhora que eu levei pra justiça queria prosperar, queria que seu comércio faturasse e fosse grande, então eu fiz um negócio com ela, sim um negócio que era pago, custa dinheiro, não foi de graça, eu quase não aceito esses trabalhos e ela me procurou disse dos negócios financeiros dela e fizemos a conversa. Então eu fui pra justiça, porque lá acho que ia ter o direito de receber o que era de direito e foi assim que recebi e tudo se resolveu.

Esse acontecimento levou Pai Antônio, nos casos de trabalho em que negociam pagamento posterior, a estabelecer recibos, registrando o tipo de serviço prestado. A relação com a Justiça, segundo ele, lhe esclareceu que a sua especialidade é um trabalho e, portanto, não pode ser desconsiderado. Ele me contou que, no passado, chegou a sofrer sanções por sua prática mágica, já foi

considerado charlatão e seu ganho de causa na Justiça do Trabalho demonstrou, de certa forma, avanços no reconhecimento de suas habilidades mágicas.

Desse modo, e para esse caso, pode-se afirmar que a necessidade, seja ela individual ou coletiva, estava por trás do mago, que encarnou as exigências e por isso foi reconhecido como pessoa de poder, fazendo-se *representante* e *agente* da vontade coletiva. O dom que pai Antônio se evidenciou na eficácia de sua magia, da qual fala Lévi-Strauss(1996). No primeiro momento, a empresária queria a ação mágica e obteve êxito em seus negócios financeiros; no segundo, a sociedade queria ver a sentença da verdade proferida pela Justiça. Por fim, a lei efetivou legalmente a magia e o xamã obteve reconhecimento e se reconheceu na sua própria magia.

Muitos são os imaginários e as crenças construídas em torno do poder da magia. Ao longo do tempo, o poder foi se delineando no imaginário popular, poeticamente dizendo, semelhante a uma paisagem que se formou pela idealização do devaneio humano, pelo imaginário, pela estetização, pelo povoamento mitológico, pelo universo dos signos e da grandeza que é o mundo amazônico no qual está engravado (LOUREIRO, 1995).

Os festejos

O Ylê mantém um calendário anual com a programação de todas as suas atividades. Nesse terreiro destaco importantes e movimentadas festas, por exemplo a de Exu Tranca-Rua, o aniversário da Cabocla Dona Maria Mineira e a do Glorioso São João. Na impossibilidade de descrevê-las na íntegra, ateno-me à última, que acredito representar o simbolismo do terreiro em seus contornos e peculiaridades.

A sacralização dos períodos das festas é o que Eliade (2010, p.76), em *O sagrado e o profano* definiu como sendo a reatualização periódica dos atos criadores efetuados pelos seres divinos [...] constitui o calendário sagrado, o conjunto das festas. O que determina o tempo das festas é justamente o seu sentido simbólico que sinaliza qual é a hora do encontro do homem religioso com o seu sagrado, fazendo-o crer que vive então num outro tempo, que conseguiu reencontrar o *illud tempus* mítico.

Como lembra Pai Salvino, as festas são momentos em que as entidades vêm a terra para serem celebradas. São momentos de exaltar suas entidades, evocadas pela dança, batida dos atabaques e pelos pontos cantados:

Eu amo festejar, as pessoas que me conhecem podem dizer como gosto. Eu sou criticado no meio do povo da religião sobre esta questão, eles dizem que eu quero só viver de festa. Já to de idade, mas sou festeiro (risos). Acontece que é preciso entender que as festas são momentos importantes para nossa religião, porque é um momento de aproximação com nossas divindades. Eu vou lhe dizer que tem festas para a iniciação ou saída de laô, entrega obrigação de sete anos, confirmação de Ogã, para definir os cargos hierárquicos, as obrigações de tempos, festas consagradas para diversas entidades que você entrega as obrigações, e muitas outras que se achar de fazer. E se a gente deixar de festejar a vida vai ficar no que? A festa é importante obrigação pro seu santo, imagine eu não fazer a festa da minha caboca Mariana, do jeito que ela é....não posso falhar. Dona Mineira faz questão do bolo de aniversário. As entidades gostam das coisas da gente sabia? Você já viu como as festas aqui dão boa, então não me inibo com os que falam, que fale, a religião permite as festas.

Constata-se, na fala do pai de santo, sua sensibilidade apurada ao definir a importância das festas em seu contexto religioso. Então, as dimensões simbólicas e os mecanismos sociais que norteiam seus comportamentos em tempos de festa, momento de anunciar o sagrado, incidem no modo como pensam e gerem sua fé no cotidiano e como suas representações recaem sobre suas condutas em termos de crenças. Esse universo social, dada a sua realidade, tem a fé como tema central.

Pai Salvino é famoso pela realização de suas festas de grandes proporções. A mais movimentada e divulgada, com grande repercussão na mídia local, é o Festival em homenagem ao Glorioso São João. Tem início na data do dia de São João e se estende até a primeira quinzena do mês próximo. A festa é uma das mais importantes no calendário de festividades da comunidade candomblecista de Macapá como um todo, e possui uma programação bem extensa e diversificada.

A festividade se inicia dia vinte e quatro de junho, por volta de cinco horas da manhã, com um cheiroso banho de ervas e essências, alvorada com queima de fogos e o Imbarabô, ritual dedicado a Exu e destinado ao descarrego da casa e a preparação do ambiente para a festa. Logo em seguida ocorre o levantamento do mastro em homenagem ao santo. Às doze horas do mesmo dia acontece o rufar dos tambores sucedido de um grande almoço para os participantes. Nesse momento, as

peças depositam suas ofertas em dinheiro, ornamentos ou alimentos típicos da época para contribuir com os dias de festejo que sucedem seu início.

O terreiro permanece em atividade na preparação dos alimentos e ornamentação do salão para a celebração da Missa dos Quilombos²⁸. As cores e enfeites da decoração são predominantes nessa festa. A programação da tarde prevê a concentração e rezas em determinado espaço público (o lugar de concentração de saída da procissão é definido anualmente pelos organizadores) e em seguida os religiosos saem em procissão pela rua por um roteiro definido até o terreiro, onde é rezada a missa. Esse é um momento de muitas liturgias. Geralmente, a mensagem religiosa está voltada para a união e a fraternidade entre as pessoas. É o momento em que o padre, caracterizado com vestimentas típicas da religião afro-brasileira, tece seu sermão intercalado com as músicas e batidas de tambor, fazendo as reverências ao santo comemorado. São também momentos de oração pelas famílias, pelos doentes, e os que têm pedido especial são convidados a se aproximarem do púlpito. Então, São João é evocado, saudado e solicitado a abençoar todos os presentes.

Imagem 1 . Missa de São João realizada no Terreiro . Macapá-AP. 2014.



Fonte: Acervo da pesquisa.

²⁸ Missa Tradicional celebrada por um padre da igreja católica. Agrega como representantes a umbanda, candomblé, tambor de mina e o catolicismo.

A festa segue com sua comemoração na celebração de sete dias de ladainha que precede a procissão de translado da imagem de São João até o templo religioso. Para cada dia de ladainha é designada uma pessoa para ficar responsável pela organização da liturgia. Pai Salvino e rezadores mais velhos conduzem as orações tradicionais. Nas orações são usados recursos de melodias e as rimas, em forma de diálogo, se distribuem entre as vozes dos participantes e convidados.

Imagem 2 . Missa de São João realizada no Terreiro . Macapá-AP, 2014.



Fonte: Acervo da pesquisa.

A procissão é um dos momentos mais aguardados e esperados. É realizada com a presença de importantes famílias da sociedade e personalidades da cultura e da Igreja católica. O corpo de bombeiros e a banda de música da Polícia Militar da cidade fazem o acompanhamento de todo o translado da procissão. Inicia no horário das 18h horas. O horário é estratégico para que todos possam participar. Muitos, nesse horário, estão deixando os seus trabalhos, outros estão saindo das aulas vespertinas.

Imagem 3 . Procissão de São João . Macapá-AP, 2014.



Fonte: Acervo da pesquisa.

Esse evento de cunho religioso também é marcado pelo profano. O encerramento da festividade envolve um ciclo de eventos públicos - encontro das comunidades tradicionais, representado pelas comunidades quilombolas da região, com suas danças típicas e religiosidade. Para esse evento são alugados ônibus, vans e são disponibilizados carros particulares para o deslocamento das comunidades do interior do Estado. Aos dançantes e puxadores de Marabaixo²⁹ e outras modalidades culturais é servida uma comida especial, dita de *sustança* para garantir o *vigor* dos brincantes que entram pela madrugada. Nos outros dias ocorre ainda o concurso de quadrilhas, de miss caipira gay, a noite do Reggae, o baile da saudade e, no final, a derrubada do mastro. Durante essa programação são vendidas comidas típicas da região: mingau de milho branco, tacacá, vatapá e maniçoba. Os eventos são muito esperados pelos festeiros da cidade. A festa já faz parte da agenda cultural de Macapá.

²⁹ A festa Marabaixo é uma comemoração religiosa que acontece no Amapá, praticada por remanescentes de quilombos, os quais demonstram sua fé através da dança, do canto e do consumo da gengibirra, bebida feita à base de gengibre e álcool.

Imagem 4 . Festa de São João. Dança das comunidades tradicionais, Macapá-AP. 2014.



Fonte: Acervo da pesquisa.

A celebração é considerada um momento de descontração, em que as pessoas se encontram envolvidas pela festividade. São momentos de aproximações com a realização de danças típicas ao toque de tambores e outros instrumentos musicais.

O ritual que conduz a festa de São João é reconhecido por sua esplêndida beleza, adornada de cantos, danças, ritmos dos tambores e comidas. Ao contrário do aprendizado religioso que, de acordo com Prandi (1995), acontece, comumente, de maneira fechada aos frequentadores ocasionais, cercado de uma aura de mistério e sombras, seu lado público é festivo, bonito, esplendoroso, esteticamente exagerado e extrovertido. As festas exercem fascínio sobre seguidores, admiradores e estudiosos+(FERRETTI, 1996, p. 61).

Uma característica observada na festa de São João do Ylê Axé da Oxum Apará, além da fartura estendida à população do seu entorno (distribuição de cestas básicas, doces para as crianças, alimentos gratuitos e bebidas) é o luxo presente nas vestimentas e adornos do santo e seu altar. Também as roupas usadas pelos filhos de santo são padronizadas por tecido confeccionado exclusivamente para o evento.

A festa, segundo o sacerdote da casa, é devoção ao santo por muitas graças alcançadas. Alinhado à sua devoção, meu interlocutor organiza a festa com pompa, buscando afirmá-la em um marco cultural local de reconhecimento público de sua casa e a oportunidade de concorrer com os demais terreiros que promovem festas tradicionais. O destaque da festa traz prestígio ao terreiro e seus dirigentes, constituindo uma forma de elevar a autoridade do organizador. De acordo com Rita

Amaral (1998:38), ~~as~~ festas parecem oscilar mesmo entre dois polos: a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade (como demonstração de alegria e regozijo)+

Í Bruxarias, oráculos e magia

O Ylê da Oxum Apará inicia suas atividades às 06h da manhã, e dependendo da dinâmica não tem hora para encerrar. Segundo Pai Salvino, em outros tempos, antes do aumento da violência, os portões do barracão ficavam abertos *%igual da igreja universal [risos] para o caso de alguém precisar de ajuda na madrugada, principalmente as grávidas que às vezes tinham seu parto adiantado e que muitas vezes acabei realizando+* Hoje Pai Salvino não tem mais a prática de fazer parto, mas os casos ainda chegam até ele que encaminha ou leva, às vezes, em condução própria para o hospital. Conforme já mencionei, a casa religiosa presta alguns tipos de assistência à comunidade de seu entorno.

O espaço religioso é também de moradia do sacerdote. Ao lado direito do portão está o assentamento (casinha) de Legba, e do lado esquerdo, o de Roxo Mocumbi (Ogum). O barracão, situado logo em seguida, é um grande edifício em alvenaria, em fase de acabamento, dividido pelo salão e pelos pejis dos orixás/inkices. Ao lado esquerdo do salão há um quarto para a troca de roupas e uma sala para consultas. Nos fundos, no centro, estão os tambores, e nos lados ficam posicionados os vultos de caboclos. Ao lado do templo religioso fica o salão de festas profanas, com um grande palco para as apresentações artísticas, e quartos para as visitas e hóspedes do terreiro. Próximo ao muro, em diagonal com o salão, existe uma plantação de aroeira, akoko e taperebá · plantas que são utilizadas nos procedimentos ritualísticos e na ornamentação do barracão para as festas de orixás e caboclos ligados às matas. Frequentemente, nessas ocasiões, a ornamentação busca retratar um ambiente semelhante ao das florestas, com folhas e ramos espalhados pelas paredes e cobrindo o chão. Atrás do barracão há um apêndice com dois pavimentos destinados aos aposentos do Tata de Inkice · o sacerdote.

O Ylê é sempre movimentado, seja pela presença de pessoas que querem ser atendidas ou pelos compromissos políticos do pai de santo que, frequentemente, é acionado para reuniões e participação nos eventos governamentais. Pai Salvino é

o atual presidente da União dos Negros do Amapá (UNA) ³⁰, assumiu o cargo no atual governo.

Os atendimentos são diversificados. Os casos de saúde, geralmente, são direcionados para Pai Antônio - figura de forte expressão na Umbanda na linha de Pena e Maracá³¹ - linha de cura. Ele reside em companhia de Pai Salvino há alguns anos. Com esse sacerdote fiz entrevistas gravadas e informais sobre seu desenvolvimento como curandeiro e as experiências vividas no tratamento de doenças enviadas por feitiço. Coletei informações sobre processos rituais de cura, remédios receitados e as formas de manuseio das ervas. Nesse terreiro ele é o único sacerdote que manuseia as ervas, por ser grande conhecedor do produto. Afirma ser esse conhecimento um dom recebido por Deus e que um padrinho de origem indígena³², praticante da pajelança, ensinou-o a aprimorá-lo, e também o iniciou na religião, fazendo-o avançar na linha de pena e maracá. É também o coordenador da casa religiosa. Designa as funções dos filhos de santo, organiza as festas e é o que prepara os alimentos dos santos para determinados rituais e obrigações religiosas. Os casos de trabalho de amor, os jogos de búzios, solicitação de outros trabalhos e banhos ficam sob a responsabilidade de Pai Salvino.

Os pedidos de atendimento, quando os pais de santo não estão disponíveis, geralmente são registrados em agenda administrada por algum filho de santo da casa, é solicitado o telefone da pessoa para marcar a hora ou fica a critério da pessoa vir em outro horário, podendo ou não encontrar o sacerdote. Pelo fato de os pais de santo residirem no espaço religioso, muitas pessoas se arriscam a ir ao terreiro sem marcar hora. Devido à demanda, várias são as estratégias utilizadas

³⁰ União dos Negros do Amapá, entidade fundada em 1986 e que realiza anualmente, desde 1995, o Encontro dos Tambores, programação que envolve a participação das comunidades afro-remanescentes e de grupos e associações religiosas e culturais do segmento afrodescendente do Estado.

³¹ Espécie de Pajelança cabocla e também chamada de *cura*, *linha de sacaca* e diversos outros nomes. Manifestação religiosa, difundida no contexto da Amazônia, combina elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do Tambor e da Encantaria, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade popular. Caracteriza-se, entre outros aspectos, pela ênfase no tratamento de doenças e aflições, por um transe de possessão característico, com 'passagem' de diversas entidades espirituais em uma mesma sessão, e pela presença de certas práticas como o uso de tabaco e outras substâncias para defumação (MAUÉS, 1977; FERRETTI, 2004; GALVÃO, 1975).

³² A origem da pajelança indígena nos terreiros se apoia, principalmente, no conhecimento de uma etimologia tupi para a palavra pajé; no uso tradicional pelos curadores e pajés de terreiro, em seus rituais de maracá (instrumento musical usado por pajés indígenas), cigarros para produção da fumaça usada nos atendimentos a clientes, e da técnica de extração de 'porcarias' (espinhos, insetos etc.) do corpo dos clientes; para tirar feitiço - muitas vezes chupando uma parte do corpo do cliente, também usada por pajés indígenas, conforme descrição de Metraux (1979).

para o bem-estar das pessoas e, assim, na mesa ao lado de fora do barracão sempre há alguns tipos de alimento para os que chegam.

As questões mais corriqueiras que chegam ao terreiro, nas primeiras horas do dia, são as de saúde e o jogo de búzios. A primeira é realizada sem nenhuma remuneração, a não ser que seja passada a lista com as prescrições para a realização de rituais - nesse caso fica a critério da pessoa comprar os preparativos - , o outro, o jogo de búzios, é cobrado. Antigamente ficava a critério da pessoa atendida a contribuição que achasse pertinente; atualmente, o valor cobrado é de R\$ 50,00 (cinquenta reais). A solicitação de trabalhos é menos perceptível, pois é feito em segredo, na hora da consulta oracular, e a sua realização, muitas vezes, ocorre no âmbito privado.

A observação direta também revelou que as festas em comemoração às entidades são recursos utilizados para agregar as demandas que se apresentam. Às vezes, nas questões que se apresentam, o Pai de Santo entende que a pessoa deve falar com determinada entidade que vai lhe dizer o que fazer. A explicação de pai Antônio é a de que, nos problemas de saúde, por exemplo, *tem doença para o homem (médico), para o curandeiro que sabe mexer nas ervas, já outras é preciso a orientação da entidade, de certas entidades que têm o poder da cura*.

No culto às entidades, os atendimentos e as consultas consistem em ser ouvido pelo caboclo e orientado sobre o que fazer em determinada questão apresentada por quem consulta. O controle, nesse evento, é mais acirrada porque envolve o momento de incorporação, e a presença da entidade muitas vezes provoca o alvoroço de alguns que querem se aproximar.

As pessoas que chegam são conduzidas e orientadas sobre o lugar que devem ocupar no templo. Pela ordem estabelecida, as crianças são as primeiras, depois vêm os idosos, as mulheres e, por fim, os demais. Os que precisam da consulta com a entidade passam pelo ritual do incenso e são acomodados por ordem de chegada. São conduzidos até a entidade por um filho de santo, e somente através dele se chega até o espaço sagrado. Em alguns momentos entrei na fila para estabelecer diálogos informais, conhecer as histórias e saber por que estavam recorrendo às encantarias. Muitos foram os casos contados, havendo destaque para os casos de amor e de feitiço. Entre os muitos relatos destaco o de Suzana, uma mulher de 34 anos, que assim me relatou:

Eu já tive dois relacionamentos e com um deles vivi por dois anos, mas não deu certo porque sofria de violência e traição. Daí eu sou professora e tenho minha independência, queria ser feliz, aí vim falar com esse pai de santo, porque me disseram que ele era ótimo pra alinhar nossa vida no amor. No início, antes de decidir vir aqui eu estava com muita dúvida, num sei se isto seria certo, de arranjar uma pessoa assim, por esse meio de encantaria. Mas a gente quer tanto ser feliz que acaba apelando mesmo. E tá dando certo, conheci uma pessoa e estou feliz, aí continuo a me tratar aqui.

Na fala de Suzana percebem-se algumas questões de teor moral para si própria, questões do tipo - *num sei se isto seria certo*+ e - *arranjar uma pessoa assim*+. São questões ambíguas entre o certo e o errado que coloca em evidência suas dúvidas sobre mudar seu destino, intervir na vontade do outro, os valores que norteiam suas decisões pessoais e do outro. No entanto, tais questões não a impediram de continuar a realizar a magia - *está dando certo*+ talvez porque ela via, nessa realização, uma possibilidade de dar fim a sua infelicidade. O despontar do desejo bem expresso na fala de Suzana, me direciona ao pensamento de Gurvitch (1968), de que a magia não se opõe à moralidade, é antes uma afirmação do desejo e do diverso ante a moralidade tradicional estabelecida.

O relato de Suzana, da questão moral e ao mesmo tempo justificativo de sua felicidade, indica que os trabalhos de amor não envolvem apenas questões de subjetividade, de aflições cotidianas, mas também de moralidade. Na tentativa de esclarecer o leitor, posso dizer que os trabalhos de amor podem ser reunidos, em resumo, em cinco formas: a arrasta, a amarração, a união, a capação e a separação, todos contendo suas peculiaridades e fins bem definidos.

Semelhantes casos são os de feitiço, os quais possuem uma peculiaridade que é a de suscitar debates e discórdias entre pais e mães de santo, e entre os *clientes* em torno do que é ou não é certo fazer. Esses fatos me levaram a entender que a dimensão da moralidade, a seleção e decisão do que é considerado certo e errado é determinante na experiência desses *trabalhos*. Nas discussões empreendidas por esses personagens, despontam distintas visões de moralidade nos momentos em que os sujeitos pesquisados elucidam suas escolhas e posições.

Os *escritos de campo* sinalizam as possibilidades reais de informações, da riqueza de conteúdo presente no terreiro pesquisado, como uma cadeia significativa formada por elementos verbais e não verbais que enunciam diversos sentidos para a comunidade daquele terreiro. Os serviços lá oferecidos são reconhecidos pela

população como algo que pertence ao seu cotidiano, que faz parte de suas vidas, à medida que os pais de santo também pertencem à comunidade. Nessa relação próxima vão se estabelecendo os sentimentos de afeto, a confiança, a proteção, sustentados pelo reconhecimento das semelhanças e do pertencimento deles àquele espaço.

O Ylê da Oxum Apará assume um significado que traz intrínseco um fator aglutinante, sendo, ao mesmo tempo, uma arena para constituintes relações de sociabilidade, de poder, de disputas por reconhecimento e afirmação, e, desse modo, como espaço híbrido. Essa compreensão coloca o terreiro como um *fato social total* que se refere ao sistema proposto por Mauss (1974), em que determinados eventos sociais condensam em si a totalidade da sociedade. Dito em outros termos, o Ylê não é só o lugar de se superar a enfermidade, a dor de amor, a bruxaria ou a falta do dinheiro; ele integra outras dimensões da vida da sociedade da qual faz parte, apresentando uma multiplicidade de relações de diversas naturezas.

Minha experiência com esse universo e seus personagens - registradas no ano de 2013 - ocorreu quando eu já estava inserida em outro terreiro considerado também um espaço religioso de referência nas práticas terapêuticas de cura em Macapá: o Congá de Cura e Caridade da Dona Maria Mineira. Assim, coetâneo à pesquisa no Ylê da Oxum Apará, esquadrinhei outro lugar com características de práticas de cura. E foi durante minhas conversas com frequentadores do próprio terreiro de Pai Salvino que o Congá de cura foi citado muitas vezes como lugar forte na linha de cura, receptivo, de muitos milagres. Daí surgiu minha curiosidade inicial em conhecer o Congá de Cura e Caridade da Dona Maria Mineira que despertava confiança e fé em frequentadores de um templo também considerado muito milagroso.

Os sentimentos de crença, as classificações das doenças em humanas e não humanas começaram a chamar minha atenção de pesquisadora. A partir da movimentação etnográfica nessas duas aldeias religiosas, meu objeto de estudo foi sendo submetido a retoques sucessivos, possibilitando um melhor recorte do objeto, e outros ângulos de interpretação começaram a ser vislumbrados, adquirindo a forma explícita na introdução desta tese.

Embora reconheça a importância da minha passagem pelo terreiro do Ylê da Oxum Apará e trabalhe com os dados e informações que lá coletei, meu deslocamento etnográfico em direção ao Congá de Cura e Caridade da Dona Maria

Mineira contribuiu significativamente para o delineamento do objeto pesquisado e para a materialização do trabalho de campo ora narrado. Assim, apresento no próximo tópico minha chegada nesse território religioso, contemplando e desvendando seu universo e seus personagens.

1.4 O ÌCongá de Cura e Caridade da Dona Maria MineiraĐ

A transição da pesquisa exploratória ao trabalho de campo intensivo ocorreu a partir de 2014 quando exercitei, de maneira mais sistemática e metódica, este aprender a situar-me (GEERTZ, 2001) no campo religioso estudado, em meio à tensa e transformadora relação distanciamento-familiaridade tecida entre e com os interlocutores desta pesquisa: pessoas que se reconhecem afetadas por feitiço e seus percursos de cura nos terreiros de umbanda e candomblé. Minha inserção nesse campo possibilitou-me, até a escrita final desta tese, manter contatos permanentes com meus interlocutores, priorizando estreitamentos e reciprocidades afinadas pelos sentimentos de afeto construídos ao longo do tempo.

Avalio que minha chegada a essa aldeia foi demarcatória da fase mais prolixa e metódica desta pesquisa, com reflexões teórico-metodológicas e empíricas mediadas por uma vivência mais próxima da noção desenvolvida por Viveiros de Castro (2002, p.114): uma %meta) relação+ [...] %entre o sentido+ do %discurso+ do antropólogo %o sentido do discurso do nativo+; revela uma relação social que se faz, nos ~~encontros-confrontos~~q entre distintos saberes, mas com equivalências epistêmicas da legitimidade de ambos; afasta-se da experiência de pesquisa no terreiro do Ylê da Oxum Apará, centrada nas entrevistas e observação direta, marcada por um espaço definido como um mosaico de crenças e valores, usos e contra-usos de seu espaço por suas ecléticas atribuições.

Os dois terreiros encarnam configurações individuais de territórios de práticas mágicas, com dinâmicas socioespaciais religiosas ~~próximas~~q e ~~distantes~~q ~~enapeadas~~q institucionalmente e ~~cartografadas~~q por sentimentos e sensações. Nessa trajetória, atravessei as fronteiras simbólicas postas nesses dois ~~condados~~q. Ylê da Oxum Apará e Congá de Cura e Caridade da Dona Maria Mineira . , nas ~~aminhadas~~ de reconhecimentoq nos processos de observação ao acompanhar meus interlocutores em seus itinerários terapêuticos e durante as entrevistas realizadas com pais e mães de santo e com familiares dos doentes. A escolha do

Congá - locus privilegiado para meu trabalho de campo - foi motivada por me permitir observar meu objeto de estudo com maior profundidade, considerando que o espaço tem como atividade principal a *cura*.

Estava, então, principiando uma tensa, afetiva e transformadora experiência de alteridade ao adentrar no universo da pesquisa, sujeitos outros com seus mundos simbólicos e prodigiosos, talvez produzidos pelo devaneio resultante da contemplação solitária dos Xamãs durante as noites da floresta silenciosas e cheias de sinais+(LOUREIRO, 1995, p.193).

A lição preliminar foi a de estranhar o familiar e familiarizar-me com o estranhoq (DA MATTA, 1987), passando a ser um aprendizado em processo e necessário à trilha etnográfica à qual me lançava na busca deliberada dos enigmas sociais situados em universos de significação sabidamente incompreendidos pelos meios sociais de seu tempo+(p.157).

A chegada ao Congá de cura e caridade de Mãe Vanda foi construída por labirintos de percepções, intensa curiosidade, sensações e maravilhamentos. Deparei-me com relações de fé e cura estabelecidas naquele templo e, receosa, fui tentando me estabelecer, estranhando o novoq pelo familiar da casa de Pai Salvino - um lugar de configurações ecléticas. Abeirei a casa de Mãe Vanda pela cartografia dos sentimentos, das sensações, dos burburinhos de pé de ouvidoq pelos quais são também guiados todos os que lá chegam.

O Congá de cura está localizado em um bairro afastado do centro da cidade, zona norte da cidade³³, conhecido como Brasil Novo. Mãe Vanda foi desenvolvida na Umbanda na linha de Pena e Maracá e também no Candomblé. Sua Casa foi criada por obrigação ao seu Orixá e por isso, nas quartas-feiras, atende pessoas em situação de doença. Os outros dias da semana ela dedica ao atendimento de outros casos que, dependendo da situação, são cobrados.

Nesse espaço terapêutico, os atendimentos são sistematizados a partir da primeira consulta. O atendimento é feito através da entidade Dona Maria Mineiraeq, dependendo da situação apresentada, o doente começa a receber os primeiros tratamentos que incluem: defumação, reza com pena e o maracá, em uma simbologia própria de condução da entidade Maria Mineiraeq As sessões de cura -

³³ É a parte para aonde a cidade, nas últimas duas décadas, iniciou seu processo de expansão. Os bairros se formaram pelas ocupações, com pouca infraestrutura e precários serviços. Atualmente, esses serviços vêm sendo implantados por empresas que lá se estabeleceram, incentivadas pela vasta dimensão de terras baratas e baixos impostos.

ritual ou trabalho - , como são denominadas pelos participantes, são realizadas com a assistência do esposo da sacerdotisa e outros de seus filhos de santo. Ocorre sempre à noite, começando por volta das vinte horas e acabando por volta das vinte e três horas. A limitação do horário é imprescindível para a mãe de santo, pois trabalha, no turno da manhã, juntamente com seu esposo, em sua loja de venda de produtos umbandistas em outro bairro próximo. Nesse estabelecimento, além da venda de produtos místicos, mãe Vanda pratica o jogo de cartas e búzios. A consulta é cobrada e o serviço é sempre muito requisitado, principalmente por mulheres.

Durante minhas visitas à loja, e foram muitas, constatei grande movimentação de pessoas chegando ao local em busca dos serviços de jogo de búzios e cartas, além da aquisição de apetrechos religiosos e também para encaminharem seus atendimentos de saúde. Muitas delas vêm por indicação de outras que já passaram pelo Congá ou acompanharam alguém.

A movimentação de pessoas vindas do interior também é significativa, pois no Congá existe um espaço destinado a abrigar pessoas de fora da capital. Em muitas conversas informais ouvi relatos, entre os quais o de Carlos, um jovem de vinte e seis anos, residente em Macapá, estoquista em uma loja no centro da cidade:

Já faz uns quinze dias que tô tentando encontrar essa mãe de santo, que eu soube da cura dela pela amiga de uma sobrinha e ainda não cobra nada, daí eu preciso ajudar meu irmão que tá fraco, acho que foi feitiço de uma dona aí que ele se meteu, um pastor orou por ele e disse que viu um mal nele. Tá muito fraco, triste e num foi mais pro trabalho, acho que já perdeu o trabalho... vim sem endereço certo pelo que a pessoa disse mais ou menos por onde era, aí vim perguntando, tentei e agora ela vai me atender.

No relato de Carlos identifico minha interpretação inicial sobre o Congá de cura ser cartografado, descoberto pelos sentimentos. As pessoas são movidas pela crença no poder do curador, pelos burburinhos no pé de ouvido. A casa de mãe Vanda não é mapeada por catálogos telefônicos, guias de endereços ou internet, como a de Pai Salvino. Ao contrário, está presente em outra configuração de espaço social deflagrado pelas sensações que lástimas que movem pessoas em busca de soluções para seus desalentos. Dessa forma, chegar até a casa de mãe Vanda significa encontrar uma possível solução para um estado de doença, embora já interpretado como feitiço, que desqualifica o sujeito para uma prática que moraliza

seu bem-estar: o trabalho. A doença considerada uma falta de força que impede o indivíduo de usar seu corpo no campo profissional é reconhecida quando esse corpo não pode mais desempenhar as atividades rotineiras necessárias para sua sobrevivência.

A prática da cura é definida pela mãe de santo como um dom que assim pratica a caridade de atender sem nada cobrar. Além disso se propõe a fornecer as ervas, os emplastros, os banhos e chás, preparados de forma manual em fogão artesanal a lenha. A condução do doente até o seu Congá muitas vezes é feita por veículo próprio da mãe de santo. Não foram raras as vezes que acompanhei o esposo de Mãe Vanda até pontos de ônibus ou em esquinas delimitadas para o encontro de pessoas que vinham para as sessões de cura. Essa forma de proceder estimula um contingente de pessoas a procurar sua casa, o que faz estabelecer o uso de senhas para limitar o número de atendimentos nos dias de trabalho.

Geralmente, além do doente, comparecem às sessões outras pessoas (doentes ou não), muitas delas a convite da curandeira, do dono do trabalho ou de seus parentes. O início do ritual é marcado por uma oração conhecida como *Prece de Caritas* considerada oração do perdão, da bondade e da cura, feita diante de um santuário ou mesa, onde são colocadas as imagens e estampas de vários santos. Durante essa oração a sacerdotisa faz a entrega a Deus do seu espírito, que irá deixá-la por algumas horas para dar lugar à entidade. Após a oração, a entidade inicia o processo ritual de cura.

O ofício da cura é um rito sempre realizado através da mediação do sagrado. Quem cura é homem ou mulher de fé, os quais acreditam possuir um dom divino que lhe confere o poder para operar nessa atividade, afinal, na vida profissional dessas pessoas as separa do comum dos mortais, e é essa separação que confere a todas as autoridades mágicas (MAUSS, 2003, p.66). Logo, o ritual da cura é sempre antecedido de momentos de oração, da prece, dos pedidos de proteção e ajuda divina. Em verdade, vejo a prece, no caso da cura, como um rito dentro de outro rito. A rigor, essa prática não se realiza sem essa dimensão.

O ato de conversar com o divino acompanha todo o ritual de cura no Congá, de tal modo que invocar o poder sagrado é uma forma de empoderamento da curandeira. Assim, pelo poder da oração Mãe Vanda aciona poderes divinos para realizar o ato da cura e transpor as dificuldades vivenciadas no momento de realizá-la. Segundo Mãe Vanda, a cura é um processo fundado na fé, mas,

às vezes, o doente traz consigo uma carga espiritual que precisa ser retirada com a limpeza através dos trabalhos pra afastar os espíritos que provocam a doença; muita doença é por feitiço e aí tem que apressar porque a pessoa vai ficar mofino, retraído, sem força, atormentada, é um mal grande.

É importante destacar que a oração, a reza e a prece antecedem a realização de qualquer cura nesse Congá.

Para entender o sentido assumido pela prece, nos ritos da cura, é pertinente considerar um elemento fundamental. Percebo que o processo da cura é guiado por momentos de grande mistério, que exige grande ciência da xamã para interpretar a doença e receitar o remédio. A rigor, o enfrentamento desse mistério não pode acontecer, apenas, pela força de saberes concretos, materiais. Para responder a esse mistério, minha interlocutora precisa da mediação do sagrado, de algo mágico, sobrenatural; em outras palavras, de algo que percebo não ter explicação humana, e que, pelo poder da reza - forma peculiar de comunicação com o sagrado -, se converte em ato concreto dotado de eficácia material. Nos eventos de cura na casa de Mãe Vanda percebo que o sagrado se faz no transe quando a concepção humana se ofusca por alguns momentos, dando espaço ao sobrenatural, %o o homem que desaparece é o homem coautor, com a natureza, dele mesmo, o homem autor de sua maneira de existir, de seu ser social+(GODELIER 2001, p.259).

Então, a mediação do sagrado feita por Mãe Vanda, através da prece, despertou-me imensa curiosidade etnográfica, levando-me ao encontro das formulações de Marcel Mauss (1979, p.146) acerca dessa questão. O autor define a prece como sendo um %rito religioso, oral, diretamente relacionada com as coisas do sagrado+. Partindo da definição de Mauss acredito que a prece se constitui em um elemento de comunicação da curandeira com seus deuses. Assim, recitar a prece é, portanto, ato evocativo da intervenção do divino. De fato, em Mauss, a prece é palavra, é ato comunicativo, é rito que expressa o conteúdo de determinadas crenças, é culto. Enquanto rito, a prece se converte em atitudes mentais enriquecidas de ideias e de sentimentos. Compreendo que a crença, a fé e a prece constituem elementos da dimensão do tradicional, fortemente incorporados e manifestos através do fazer dessa curandeira.

É importante notar que a prece e os efeitos por ela produzidos devem manifestar-se materialmente, produzindo eficácia concreta. Essa dimensão, na

prática da cura, concretiza-se à medida que a xamã evoca a ajuda divina, através de pedidos e chamados dirigidos aos seus orixás para que a cura se efetive.

Outra importante análise de Mauss (2003) é que a prece se reveste de um fenômeno social, pois, a prece, enquanto rito religioso é, ao mesmo tempo, um ato individual e social; ou seja, ela expressa uma atitude da alma do indivíduo e, ao mesmo tempo, se conforma como fenômeno social porque expressa, igualmente, fragmentos de uma religião. Desse modo, posso afirmar que a prece é, a um só tempo, um fenômeno social e individual tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, portanto, ela se constitui em um fenômeno impossível de se realizar fora de um ritual.

Ao se chegar ao Congá deve-se tocar um sino que fica no portão de entrada da casa, pois o sino é uma forma de comunicar à mãe de santo a chegada das pessoas. O Congá se localiza atrás da residência da família da mãe de santo, e é um espaço adaptado para o cozimento das ervas, e há os banheiros feminino e masculino que também servem para os banhos. O local é dividido em duas alas: uma reservada à reza, cura e aos objetos sagrados; a outra é uma área livre para as rezas, aconselhamentos e conversas com a entidade. O espaço acomoda poucas pessoas e nos dias de ritual de cura é limitado esse número. Ao lado da casa existe uma horta, onde são plantadas ervas apenas para representar/demonstrar as que são usadas e seus significados. As ervas utilizadas para os rituais são adquiridas em mercado específico. Nos dias de atendimento, as pessoas que chegam são recepcionadas pelo esposo da sacerdotisa (quando não está fazendo o translado de pessoas), por uma filha de santo desenvolvida por ela, e nessa dinâmica também atua o filho mais velho, de 15 anos. Há, portanto empenho sociofamiliar para a condução do Congá.

Parte da clientela desse espaço religioso está ligada por um único propósito: a esperança de serem curados. As doenças que chegam são de múltiplas interpretações, e o tratamento, muitas vezes, acontece em paralelo ao do remédio receitado pelo médico, mas os casos em que há um empenho sistemático de tratamento são os diagnosticados como doença de feitiço. O diagnóstico desse tipo de doença pode ser feito pela mãe de santo ou pela entidade que baixa para os atendimentos.

No Congá, a doença de feitiço não é obscurecida, ao contrário do terreiro de Pai Salvino, onde observei não gostarem de falar publicamente sobre esse tipo de

situação. Os casos são muito reservados para que o terreiro não fique sendo apontado como lugar de feitiçaria e assim perca prestígio entre seus membros e visitantes. Já no Congá de Mãe Vanda, tanto o tratamento quanto a explicação desse modo de adoecer é tornado público para as pessoas que frequentam e/ou estão presentes nos dias de cura. Segundo Mãe Vanda, é importante explicar para que as pessoas compreendam que é um mal que não se pode devolver e sim se livrar dele e se tratar para que a pessoa não fique vulnerável a espíritos não evoluídos que se propõem a essas práticas.

O Congá de cura é um espaço heterogêneo, contudo, a maioria de seus frequentadores está ligada ao propósito da cura, embora eu tenha presenciado incontáveis casos de conflitos familiares, questões afetivas, problemas econômicos e distúrbios psíquicos para os quais as pessoas buscam solução.

Os frequentadores são pessoas pertencentes a diferentes classes socioeconômicas que ali se entrelaçam, em um espaço reduzido, movidas por situações afins. A disseminação dessa e outras formas de religiosidade popular têm levado alguns estudiosos a vinculá-la à população de baixa renda nos grandes centros urbanos (MONTERO, 1985), caracterizados por precárias condições de vida, residentes em bairros de difícil acesso e carentes dos recursos mais essenciais, principalmente de saúde. Essa população vê-se compelida a montar estratégias capazes de articular os escassos serviços de atendimento médico e hospitalar, a fim de garantir a sobrevivência. Uma dessas estratégias seria fornecida pelo atendimento oferecido por diferentes cultos religiosos que constituem, de certa forma, uma alternativa à deficiente rede pública de saúde. No entanto, cabe assinalar que não apenas pessoas oriundas dos estratos mais pobres frequentam o centro umbandista de mãe Vanda. Ali, é rotineira a presença de pessoas de classe média, evidentemente com acesso aos serviços médicos convencionais, o que torna insuficiente a explicação de que a pobreza ou a ignorância de seus frequentadores instiga a busca por tais cultos. Em verdade, quando se recorre às práticas religiosas busca-se algo mais.

Evidencio ainda que o tipo de doença a que este estudo se dedica - a doença pelo mal de feitiço - não pode ser explicado dentro de uma concepção de classes sociais. Pelo contrário, esse modo de adoecer e sarar se constitui amplamente no contexto das interações natureza/cultura da população amazônica. Adotando essa perspectiva de análise, ao adentrar no universo das práticas de cura

religiosa consigo perceber, empiricamente, o viver social como processo gestado nas tramas dos denominados mundos material e imaterial. E, nesta direção, Antonio Carlos Diegues fornece-me preciosas ferramentas conceituais:

[...] no coração das relações materiais dos homens com a natureza aparecem uma parte ideal, não material, onde se exercem e se entrelaçam as três funções do conhecimento: representar, organizar e legitimar as relações dos homens entre si e deles com a natureza. (1997:334).

O universo amazônico permite a emergência de outras formas de sociabilidade. Os rios, as matas, as lendas, os mitos são tão necessários à organização da vida coletiva quanto os meios de produção material. Naquele universo cultural, os limites entre o real e o imaginário estreitam-se, constituindo formas de representação do mundo e da vida dos indivíduos. Concordo com Descola (1997: 245) quando afirma que ~~as~~ cosmologias amazônicas constituiriam transposições simbólicas das propriedades objetivas de um ambiente bem específico, elas seriam [...] o reflexo da adaptação bem-sucedida a um meio ecológico de grande complexidade+.

Na realidade, na Amazônia, talvez mais do que em todo o Brasil, existe um grande elenco de práticas simbólicas de intervenção e cura, de variadas formas de doenças, de forte inspiração nas crenças e costumes indígenas e negros, denominadas medicinas populares. A pajelança cabocla, prática de cura xamanística originária dos antigos Tupinambá é um exemplo dessas práticas³⁴. O ofício da cura faz parte desse elenco de práticas, assumindo contornos particulares em decorrência dos elementos que o caracterizam e dos sujeitos que o operam.

³⁴ Sobre a questão sugiro consultar MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Medicinas Populares e “Pajelança Cabocla” na Amazônia*. In Alves, P. C. & Minayo, M. C. de S. (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

2 A Experiência de uma Vítima de doença de feitiço

Neste capítulo descrevo o caso, em estudo, de uma vítima de adoecimento por feitiço, elucidando o contexto de manifestação da enfermidade e seu itinerário terapêutico. Apresento os tipos de tratamentos a qual a vítima foi submetida, as implicações e o significado da doença para a pessoa que foi enfeitiçada. Busco elaborar uma compreensão, a partir da experiência da pessoa afetada por feitiço, do significado da categoria feitiço enquanto instrumento para conceber o mundo diante da experiência social da doença. Como assinalei na introdução deste estudo, essa categoria se constitui em importante chave analítica para explicar a objetivação mágica dos sintomas e a interpretação da doença no corpo. O corpo é o lugar onde a doença é sentida e, portanto, imaginada, metamorfoseada por sensações incorpóreas. A doença se revela mediante os mais heterogêneos distúrbios, os quais são incapazes de configurar claramente o tipo de doença que manifestam.

Abordo a temática do corpo, enfatizando o modo com que, na cosmologia amazônica, ele é construído e sob que circunstâncias pode ser afetado por doenças não naturais. Analiso a relação entre narrativa, interpretação e experiência desse modo de adoecer e sarar, através das formas de manifestação dos sintomas no corpo e os eventos ocorridos nos itinerários terapêuticos percorridos.

Durante o desenvolvimento desta pesquisa, especialmente na fase introdutória, as informações a respeito dos personagens do caso, especificamente sobre Ana, uma das minhas interlocutoras de campo, cujos processos de adoecimento e cura analiso neste capítulo, ocorreram pelas narrativas de outrem. As informações eram passadas através das conversas informais e advindas das lembranças dos frequentadores, adeptos do terreiro, e da própria mãe de santo que tratou Ana. Ciente de que suas versões eram parciais, e que seus relatos, provavelmente, estavam impregnados de percepções e conclusões dimensionadas pelas emoções, fomentadas pela tragédia, sofrimento, doença e pelo milagre, antevi que seriam insuficientes para responder algumas questões e indagações relevantes para o estudo do caso em questão. Então, busquei sistematizar as aproximações com os envolvidos e, dessa forma, fiz duas visitas ao município em que Ana residia, à época, fiz aproximações com seus familiares - mãe, pai, madrasta e irmã -, amigos, vizinhos e companheiros de trabalho na escola em que ensinava.

Com essas aproximações pude realizar as entrevistas no *locus* de sua vivência, conhecer seu cotidiano, ouvir sobre sua relação conjugal e, posteriormente, acompanhar alguns momentos da continuidade de seu tratamento junto ao Congá de cura de Mãe Vanda e, paralelamente, as consultas e exames médicos hospitalares.

Para lançar um olhar sobre esse contexto etnográfico, em relação à crença na doença de feitiço voltado à compreensão de suas manifestações em forma de animais, nas alterações não explicáveis do corpo de ordem profusa e aleatória, de queixas não identificáveis, proponho e me inspiro na teoria etnográfica do perspectivismo amazônico que se define por ser um sistema cosmológico que postula o mundo como sendo habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas ou não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos+ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.347); pela ideia de um viés de que humanos e animais têm interações sociais e que os animais são dotados de determinada potência para agir no ambiente social semelhante aos seres humanos, embora de modos distintos.

A concepção de interação entre pessoa e animal esteve presente em uma situação que me apresentou Marcos, estudante de engenharia ambiental da Universidade Estadual local e estagiário de um projeto ambiental em área de reserva no município de Santana-AP.

Foi incrível, certo dia pela manhã fui à reserva para recolher algumas mudas da andiroba, porque o projeto tá investindo nesse reflorestamento. Daí eu primeiro fui pra parte de onde o grupo tinha marcado para eu numerar. E comecei a numerar as placas e pregava com taxinhas, sabe eram bem pequenas e depois a gente tira quando chegam as padronizadas. Quando já estava na quarta ouvia passos atrás de mim, eu virava e não via ninguém, daí andava e de repente novos passos. Mas eu achava que era alguma capivara, lá tem muita e andam quase correndo, daí parecem passos fortes. Mas quando eu comecei a voltar para catalogar e anotar no quadro de relatório não tinha nenhuma mais pregada nas árvores, elas ainda estavam em crescimento, porque elas ficam frondosas. E as placas ainda de papelão estavam amassadas no chão. Eu achei que era uma sacanagem de algum colega se escondendo. Daí eu comecei a rir e dizer pra parar com a brincadeira e falei do prejuízo de amassar as placas, mandei colocar de volta. Fiquei parado esperando e ninguém aparecia. Ai eu tive medo. Sabe veio na minha cabeça muita coisa, mas as histórias do seu Firmino que sempre nas reuniões da reserva fala de bichos grandes em forma de gente que guarda a floresta. Eu sempre achei massa as histórias dele (risos),

porque eles acreditam mesmo nisso, inclusive quando nós viemos com o projeto foi preciso adaptar essas questões do que eles acreditam. Quando nós treinamos os moradores daqui pra serem catadores do fruto, eles se recusavam a cumprir alguns horários, tipo entrar na reserva as seis da manhã e sair antes do meio dia, jamais ficam até as seis, e olha que ainda nesse horário o sol tá alto, fica claro, mas não ficam. Quando lembrei de tudo isso, percebi mesmo que não era humano, eu comecei a ficar gelado, tremia mas tentava controlar, pois já não dava mais um passo e de repente olhei pra cima, parece um instinto rápido e eu vi um pássaro grande no corpo de homem, não era imaginação não era real e de repente outro na árvore e outro, aí meu Deus fiquei tonto, achava que eles iam me matar, pular em cima de mim, me esforcei pra olhar pro chão e pá, estavam no chão agora. Nada me fizeram, mas se mostravam entre as árvores. Eles eram de pena cor de laranja com preto acinzentado, eu comparei igual às folhas que caem dentro do igarapé que tem na reserva. Olhe se eu pudesse tinha gritado e corrido, mas nem me movimentava, quando consegui reagir tava tonto com dor de cabeça que nunca tinha visto igual e pior a febre e gagueira que tive. Seu Firmino me disse que a gagueira é malineza pra demorar a falar deles. Eles gostam de pegar a pessoa de surpresa na mata. Eu não entendi nada daquilo e contando pra meus colegas eles até acreditaram, porque viram como fiquei. A gente sabe que essas coisas aparecem mesmo. Eu tenho medo agora de entrar lá sem outra pessoa, nunca mais entrei só, também agora evitamos de pregar as placas, agora a gente coloca no pé da árvore, solta. Acho que essas coisas realmente vivem guardando a floresta. Agora eu acredito e nunca mais prego nada lá, porque as pessoas de lá nem sujam com nada por causa desses bichos gente.

O relato de Marcos se aproxima da percepção ameríndia que supõe o corpo como lugar de relação entre humanidade e animalidade. Sua experiência naquela reserva, já tão bem definida por seu Firmino como universo de diferentes moradas, levam-me a pensar sobre essa concepção possível, em que diferentes espaços são habitados por qualquer espécie que seja pensada como sujeito (WAWZYNIAK, 2008) · seres dotados de intencionalidades e reflexividade · e que, em certos momentos específicos, se tornam potencialmente ~~agentes~~ e em outros, ~~perigosos~~ à condição humana e vice-versa, partindo do fato de que as interações entre ambos nem sempre são harmônicas, por exemplo, o que ocorreu com Marcos, que teve consequências: febre e gagueira.

Para alargar essa concepção mais profunda da relação humano e animal procurei conversar com seu Firmino sobre o ocorrido com Marcos. Ele me contou que a floresta é de todos, mas,

as pessoas nem sempre sabe se comportar nela. Essas pessoas entram na mata e então vem pra balneário, suja a água, tira coisa de lá que serve pra eles (bichos), não respeita a hora deles e então eles se vingam, mareiam eles pelo olho do bicho guardião da mata. Esse pessoal da universidade vem muito, diz que fazer pesquisa, serve pra ajudar igual este de fazer o azeite da andiroba, mas num é Deus gente, tem que respeitar a hora da mata. Esses bichos que guarda a mata são feiticeiros, encanta a pessoa que ela fica doidinha rodando nela e num sai. Já vi muito de gente com essa embrulhada por aqui. Aqui o que você pegar de bichinho você faz encantamento pra qualquer pessoa, tem muito poder. Tem curandeiro que busca as ervas e tem direito, pois você sabe que é pra curar gente, aí sim pode tirar, leva coisa pra jogar feitiço, só que a gente se vale pra abrir um caminho, resolver os problemas e faz porcaria também.

Minha investida etnográfica se inspira nessa concepção cosmológica, para pensar que a condição de fazer feitiço visando atingir uma pessoa, usando a figura simbólica do animal, revela uma circunstância desarmônica entre humano e animal, admitindo, ao mesmo tempo, a interação de ambos na manipulação e na ação do feitiço. De outra forma, então, qual seria a importância de atingir alguém por feitiço utilizando um animal? Que poder há na condição desse animal que o torna agente de doença maléfica no corpo humano? A pergunta é oportuna no momento em que a pesquisa revela um caso emblemático de doença de feitiço, simbolicamente representado pela forma de um animal.

O significado de adoecer por feitiço encontra-se no interior de um sistema cosmológico que concebe a existência e atuação de forças não humanas sobre os indivíduos. Assim, a categoria feitiço interessa-me, especialmente pelo sentido de causa e efeito, porque é nesse domínio que se pode constatar os dispositivos simbólicos que o regem e que, penso, instruem os princípios de dinâmicas sociais nos ambientes em que essas crenças mágicas são movimentadas e manifestadas no comportamento social sob a égide de uma mentalidade religiosa.

Para essa reflexão pretendo ampliar, e ao mesmo tempo aproximar, esses entendimentos, entendendo-os com e pelas semelhanças efetivamente operantes nas cosmologias ameríndias e amazônicas, tomando como suporte o alerta de Érikson (2000, p.44) de não fazer do perspectivismo ameríndio uma interpretação por demais literal, apenas tomá-lo por uma inspiração. Com certeza, essa analogia apresenta potencial rendimento analítico para compreender o universo pesquisado porque as sociedades e culturas caboclas da Amazônia são, de forma geral, informadas ou se nutrem das tradições indígenas+ (WAWZYNIAK, 2008, p.31).

Portanto, considero aceitável estender para a experiência de Marcos e a definição de seu Firmino sobre a interação com a mata, a percepção de um mundo transformacional.

Para analisar o feitiço utilizo, além do conceito de perspectivismo, a categoria *malinezaq* conceito nativo da cultura amazônica, força inerente ao comportamento de encantados e pessoas que utilizam animais, objetos, elementos conjurados e estados emocionais e fisiológicos sugestivos de ações malévolas - adotada por Maués (1995) em seu estudo sobre pajelança e catolicismo popular em uma microrregião do estado do Pará.

Para esse autor, a capacidade de *malinarqo* corpo constitui uma categoria central da cultura amazônica, vinculada a sua noção de doença. O conceito está associado a outros conceitos, em uma diversidade de interpretações e crenças na dimensão de ser intencional ou não. A *malinezaq* pode ser de *mau-olhadoq* *quebrantoq* *panemeiraq* feitiçaria. O *mau-olhadoq* *quebrantoq* e a *panemeiraq* não se confundem com a feitiçaria, embora, na crença amazônica, se não tratados por um curandeiro podem levar também à morte. São forças maléficas desencadeadas por seres humanos, concebidas como sendo acionadas de modo inconsciente. Abordo aqui, especificamente, o *mau-olhadoq* porque este é um tipo de malineza, ao qual a maioria dos meus entrevistados fez maior referência, também como modo de adoecer e ter sido afetado por ele na vida econômica e familiar. Ao contrário do feitiço, o *mau-olhadoq* não exerce poder intencional de fazer o mal. Os sintomas de sua doença são dor de cabeça, enjoo e vômito que podem ser curados por benzedores, pajé, pai ou mãe de santo ou curandeiro. Não obstante, nos casos de feitiço somente pajé, pai de santo ou curandeiro poderá curá-lo.

Sobre a doença por *mau-olhadoq* Francisca contou-me sua experiência traumática porque sua própria filha tinha *olho grandeq* Pessoa de olho mau, segundo Francisca, traz *psicaq* (como azar), faz adoecer quem ela admira, não pode apreciar algo que seja de outra pessoa porque o objeto apreciado *desmantelaq* nem a planta aguenta, e morre. Caso admire uma criança, esta pega *quebrantoq* disse minha informante. A filha dela precisou ser tratada do mal por curandeiro.

Desde criança maior eu já percebia ela. Se alguém ganhasse alguma coisa ela ficava com cara de choro, tinha muita curiosidade das coisas alheias. Quando ficou grande tudo que admirava desmantelava, se fosse uma roupa quebrava o zíper, o botão. Tinha

criança que ela botava mesmo quebranto, deixava molinho. Minhas plantas sempre morriam e eu ficava danada. Mas o curandeiro me disse que era uma força que tava nela e daí dependendo do espírito dela essa força acontecia a coisa ruim. Ele fez uns banhos e muita reza na sexta-feira, ele rezava no coração dela porque é de lá que vem nossas vontades, benzia o pé, a mão dela, pra pisar só em terra boa e com as mãos fazer o bem, e assim ele disse que esse mau-olhado ia sair, é um encantamento da força que a pessoa traz.

De acordo com as explicações de Pai Antônio, existem muitas manifestações de doenças diagnosticadas no terreiro como de mau-olhado de gente. É uma forma muito popular nessa região de justificar certos infortúnios, inclusive a doença. A pessoa de mau-olhado é popularmente conhecida como *olho de seca* pimenteira ou *olho doido* e a expressão se refere ao *olho grande* de pessoas invejosas. Quem tem *olho grande* basta fixar o olho em uma pessoa e causará o mau-olhado, mesmo que não seja má, não tenha raiva ou inveja da vítima.

A distinção entre o *mau-olhado* de gente e o feitiço está no fato de que a primeira modalidade ocorre independente da vontade do sujeito causador. Não se trata de um ato premeditado ou intencional, mas sintetiza um poder inconsciente, embora provoque malefícios diversos que vão desde a doença até a secagem de uma planta e a morte de um animal, por exemplo. Já o feitiço sintetiza um poder intencional de *malinar* - sentimento destrutivo para atingir pessoas por entidades pertencentes ao plano extra-humano. O feitiço é utilizado para intervir e ou mudar determinada realidade e situação na vida da pessoa, embora não se diga que alguém fez feitiço, mas mandinga de amor, trabalho: para prosperar, mudar a condição financeira, resolver problemas familiares e outras questões.

Uma das dificuldades enfrentadas na investigação dessas questões surgiu pelo fato de que - como é óbvio - as acusações se referem sempre ao outro. Meus interlocutores de campo não assumem a prática da *malineza* como feitiço, porém, admitem atender os casos de amor, de finanças, familiares e até de ordem sexual. Os depoimentos a respeito do tema feitiço frequentemente assumem o tom do *eu não sei, não faço, eu só desfazo o mal*.

Feitiço? Coisa que se você faz vai prestar conta, Deus me livre..., assim como vai vem. Eu num aceito pra trazer o sofrimento, não faço não..., eu tiro o mal porque é um dom que pai Oxalá me deu, então se alguém quer fazer eu digo que tem um tempo pra voltar pra pessoa. Já tratei de pessoas da religião que só se dedicou a aprender a mandar demanda...toda diferença com o outro...mandava

demanda...aí começou a casa ruir....recebeu tudinho de volta...é espírito não evoluído esse negócio de malinar a pessoa (Pai Antônio. Entrevista realizada em março de 2014).

O depoimento do religioso sobre a técnica de enfeitiçar pessoas demonstra concepções morais a respeito da prática. Uma importante quebra de etiqueta nessa concepção é a de não respeitar a dádiva do dom retribuído com ações de natureza negativa o poder divino que recebeu. Muitos adeptos da religião afro utilizam a expressão choque de retorno para explicar o que acontece ao médium que utiliza seus exus de baixa espiritualidade para mandar demanda contra terceiros. O pai de santo Salvino de Jesus esclarece que quando o trabalho feito não atingiu o objetivo desejado, o mal volta para o despachante que acaba por adquirir doença. E ele observa que

o feitiço é aceito por exus pagãos, almas de pessoas que fica vagando, estão presos a terra por ciúme de coisas que aqui lhe pertenceram, foram vítimas de muitas injustiças e por isso guardam, mesmo depois da morte, desejo de vinganças. São espíritos que ainda não foram controladas e se tornaram encostos obsessores que ficam vagando no espaço à procura de um corpo fragilizado. Esses espíritos não evoluídos é que servem para as bruxarias negras e são usados pelos próprios movidos por sentimentos perversos de atos condenáveis.

O feitiço resulta, nesse caso, de uma fraqueza moral e que todo rompimento de regras religiosas pode implicar retorno, como a doença, que assume, sob esse ponto de vista, uma conotação punitiva que a transforma em sanção do desregramento da conduta.

A causa instrumental do feitiço tem variações circunstanciais, ou seja, dependendo do que se quer conseguir ou atingir, o feitiçeiro usará determinadas formas de significar o mal. O feitiço pode se efetivar por um objeto (espinho, bola de cabelo, etc.), por um bicho (besouro, lesma, caba etc.), introduzidos por um processo mágico no corpo da vítima [...] ou por animais+ (MAUÉS, 1995, p.227).

Um tipo de feitiço muito conhecido é o de sapo costurado. Dependendo da região, as formas de manipulação mudam, devido às aproximações desses espaços, às vezes com os rios, com as matas e tipicamente com a floresta. Em Macapá, especificamente, conforme pesquisado, na sua confluência entre o rio e a floresta, a feitiçaria se instrumentaliza por bichos e animais. Os bichos são manifestos dos rios

do tipo: lesma, bicho geográfico, barata d'água, besouros. Já os animais da floresta utilizados são os de espécies pequenas para serem introduzidos no corpo, e os mais expressivos são os passarinhos e filhotes de cobras, sendo que de outros animais, por serem espécies maiores, mas com grande poder de afetar um humano, é recorrente o uso de seus piolhos para fazer feitiço de aborrecimento. O sintoma mais característico é a coceira que se alastra pelo corpo da vítima, à semelhança de grande quantidade de piolhos a andar pelo corpo do indivíduo, e a pele fica escamosa e avermelhada. A pessoa sofre o incômodo, principalmente à noite, o que a impede de dormir, deixando-a em grande estado de irritação.

Os relatos colhidos em campo sobre as doenças de feitiço fazem alusão a feitiços mandados em forma de bichos ou animais. Um relato muito interessante que ouvi em campo foi feito em diferentes versões por Dona Raimunda e seu esposo. Dona Raimunda, proprietária de uma vila de casas que ocupa metade do quarteirão da rua, em bairro periférico da cidade de Macapá, possui um padrão econômico superior ao dos moradores de sua rua. Relatou-me que sua situação econômica diferenciada sempre incomodou alguns invejosos que cobiçavam e se incomodavam com a posse desses imóveis. Após certa desavença com um vizinho, que muito incomodava um de seus inquilinos, apareceu-lhe uma ferida na perna esquerda que tomou a forma de um caminho, como se algo fosse se deslocando e desenhando formatos.

Tratou o ferimento por muito tempo com remédio caseiro e não conseguiu se curar. O marido a levou para o médico que de imediato suspeitou ser a doença conhecida como "bicho geográfico" - um tipo de larva que ao se introduzir na pele do indivíduo provoca lesões purulentas. As lesões são acompanhadas de coceira, sendo que os mais atingidos são pés e pernas. Como também não conseguiu se curar e não teve um diagnóstico médico mais preciso, a conselho de amigos resolveu procurar uma mãe de santo, muito conhecida por seu dom de trabalhar na linha de cura - pajelança. Ao ver Dona Raimunda, a mãe de santo inteirou-se da doença e lhe revelou que o feitiço foi enviado por pessoa do sexo masculino, que invejava sua condição de vida, com quem havia tido um desentendimento no passado. A doença era proveniente de feitiço feito com espuma de água de ressaca em lua cheia - as águas do rio ficam agitadas pela subida da maré. Na espuma do rio em ressaca são encontrados variados tipos de bicho, sendo um conhecido como bicho geográfico - a expressão é devido o bicho ao percorrer o corpo fazer um caminho em formato de mapa, que penetra na pele da pessoa ao ter contato com essa água. A água foi jogada na porta de entrada da casa. Diante da constatação do feitiço, a mãe de santo fez um

trabalho para desfazer o mal e tratou de Dona Raimunda. Hoje está completamente curada. (Entrevista realizada em fevereiro de 2013).

Não é propósito apresentar, aqui, o processo do tratamento de cura da situação de feitiço. Vale ressaltar, porém, que no relato feito em separado pelo esposo de Dona Raimunda, o tratamento com a xamã não foi efetivado e, sim, a cura teria vindo de uma corrente de fé que fez na Igreja Universal do Reino de Deus denominada de descarrego³⁵.

Pelo fato de o feitiço, ao contrário do mau-olhado, ser considerado doença grave, podendo levar a vítima à morte, torna-se importante diagnosticá-lo corretamente para poder ser tratado. Segundo a mãe de santo que tratou Dona Raimunda, o feitiço é uma malineza perigosa, atinge o corpo de diversas formas e só pode ser tratado pela intervenção de um curandeiro.

No caso de Dona Raimunda, a inveja³⁶ que a atingiu em forma de feitiço foi exorcizada pela cura que, em uma noção mais abrangente da doença, é capaz de dotar de sentido uma realidade que se apresenta desordenada e caótica. E é isso que importa para o pensamento mágico-religioso e não a compreensão do processo físico que se desenvolve num estado mórbido, nem sua causação puramente biológica (MONTERO, 1985, p.129).

A doença ganha expressividade quando associada à ideia de uma negatividade genérica, e é essa negatividade abrangente que o pensamento mágico procura compreender e neutralizar, pois o que é normal e corriqueiro não precisa ser explicado, somente o que rompe com a normalidade da vida humana. Pensar a doença exige uma interpretação dos significados que esta tem para aqueles que a vivenciam, o que requer acompanhar todo o episódio da doença: o seu itinerário terapêutico e o discurso dos participantes envolvidos em cada passo da sequência dos eventos (LANGDON, 2003, p.97). Esses eventos caracterizam a

³⁵ Baseado na teologia da prosperidade - tipo de corrente de oração que acontece todas as sextas-feiras e tem o propósito de retirar "feitiço", "encantamentos", expulsar "demônios", abrir os caminhos das pessoas para a prosperidade financeira, trabalho, amor, problemas familiares e outros.

³⁶ Taussig (1993, p. 370) considera a inveja "uma teoria das relações sociais que funciona não por estabelecer uma hierofania de causas, mas enquanto presença imanente ao se colorir um diálogo, estabelecer seus tons, sentimentos e repertório de imaginário". Nesta direção, é possível refletir que as sessões de cura, que trabalham para desfazer a "doença de feitiço" pela inveja, permitem explicitar esse conhecimento social implícito em suas dimensões discursivas e imagéticas, no sentido de perceber os espaços sociais e suas relações em que as práticas dos infortúnios se manifestam e justificam as diversas formas de sociabilidades e interações pessoais.

doença como processo e consistem no ~~%~~reconhecimento dos sintomas do distúrbio como doença [...] no diagnóstico e a escolha de tratamento+ e na ~~%~~avaliação do tratamento+(LANGDON, 2003, p.104).

Na interpretação popular a doença é percebida quando o corpo se mostra indisposto para os prazeres e atividades mais corriqueiros da vida: comer, fazer sexo, trabalhar, estar entre os amigos e divertir-se. A doença, enquanto supressão da força física - fraqueza, moleza, desânimo, modos de expressar esse estado - torna o corpo inútil para a ação cotidiana. Ao falar sobre a doença, os interlocutores expressam o entendimento de como concebem o corpo e a vida, pois ao narrarem a doença e como a sentem se remetem a outras dimensões e a outros episódios do seu cotidiano, presente ou passado, indicando, segundo sua interpretação, a possibilidade de as dores resultarem de um feitiço

A doença causada pelo feitiço supõe o corpo como lugar de confronto entre o humano e o não humano, submetido à experiência do estranhamento, de impressões intimamente relacionadas à capacidade de permutação de corpos. Seus sinais adquirem sentido quando indicam morbidez, à medida que seu aparecimento acarreta consequências nefastas para a continuidade do trabalho e da ação cotidiana (MONTERO, 1985). A gravidade da doença também é caracterizada por alguns sintomas: comportamento fora dos padrões sociais normais, queixas de sintomas recorrentes, agressividade por alteração psíquica, e, às vezes, isolamento.

Como saber se a doença é por feitiço? Mãe Vanda declarou que descobre pelo comportamento, aspecto físico da pessoa e a confirma através de sua cabocla Maria Mineira. Também pelos búzios e a oração. *%Se a pessoa já foi no médico, usou remédio naquela ferida, na dor ou na questão que incomoda e o médico não identifica o sintoma, aí a gente sabe que é feitiço+* Ou, de acordo com outra explicação, *%e procura saber por onde tá andando a pessoa, ou andou, como tá a vida dela, se provocou ou desconfia de alguma má querença+*

Traição, cobiça e *ifeitiço*Da saga de Ana à da enfermidade à cura

O caso de feitiço aqui estudado é simbolizado por um animal - um passarinho de cor preta, com grandes garras afiadas, olhos esbugalhados. Ao sentir que seria expelido do corpo da mulher atingida, reagiu com suas garras e começou a travar uma batalha em que ~~%~~ xamã, assistido por seus espíritos protetores,

empreendeu uma viagem ao mundo sobrenatural, para [...] assegurar a cura+(LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 206). Efetivada a cura, %o [...] seu combate vitorioso+, a mulher ficou livre do mal, porém não escapou de ser ferida ao expelir, pelo órgão genital, o feitiço, que deixou seu corpo dolorido e com muito sangramento.

A sequência de acontecimentos envolvendo Ana e outros personagens teve lugar em 2013, na cidade de Macapá, e ganhou ênfase neste estudo pela relevância de como se apresentou em campo. Durante o levantamento de dados sobre possíveis situações de adoecimento que chegavam ao Congá de cura, ouvi narrativas e relatos de pessoas que faziam referência detalhada à situação da doença e da milagrosa cura de Ana. O episódio provocou numerosas incursões ao mencionado terreiro, durante meses, para aonde as pessoas de bairros e municípios próximos se deslocavam a fim de contemplar o objeto expelido do corpo da paciente exposto em um recipiente de vidro.

Durante a pesquisa e as interações sociais desenvolvidas nesse Congá de cura, ouvi relatos sobre a cura milagrosa de uma mulher, que aqui chamo de Ana, atingida por uma doença misteriosa que se manifestara em seu útero.

Ana me foi descrita, na ocasião, como uma mulher magérrima, debilitada, com comportamento agitado; queixava-se de tremores no corpo, sofria alucinações - via coisas que não sabia explicar - , tinha a sensação de corpo frio e sentia calafrios. As descrições sobre as sensações mórbidas apresentadas por Ana tinham, na crença dos informantes, uma única causa - sem estabelecer hierarquias entre as diversas sensações, considerando todas igualmente significativas para a elucidação de seu problema - : Ana estava enfeitiçada. O feitiço que lhe foi enviado teria sido identificado no útero a partir dos sintomas apresentados: desconforto intravaginal com sangramento esporádico, sensação de inchaço na região pélvica e dores na região do abdômen.

A chegada de Ana ao centro religioso foi precedida de vários acontecimentos. No processo de adoecimento, diante das mudanças e do desconforto dos sintomas no corpo que sinalizavam consequências nefastas para a continuidade das atividades cotidianas e do trabalho, ela procurou atendimento médico no sistema público de saúde, e nesse itinerário chegou a ficar internada por duas vezes na maternidade local da cidade de Macapá.

A primeira internação hospitalar, segundo a mãe de Ana, ocorreu pelo aparente quadro de saúde acima descrito e pelas suspeitas médicas de que, talvez,

Ana tivesse provocado um aborto - devido aos sintomas físicos do sangramento vaginal. A demora ou medo de chegar ao hospital lhe havia provocado sérias consequências físicas e alterações emocionais: demonstrava agitações psicomotoras, verbalizava palavras desconexas. Na segunda e última internação estava sem se alimentar e em estado de profunda tristeza.

O período de internação foi sucedido de alguns exames clínicos - coletas de sangue e a ultrassonografia - , além das prescrições medicamentosas para intervir na situação de agitação apresentada e a extrema magreza. O exame mais esperado pela família de Ana foi a ultrassonografia, pois acreditavam que esse aparato tecnológico mostraria o tipo de doença por que fora acometida. Após os exames, o diagnóstico médico indicou que a paciente estaria sofrendo de distúrbios psicológicos advindos de algum evento estressor, pois nada havia sido constatado em seu útero, descartando a suspeita médica sobre o aborto provocado. Nas sucessivas consultas médicas, Ana descrevia seus sintomas de forma difusa, associando a doença aos seus problemas pessoais e familiares. Assim, diante dessa profusão aleatória de queixas, o discurso médico enquadrou a situação apresentada sob a lógica da medicina convencionada cujo diagnóstico considerava Ana uma mulher doente dos nervos, desprezando alguns sintomas não visíveis e nem palpáveis embora relevantes para a doente que vivia a experiência.

Passados alguns meses do diagnóstico médico e a aceitação de medicamentos ansiolíticos, Ana buscou, coadjuvante ao tratamento, a sua cura em determinada igreja evangélica, e experimentou certo alívio, tinha paz e acreditava na força das palavras de fé que lhe eram ditas quanto à superação de sua doença. Passou a participar de constantes correntes de orações em seu favor e nesse percurso religioso foi alertada por uma mulher que se dizia profetiza e possuidora do dom da cura e revelação³⁷ que o mal que a atingia vinha da parte de coisas ocultas, de satanás, que tentava levá-la à morte. Ana voltou a sentir-se doente, com dores de cabeça, tinha alucinações, falta de apetite e o sangramento voltou, deixando seu corpo fraco, seguido de gradual paralisia dos movimentos.

Ana retornou ao tratamento médico, com prescrição de tranquilizantes. Raimundo, um amigo da família que praticava a arte de jogar as cartas, quando

³⁷ Nas igrejas pentecostais os profetas são pessoas autorizadas por Deus para intervir no espaço religioso através do dom da cura, da revelação, têm visões e sonhos. O “dom da cura” é o segundo dom mais importante das seitas protestantes (MONTERO, 1985, p. 01).

soube da situação de Ana convenceu seus familiares a procurarem tratamento espiritual na cidade de Macapá, com um médium espírita (não ficou claro o lugar desse tratamento). O referido médium afirmou que a doença de Ana era parcialmente da vontade de Deus · de causa natural · e, em parte, estava sendo atingida por *coisa feita*· feitiçaria · , agindo juntamente com a causa natural.

O médium interpretou as duas dimensões do adoecimento em diferentes momentos: a paciente fora acometida de um desequilíbrio afetivo, o qual gerou profunda tristeza, seu espírito enfraqueceu e seu corpo, desprotegido, ficou à mercê de um poder malévolo. Não soube dizer sobre a origem do enfeitiçamento e também não pôde removê-lo. Alegou ser *coisa forte* que não ter poder para atuar sobre aquele mal. O caso seria para um curador que buscasse as forças dos encantos da mata, pois conseguia sentir que o feitiço era oriundo de lá, descrevendo-o como um ser em forma de animal, com penas, voador, e por isso teria o poder de se transformar, fazendo a pessoa ver *misuras*³⁸. Essa interpretação e descrição apareceram em uma visão que o médium teve, após realizar o ritual do descarrego com o auxílio de descargas de pólvora e defumação. Nesse ritual, ele viu uma pessoa com características indígenas que dançava, fumava, bebia e se transformava, ora em um animal, como uma onça, ora voltava a ser gente. O médium disse ter visto um homem fazendo feitiçaria com animal e por isso se transformava para buscar as forças de um animal. E reforçou que Ana deveria procurar um curador de força dos encantos da mata.

Segundo uma irmã de Ana, a consulta com o médium foi importante para que compreendessem que seus distúrbios estavam associados aos problemas familiares e afetivos que vinham enfrentando. Também havia outro diagnóstico, e não somente o do médico sobre a doença: havia o de ordem espiritual, pois parte da doença estava sendo provocada por feitiço. Então Raimundo, o adivinho que indicou o médium para tratar Ana, movimentou as cartas de baralho e viu que a doença de Ana era obra de uma pessoa que estava interferindo em sua vida afetiva e agia movida por *despeito*. Os encaminhamentos do médium, derivados dos atendimentos, da terapêutica do descarrego e das visões espirituais sobre a situação de Ana, juntamente com as adivinhações de Raimundo, levaram a família

³⁸ Na Amazônia ‘misura’ se refere a determinadas formas de alucinar; ver coisas sobrenaturais, como ver visagens-almas de outro mundo, pessoas mortas, encantados do rio – o boto, da mata- o/a curupira.

de Ana à certeza de que sua cura era de cunho religioso. Através de um amigo, a família de Ana soube do Congá de cura de mãe Vanda e para lá se dirigiu.

As circunstâncias que envolviam o adoecimento de Ana, segundo a mãe de santo Vanda, se refletiam, inicialmente, em sua relação conjugal. Quando fez o levantamento, através da escuta, do estado de saúde e da vida familiar de Ana, os relatos sobre a vida amorosa se evidenciaram de imediato: não sabia expressar exatamente o que estava conflitando sua relação conjugal, apenas relatava, como fato principal, a distância do esposo e o local da doença que lhe provocava sensações desagradáveis e, portanto a impedia de praticar o ato sexual - esta era sua maior queixa em relação à situação vivida, pois o esposo a ignorava e se afastava cada vez mais dela. Ana tinha a pretensão, além da cura, de ter a possibilidade de reconquistar o marido, sabendo que ele vinha dedicando seu afeto a outra mulher - acusada de lhe enviar o feitiço. O diagnóstico prévio em seu itinerário terapêutico na religião havia indicado que o emissário do feitiço era um desafeto da vítima ou alguém que a estava invejando.

Pela primeira vez, eu ouvi falar explicitamente sobre doenças misteriosas: Ana ficou doente por feitiço,

do útero dela saiu um animal estranho. Vi que tinha pé como de uma galinha, acho que de papagaio, era estranho. Foi expelido pela vagina, no dia do trabalho pra cura, que foi coisa forte, pois ele (passarinho) resistiu e ela gritava muito, eu tava lá e muita gente veio ver a coisa, mas não viram o momento que ele saiu, porque foi privado, era coisa íntima. Ela foi colocada em uma bacia grande, ficou de molho lá, a vasilha foi comprada só pra esse trabalho, daí as ervas foram sendo despejadas conforme a Dona Maria Mineira (entidade) ordenava. Ela foi sendo banhada com as ervas, aí foi feito o canto da entidade que soprava nela o fumo e a defumação do corpo, foi tocando o instrumento e depois parecia que a entidade tava lutando com o mal, ela fumou...fumou até que num grito da mulher o feitiço saiu, aí...ela desmaiou...nós enrolamos ela num pano branco e defumado com as ervas que a cabocla ordenou antes do ritual. A mulher ficou lá, tava sangrando, aí a mãe de santo que tava também muito cansada - Tratando o seu doente, o xamã oferece a seu auditório um espetáculo+ (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 198), fez as rezas limpou o corpo e ela levantou assim meio atordoada, num conhecia a mãe dele, daí depois ficou quieta, ficou e foi voltando ao normal dela. Olhe eu vi o feitiço era um passarinho de garras grandes, era preto, muito feio, só tinha um olho na testa e tava arregalado, o pé dele era defeituoso, coisa feia... eu nunca vi assim porque ele se mexia..., lutou pra sair e por isso é que fez com que a mulher, no momento que botou ele sangrasse muito. Depois as pessoas queriam ver, mas num podia e depois o bicho foi colocado

no álcool e muita gente vinha ver, a mãe de santo deixa olhar pra as pessoas acreditarem e saberem que desse tipo de mal. (Socorro-filha de santo. Trecho de entrevista realizado em março de 2014).

O discurso - as narrativas dos expectadores e paciente, o cântico da xamã, o transe, a expressão de variadas técnicas corporais, realizadas com as mãos, com os braços e a emissão da oração - , é o traço mais proeminente construído em torno da sessão xamânica, e está ligado à refiguração do imaginário, ao diálogo e à libertação, ancorados na construção conjunta do curador e do doente. É o que Lévi-Strauss denominou *eficácia simbólica* analogia em que é possível observar o aspecto mágico de atribuição a um saber/poder ao xamã que, no conceito do antropólogo, igualmente está presente na relação psicanalista/paciente, que - ressaltado - traz aproximação com o caso de Ana.

Em seus escritos sobre o xamanismo, o antropólogo evidencia que a cura xamânica implica três elementos complementares e decisivos para a efetivação da magia, dos quais - pelo que mostra - o primeiro é o mais frágil: *existe*, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em segundo lugar, *a* crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, *a* confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação, no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 184-185). Dos três elementos necessários à atuação do xamã, o último é o que Lévi-Strauss avalia ser o mais extraordinário. Isto porque, envolvido de atributos performáticos, o feiticeiro apela ao anseio do coletivo em ver a cura e conduz ao fenômeno psíquico da ab-reação - o xamanismo inverte a técnica psicanalítica, pois o espaço terapêutico é preenchido pela fala do xamã e não do paciente:

Tratando o seu doente, o xamã oferece a seu auditório um espetáculo. Que espetáculo? Com risco de generalizar imprudentemente certas observações, diríamos que esse espetáculo é sempre o de uma repetição, pelo xamã, do *chamado*; isto é, a crise inicial que lhe forneceu a revelação do seu estado. Mas a expressão do espetáculo não deve enganar: o xamã não se contenta em reproduzir ou representar mimicamente certos acontecimentos; ele os revive efetivamente em toda sua vivacidade, originalidade e violência. E, visto que, ao término da sessão, ele retorna ao estado normal, podemos dizer que ele ab-reagiu. [...] momento decisivo da cura, quando o doente revive intensamente a situação inicial que

está na origem de sua perturbação, antes de superá-la definitivamente. Neste sentido, o xamã é um ab-reator profissional (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 198-199).

Na concepção umbandista, onde está situada a análise do caso estudado, a experiência da doença é vivenciada mutuamente - curador e paciente -, embora de modo contrário, ambos experimentem forças que lhes são exteriores. Exemplificando: enquanto Ana sofria a tormenta do corpo doente, a mãe de santo se revestia de forças que capacitaram-na com o poder da cura; travou uma batalha constante com o feitiço dirigido contra sua paciente, exercendo sua perigosa tarefa de curadora. Naquele momento, sua voz oscilava entre o canto e a reza, tinha grande responsabilidade naquela batalha, pois investia contra pessoas não menos poderosas do que ela na arte da magia. De qualquer modo, fica claro que a pessoa doente e o curador padeciam conjuntamente o temor do feitiço. Assim o rito terapêutico umbandista assume, [...] um duplo sentido de [...] relação entre homens e deuses e a [...] mediação entre o humano e o divino [...] essa relação terapêutica significa uma luta sem tréguas entre o Bem e o Mal+(MONTERO, 1985, p.158).

O xamanismo descrito em torno da cura de Ana se estabeleceu a partir de uma relação dialógica, no sentido das relações colaborativas, de uma linguagem própria do xamanismo, que envolve o silêncio da paciente e o imaginário da sociedade que quer ver o milagre. Orquestrado pelo xamã, o mundo sobrenatural se organizou da desordem para a ordem, o que possibilitou preencher o espaço terapêutico para que a cura fosse processada, partindo dessa manipulação, em nível simbólico, em uma linguagem especial capaz de transformar o caos em ordem+(TAUSSIG, 1993, p.428), e,

Com efeito, esta situação introduz uma série de acontecimentos nos quais o corpo e os órgãos internos da doente constituirão o teatro suposto. Vai-se aí [...] passar da realidade mais banal ao mito, do universo físico ao universo fisiológico, do mundo exterior ao corpo interior. E o mito que se desenvolve no corpo interior deverá conservar a mesma vivacidade, o mesmo caráter de experiência vivida à qual, graças ao estado patológico e a uma técnica obsidente apropriada, o xamã terá imposto as condições [...]. Às imagens da mulher estendida em sua rede ou na posição obstétrica indígena, joelhos afastados e voltados para o leste, gemente, perdendo seu sangue, a vulva dilatada e movediça [...] sucedem os apelos nominais aos espíritos: os das bebidas alcoólicas, os do vento, das águas e dos bosques e até o testemunho da plasticidade do mito - o pacote prateado do homem branco+ [...]. Mas o vago tem um lugar tão pequeno no mundo do mito que a penetração da vagina,

por mítica que seja, é proposta à doente em termos concretos e conhecidos. Aqui, diz Lévi-Strauss, são os nelegan (espíritos bons designados pelo xamã) que, para se introduzir no caminho de Muu, assumem a aparência e simulam a manobra do pênis em ereção [...]. A técnica da narrativa visa reconstituir uma experiência real, onde o mito se limita a substituir os protagonistas (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 212-213, *apud* MAUÉS, 2013, p. 978).

Os relatos sobre a história de Ana, e a maioria de outros, vieram dos adeptos e frequentadores do centro de cura e da mãe de santo que tratou da doença e desfez o mal, e com quem venho, há algum tempo, coletando informações sobre o caso. Contudo, um dos mais importantes depoimentos sobre a vida de Ana veio de sua mãe:

Ela se casou muito cedo com dezoito anos e agora já tem dois filhos. Só se formou de professora porque eu botei %édeas+ nela, eu não desisti dela pra estudar. Desde que ela era mocinha, desde que ela ficou moça sempre foi apaixonada por este marido dela sabe? Aí, eu e o pai dela aconselhamos pra num casar ainda, mas num ouviu. Daí casou e teve o primeiro filho, e aí ficou doente na gravidez, ficou fraca se internou pra segurar a criança sabe? Ela teve fraqueza de mulher, o médico disse que ela tinha anemia viu? Quando ficou grávida nem sabia por que da anemia num menstruava já de tempo sabe. Ela ficou muito triste, sempre por causa desse marido que se afastou dela, essas coisa de homem quando a mulher fica grávida e num pode dar atenção sabe? Ela ficava atrás dele querendo ele e ele nas festas lá pra onde ele trabalha. Sempre ele foi assim, perigoso por mulher e ela nunca deixou ele e aceita tudo. Agora essa última que aconteceu com ela de receber essa coisa feita e a gente sabe que foi amante dele, era pra ela morrer, meu Deus devia se afastar dele, mas num aceita acho que até tudo isso que sentiu foi pra chamar atenção dele, pra dizer o que essa mulher que ele anda fez, mas ele nem acredita e diz que ela tá doida. Mas eu sei que ela sofreu muito, ta sofrendo ainda, eu vi o feitiço, coisa do satanás pra matar minha filha, mas agora ela tá ficando boa voltou a dar aula, mas sempre atrás dele.

Eventualmente, trabalhei com a mãe de Ana para obter uma biografia mais detalhada da vida de Ana e dados mais precisos sobre a interpretação que fazia da doença dela e seus reflexos na vida pessoal.

Os pais de Ana se separaram quando ela tinha onze anos. A mãe trabalhava em área de garimpo e por julgar o lugar perigoso para os filhos maiores, além da falta de escola no vilarejo, mandou que Ana e seus irmãos maiores fossem morar na casa paterna, mas o pai deles não ficava em casa. O pai sofria de alcoolismo, passava parte do dia nos bares e seus filhos acabavam sendo cuidados por tios e a

avó paterna. Quando Ana completou 14 anos retornou ao convívio da mãe e irmãos. Foi mais ou menos nessa época - com 15 ou 16 anos - que passou por um período de isolamento, teve dificuldade de se relacionar com pessoas de sua idade, evadia-se da escola constantemente, e nesse período se envolveu com o atual marido. A mãe de Ana se considera católica, contudo, diante da crise que a filha vivia na adolescência levou-a para o espiritismo e lá lhe foi dito que havia um encosto de um familiar que se aproximou de Ana. Ela precisava ser tratada para que o espírito, que, provavelmente era um parente afim, fosse recolhido.

A vida espiritual de Ana, entretanto, foi bem mais complexa. Quando já tinha mais de 20 anos, e já estava casada, num acesso de fúria quebrou as imagens de santos do altar de uma igreja católica, jogando-as no meio da rua, e mesmo sendo recolhida por familiares fugiu de casa. Após esse evento, passou a frequentar uma igreja evangélica. Contudo, três meses depois retornou à igreja católica, nela permanecendo por um ano e então saiu para se tratar no espiritismo. Lá ficou por algum tempo, e, segundo a mãe, conseguiu se equilibrar das crises de descontrole, das fugas e do isolamento.

A mãe, ao comentar o período em que a filha frequentava o espiritismo, observa:

Quando ela era espírita, ela rezava muito, dizia que os espíritos maus ficavam longe dela. Foi um período bom que ela viveu bem com o marido, estudou o magistério e se formou de professora num polo lá no interior da Universidade Estadual daqui de Macapá. Aí o inimigo (Satanás) não tinha porque judiar o corpo dela, né? Porque ela tava protegida por Deus e a pessoa que tem Deus, que tem fé, eu acho, não tem nada pra temer, porque Deus tem mais poder. Lá no centro espírita disseram que ela tinha que desenvolver a mediunidade, mas ela não acreditava. Ela disse que não acreditava, não queria isso, mas se sentia bem lá. Eu fiquei preocupada quando ela se afastou do centro, porque se sentia já bem sem os problemas que sentia antes, mas do jeito dela, às vezes aborrecida, triste, raivosa e parada...parece que tá longe, foi vivendo a vida dela, e agora essa doença do diabo, que é culpa desse marido dela que trouxe isso pra atormentar. Tudo de ruim acontece na vida da minha filha, sempre essa agonia, queria que tivesse paz e saúde, esse destino num dá a felicidade dela.

De acordo com sua mãe, Ana sempre teve a saúde frágil. Relatou que durante a gravidez da filha também ficou doente de fraqueza e ao contrair malária em área de garimpo. Então, a fragilidade física de Ana seria consequência de sua difícil

gravidez. Ela explicou que também era atormentada por espíritos, e no passado, se tratou com um curador e julga que a situação que viveu pode ter atingido espiritualmente a filha, pois é a única, entre seus cinco filhos, que tem saúde semelhante a sua. Ela entende a situação da filha como um karma³⁹. No entendimento da mãe, há a possibilidade de Ana estar reproduzindo o passado materno, fruto de uma vivência intensa e dolorosa, associado a um momento delicado da vida em que o nascimento da filha esteve ligado à doença e tormentos espirituais.

A possibilidade de tratamento no terreiro de mãe Vanda estava atrelada à interpretação religiosa do caso em questão. Embora já tivesse uma explicação do adoecimento de Ana, mãe Vanda estava cautelosa para iniciar o tratamento. Em sua análise religiosa não podia, de imediato, afirmar com certeza a origem, a causa e o tipo de tratamento que seria dispensado àquele adoecimento. No caso de doença por feitiço, o curandeiro, dotado de saber, precisa consultar seus guias e levantar trabalho para saber com que tipo de entidade está lidando; precisa fazer a proteção do corpo da vítima, das pessoas que lhe são próximas e a de si própria.

O caso de Ana era, naquela ocasião, ainda mais emblemático. A situação que a atingia, além do propósito de provocar sua morte, também envolvia o desejo, por parte da pessoa que mandou o feitiço, de ficar com seu esposo. Nesse caso, o desenfeitiçamento envolvia outro, o próprio marido, o qual rejeitava qualquer aproximação espiritual com seu tratamento. Ele não acreditava que a doença de Ana fosse de ordem não humana; não assumia que estava envolvido com outra mulher; tratava o caso da doença como loucura e associada ao ciúme desregrado que a esposa nutria por ele.

Embora a mãe de santo estivesse habituada a atender e cuidar de problemas de doença de diversas causas e origens, aquela situação era mais complexa, por envolver os afetos. O feitiço, além da doença, envolvia uma amarração amorosa, portanto, cabia à mãe de santo invocar, através de ritual, as entidades que trabalharam com essa finalidade para que pudessem, no plano espiritual e carnal,

³⁹ “A vida kármica é a provação que cada um tem que passar na vida material, como também na vida espiritual, conforme a concepção que se faça, ao analisarmos os fenômenos do espírito, quando materializado ou incorpóreo (...). Como é do conhecimento de todos, existem entre os seres humanos diferentes ordens ou graus de aperfeiçoamento, como também, entre os espíritos, a hierarquia, nos seus diversos caracteres ou prismas”. (FONTENELLE, A. O espírito no conceito das religiões e a lei da Umbanda, Rio de Janeiro, Ed. Espiritualista, 2.a ed.).

liberar a amarração destinada ao marido de Ana. Essa necessidade se deve ao efeito que a amarração amorosa pode provocar na pessoa ao longo do tempo, como: saudades, aumento do desejo sexual e vontade de estar junto da pessoa que solicitou a amarração amorosa.

Através da consulta oracular, a sacerdotisa interpretou que se fazia necessário, inicialmente, intervir no trabalho de feitiço de amor para, posteriormente, desfazer o malefício que atingia Ana. Todavia, o discurso religioso e a prudência da mãe de santo em agir no episódio, estavam cronometrados pela urgência da saúde de Ana.

A interpretação do modo como se deveria processar a cura, no discurso religioso, estava dotada de sentido pela interpretação religiosa do significado da doença, à medida que ela se apresentava como um acontecimento muito mais abrangente do que uma simples disfunção orgânica: a esfera da vida pessoal também era parte integrante e importante na dimensão da cura. A expertise com que a mãe de santo conduziu o caso apresentado foi decisiva para a sistematização do tratamento da paciente, a qual, até a escrita deste texto, continua em processo de atendimento no terreiro citado.

É interessante observar, nos relatos aqui apresentados, a ambiguidade que reveste a atuação, as falas dos personagens e as tramas que os envolvem. Ana teria sido enfeitiçada, porém sua doença, ao longo do tratamento e das especulações em torno de si, foi associada às suas fragilidades emocionais em alguns momentos de sua vida. O lugar da doença, para a mãe, ora é uma forma de chamar a atenção e justificar o desprezo do marido, ora, de fato, ela foi atingida por feitiço. Na concepção religiosa, Ana recebeu dois diagnósticos de doença por feitiço, e o possível mandante do infortúnio seria pessoa que lhe tinha inveja, que a queria morta. Tanto que, no segundo itinerário, no terreiro de umbanda, a sacerdotisa, antes de iniciar seu tratamento de cura, mostrou-se cautelosa para reagir primeiro à mandinga de amor que atingia o marido de Ana, indicando, assim, a conexão da demanda com a vida conjugal dela. Por outro lado, o marido de Ana, diante da expressão da doença dela que, de fato, se objetivava em um corpo de aparência debilitada, em todos os momentos negou, veementemente, que estivesse mantendo um relacionamento fora do casamento e, por isso, Ana não poderia ter sido afetada por uma pessoa que não existia. Considero, portanto, que são essas as questões que devem ser interpretadas, em suma, a experiência vivenciada por Ana.

A situação da doença de Ana conduz a uma multiplicidade de possibilidades de interpretações, significados e sugestões. E seria um equívoco considerar o feitiço uma modalidade de conhecimento que pode ser aprofundado a partir da confusão de sua manifestação e interpretação.

Atendendo ao convite de Ana e sua família, em novembro de 2014 visitei sua residência. Atualmente, ela está morando no município de Porto Grande, distante cerca de duzentos quilômetros de Macapá. Minha interlocutora solicitou, junto ao estado do Amapá, a transferência de suas atividades docentes para esse município. Ela afirma se sentir mais tranquila na nova cidade, onde as pessoas não sabem do seu adoecimento, dos acontecimentos e nem das pessoas associadas à enfermidade. Na antiga morada, sua situação despertava desconfiança entre vizinhos, mal-entendidos e fofocas, chegando a suscitar acusações sobre pessoas que lidam com pajelança e encantarias.

Durante o período da doença de Ana, várias histórias povoaram o imaginário da população: o feitiço nela jogado foi da raiva de um homem que há muito a assediava na escola em que dava aula. Era um comerciante estabelecido na região, há cerca de dois anos, que prosperou rapidamente por ter pacto com encantos do fundo do rio; um homem cobinado por algumas mulheres pela sua condição financeira, o que lhe conferia poderes para encantar as mulheres. Outra história referia-se as várias mulheres apontadas como possíveis amantes de seu marido. As fofocas, neste caso, afetaram as amigas de Ana que precisou conciliar essas situações com seu ofício de professora, pois, relatou-me, lidando com crianças e adolescentes sua imagem precisa ser boa e não a de envolvimento com coisas do mal. Disse-me

Atualmente, Ana está separada do esposo. Afirma que ele possui uma amante, não sabe quem é a pessoa, mas tem suspeitas. Considera que ele precisa tomar uma decisão em relação a sua família (ela e filhos), e por essa razão tem muito medo de sofrer outro ataque pois o marido não deu muita importância a sua doença e, por esse motivo, talvez ele não a ame mais. No processo de adoecimento pelo qual passou e diante das graves sequelas físicas e emocionais, Ana diz ter aprendido que o marido não é mais importante do que seus filhos e a sua vida, mas precisa sentir paz e os comentários, no antigo local de moradia a deixavam nervosa e sempre com medo de que tudo (o feitiço) retornasse. A proximidade com Macapá lhe permite participar com mais intensidade do tratamento terapêutico no

terreiro. As sessões de tratamento seguem com banhos e garrafadas, além de limpeza espiritual para fortalecer sua mediunidade que entende precisar ajustar para se proteger do mal.

Essa dimensão do desenvolvimento da mediunidade de Ana só se expressou em campo no período em que a visitei. Não tenho informações sobre como esse novo processo vem sendo tratado na concepção da religião. Considero que é necessário um acompanhamento mais sistematizado desse assunto para compreender por que, na situação de doença de Ana, essa dimensão se evidenciou. O que posso intuir, de forma primária, é que os poderes mediúnicos, considerando a concepção religiosa, podem ser um desorganizador da vida, seja nas instâncias familiar, social ou de trabalho do indivíduo, pois, quando mal utilizados ou quando a pessoa se recusa a desenvolvê-los podem acarretar problemas nefastos à vida de todos em volta do médium (MONTERO, 1985).

Conforme se constatou na descrição do caso Ana, o itinerário terapêutico ocorreu de forma circular. Iniciou com a consulta médica e a triagem de procedimentos e exames, os quais, na concepção dessa ciência, seriam o único meio de comprovar a veracidade dos sintomas apresentados pela paciente, pois, na experiência médica, a noção de saúde centra-se na norma do bom funcionamento fisiológico do corpo. Após a avaliação médica Ana buscou tratamento com um médium que lhe proporcionou as primeiras consultas e os primeiros cuidados corporais. Tendo sido encaminhada a outro curador, pela experiência religiosa que a situação exigia, iniciou o experimento religioso, o que lhe possibilitou expressar e viver a esperança da cura mágica, no sentido de suprimir as forças maléficas causadoras de sua desordem física.

Também por meio de eventos ocorridos em seus itinerários terapêuticos a cura foi a experiência mais expressiva de Ana. Não no sentido de isentar o corpo da doença, mas de lhe possibilitar refletir sobre os motivos e as reais circunstâncias que envolviam sua doença. De maneira particular pôde perceber que a experiência da doença era sua própria experiência de vida, o modo com que organizava sua história pessoal e familiar.

A cura não se restringiu apenas ao ritual, mas ocorreu em processos de cuidado na interfase de restrições alimentares - comidas reimosas⁴⁰ -, de esforços físicos, abstinência sexual e cuidados primários com o corpo, através de banhos de ervas, e o asseio íntimo para tratar as possíveis inflamações internas do útero. Trata-se, portanto, de contínuos cuidados com o corpo que, no trajeto, foi sendo submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação - fabricação no sentido de ocorrer por um conjunto sistemático de intervenções+ (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p.31).

Os aspectos múltiplos para compreender o adoecer por feitiço indicam um modo sociocultural de experienciar e conceber a doença, considerando que a relação corpo/cultura vai bem além da questão de sofrimento físico+ (LANGDON, 2003, p.100), pois, o corpo é uma matriz de significados sociais e objeto de significação social [...] como instrumento, atividade que articula significações sociais e cosmológicas+ (SEEGER; DA MATTA; VIVEIRO DE CASTRO, 1987, p.20). Com base nesses entendimentos penso que o corpo está sempre na iminente possibilidade de ser atacado por doença misteriosa capaz de afetá-lo de tal modo a ponto de transformá-lo, alterando a percepção e o conhecimento do indivíduo. Isto porque o corpo também é lugar da experiência, o que coloca em confronto o humano e o não humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Conforme já mencionei, Ana ainda se encontra em tratamento no terreiro, seu percurso terapêutico vem sendo considerado bem-sucedido, pois a doença vem sendo superada no corpo e na ordem da vida pessoal. A mãe de santo que atuou nesse caso ressalta que há casos de feitiçarias em que o indivíduo, alheio a esse modo de adoecer, chega à situação de morte. Na situação que atingiu Ana, o fato de ter obtido informações prévias sobre seu adoecer e ter acreditado na causa da doença, contribuiu para a eficácia de sua cura. Tal concepção se pauta na perspectiva de crenças de meus interlocutores, e tem a ver com a cosmologia e seus sistemas de referência pelos quais são guiados.

⁴⁰ Seria “a influência nefasta de certas substâncias sobre as pessoas em estado transacional” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.60). Também faço referência ao trabalho de Maués e Motta-Maués (1978) a respeito de representações alimentares sobre a reima.

3 Doença, cura e a sentença de morte por feitiçaria

Neste capítulo trato de um processo de adoecimento por enfeitiçamento ocorrido em um contexto familiar, no qual havia severa disputa por determinada herança. No desfecho do caso, além da expectativa de cura da vítima, ocorreram duas mortes sucessivas: primeiro a do patriarca da família e pouco depois a de sua sobrinha. Ambos trabalhavam juntos nos negócios da família e, inicialmente, para seus familiares, a morte dos dois soou como uma infeliz coincidência. No entanto, nesse caso de feitiço e cura, por mim etnografado, parece existir um conjunto de dados e narrativas que explicam a trama de encomendar um feitiço a fim de suscitar, se não a morte, a doença no rival. Essa ação tem a finalidade de impedi-lo de participar da divisão de um bem, situação que envolveu amor, ressentimentos, inimizade familiar, vingança e disputa. Nesse caso, a feitiçaria, além de manipular e favorecer vontades, pôde dar corpo a um dos sentimentos mais destrutivos: a ambição.

Descrevi, no capítulo anterior, a experiência de Ana, discorri sobre a doença de feitiço dando ênfase a uma questão conjugal de disputa amorosa cujo intuito era o de roubar um amante. Nesse outro caso aqui apresentado, descrevo objetos e receitas mágicas nas ações de vingança. Reitero a doença com recurso à feitiçaria e trato da suspeita de duas sentenças de morte sobre o mandante e sua possível cúmplice. A questão familiar, na disputa por bens materiais, foi sequenciada por atitudes de ameaças, eclosão de doenças e maldições, desveladas no cotidiano das relações tensas pelos efeitos do aborrecimento transmitido pela magia de malquerença.

O termo malquerença no estado do Amapá, e em outros estados da região norte, costuma ser utilizado para designar um estado de animosidade entre pessoas da família, entre determinados parentes que não conseguem se querer bem. Então, quando se manda ou se joga um feitiço contra um familiar se considera de malquerença caso contrário não cabe a classificação. Em casos como o aqui apresentado, em que as malquerenças afloraram pelas divergências familiares, em decorrência de pontos de vista distintos sobre a divisão da herança entre Mizaél e Everaldo, e acabaram por incentivar os partidos em apoio a um e a outro, demonstram que questões familiares são quase sempre momentos tensos, sucedidos de conflitos, acusações e desacordos. E é difícil saber precisamente o

que aconteceu estando-se do lado de fora da família. É certo que situações de disputas, a exemplo dessa por partilha de bens que desencadeou a rixa entre tio e sobrinho, põem pessoas contra pessoas, são rusgas que desencadeiam os rancores, as fofocas e causam os desgostos, tornando-se combustíveis para as ações de feitiçaria.

Apesar de ter me baseado na versão dos familiares dos envolvidos no caso aqui apresentado, meus principais interlocutores foram Everaldo - a vítima da doença -, sua tia-avó Marta que me forneceu detalhes sobre a doença do sobrinho e também das divergências e desconfianças entre os demais familiares sobre o caso ocorrido, e Mãe Vanda que trabalhou na sua cura. Conforme mencionei, minha pesquisa se desenvolveu por mais de três anos no Congá de cura de Mãe Vanda. Também contei com as narrativas e o saber dessa interlocutora na interpretação das fórmulas e manipulações de algumas poções mágicas que me foram reveladas em campo, durante as entrevistas com familiares e conhecedores do feitiço *samaracá*⁴¹.

Os *samaracá* são um povo atrelado a costumes que se norteiam por um conjunto de ideias, crenças e práticas guiadas por espíritos, magias e divindades que definem seus aspectos mais relevantes em relação ao mundo sobrenatural. Eles lidam com poderes sobrenaturais compartilhados por espíritos vingativos, conhecidos por *Kúnu* - espécie de maldição eterna que recai sobre a pessoa culpada por assassinato ou se ela causou alguma morte por feitiçaria. Esses espíritos se manifestam para lembrar a culpa da pessoa e pedir a reparação do dano causado, jamais perdoam, e sua ira é uma ameaça mais temida que a feitiçaria (*wísi*) e são maiores causas de infortúnios para os *samaracá*.

A encomenda de um feitiço *samaracá* pode ter retaliação sobre o mandante. A pessoa pode sofrer a ira de um *Kúnu* pela morte. Nessa cultura, a feitiçaria condensa um princípio letal de agressão e morte e este é o seu principal valor sociocosmológico. Esse assunto é apresentado na etnografia realizada por Richard

⁴¹Uma das seis populações maroons do Suriname e da Guiana Francesa, descendentes de escravos fugidos, sobretudo no séc. XVII e XVIII, das *plantations* da região costeira do Suriname (R. Price, 2002 [1983]). O processo migratório dos *samaracá*, para a Guiana Francesa, entre o sec. XIX para o XX esteve associada à economia do ouro nessa região. No território brasileiro, grupos de *samaracá* instalaram-se em Tempaki e afluentes de rios próximos, estendendo-se a áreas ao norte do território brasileiro do Amapá (PRICE, 2007).

Price (2006), em que ações humanas por feitiçaria seriam as principais causas de espíritos vingativos - os *kúnu* -, na perspectiva de que todas as vezes que se lança um mal contra o outro, o responsável pode ser considerado um homicida indireto e ser também levado à morte. Não é meu propósito, aqui, discutir a concepção da feitiçaria nessa sociedade, mas o de mostrar seu *modus operandi* e o contragolpe mágico, que é o que se diferencia no caso aqui apresentado.

Meu interlocutor Brito - um homem de 64 anos de idade, morador e catraieiro na região de Caiena por mais de quinze anos e hoje residente em Macapá - forneceu-me informações importantes sobre as práticas de encantamento *samaracá*, pois conviveu com eles todo o tempo em que lá trabalhou. Ao encomendar o serviço de um *samaracá*, logo eles orientam sobre a possível ira do *Kúnu*, ou seja, se a pessoa encomenda um feitiço de morte ela estará interferindo em um destino e, sendo assim, se tornará culpada, podendo ser alvo de um *Kúnu*. O morto pode se revoltar contra o mandante de sua morte e virar um *Kúnu*. Os *kúnus* são espíritos vingativos que se manifestam quando alguém é culpado pela morte, doença ou a má sorte de uma pessoa. São enérgicos no castigo com o culpado. Lançam as doenças, mortes e outros infortúnios não somente sobre o culpado, mas também sobre seus familiares. Eles podem escolher uma pessoa da família do culpado e, de tempos em tempos, tomam posse do corpo dela para lembrar o porquê que ela está sendo punida e pedem que o culpado se retrate do mal que fez.

Quando conversei com Mãe Vanda a respeito da feitiçaria *samaracá*, ela me explicou que, no caso dos encantamentos de *malquerença* eles são geralmente elaborados com ervas específicas, ditas especiais - as espinhosas, as amargas ou malcheirosas. Como essas ervas se distinguem por suas características pouco utilizáveis, são consideradas ideais para provocar aborrecimentos entre pessoas próximas. Todos os elementos por eles utilizados para fazer o feitiço são consagrados por conjuração oculta, feita de várias formas: pode ser mediante uma prece, evocação de espíritos, entre outros. Mãe Vanda ainda observou que a identificação desse tipo de feitiço, quando manipulado por um *samaracá*, é relativamente difícil de identificar, pois seus processos de enfeitiçamento obedecem, em geral, a um conjunto de ritos bem definidos. E complementou:

Eles têm outras crenças, fazem feitiço, mas não são por guias ou os caboclos como são os nossos. Nos óbia que é assim que é feitiço na

língua deles, entram em as forças espirituais dos seus antepassados, são seres muito poderosos, mais poderosos e tratados como pessoas, eles têm nomes das pessoas da família, são desencarnados com poderes de vingança e têm as vontades próprias, se manifestam da forma como morreram por isso eles dizem que seus mortos se vingam. Alguns são seres da floresta, outros de antepassados, e é preciso fazer a libação (liberação de líquidos) para esses espíritos quando são chamados. A libação é quando se oferece o sangue de sacrifício, joga a água para o espírito e eles gostam de líquidos para beber, eles pedem nos rituais, é a vontade deles, são o que pedem.

Segundo Mãe Vanda, os ritos *samaracá* ocorrem por processos diferenciados, do mesmo modo que na umbanda ou candomblé, obedecem ao objetivo a ser alcançado, ou seja, a vontade de quem encomenda. Porém, são rituais designados por compostos, objetos e receitas nas quais as plantas possuem lugar central, mas que podem incluir também ossos de gente, alimentos, garrafadas, animais, produtos de metais, os minerais, e substâncias sigilosas, não reveladas por eles. Ela fala com propriedade a respeito de uma espécie de planta muito utilizada pelos *samaracá*, uma das substâncias mais famosas em seus feitiços, conhecida por *amoõonma*, na versão popular brasileira é chamada de samambaia de barranco e musgo do mato, *Essas plantas são do tipo daninhas nada cresce em torno delas e são muito difícil de serem colhidas e espiritualmente isso reflete o poder delas pra fazer serviços e atingir mesmo*+(Mãe Vanda, entrevista em janeiro de 2016).

De acordo também com as informações de Brito, grande parte dos *samaracá* diz que adivinham onde estão suas vítimas e de como seu feitiço está acontecendo no corpo delas, através dos sonhos. Depois que eles lançam o feitiço ficam espreitando a pessoa, em constante vigilância, e enquanto ela dorme penetram nos sonhos dela. Também podem atingi-las através do método de chamar a alma que consiste em, através de um encantamento, invocar, à noite, a alma da pessoa que deve ser atingida para que nela possa ser dado um tiro, ou pregá-la em uma árvore para que venha a morrer.

Brito me falou sobre sua própria experiência com o povo *samaracá*. Devido sua proximidade com esse povo, diz que já utilizou suas práticas de cura com ervas e raízes e recorreu, certa vez, em um momento de aflição de sua vida, ao oráculo e que diante do que lhe foi revelado solicitou a magia a fim de solucionar o problema pelo qual passava. Ele não me deu informações sobre qual seria a questão que o

fez recorrer a tais práticas, mas disse que após solicitar o ~~serviço~~de magia a um conhecido *samaracá*, certa noite, em sua casa, enquanto dormia foi visitado em sonhos por ele, que lhe deu orientações sobre a situação que vivenciava, no caso buscava descobrir sobre algo.

Eu adormeci, mas não estava em sono pesado, aí eu comecei a ver umas pessoas, parecia que eles estavam falando comigo, só que era por sonho, eram muitos falando ao mesmo tempo, parecia que estavam decidindo algo, eu já sabia que eram os samaracás e então esse samaracá que eu conhecia muito, meu conhecido que fez o serviço da adivinhação, se mostrou pra mim e me disse pra eu usar o pó que ele me deu. Quando ele fez o serviço me deu esse pó e disse que me avisava pra eu usar, mas eu não sabia que o aviso vinha no sonho, assim dele falar por sonho. Me avisou que era pra eu colocar esse pó na água, aí que nela ia se desenhar o que eu queria saber, só que antes eu devia mastigar um dente de ~~alho~~ frito pra eu ficar protegido. Eu não entendi o que era aquilo que me falava no sonho, mas quando acordei eu me lembrei do que tinha encomendado pra ele, aí eu fiz, só que é uma coisa que eu não posso falar agora, mas deu certo, eu resolvi o que queria. É assim que eles trabalham, vem falar com a pessoa no sonho.

O caso que observei em campo demonstrou que o feitiço é um ~~recurso~~crível quando se pretende atingir de morte uma pessoa para se ~~div~~arqdel. Essa crença foi bem expressa no sentimento gerado em Mizael quando recebeu uma intimação judicial, em seu alqueire de terra, localizado em área rural da cidade de Macapá. A intimação judicial lhe comunicava sobre a partilha de bens pela qual passariam suas terras, a fim de atender o direito de herança de seu sobrinho Everaldo.

As terras em questão foram deixadas pelos pais de Mizael, mas parte delas pertencia a Everaldo, direito adquirido por ter sido registrado como filho, na infância, pelos avós paternos e pais de Mizael. Sua adoção legal pelos avós ocorreu logo após seu nascimento, com a morte de sua mãe no parto. Os avós, reconhecendo a importância de garantir seu futuro, considerando o vasto empreendimento de terras que possuíam, registraram-no com anuência de seu pai que também veio a falecer anos depois. Everaldo, após a morte dos pais adotivos, já na idade adulta, resolveu reivindicar a sua parte em juízo, entendendo que pelos trâmites legais teria não só a posse de sua herança legalizada caso no futuro precisasse negociá-la com segurança, mas também o direito de participar dos lucros da plantação de pimenta do reino que seu tio Mizael cultivava e vendia.

O ultimato recebido por Mizael, de acordo com Everaldo e sua tia-avó, fez-lhe aflorar o sentimento de raiva. Indignado com a possibilidade de dividir as terras que estavam sob sua posse há anos, projetou a vingança pelo feitiço, em uma trama silenciosa, sem discussões ou desavenças, para que não pairasse nenhuma sombra de dúvida sobre sua pessoa a respeito da possível morte do sobrinho herdeiro.

Mizael e o sobrinho Everaldo sempre mantiveram uma relação familiar, aparentemente, tranquila, sem desavenças ou conflitos. Mizael tornou as terras produtivas, com o cultivo da pimenta, e durante anos o negócio deu lucro. No entanto, mesmo sabendo dos direitos de Everaldo sobre elas, Mizael nunca prestou contas da produção e nem com ele tratava sobre as questões do lucro, apenas mantinha o sustento do sobrinho, pois, com a morte dos pais dele e sendo solteiro ele permanecia em sua companhia e de sua família já constituída.

Ao ser notificado judicialmente sobre a tal partilha da terra, Mizael fingiu indiferença ao caso, procurando demonstrar plena aceitação da situação, ressaltando seu espírito de justiça, o que pareceu a Everaldo uma atitude virtuosa, demonstrando que a relação entre ambos não havia sido abalada pela questão. Acreditou, naquele momento, que o tio havia acatado com boa intenção a partilha das terras, herança deixada por seus avós e pais, sem questionamentos e lhe falava sobre o direito à sociedade no negócio de cultivo e venda da pimenta, pois o sobrinho nunca tinha recebido valores por tal negócio.

Quando meus avós morreram, primeiro foi minha avó e depois meu avô, eu tinha vinte anos mais ou menos, meu tio já tava casado e com filhos. Essa propriedade era nossa, daí como eles morreram, esse tio cuidou de tudo e nós ficamos morando com ele e depois eu fui morar pra Macapá e sempre quando dava eu ia pra lá, mas não sabia assim do que ele fazia com o dinheiro que a terra dava. A gente só vivia junto, era a minha casa lá, meu lugar também. Depois eu não estudei mais, aí voltei pra lá pro sítio e fiquei ajudando ele na plantação. Nossa família da parte de meus avós tudo moram pra lá. Sempre eles tinham essa disputa com Mizael por causa dessa terra que ele tomou conta, então meus outros tios começaram a me alertar dos meus direitos, mas aí eu fui deixando, como eu trabalhava e dirigia o caminhão dele também, pra trazer a pimenta pra cidade, ele me dava um dinheiro, porque eu precisava, mas dividir o lucro mesmo do que entrava, nunca mesmo e isso acontecia e nossa família falava. Então eu resolvi entrar na justiça pra separar minha parte.

Era então o ano de 2014 e Everaldo comemorava o nascimento de seu primeiro filho, fruto do relacionamento com sua companheira Joana. Sua localidade rural passava por um festejo religioso, em comemoração ao círio de Nazaré de Macapá, e o festejo envolveu a preparação de diversos tipos de comidas regionais e bebidas. Mizael, sendo um importante patrocinador do evento, preparou um grande almoço para a família e convidados. Durante o almoço de comemoração, segundo Everaldo, apesar de já ter ingerido certa quantidade de bebida alcoólica, ainda se mantinha lúcido, capaz de perceber o que se passava ao redor, mas naquele momento não entendeu o objetivo, as estratégias que seu tio Mizael usou para que comesse uma comida por ele servida. Na ocasião, disse ter estranhado o sabor da comida que, no seu paladar, estaria regada de mel e manteiga. Após ter ingerido algumas colheradas do alimento dispensou o restante do prato, intuindo que havia algo de estranho na comida, e que alguma coisa nela não havia lido e não sabia bem ao se misturar com a bebida ingerida. Poucos minutos depois teve a sensação de estar engasgado, sentiu um forte cansaço e sofreu intensamente. Acreditou que os sintomas eram decorrentes da bebida, acrescida ao dia quente que fazia ou até do tipo de alimento que talvez não fosse apropriado para aquela mistura que fez com a bebida. Everaldo resolveu ignorar os sinais que o corpo emitia e continuou, com certo esforço, participando da comemoração da festa religiosa que planejava junto com seus familiares, sem imaginar o agouro que pairava sobre sua vida.

A maldição, a ameaça proferida e presente na vida de Everaldo, constituía outro fenômeno explicativo de doença por feitiçaria. Mizael, homem de boas condições financeiras, dono dos maiores hectares de terra de uma região rural de Macapá, inclusive com contrato de cessão de parte dela a uma empresa multinacional de plantação e exploração de eucalipto, tentando se livrar de Everaldo, querendo vê-lo morto e havia empreendido viagem à Guiana Francesa para encomendar um feitiço de morte feito por um *samaracá*. Segundo Everaldo, questões envolvendo o sobrenatural não eram uma ameaça para ele; acreditava que coisas dessa natureza eram invenções das pessoas, nunca conheceu alguém enfeitado ou coisa parecida, como esclarece:

Jamais pensei que uma ameaça que me parecia tão sem sentido pudesse de fato se concretizar na vida de alguém. Quando a gente roga a praga a alguém, é no momento de raiva, e a verdade é que eu nunca acreditava nisso, só quando a gente é criança e tem os medos. Dessa situação que eu vivi com esse meu tio, que hoje eu

nem considero mais, foram muitas as ameaças dele. De todo o tempo que convivemos juntos, eu sei agora que a gente não conhece ninguém. Ele era usurento, tinha raiva de mim por causa que queria ficar com as minhas terras e se eu morresse mesmo, bom pra ele, ia ficar com tudo porque ia enrolar direitinho minha mulher como fez comigo. Sempre que ele me chamou para conversar sobre o caso da partilha eu fui, porque já tinha convivência com ele de anos, minha avó me criou, ele era irmão do meu pai, né, além de ser minha família e a gente cuidava do nosso trabalho lá na terra. Na época quando comecei a ficar doente ele ligava muito pra mim, inclusive na madrugada e me dizia que era pra saber como eu tava. Depois eu fiquei sabendo por um macumbeiro que era nessa hora que o feitiço ficava agindo e eu sentia mesmo muito ruim nessa hora da madrugada, era muita perturbação, via assim parece visage, ficava assombrado e me dava febre. Eras, às vezes sentia uma energia ruim quando ele se aproximava de mim, minha mulher sentia também uma coisa ruim, mas a gente disfarçava, porque não sabia o que era aquele clima, era difícil. Agora, hoje eu sei que não foi bem uma praga só de boca não. Se eu tinha dúvidas de que essas coisas acontecem mesmo com as pessoas, olha hoje não tenho mesmo. Como que um mal enviado dentro de uma comida pode atingir a gente tão forte, eu nunca imaginei que esse meu tio tinha feito coisa pra eu morrer por causa dessas terras.

O relato de Everaldo demonstra a insegurança perante a feitiçaria, pela crença de que ela causa doenças e explica mortes. Trouxe à tona ameaças explícitas, pequenos ódios que ajudaram a alimentar as rivalidades de seus familiares na questão da partilha dos bens herdados. Como se não bastasse o infortúnio da perda dos pais, Everaldo teve que se submeter a uma difícil e longa batalha judicial para dispor da sua herança.

O caso de feitiço que atingiu Everaldo foi manipulado em forma de receita gastronômica. Everaldo foi enredado por uma trama de vínculo familiar, seduzido por um bom prato de comida, em um momento que lhe parecia ser de muita receptividade: uma reunião religiosa na qual todos confraternizavam. Foi através dessa estratégia - uma receita manipulada para, oportunamente, ser ofertada em banquetes, chás, comemorações que envolvam alimentos ou em um inocente almoço familiar - que a vítima sofreu o encantamento. Tal estratégia tende a passar despercebida aos olhos das vítimas e de outros.

Um relato semelhante ao de Everaldo me foi feito por sua esposa Joana, segundo a qual, Deusa, prima de Everaldo, jurou-lhe vingança por acreditar que foi ela (Joana) quem se meteu na vida de Everaldo e acabou por afastá-la do primo. Deusa, no passado, foi namorada de Everaldo, situação que irei explicar mais adiante. A fama de bruxa de Deusa foi mencionada por familiares que confirmaram

sua visitação constante a ~~t~~errasq*samaracá*. De acordo com Joana, as ameaças de Deusa se concretizaram pouco tempo depois do início de sua relação com Everaldo, quando, repentinamente, foi acometida por uma espécie de gosma, uma baba branca, que constantemente ficava saindo de sua boca, precisando usar constantemente lenço para limpar o líquido. Joana me disse que a situação de feitiço foi confirmada em uma igreja evangélica, por um pastor que a aconselhou a fazer uma ~~x~~campanha de cura*que* que só assim conseguiu se livrar do incômodo e ficou boa. Ela conta que ao perceber a contínua salivação, desconfiou que a doença fosse um feitiço, mas não quis procurar o terreiro, e orientada por sua irmã procurou a igreja. E Joana acredita que a pessoa que faz feitiço acumula coisas ruins para a própria vida. Ela acredita que Deusa nunca foi feliz pelo fato de não ter se casado ou vivido um relacionamento mais demorado depois do relacionamento com Everaldo. Conforme me explicou Brito, a encomenda do feitiço *samaracá*, pode ter consequências graves sobre quem recorre a esse ~~s~~erviço*q* As suspeitas de feitiçaria parecem aflorar nesse contexto familiar, também por outras questões de ~~d~~isputas*q* como se viu no relato de Joana, desencadeadas por disputas de amor. Assim, a sorte de Mizael também teria sido lançada no momento em que ~~x~~onfabulou*q* por ambição, sobre a vida de seu sobrinho. Caso Mizael despertasse a ira de um *Kúnu*, sofreria as consequências de sua ação por almejar a morte de uma pessoa e assim intervir no seu destino.

Na experiência de Everaldo, no momento que ingeriu a comida ofertada por Mizael e percebeu o gosto diferenciado do mel e da manteiga, pareceu-lhe que estava sendo transportado para outro lugar, uma espécie de alucinação, e que nesse lugar encontrou pessoas que nunca tinha visto. Definiu a situação como uma ilusão de sua memória, que acreditava estar sendo provocada pela bebida alcoólica que ingeriu naquele momento, mas, com o passar do tempo, quando começou a adoecer, esses momentos alucinógenos se manifestaram outras vezes em sonho. Everaldo ressalta que, por esse motivo, resistia ao máximo para não cair no sono.

Perturbado com a situação, secretamente, fez uma consulta a um benzedor por nome Bené, sobre a doença que o atormentava. Bené é residente em um ramal próximo de sua localidade. Com efeito, esse rezador tem uma reputação muito boa na região por saber curar feitiços e, segundo me relatou Everaldo, curou um menino enfeitiçado por um bicho grande que carregava há muito tempo na barriga. Como se sabe, são frequentes, na região da Amazônia amapaense, ações de feitiçaria

usando determinados bichos que penetram e germinam no corpo. A receita que Bené usou para a retirada do feitiço da criança foi o sumo da arruda e o leite de cabra, maturado por sete dias no sereno, de modo que o fez colocar para fora um réptil extenso e de cor marrom e preta. Assim, diante da perturbação que vinha sofrendo nos sonhos, Everaldo também apresentava certa rouquidão, queixando-se de dores na garganta, julgando que podia estar gripado e a inflamação na garganta seria a consequência. E revelou ao rezador sobre a dificuldade de ingerir alimentos sólidos.

Diante de suas queixas, o rezador buscou o diagnóstico em um recipiente de água benzida e perfumada com erva de manjerição, um pouco de sal e sobre ela fez o sinal da cruz e soprou na água. A seguir fez uma prece e rezou a oração de Salve Rainha. Everaldo diz ter guardado a oração e assim me apresentou numa página escrita:

Ó Bem-aventurada mãe, Rainha do Céu e da Terra, advogada dos pecadores, auxiliadora dos cristãos, protetora dos pobres, consoladora dos tristes, amparo dos órfãos e viúvas, alívio das almas penantes, socorro dos aflitos, desterradora das indigências, das calamidades, dos inimigos corporais e espirituais, da morte cruel dos tormentos eternos, de todo bicho e animal peçonhentos, dos maus pensamentos, dos sonhos pavorosos, das cenas terríveis e visões espantosas, do rigor do dia do juízo, das pragas, dos incêndios, desastres, bruxarias e maldições, dos malfeitores, ladrões, assaltantes e assassinos. Cobri-nos com o vosso manto maternal, ó divina estrela dos montes. Desterrai de nós todos os males e maldições. Afugenta de nós a peste e os desassossegos. Possamos, por vosso intermédio, obter de Deus a cura de todas as doenças, encontrar as portas do Céu abertas e convosco ser felizes por toda a eternidade. Amém.

A prece é um amuleto que Everaldo traz consigo até hoje. Segundo ele, ela foi a sua redenção da morte que lhe estava prevista, muito embora tenha passado por outros ritos para se curar, acredita que se não fosse por esse amuleto não teria se salvo. Destaca, na prece, algumas palavras que parecem ter sido direcionadas para a situação que vivenciava naquele período como: *livrar dos sonhos pavorosos e das visões espantosas; das bruxarias e maldições; dos malfeitores e assassinos* (Trecho da prece de Nossa Senhora do Desterro). Bené pressentiu que Everaldo havia sido acometido de um mal trabalhado por gente morta. Aconselhou que para apaziguar a alma incomodada fizesse uma promessa de uma vela de seu tamanho a

Nossa Senhora do Desterro para iluminar por nove dias o seu altar. Depois de realizar tudo voltasse até ele e confiasse em Deus para salvá-lo daquele mal.

Bom, fiz do jeito que seu Bené me disse, eu ainda sofri muito, mas sei que se não fosse aquela reza dele e as promessas que ele mandou fazer eu ia morrer sim. Lembro que quando fui pagar a promessa minhas pernas ficaram bambas, sabe, eu já tava fraco, mas sentia que uma coisa me deixava fraco na hora de entrar lá na igreja. Fui pagar a promessa amparado pela minha mulher e meu amigo Tião. Você acredita que eles dois ficaram doente depois de me ajudarem, eles também ficaram fracos e deu febre. O rezador fez reza pra eles também. Quando eu cumpri a promessa e voltei lá com o rezador eu ainda tava engolindo algumas comidas mais mole, com caldo. E quando rezou de novo abriu minha boca e tirou uma espinha que eu vi como se fosse de peixe, mas eu não lembro de ter comido peixe e engolido espinha. Quando ele tirou isso, ele rezou e me banhou com água com sal e umas plantas, aí ele chorou e me benzeu e me disse pra eu procurar uma pessoa de santo que faz obrigação e tem os guias. Ele me disse assim: meu filho, tu vai com Deus porque ele tá te protegendo, tu precisa de gente com guia forte porque tá sobre ti um feitiço de morte. Quando eu ouvi aquilo eu fiquei muito nervoso. Eu pedi pra ele cuidar de mim e ele disse: eu não posso, mas tu tens que ir pra outro de força desses encantamentos.

O motivo da doença não havia sido esclarecido por Bené, que diante da observação da gravidade da ação malévola o aconselhou a ir por outros caminhos mais poderosos. As rezas, orações, benzeduras e o conjunto de procedimentos religiosos serviram a Everaldo como princípio de proteção e revelação do mal que se abatia sobre sua pessoa. Precisando correr para salvar-se, pois a doença ora atingia certa melhora, ora se agravava, ouviu falar, por meio de sua tia Marta, de uma mulher indígena, residente no município de Calçoene, famosa por curar feitiços e outros males, tendo realizado alguns casos de cura naquela região. Quando entrevistei Dona Marta, ela me relatou com detalhes alguns procedimentos de cura que constatou terem ocorrido pelas mãos dessa curandeira.

Everaldo consultou a mulher curandeira e, mais uma vez, recebeu o diagnóstico de enfeitiçamento. Ela considerou que seu corpo passava por possessão de espíritos mortos, confirmando as previsões do rezador Bené. Ela lhe disse ter visto, em sonho, uma cesta de rosas comestíveis e das quais saía um fumo que tentava atingir-lhe os olhos para não ver como o feitiço havia sido feito em Everaldo. Mas ao fechar os olhos e reabri-los, a fumaça tinha sumido e então pôde ver uma cebola cozida sobre o crânio de um morto e, depois, para ficar agradável ao

paladar foi colocada uma pasta doce e de sabor. Ela desvendou o feitiço, afirmando que esse cozido foi colocado em determinado alimento para enganar Everaldo. Pelo que lhe foi revelado, o feitiço tinha sido por encomenda de um olho mau e seria de cobiça, e dizia respeito não só a sua pessoa, mas também para atingir o seu núcleo familiar. Como tratamento, aconselhou a preparação de um amuleto: matasse uma gata, tirasse o útero dela e o colocasse para secar sobre a folha do tabaco ou de bananeira pequena que não tivesse dado fruto. Depois de seco, o lacrasse, costurando-o em um pano, e passasse a andar com ele para trazer-lhe a ~~benquerença~~ e anulasse sentimentos de ~~malquerença~~ que o acompanhavam. Também mandou que encomendasse nove missas por essa alma vingativa.

Diante da fórmula encantatória, por ser muito católico, Everaldo não aceitou sacrificar um animal daquela forma, e não acreditava que o amuleto teria grande efeito sobre a situação que passava. No entanto, aceitou a possibilidade de rezar as missas, porém foi impedido pelo padre que se recusou a rezar missa por alma sem nome e ainda mais com envolvimento de coisas do ocultismo.

Assim, Everaldo voltou-se para as orientações do rezador Bené, e resolveu procurar um pai de santo, mas, devido às suas convicções religiosas e no intuito de manter segredo da suspeita de sua doença ser um feitiço, consultou-se com esse religioso fora das imediações da cidade. Em busca de solução para sua doença na garganta que já durava quase cinco meses, mostrando certa dificuldade para falar e restrita capacidade para ingerir alimentos sólidos, Everaldo chegou ao terreiro de pai Aguiar, localizado no município de Santana, a 17 quilômetros de Macapá. Para impedir as manifestações que o assombravam em sonho, ele afirma que rezava diariamente a oração dada pelo rezador Bené.

Nesse período de cinco meses, em que sua doença se agravou, Everaldo ainda aguardava a sentença final sobre a divisão de sua herança. No decorrer da ação judicial havia a necessidade de um minucioso inventário sobre a demarcação das terras, as áreas que estavam arrendadas e toda a parte burocrática de tributos da empresa que lá explorava comercialmente as terras. O levantamento burocrático era para que a Justiça tomasse conhecimento de todos os bens deixados por seus avós paternos e ocorresse a divisão na forma proporcional ao direito de cada membro da família, inclusive do capital envolvido nos negócios.

No tratamento com pai Aguiar, Everaldo se sentiu bem acolhido, e gostou da forma como o religioso o atendeu. Pai Aguiar não trabalha na mesma frequência dos demais pais de santo. Atende frequentemente questões relacionadas à cura, e quando procurado para esse serviço diz que para alguns casos faz mesa branca. Ele possui um altar de obrigação em um cômodo de sua casa, as sessões religiosas ocorrem nesse espaço, com restrições ao número de pessoas nos atendimentos. Ele se identifica como pajé, mas conta que as pessoas o conhecem como pai de santo por não saberem fazer a diferença. O atendimento pela mesa branca ocorre, na segunda ou na sexta-feira, e o cliente precisa ter disposição para se encaixar em um desses dois dias, pois na maior parte do tempo Pai Aguiar faz corrente (sessão de desenvolvimento), à qual se refere também como trabalhar na linha da umbanda. Dedica-se a dar passagem aos seus *caruanas*⁴² para cumprir as obrigações com eles e manter suas forças não tendo, dessa forma, data específica para sua realização.

A mesa branca não é uma prática comum nos terreiros de Macapá, com raridade ela ocorre na umbanda e no tambor de mina, é a mesa branca de influência kardecista. Não tive a oportunidade de ver esse ritual nas casas religiosas que visitei para esta pesquisa. Embora não tenha acompanhado esse itinerário terapêutico de Everaldo na casa de Pai Aguiar, o acontecimento da mesa me foi descrito, no decorrer da pesquisa, pelo pai de santo e pelo próprio Everaldo. A sessão de mesa branca foi um recurso utilizado no itinerário de cura de Everaldo.

O recurso aos poderes divinos nos casos de ações classificadas pelos religiosos como malévolas apresenta certa especialização na figura dos espíritos de luz por se tratar de espíritos superiores, com capacidade de expulsar e dar ordens aos espíritos inferiores, os quais, por não terem ainda conhecido a luz, provocam doenças, perturbações, misérias, falta de sorte, entre outros, diz Pai Aguiar.

O ritual foi precedido de alguns procedimentos. Pai Aguiar pediu a Deus que permitisse que os bons espíritos assistissem-no na comunicação que estava solicitando junto aos espíritos perturbadores da vida de Everaldo. Explicou que o mal que atingira Everaldo provinha de solicitação humana, e que essa pessoa, sabendo movimentar com muita destreza os espíritos ainda em trevas, conhecedora do

⁴² Seres encantados que habitam rios e igarapés. Os indígenas acreditam que são espíritos voltados para a prática do bem, que são invocados, solicitados, para livrar as pessoas de doenças e feitiços.

ocultismo, havia manipulado objetos mortos para atingi-lo com o objetivo de morte. Conhecedor dessa arte, Pai Aguiar, sabendo o que estava por trás da doença de Everaldo, providenciou a confecção de pequenos embrulhos de pólvora para proceder com o descarrego nas manifestações das trevas. Abriu um ponto que consiste do desenho de uma estrela de seis pontas com uma vela em cada ponta. Everaldo foi deitado dentro do ponto. Pai Aguiar segurava na mão um castiçal com vela, ao seu lado estava a mesa com uma toalha branca, sobre ela a imagem de seus guias espirituais, uma jarra de vidro cheia de água, copo e duas cordas brancas, uma formando uma corrente e a outra seria para amarrar os espíritos perturbadores que baixassem durante a sua realização. Seus ajudantes na sessão ocupavam cadeiras, uma em cada ponta da mesa.

Deitado no ponto desenhado pelo religioso, Everaldo foi estimulado a proferir as seguintes palavras: *“Estou no círculo infinito da Divina presença, ela me envolve plenamente, afirmo que sua presença é a harmonia que está sobre meu coração, que perdoa os meus inimigos e lhes retribui desejando paz e a felicidade”*. As palavras, segundo o pai de santo, eram para comunicar ao seu espírito o sentimento do perdão.

Realizados esses preparativos, Pai Aguiar iniciou o descarrego na casa, utilizando fogareiro com carvão em brasa, dentro do qual depositou os pequenos pacotes de pólvora e pequenas explosões aconteceram simbolizando a limpeza do ambiente. Tendo como objetivo expulsar os espíritos conhecidos como *encostos* de repente houve uma manifestação deles com bastante fúria. Daí, segundo o pai de santo, ele foi capaz de entender que tipo de maldição havia de atingir Everaldo.

Quando mandou que o espírito saísse da vida de Everaldo para que sua saúde fosse restituída e proferindo perdão sobre sua alma, ouviu do mesmo que só obedecia ao outro mundo pelo qual vagava. Quando o religioso mandou que seu feitiço fosse desfeito, o espírito retrucou com muitos gritos dizendo que dele vinha seu alimento, pois se desfizesse o feitiço não seria mais procurado e assim não podia mais se vingar nesse mundo da sua própria morte. Então, o pai de santo o amarrou e ordenou que falasse de onde vinha e quem o tinha mandado jogar feitiço sobre o doente.

Para dar proteção e força à sessão, novamente a casa foi *incensada* e velas foram acesas nos pontos frente às estátuas dos caboclos e fora da casa e o sacerdote proferiu a seguinte oração rotineira na sessão de mesa branca:

Há uma só presença aqui, é a do Amor. Deus é o Amor que envolve todos os seres num só sentimento de unidade. Este recinto está cheio da presença do Amor. No Amor eu vivo me movo e existo. Quem quer que aqui entre, sentirá a pura e santa presença do Amor. Há uma só presença aqui, é a da Verdade. Tudo que aqui existe, tudo o que aqui se fala, tudo o que aqui se pensa é a expressão da Verdade. Quem quer que aqui entre, sentirá a presença da Verdade. Há uma só presença aqui, é a da Justiça. A Justiça reina neste recinto. Todos os atos aqui praticados são regidos e inspirados pela Justiça. Quem quer que aqui entre sentirá a presença da Justiça. Há uma só presença aqui, é a presença de Deus, o Bem. Nenhum mal pode entrar aqui. Não há mal em Deus. Deus, o Bem, reside aqui. Quem quer que aqui entre, sentirá a presença Divina do Bem. Há uma só presença aqui, é a presença de Deus, a Vida. Deus é a vida essencial de todos os seres. É a saúde do corpo e da mente. Quem quer que aqui entre, sentirá a Divina presença da Vida e da Saúde. Há uma só presença aqui, é a presença de Deus a Prosperidade. (Trecho da oração kardecista de mesa branca fornecida por Pai Aguiar).

Pai Aguiar, sentado à mesa, junto com seus dois ajudantes, começou um cântico seguido de duas orações católicas, a Ave Maria e o Pai Nosso. Após as rezas as luzes foram desligadas, ficando somente as velas acesas. Todos ficaram de forma sincrônica de cabeça baixa e mãos sobre a mesa, tranquilamente, um a um dos participantes, foi dizendo seu nome para que o pai de santo realizasse a vidência, para saber se todos estavam purificados e ~~ver~~verço que estava ocorrendo com seu paciente, se algo o ameaçava, algum feitiço.

Obedecendo à ordem do sacerdote, o espírito, de forma agitada, rugindo como animal e se mostrando muito aborrecido falou que Everaldo havia sido enredado numa trama para que morresse, e que sua morte era a vontade de quem bem ele queria, e o espírito ainda zombou dele por não ter aceitado a receita mágica de ~~benquerença~~benquerença ensinada pela mulher indígena. Disse que o amuleto iria impedir que a raiva do mandante alimentasse o feitiço mandado. Não querendo mais obedecer ao religioso e desconjurando as orações feitas deixou o recinto. Everaldo disse que nesse momento acordou, pois passou toda a sessão em estado de sonolência, sentiu o vento forte que se abateu sobre o quarto e apagou todas as velas, precisando que as luzes fossem ligadas. Serviram-lhe leite morno, o pai de santo colocou uma manta branca sobre ele e rezou, fez-lhe o sinal da santa cruz, deu palmadas na planta de seus pés e devagar o levantou, sempre rogando em oração.

O mistério havia sido desvendado, disse Marta, tia de Everaldo que acompanhou parte dos itinerários terapêuticos do sobrinho.

Eu já tinha essa intuição de que a doença desse menino era coisa feita. Por Deus, eu já tinha comentado com a minha mãe, mas ela como é muito católica até me repreendeu, dizendo que eu tava era botando coisa na cabeça dele. E pra gente num falar o que não tem certeza eu me calei. Geralmente esse negócio de feitiço é por causa da inveja, e sempre é pessoa de perto, se não é o inimigo é mesmo o que finge ser teu amigo pra dá o bote. Quando o Mizael aceitou dar a parte da terra do Everaldo, calado sem brigar, fingindo que tudo bem, eu disse pro meu marido que como ele não reclamou nada? Eu disse ele vai é enganar o Everaldo, por isso que tá bonzinho. Mas meu marido disse uma coisa bem certa, de que se era pela justiça os hectares seriam divididos certinho. Esse Mizael sempre foi olhudo, ganancioso, mas a gente também tava de olho nele, desde quanto o menino era pequeno, porque os pais dele, os avós que criaram morreram.

Quando a sessão foi encerrada, todos ficaram em silêncio e o pai de santo se concentrou para incorporar seu espírito de luz. Sua filha de santo, Mariza, como doutrinadora na sessão, perguntou o nome da entidade, e após travar um diálogo com o espírito, a doutrinadora anotou todas as falas de orientação do espírito para o caso de Everaldo, depois rezou e ofereceu ao espírito em agradecimento por sua passagem de luz. E esse foi o único espírito de luz que se manifestou naquela sessão. Quanto ao que foi dito pelo espírito de luz não me foi esclarecido, pois são orientações particulares ao médium para as providências a serem tomadas. Por último a água que estava na jarra e que recebeu os bons fluidos do espírito de luz durante o ritual foi oferecida aos participantes para que a bebessem. Parte da água foi derramada sobre Everaldo para tratar a doença e limpar o feitiço. A sessão foi encerrada com um cântico.

O ritual aqui descrito trouxe para Everaldo a esperança de recuperar sua saúde. Contudo, a revelação proferida sobre o feitiço ter vindo a mando de quem ele bem queria lhe acenderam as desconfianças que, inicialmente, recaíram sobre amigos próximos, descartando o seu núcleo familiar. Para o pai de santo, a descoberta pela sessão foi importante para os próximos passos que Everaldo ainda precisaria dar para se livrar da morte. Conhecedor da encantaria *samaracá*, o pai de santo orientou Everaldo, agora sabedor de que fora enfeitiçado por encomenda de pessoa próxima, para que procurasse uma força maior que procedesse não só a

expulsão do espírito feiticeiro, mas desmanchasse o mal, salvando-o da morte que lhe fora premeditada.

Decorridos dois meses da sessão de mesa branca, período em que se manteve estável, estando em viagem à cidade de Manaus, Everaldo foi acometido de uma severa pneumonia. Em decorrência, retornou à cidade de Belém-PA para tratamento. A ocorrência de alterações no seu estado de saúde persistiu e assim precisou passar por internação hospitalar. Após alguns meses dessa internação, ele já havia iniciado vários tratamentos alopáticos para tratar as constantes infecções e os edemas que se manifestavam na região da garganta. Chegou a colocar sonda para se alimentar, em alguns momentos, por não conseguir ingerir comidas sólidas. Sem grandes melhoras, o médico indicou o exame de ultrassom, detectando a presença de uma lesão na região, o que levantou a suspeita de um linfoma. Foi aconselhado pelo médico a submeter-se a uma biopsia para a coleta de material de uma espécie de massa próxima às amídalas, sob suspeita de estar obstruindo sua garganta e provocando as alterações inflamatórias na região.

Atendendo as orientações médicas, Everaldo foi submetido ao procedimento cirúrgico na cidade de Belém, capital do estado do Pará, passou por período de reabilitação com fonoaudiólogo para fortalecer a voz, pois devido à doença apresentava dificuldades de fala. O material coletado de sua garganta foi submetido ao exame histopatológico indicando ser benigno, descartando a suspeita de doença maligna. Ouviu de seu médico que talvez estivesse sendo vítima de uma doença ainda sem diagnóstico, talvez alguma alergia não detectada ou amigdalite. Dessa forma, Everaldo precisava continuar em acompanhamento para diagnóstico futuro. Já conseguindo se alimentar com comida pastosa e recuperando peso, Everaldo retornou a Macapá, a fim de rever a família.

Ao retornar de um doloroso percurso de tratamento de saúde, Everaldo tentou retomar as atividades laborais juntamente com seu tio Mizael. Everaldo recebeu advertência de familiares sobre os lucros que Mizael contabilizou em sua ausência. Enquanto isso, a ação judicial já apontava para o julgamento final, tendo sido concluído no intervalo de sua internação hospitalar, o inventário dos bens e a arrecadação fiscal e monetária da exportação feita pela empresa da família.

Determinado a tomar as rédeas da situação, Everaldo solicitou ao tio a contabilidade, questionando os poucos depósitos feitos na conta bancária da empresa da qual agora participava, pois a divisão da herança era causa ganha. A

prestação de contas trouxe às claras a inimizade entre tio e sobrinho, pois até aquele momento Mizael não havia expressado sua contrariedade ante a reivindicação de partilha da herança por Everaldo. Ao se tornar explícita a desavença entre eles, os demais integrantes da família ficaram divididos em relação aos direitos de ambos na herança. Alguns parentes se pronunciavam a favor de Everaldo por ter passado anos sem receber o que lhe era de direito; outros defendiam que Mizael trabalhou de sol a sol para fazer as terras produtivas, investiu, e não seria justo ser cobrado daquela maneira. As inimizades manifestas agravaram as ~~malquerenças~~ remetendo à situação de drama familiar.

A ameaça explícita da feitiçaria na vida de Everaldo produziu cada vez mais o agravamento de sua doença. Os efeitos da maldição lhe tiravam as forças, sua magreza se acentuava, as febres e alucinações eram incontáveis, a ~~maldade~~ que assolava seu corpo parecia vencê-lo dia a dia. A recusa de retornar ao hospital na continuidade do tratamento médico deixou transparecer a seus familiares o seu desejo de morrer. Sobre este dito de morte, comenta dona Marta, tia de Everaldo,

O meu sobrinho era um homem forte, alegre, eu nunca vi ele doente assim como eu vi. Sabe, não era doente, assim como uma doença que a pessoa consulta, toma um remédio e melhora. A gente via que era outra coisa, você olhava pra ele e não tinha mais a alegria, mesmo quando ele melhorava, a gente via o olhar fundo, ele ficou tão magro que a pele dele já era de velho, não tinha mais disposição pra trabalhar, ele fazia esforço pra tomar até banho. Só que você sabe, a gente observa as coisas, eu observei que a melhora dele era com as rezas, quando ele foi pro rezador ele ficou bem, parou as assombrações, já dormia melhor, porque a gente até queria que ele fosse com um médico psiquiatra pra saber se tava doente disso. Hoje tem muita gente perturbada, não se sabe como acontece, mas fica. Mas, naquela mesa branca que eu lhe falei, ah! Ali foi confirmado que era coisa feita na vida dele, mas eu falei pra ele continuar, fazer como aquele homem disse na mesa branca pra ele se tratar com gente de mais força, só que como ele melhorou deixou pra depois, e ainda mais que as outras tias e tios e até a mulher dele ficaram calados, dizendo vai é procurar médico que isso é besteira desse povo. Só que quando eles viram a situação dele, porque foi eu que acompanhei ele em tudo, ele gastou dinheiro nessa cirurgia e tudo mais dos exames, mas como tinha que fazer, ele tá certo, fez mesmo. Meus irmãos viram que ele tão jovem, não queria mais tomar remédio, ficou triste, triste, parece que nada mais importava. Já pensou você nem poder comer? Se sentir mal o tempo todo? E ainda tinha os aborrecimentos com o tio dele, porque ele nunca prestava conta dos negócios das coisas de venda dos produtos, e isso eu via, deixava ele tão pra baixo, agora ainda doente não tinha força pra reagir. Quando eu vi ele definhando, amarelo, mal mesmo eu disse: vamos levar ele pra tratar seja aonde for, se a gente tem fé,

vamos fazer o que se pode pra não morrer. Eu ainda fui em outros terreiros com ele, mas eles não quiseram mexer. Aí eu fui na loja dessa mãe de santo, falei com ela, eu já tinha ouvido dela, que era boa de carta e atendia doente, expliquei tudo das coisas que os outros tinham dito e marquei com ela e levei ele lá. Ela aceitou.

Diante da realidade indestrinçável da doença, tornou-se indispensável recorrer a um especialista capaz de manipular em pé de igualdade, o jogo de agressões mágicas sobre a condição humana de Everaldo. Assim, ele chegou ao congá de Mãe Vanda já pré-diagnosticado de enfeitiçamento. Com a manifestação da doença ele já havia cumprido itinerário terapêutico em diferentes e iguais trajetórias de tratamento. Foram percursos constituídos por inusitadas experiências e provações: os amuletos, os medos, as descobertas e o desconhecido. Para Mãe Vanda, o feitiço é o resultado de fluidos negativos pela manipulação de forças espirituais através de ritos e objetos mágicos. A existência desse mal no mundo desencadeia problemas concretos que afetam a vida dos indivíduos nas dificuldades econômicas, nos conflitos familiares, nas relações amorosas, nas doenças e outros. As doenças decorrentes de feitiçaria supõem manipulação de forças e entidades espirituais através de rituais embebidos de irradiações maléficas.

Observando mais de perto o caso de Everaldo, os sintomas produzidos pela doença de feitiço eram perturbadores, apareciam e desapareciam repentinamente. Por algum tempo ele estava bem, mas de um momento para outro começava a ter alucinações, febres, calafrios, dores, sintomas inflamatórios, não conseguia se alimentar e tinha a sensação de ter espinhos travados na garganta ou era acometido inexplicavelmente por outros sintomas físicos.

Ao chegar à casa de Mãe Vanda, a primeira providência que ela tomou foi identificar que tipo de feitiço havia atingido Everaldo, pois o processo da cura dependeria de sua natureza.

Quando esse rapaz chegou aqui, a tia dele que foi me procurar, já me adiantou que os outros curandeiros identificaram a doença sendo mandada. Eu sempre fico na dúvida dessas coisas assim que parece que a pessoa tá impressionada, porque às vezes tá mesmo, num é feitiço, é doença do homem, mas ela diz que é. Agora, nesse caso do Everaldo, eu logo que ouvi a história da tia, veio um guia e trouxe um vento forte e me soprou do espírito, aí eu vi ele assombrando um lugar, uma pessoa que deitava numa rede, tava numa casa grande com muita gente. Eu toquei o maracá, fiz uma obrigação e senti o espírito sem luz, e vi, é de muito longe. Era um espírito que pertenceu a pessoas que se dedicou, na terra, a fazer o mal, ele

matou e por isso depois da morte ficou vagando sem descanso. Eu vi que esse espírito nada tinha a ver aqui na terra com o Everaldo.

Uma vez identificado o feitiço, logo a mãe de santo soube com qual espírito estava lidando.

Nesse caso, falando sobre samaracá, é um caso que amedronta muito o povo aqui de Macapá. Porque os samaracá eles são tidos como grandes feiticeiros, eles não fazem o bem, eles só fazem o mal, eles não têm nenhum tipo de atitude a não ser isso. E algum tempo atrás o tio do Everaldo com condições financeiras assim boas foi pra Guiana Francesa e procurou um Samaracá e mandou fazer um trabalho de feitiço para matar ele. Foi por causa de uma herança que esse tio não queria dividir. Os samaracá cobram pra fazer o serviço, mas assim, pode dar uma geladeira, coisas que eles pedem pra casa ou o dinheiro mesmo, mas cobram. O feitiço foi pedido pra morte. Esse rapaz adoeceu na garganta, foi enfeitiçado na comida, eles preparam o pó ou outro tipo de receita. E esse rapaz, ele foi a vários lugares, em vários terreiros. Aí quando eles viam que era feitiço feito por samaracá, eles temiam porque, porque o trabalho feito por samaracá ele tem o poder de voltar para aquela pessoa que trabalhando e tirando o feitiço que ele fez. E nessas conversas de procura ajuda, procura ajuda ele chegou até mim. Ele já estava bastante debilitado, tava de cadeira de roda porque uma parte do corpo dele estava cheio de espinhos, agulhas e tudo isso andava no corpo dele como se mudasse de local. Então para cada local que aquilo se dirigia ele tinha crises de dores, dores imensas com muitas lágrimas de muito sofrimento. E ele chegou até mim e eu marquei pra ele o atendimento, eu disse: tá quem fez o teu feitiço e te adoeceu foi trabalho de um samaracá e nos vamos tirar, porque eu acredito que não há quem possa mais do que Deus. Aí foi feito o trabalho dele, né, a Dona Maria Mineira fez e tirou tudo, ela foi tirando em porções, porque não podia tirar tudo de uma vez, então ela foi tirando devagar de um ponto depois de outro. E hoje ele está uma pessoa boa, curado. E ainda continua cuidando da terra dele que o outro queria tomar. Foi um caso de vingança. Eu não conheci a outra pessoa que foi o mandante, nunca vi. E eu ainda orientei ele assim: você já viu o que aquela pessoa foi capaz de lhe fazer e então o mais longe que você puder ficar dela, melhor é pra você.

Pelo grau de domínio da doença sobre Everaldo, o processo de cura incluiu uma série de rituais. Quando, neste processo, Mãe Vanda identificou o espírito feiticeiro, ela pôde estabelecer uma relação mais direta entre o espírito e Everaldo. A proximidade, segundo a mãe de santo, é a forma para descobrir sobre os motivos pelos quais se apossou dele e em que ~~terrasq~~ os objetos e receitas foram manipulados na ação do enfeitiçamento.

Everaldo chegou ao congá amparado por familiares. Estava magro, quase sem fala e apático. Seu caso demandava pressa. Como assinalei, há muito tempo ele deixara de cumprir sua rotina de trabalho, e naquele momento já apresentava um comportamento estranho e perturbador: ficava o tempo todo dentro do quarto, dizia ter visões nas madrugadas e havia voltado a ter sonhos ameaçadores com pessoas que não conhecia. Devido ao seu estado físico e emocional, acabou por deixar de lado a oração receitada pelo rezador Bené. A doença desconhecida de Everaldo, sua forma estranha de se manifestar e sem diagnóstico médico, resultou em grande sofrimento e desacordos entre seus familiares.

A primeira vez que eu vi o rapaz, foi quando ele veio aqui no terreiro, quando ele entrou com a mulher e os dois tios dele. Parecia ser um homem bonito, porque é alto, branco, cabelo liso preto, mas devido o estado de saúde se não prestasse atenção nem reconhecia pela foto que os tios dele me trouxeram, ele parecia um doente de AIDS. Vi nos olhos dele muita tristeza. Quando eu olhei, disse para mim mesma - Meu Deus, que trabalho forte. Eu dei um passo pra traz e invoquei meu guia, eu tinha saído do meu altar de assentamento, eu faço minhas obrigações lá. Eu senti que ele tava muito mal, e te digo que nenhum médico iria curar ele, tem muita gente morrendo nesse mundo sem saber, porque o médico não sabe curar esse tipo de mal (Mãe Vanda, trecho de entrevista).

Quando Everaldo viu a mãe de santo ficou agitado, ao mesmo tempo emitiu um sinal de choro, se soltou dos braços dos tios e foi ao encontro dela, e ao abraçá-la desmaiou. Os tios e a esposa tentaram animá-lo e intervir, mas Mãe Vanda os impediu. Os filhos de santo levantaram Everaldo e o deitaram sobre uma esteira na área de oração e cura. Dona Maria Mineira, a entidade espiritual de Mãe Vanda foi invocada para ajudá-la. É a entidade protetora da mãe de santo e do seu Congá. Mãe Vanda atua tanto em estado de possessão quanto consciente, apenas com sua invocação e presença espiritual. Por alguns minutos o doente ficou imóvel, e depois, aparentando estar calmo, levantou-se e recebeu o primeiro passe.

Para o ritual do passe foi ordenado a Everaldo que se colocasse de pé e ficasse descalço, se desfizesse de qualquer objeto de metal que porventura portasse e lhe foram retiradas a carteira e a camisa. Os médiuns incorporados com suas entidades ficaram ao seu redor e passavam vigorosamente as mãos pelo seu corpo, de alto a baixo, da cabeça aos pés. Em transe, alguns baforaram com o tabaco sobre seu corpo, fazendo-o girar sobre si mesmo, sacudiram seus braços, e sempre repetiam os gestos. O espírito de feitiçaria se manifestou. Ele resistiu, falou em alta

voz que não iria embora, insistindo em permanecer sobre o corpo de Everaldo. Discernindo a situação, a sacerdotisa entendeu que o espírito era obsessivo, o feitiço *samaracá* é conduzido sempre por espíritos de baixa energia. A situação indicava um ritual de limpeza.

No segundo momento foi preparado o Ebó. Mãe Vanda disse que soltou Ebó na encruzilhada, aos exus - povo da rua - , pois ao dar obrigação a eles pediu proteção nos caminhos mais escuros que são os que pouco se enxerga e onde habitam os espíritos do tipo que assombrava Everaldo com a doença. Pediu a eles que encontrassem esse espírito e o trouxessem a ela para amarrar e expulsar. Logo depois da conclusão do ritual, entregou o material na mata, para que todo o mal que provocava a doença na garganta de Everaldo saísse, gerando nele a vitalidade e novas energias brotassem. A roupa utilizada nesse ritual também foi descartada, estaria energizada por fluidos macabros. A mãe de santo procedeu com outras obrigações para ser fortalecida no trabalho de cura.

A gira de cura foi restrita, participaram alguns parentes, cinco filhos de santo, a sacerdotisa e o paciente. O ambiente passou por limpeza, vários encaminhamentos foram dados aos médiuns acompanhantes quanto aos usos de elementos mágicos diferenciados, por ordem de sua guia (não me foi informado sobre os encaminhamentos e os elementos mágicos utilizados nessa gira). Mãe Vanda iniciou com cânticos para louvar os bons espíritos de cura para que se aproximassem e de Everaldo tivessem misericórdia e o viessem ajudar+ (Mãe Vanda). Para essa gira de cura vieram os caboclos curandeiros.

Vieram os caboclos da linha de Xangô, Ogum e de Oxóssi, eles têm muito conhecimento, em suas encarnações tiveram contato direto com a natureza quando viveram nesse mundo, sabem fazer uso das ervas no tratamento da cura, de doenças jogadas. São curandeiros. São espíritos da mata, da floresta, usam as folhas, as sementes e frutos para cuidar, para restaurar a saúde e fortalecer a pessoa para o trabalho. Eles trabalham bem para amenizar problemas da saúde ou até curar doenças desenganadas. Antes de desencarnarem, esse antepassado, eles aprenderam a usufruir de ervas e de fontes naturais para beneficiar os outros e se tornarem os curandeiros do grupo. Por isso eles são curandeiros.

Os pretos velhos chegaram primeiro, como são benzedores estão sempre voltados à caridade da cura. E por sempre atuarem numa gira de cura, rezaram e benzeram Everaldo para que fossem amenizadas as dores e sofrimentos trazidos

pela doença. Naquele momento, Everaldo já estava com os olhos ~~am~~branquecidos e os lábios estavam ~~ar~~roxeados e respirava com dificuldade. Os pretos velhos emanaram energias sobre o paciente para que a matéria lesada na garganta fosse regenerada *%sobre a luz branca de Oxalá+(Mãe Vanda)*. Cada médium ajudante foi guiado por sua entidade. Todos depositaram obrigações, e por ser a situação de gravidade envolvia um espírito muito hostil.

A mãe de santo, guiada por Dona Maria Mineira, podia então executar com êxito, com gesto desembaraçado e sem temor, com coração puro e uma vontade fortalecida por numerosas ~~pr~~ovas e ajuda de suas entidades, a cerimônia da sagrada magia de cura, da retirada do feitiço que estaria matando Everaldo. Ela passou, naquele momento, a exercer, no reino dos espíritos, o domínio da fé, tanto quanto no mundo dos vivos. Por entre um véu de baforadas de fumo, Dona Maria Mineira estendeu a mão para o recipiente com água conjurada, recolhida depois de passar vinte e uma noites em uma cisterna, velada por orações sobre ela. Em seguida, borrifou com a água os quatro cantos do Congá.

A entidade prosseguiu celebrando a liturgia com cânticos, orações e movimentava o incensário ondulatoriamente sobre todo o ambiente e ao redor de Everaldo. O ambiente estava envolto de muito mistério. De repente, na fumaça do incenso começaram a se formar figuras estranhas e, para os filhos de santo que apoiavam o ritual de ~~fora~~ ao mesmo tempo, *%de repente subiu um frio, gelado, brotava do chão e todos ficaram se olhando, sentido o chão estranho, parecia que se movimentava e a gente teve dificuldade de respirar+* (Socorro- Filha de santo).

A entidade da mãe de santo proferiu, então com mais força, as palavras de invocação para a saída do mal. Mãe Vanda, a tia e alguns que estiveram presentes no ritual, contaram-me que, subitamente, Everaldo começou a se contorcer. Queria vomitar, parecia estar engasgado, suando muito e tremendo começou a eliminar uma gosma pela boca, como se fosse gelatina amarelada, e junto com a secreção saíram espinhos de *quandú* · espécie de animal espinhoso . , espinhos de *Tucundum* · espécie de palmeira cultivada na floresta . , e pequenas felpas de um pau conhecido como *murumuru*. O feitiço começava a ser expelido, a cura se processava e *%de repente as paredes do Congá parece que se moveram, uma coisa pesada se retirava daquele rapaz, eu dei água pra ele, daí ele chorava muito e eu enxuguei o rosto dele, depois eu vi, uma luminosidade cobria a cabeça dele, era pai*

Oxalá, eu nunca vi assim, eu baixei os olhos pra não ofender o espírito invocado com um olhar indiscreto. (Pedro- Filho de santo).

Com voz forte, Dona Maria Mineira perguntou a causa da enfermidade de Everaldo. Não recebeu resposta. De repente, houve a manifestação de um médium e então se ouviu uma voz retumbante, que gritou de forma espantosa o nome do mandante. Everaldo não conseguiu reagir, suas pernas se negaram a mover-se e ficou como que petrificado no mesmo lugar onde se encontrava. Agora ele sabia quem era seu algoz, o mentor dos ataques maléficos para sua morte. Como as mãos estavam trêmulas, o corpo sem forças desmaiou. Assim, a resposta do espírito explicava a Everaldo a causa de sua doença, e colocava um fim às trágicas consequências do ~~p~~ecaminosoqconjuro que lhe fora imputado. Ao espírito feiticeiro foi decretado que fosse amarrado e ~~d~~escesseq retornando ao seu lugar de origem. No mesmo momento foi perguntado a Everaldo, já recuperado, se queria pedir retaliação do feitiço mandado. Everaldo se calou, estava confuso, porém, segundos depois rebateu suas dúvidas, alegando que os sentimentos de ~~b~~enquerençaq nutridos em toda a convivência pelo tio não poderiam sucumbir, naquele momento, pela desforra, significando que jamais ordenaria qualquer tipo de vingança contra seu tio.

Nos dias que se seguiram ao ritual foi perceptível para a família de Everaldo a melhora dele. E causou pasmo e incompreensão ao médico que o atendia o estado de melhora de que desfrutava seu paciente. Os ~~p~~icosqinflamatórios na área da garganta haviam diminuído e ele já se alimentava bem. E melhorou a tal ponto que retomou seus negócios, pois havia ganho a ação judicial e a certeza de separar sua parte das terras herdadas do tio.

No dia 18 de dezembro de 2015, cerca de vinte e dois dias após a cura de Everaldo, toda a sua família ficou impressionada com a inesperada notícia de que Mizael, tio de Everaldo e destacado empresário local, tinha falecido repentinamente em acidente de carro quando voltava de uma viagem de negócios. O carro havia se descontrolado e caído em um precipício, sendo ele a única vítima fatal. Esta não foi a única notícia. Dois dias depois de terem enterrado Mizael, também foi arrebatada pela morte uma parente próxima dele, uma sobrinha chamada Deusa, responsável pela contabilidade dos seus negócios de exportação no município do Oiapoque. Seu falecimento foi repentino, sem enfermidade alguma.

Segundo dona Ângela, tia de Everaldo e Deusa, no passado ambos mantiveram um longo e conturbado namoro que se estendeu por mais de nove anos. Com o fim desse relacionamento, Deusa foi mandada para a cidade do Oiapoque para trabalhar com o tio Mizael nos seus negócios de exportação. Na verdade, a intenção de mandá-la para essa cidade tinha como objetivo afastá-la de Everaldo, pois, por ter sido um namoro prolongado e serem primos, havia a expectativa, por parte de Deusa, de que o relacionamento terminasse em casamento, o que não ocorreu. Porém, mesmo já passado certo tempo, ela ainda nutria sentimentos por Everaldo, seu primeiro namorado. O contato entre os dois era frequente por trabalharem na mesma empresa do tio. A afirmação de dona Ângela e demais familiares com as quais tive conversas informais, sobre os sentimentos de Deusa por Everaldo, está no fato de que, em vão, Deusa tentou impedir, no passado, o relacionamento dele com sua atual esposa. Nos eventos de reunião familiar todos observavam os ressentimentos de Deusa em relação ao primo por estar casado com outra pessoa.

Everaldo me descreveu Deusa como sendo uma mulher de estatura média, de pele clara, cabelos e olhos castanhos, 38 anos de idade, atraente, com formação em secretariado executivo. Referiu-se a ela como uma pessoa habilidosa com os negócios de exportação da família, pois tinha ~~ímbr~~ para a organização da empresa. Ele a considerava bem ~~esperta~~ e muito inteligente. Quanto ao relacionamento que manteve com ela, menciona que foi coisa de adolescentes, que o tempo de namoro foi sequenciado por muitos ~~érm~~ porque ela era muito temperamental e isso fazia com que as brigas entre eles fossem constantes. Por serem primos, a família se intrometia demais e quando ela entrou para a universidade ele resolveu dar um tempo, pois considerava que ela tinha mesmo que estudar. Ela sempre falava em casar, mas ele não tinha tal pretensão, não naquele momento da juventude. Acabou se relacionando com outras pessoas, viajando até conhecer sua esposa com quem está casado há cinco anos.

Quanto à posição de Deusa sobre a divisão da herança, Everaldo diz que ela sempre se manteve do lado do tio Mizael, nunca negou a escolha, pois eram muito ligados pelo trabalho. Esse posicionamento de Deusa, como o dos demais familiares, jamais levantou qualquer suspeita sobre as mortes de Deusa e Mizael serem sentenças recebidas por recurso à feitiçaria.

Pelo fato de Mizael e Deusa terem morrido, Mãe Vanda entende que eles se envolveram em uma empreitada divinatória que receberam o veredicto de morte por tentativa de assassinato, e por isso teriam sofrido um contragolpe mágico do sobrenatural. As duas mortes configurariam, portanto, a maldição do feitiço *samaracá*, o espírito de vingança *Kúnu*, cuja encomenda é passível de desforra sobre quem solicita tal prática com a intenção de matar, adoecer ou de alguma forma prejudicar alguém. De acordo com Mãe Vanda, Mizael teria sido alvo de uma maldição, de um destino irreversível que sua ambição lhe traçou. Mostrou ter uma maldade intrínseca, capaz não só de recuperar uma herança por ambição, mas de atingir de morte, com recurso da feitiçaria, seu semelhante. A morte, nesse caso, é condenável e, na lógica de retribuição, o enfeitado, diz ela, adquire o direito de devolver a demanda ao seu algoz, embora esse direito não tenha sido reivindicado por Everaldo.

As mortes de Mizael e Deusa levantaram muitas suposições arriscadas, corroeram sentimentos consanguíneos, gerando abertura para a continuidade de ações vingativas, nesse caso, traduzidas como desforra sobre quem acusa. Assim, entendendo que o feitiço por uma crença, como já tratado nesta tese, é um propositor de infortúnios, a sua forma manifesta de agir sobre a condição humana ainda é um enigma para os que vivem sua materialização, seja por poções mágicas, amuletos, espíritos ou por animais. Não sendo do discernimento humano, o feitiço torna-se ambíguo e, assim, costuma-se especular sobre os fatos ocorridos que o envolvem e, amiúde, as versões são contadas sobre os acontecimentos que antecederam e sucederam o fato.

A morte de Mizael, particularmente por ter sido o envolvido na disputa da herança, até o desenvolvimento desta pesquisa é ainda muito especulada entre seus familiares. Conforme dona Marta, tia de Everaldo, alguns membros da família, como seu irmão Adão (tio de Everaldo), advogam a inocência de Mizael, enquanto os primos dona Julieta e seu Ronaldo (padrinhos de Everaldo) acreditam na culpa dele e que o castigo de Deus não tardou. Conforme o exposto, versões e deduções sobre o caso demandaram outros posicionamentos sobre ter sido ele ou não o mandante do feitiço contra Everaldo. Assim, se a doença de Everaldo foi um feitiço, como especulam alguns familiares, culpar Mizael talvez tenha sido a solução para explicar o que aparentemente não teve explicação, naquele momento, das possíveis causas naturais. Dessa forma, encontraram em Mizael a resposta perfeita para

resolver, mediante uma sentença o conflito da herança e descartá-lo como concorrente da forma mais execrável: imputando-lhe a culpa.

As versões dos fatos desse caso ainda estão se construindo. De um lado, alguns familiares especulam que a tragédia foi uma punição; de outro há os que se ressentem por atrelar a morte de seu ente querido a uma culpa tão pecaminosa. Pequenos ódios e rivalidades familiares puderam ajudar a construir a fama da tragédia de Mizael. Seu Carlos, tio mais velho de Mizael, também motorista da empresa de Mizael, declarou ter ouvido dizer que Deusa, a sobrinha morta, residente no Oiapoque, era uma bruxa praticante de magia num tal de Tampaca, lugar onde residem muitos *samaracá* no lado brasileiro. Que ela frequentava a Tampaca para tomar os banhos de ervas feitos por eles e lhes encomendava muitos patuás para enfeitiçar homens.

Diante das minhas observações e do acompanhamento desse caso, as relações que se desenharam por trás dos fatos teceram-se pelas suspeitas, pelas palavras não ditas e o medo de se chegar a uma verdade. A ameaça explícita da feitiçaria sobre a vítima Everaldo manifestou-se por uma súbita e estranha doença. Ao recorrer aos serviços de determinados curandeiros e, por fim, ao de Mãe Vanda, que confirmou o diagnóstico de doença por feitiço, revelando o seu mandante, Everaldo, diante do motivo pelo qual foi embruxado, buscou solução final percorrendo diversos itinerários de cura. Na perspectiva de abalar a magia que adoecia Everaldo, a mãe de santo desfez o jogo de Mizael, expondo sua culpa e desvelando sua trama de morte, tecida sigilosamente pelo poder do sobrenatural.

Esse cenário construído entre culpas e desconfianças, explica a vigilância estabelecida, após o ocorrido, entre os familiares de ambos. Passaram a observar, atentamente, a alimentação, as roupas, os utensílios, comportamentos em todo o ambiente doméstico por onde transitam seus consanguíneos, contou Everaldo. Percebe-se, então, que a feitiçaria coage condutas, manipula sentimentos acintosos no indivíduo, levando-o a crer que sua oferta é a solução para seus momentos de desespero e desejos não alcançáveis. Caso estejam corretas as versões de Mãe Vanda, de Everaldo e de sua tia Marta, Mizael foi seduzido pela boa oferta do feitiço em atender sua cobiça. Seria ele merecedor de um revés por tais atos? Sua morte teria ocorrido em consequência de seus atos malévolos?

Embora as mortes de Mizael e Deusa se apresentem sob muitas interrogações, pelo modo com que as questões de divisão da herança aconteceram,

ou tenham sido apenas coincidências infelizes, o fato é que esse risco de morte existe a partir do momento que se encomenda o feitiço *samaracá*, como já explicado neste texto.

Nas suposições sobre a morte de Deusa, se ela seria cúmplice de Mizael na encomenda do feitiço para atingir Everaldo, possivelmente por transitar no meio dessas práticas e guardar mágoas dele por um amor não concretizado pelo casamento, a questão que se apresenta é: sendo Everaldo, além de um antigo amor, homem bonito, herdeiro e que por ele nutria sentimentos, por que Deusa não fez um feitiço para ficar com ele? Por que se atrelou ao tio para tramar a morte de Everaldo? São questões que meus interlocutores de campo não souberam responder, e não há mais oportunidade de colocá-las a Deusa, já que ela não está mais entre os vivos.

A doença de feitiço constitui uma chave explicativa, profícua para essas duas mortes, e responde muitas perguntas sobre as sequências de acontecimentos analisadas. Apenas uma pergunta não foi respondida: sobre Deusa ter preferido um feitiço para matar Everaldo, ao invés de ter investido em um feitiço para ficar com ele. A intenção de encomendar um feitiço de morte não só pareceu a solução de um problema, mas também pôs em risco vários destinos, inclusive o do próprio Mizael que, possivelmente, tenha tomado conhecimento do contra-ataque mágico quando encomendou o feitiço *samaracá*. Então, o feitiço, nessa trama, além de provocar doença e dar corpo a sentimentos destrutivos, lançou sortes, marcando, por uma tragédia, o destino de uma família, pois Mizael e Deusa, sendo ou não algozes, eram partes importantes desse contexto familiar.

4 *Corpo e Doença: aspectos da cosmologia amazônica*

Conforme elucidam eventos e situações concretas abordados nos capítulos dois e três desta tese, a ideia de *corpo* doente por enfeitiçamento se reporta a um particular modo de adoecer. A ocorrência do fenômeno se processa pela relação mandante e vítima, mediada pela ação habilidosa da magia de um feiticeiro, detentor do saber das coisas ocultas, do conhecimento da anatomia do corpo humano para gerar os efeitos a que sua magia se propõe, e dos sentimentos e da vontade que envolvem a satisfação de quem manda o feitiço. O feitiço é ~~mandado~~ por quem pretende aborrecer, vingar-se de uma ~~malquerença~~ recuperar ou roubar um amor, entre outros atos de vingança. Nesses casos, a doença, causada pelo feitiço é interpretada como possessão maligna. Esse aspecto negativo de pensar sobre esse modo de adoecer advém da forma com que o corpo comunica o seu ~~estado~~ sua condição subjetiva que, às vezes, varia da extrema lassidão à histeria, sinalizando que a ação malévola que sofre se constitui de desarranjos orgânicos reais.

A interpretação da doença que atingiu o corpo de Ana, conforme apresentado no segundo capítulo, surgiu de uma mentalidade mágica, representada pela figura da mãe de santo que a atendeu em seu percurso de cura. O conhecimento da mãe de santo sobre a doença pautava-se no saber da interação corpo e natureza, guiado por uma cosmologia que concebe o corpo a partir de sua forte ligação ao universo do visível e invisível. Isso explica o fato de o corpo ser passível de ataques de espíritos diabólicos, mediante o que nele é ~~sentido~~ ~~estranhado~~ em suas sensações e sintomas corpóreos alheios aos preceitos biomédicos. A vidência da mãe de santo, em relação às coisas ocultas, permitiu-lhe desvendar o que estava dentro do corpo de Ana, esclarecendo o meio que a rodeava e quais amuletos seriam capazes de vedar seu corpo à penetração dessas forças estranhas.

Adoecer por feitiço enseja um conjunto de representações sobre o corpo: que está aberto; exposto à intromissão de forças ocultas; vulnerável a uma fluidez de ritos mágicos; feitiços que produzem anomalias no seu interior. Por isso a crença na ocorrência de alterações no estado de saúde, imputadas a ações resultantes de agressão mágica. Algumas interpretações sobre o corpo e suas experiências no plano extra-humano, a exemplo da situação que envolveu o adoecimento de Ana como vítima de ~~forças~~ malignas são reveladoras da forma como ele é pensado, interpretado e construído na cosmologia amazônica. Assim, neste capítulo esboço

reflexões sobre as concepções socioculturais de produção do corpo amazônida, seus hábitos, suas crenças e os cuidados que lhe são atribuídos, associados à ideia de um corpo saudável e livre de doenças. Faço menção a determinadas situações de adoecimento, colhidas em campo, que dialogam com os aspectos simbólicos da cosmologia cabocla local, no contexto das crenças médico-tradicionais. São crenças reguladoras das relações sociais e morais da vida na Amazônia que admitem relações de reciprocidade entre seres humanos e demiúrgicos, indicando uma lógica de ordem distinta da vida social costumeira.

Diante dessa paisagem transformacional do contexto amazônico, é interessante ressaltar que a feitiçaria, a malinação e a perturbação do filho de seca pimenteira são constituintes de uma sociabilidade dinâmica na região, onde se misturam afetos, desgostos, invejas e favores às desconfianças e suspeitas. Acredito ser esse meio um sistema sociocosmológico próximo aos sistemas xamânicos da Amazônia indígena, semelhante ao narrado por Langdon (1996), na concepção da existência de diversos universos habitados por diferentes seres, onde o que se apresenta pode não ser o que se vê.

Buscando compreender essa lógica social orientada por ideias e valores de interações humanas e não humanas, segundo a qual corpo e doença e seus processos terapêuticos são concebidos na cosmologia Amazônica, visitei Mariana, uma jovem de vinte anos e mãe de uma criança de quatro meses. Ela se encontrava em tratamento de saúde em um terreiro na zona norte da cidade de Macapá, e não tardou em dividir comigo o medo de ter adoecido pelo parto recolhido, situação provocada por ter retomado a vida sexual antes dos quarenta dias de resguardo. O sangue da menstruação cessou e começou a esquecer da criança, deixou de amamentá-la e se irritava com o choro dela. A criança, diante da rejeição da mãe, começou a definhar, demonstrando um corpo com aspecto desnutrido, pouca higiene e enfraquecido. O comportamento de Mariana seria da situação de tristeza que a afligia. A mãe dela, não entendendo o que estava acontecendo, passou a desaprovar suas atitudes e a falta de cuidado com a criança, e, preocupada, levou-a ao médico que identificou possível depressão. Ele explicou que é uma condição possível de ocorrer no puerpério, e que poderia ser superada com o passar do tempo. Caso Mariana não apresentasse melhoras, ela deveria entrar em tratamento psiquiátrico. O médico descartou a possibilidade de o quadro apresentado por Mariana ser decorrente da retomada precoce da vida sexual, sem respeitar o

resguardo de quarenta dias, conforme prescreve o saber popular disseminado entre mulheres do Amapá acerca dos cuidados e abstenções que devem ser observadas após o parto.

O diagnóstico médico desagradou à mãe, com a certeza de que o parto recolhido ocorreu devido ao não resguardo do corpo relativo ao ato sexual. E também que a introdução de alimento reimoso, os banhos depois das seis horas da tarde, contribuíram para afetar seu corpo, provocando os desajustes em Mariana. Um corpo se constitui, além da imagem do organismo biológico fornecida pelo saber médico, de uma perspectiva puramente fisiológica. Enquanto um construto social, ele se descreve atinente à experiência cultural dos indivíduos, porque, além de ser uma entidade técnica, o corpo e seus modos de uso marcam uma identidade+ (ARREGUÍ, 2008, p.34) que, para o caboclo amazônico, é algo extremamente complexo. Portanto, a corporeidade é socialmente construída+ (LE BRETON, 2006, p.18-19).

De acordo com as explicações de diferentes parteiras, residentes em Macapá e frequentadoras dos terreiros pesquisados, a maioria dos casos de parto recolhido que ocorre durante o resguardo da mulher ocorre pelo desrespeito à quarentena à qual a mulher deve se submeter. Tal quarentena pode ser entendida como o período de restabelecimento do corpo diante das mudanças inerentes à fase gestacional. É o período de resguardo do corpo reprodutivo e deve ser submetido a restrições em vários aspectos, mas a abstinência sexual é a mais relevante. A mulher, ao cair na tentação e praticar o sexo nesse período, fica doente porque o corpo, diz a parteira Preta, *ele tá se acostumando com a saída da criança, ele vai encontrar a forma de antes, de antes da gravidez, mas é no tempo de tudo voltar pro lugar, tudo tava largo, agora vai voltar a encolher e pra isso ele tem que descansar*. Então, a proibição do sexo, no resguardo, é apresentado como algo perigoso e pode provocar malefícios ao corpo, pois este deve cumprir seu tempo de maturação processo de passagem, e retornar à sua forma natural. Nesse fazer maturar inclui-se a cura e o tratamento do corpo e seus órgãos com proibições de certos alimentos, terapêutica com plantas medicinais, o controle na exposição do ambiente, além das formas espirituais imbuídas por práticas de rezas e benzeduras. Todos esses procedimentos são concepções do cuidar repetidamente do corpo e, idealmente, fazer com que ele se torne produtivo e saudável. Tal concepção revela que cada universo cultural apresenta formas distintas de interpretar seu corpo e lidar com as

doenças que podem acometê-lo, percebendo-o em um universo de símbolos e significados que permite às pessoas, em seus diversos grupos, interpretar e experienciar a construção do fenômeno corpo e doença.

A interpretação de que a doença de Mariana foi causada pelo ato sexual, interrompendo seu resguardo pós-parto, soma-se a todo um repertório de conhecimento tradicional incorporado pela relação entre corpo, seus usos e crenças a ele atribuídas e, ainda, por considerar que o corpo não funciona de forma análoga a um modelo biológico. O corpo doente de Mariana ganha sentido dentro de um espaço social, ou seja, longe de ser apenas algo da ordem do biológico, ele assume uma dimensão social e cultural.

No conhecimento tradicional da cosmologia amazônica a mulher parida deve ser submetida a um período de reclusão e durante este tempo aos processos de abstinência sexual, regime de comidas reimosas, horários regulados pelo clima para tarefas do cotidiano, cuidados de higiene e asseios para manter a saúde e limpeza interna do corpo. A finalidade desses procedimentos reguladores, no sentido de sintonizar o corpo reprodutivo, é a de manter e promover a saúde do corpo em sua harmonia e, sendo assim, exige que se adotem determinados cuidados a fim de manter o seu bem-estar. Todos esses processos inter-relacionados constituem o corpo amazônica

Semelhante à mata, ao rio e à terra, o *corpo* também é gerido por uma mãe - a mãe do corpo. Como se sabe, só a mulher possui mãe do corpo ou mãe do corpo. Ela está localizada no seu ventre na altura da região umbilical. A mãe do corpo que bem no útero, no ventre da mulher, me disse uma parteira, e é ela que gera a saúde reprodutiva da mulher. Se a mãe do corpo não estiver bem ajustada no útero, a mulher se sente fraca, tonta, fica pálida. Precisa ser puxada para o lugar deve-se rezar, benzer o ventre, às vezes fortificar com a garrafada, o caribé que acende a mãe do corpo. A mãe do corpo é quem rege o ciclo menstrual e quando a mulher entra na menopausa sua função cessa.

A mãe do corpo é sabedoria de mulher sua figura na mitologia da Amazônia, no imaginário do nativo da terra tornou-se uma singular força mágica. Ela rege o tempo da natureza pelo corpo. Sua compreensão sobre a anatomia feminina lhe concede o domínio das técnicas para a procriação. Seu corpo se regula pelo dia que chega a menstruação, quando ela se atrasa quando cessa suas visitas. As mulheres também são moradas de muitos encantos moldadas nas lendas

amazônicas através do amor, do erotismo, da ingenuidade, da malícia, das artimanhas, esteticamente representadas na *Iara*, na *Mãe d'água*, na *Boiuna* - cobra grande. A mãe tem profunda simbologia de pertença em terra amazônica: todo lugar tem uma mãe do corpo, da mata, do rio, da terra. Toda a natureza é regulada por uma mãe. A mulher é, simbolicamente, a mãe de toda forma de natureza. Seu corpo é um utensílio de fabricação do corpo da criança, diz Viveiros de Castro (1987), ao falar sobre a fabricação do corpo na sociedade indígena, análoga às demais sociedades amazônicas.

Semelhante à gravidez, a menstruação não deve ser motivo de doença, ao contrário, ela é definida como a saúde da mulher, a vitalidade do corpo reprodutivo, mas durante a sua visita a mulher precisa se resguardar de algumas atividades do cotidiano. Pelo fato de o útero estar aberto a mulher não deve carregar pesos, manter relação sexual, pois isso pode deixá-la frôuxa além disso, deve seguir algumas restrições alimentares. Enquanto estiver nesse período, as proibições alimentares se estendem a comidas *amosasq* (peixes de pele, mariscos, caças); o ovo deve ser evitado por intensificar o *pitiúq* odor forte do sangue; frutas consideradas azedas, como laranja, abacaxi, cupuaçu, bacuri, maracujá; travosas do tipo caju e taperebá e as gordurosas do tipo abacate, piquiá, uxi, mari, bacaba, nem comer o tucumã e mucajá, pois são frutas *iguentasq* de cor amarelada e por esse motivo provocam o corrimento e as *flores brancasq* deve-se evitar frequentar rios, igarapés e portos, sob pena de sofrer encantamento.

Todo o estado do Amapá é banhado pelo rio Amazonas - cidade, municípios e o interior. A maioria da população é considerada ribeirinha, mesmo os que vivem na capital Macapá. Embora a cidade destoe da visualidade das palafitas, dos que moram nas ilhas e nos furos do rio, ela é toda rodeada por suas águas. Faz parte das atividades de lazer de quem vive na região, principalmente dos moradores de Macapá, deslocarem-se, nos fins de semana, para balneários onde há amplo contato com águas de rios e igarapés. Ocorre que essa dinâmica social não se efetiva, no caso das mulheres *tegradasq* sem o uso do alho durante o banho no rio ou igarapé. O uso do alho é para afastar qualquer perigo de encantamento ou *malinezaq* por parte dos *donos do lugarq* que pode atingir, inclusive, pessoas que estejam próximas das águas. Nesses casos, se diz que houve *encantamentoq* ou a *malinezaq* quando a mulher, após o contato com o ambiente, passa a sentir dor de cabeça e no corpo, fortes cólicas, dores no *ventre* ou a febre. Em outros casos,

pode ocorrer de a mulher ver ~~as~~ diferentes maneiras dos encantados se mostrarem, interagir com a pessoa - , é como se ela estivesse alucinando. Assim, ~~os~~ vínculos simbólicos estreitos se tecem entre o corpo da mulher e seu ambiente+ ambiente esse ~~transformado~~ pelo escorrimento do sangue+, demarcando por sua ~~fisiologia~~ simbólica+ estreita relação com o contexto vivido (LE BRETON, 2013, p.131).

Outro aspecto de cuidado com o corpo durante a menstruação refere-se ao período em que a mulher está ~~nos~~ dias dela quando não deve passar por cima de troncos de árvores em decomposição, folhagens, pedras fincadas em lugares úmidos, poças de lama. Como esses espaços abrigam bichos rastejantes tipo minhocas, embuá, lacraias, piolho-de-cobra, entre outros que vivem em lugares escuros, há a possibilidade de ocasionar a formação de bichos no ventre da mulher. Então, a barriga dela cresce, dando a impressão de ter ficado ~~grávida~~ A explicação está no fato de que quando a mulher menstruada passa por cima de um rastejante ela libera o cheiro do sangue. É como se o corpo da mulher emanasse energia, e, talvez, seja o que Le Breton designou como ~~campo~~ de força+ (p.131), que, simbolicamente, o liga ao mundo físico - cenário composto de rio e mata - pelas dimensões do sangue, do bicho rastejante e da crença a ele (o corpo) relacionada.

Está implícita, aí, a crença no poder de estímulo do corpo feminino de expandir sua fertilidade para além das fronteiras que ordenam sua natureza. A influência nociva de seu sangue é, portanto, o ~~atrativo~~ que permite aos bichos se reproduzirem, os quais estão, diz Le Breton (p.131), ~~em~~ ressonância com aquilo que os aproxima+e, então, se abrigam na barriga dela. Em contato com o líquido do útero encontram a condição ideal para se multiplicarem e a barriga cresce como uma gravidez, mas na ~~hora~~ de parir constata-se que foi encantamento. Só saem bichos. Na região amazônica, de maneira geral, a compreensão dessa cosmologia é conhecida como ~~barriga de bicho~~ e muitas vezes também é entendida como um caso de feitiço.

São comuns, no estado do Amapá, casos de mulheres que sofreram esse tipo de ~~demanda~~ Em relação ao risco de engravidar por bicho, contaram-me o caso de uma mulher que, após se sentir mal por alguns dias, constatou, pelos sintomas já conhecidos de outra gravidez, que estava grávida. O diferencial era que enquanto a barriga crescia a menstruação não cessava. Esse fato intrigou a parteira que a atendia, e ela aconselhou a mulher a procurar os serviços médicos. Nesse ínterim, a

mulher passou a sentir dores no abdômen, estava muito pálida, começou a perder as forças nas pernas, tinha febre e alucinações constantes. No sétimo mês de gravidez, atravessando o rio em uma canoa para a cidade de Macapá, a fim de fazer uma consulta médica, começou a sentir dores e julgando que estava tendo o filho foi surpreendida, junto com seu marido e outras pessoas que estavam na embarcação, ao expelir um saco com diversos bichos dentro, em meio a muita água. Essa situação foi identificada por um curandeiro como feitiço enviado por uma comadre, magoada com a mulher enferma por um desentendimento entre as duas.

Considero que os aspectos cosmológicos aqui destacados pela quebra das regras dos interditos corporais, no cuidado de se proteger com artifícios simbólicos das investidas dos encantos no rio, e o cuidado de não passar menstruada em caminhos ocupados por rastejantes, coloca o corpo em condição liminar. A mulher menstruada ocupa ~~o~~ estado indefinido de fluidez, ficando exposta a sortilégios que a submetem a diversas doenças, estando sujeita a perigos (LE BRETON, 2013). A menstruação é percebida como condição intermediária entre a saúde e a doença.

Assim, o corpo da mulher, no período menstrual, está sujeito a ~~perigos~~ por determinada condição, designada por Mota e Maués (1993) como de *liminaridade*. O corpo não está em sua plenitude reprodutiva, mas, sim, suscetível a ataques. Ataques de ordem de crença no sobrenatural, de doenças intercambiadas entre sujeitos humanos e ~~não~~ humanos. Quando a menstruação está atrasada ou é ~~suspensa~~ a exemplo do ~~parto~~ recolhido pode indicar que o útero da mulher está inflamado. A inflamação se apresenta em forma de secreção vaginal de cor amarelada e mal cheirosa. Quando há esses sintomas significa que a ~~mãe~~ do corpo está fora do lugar.

Diferentemente da menstruação e do puerpério, sobre os quais deter-me-ei mais adiante, a gravidez não costuma ocasionar perigo para a mulher, mas pode indicar uma ameaça para outras pessoas. As mulheres, nesse período, se tornam ~~venenosas~~ adquirem um poder de encantamento - podem causar danos às plantas e aos animais. Se a mulher colher um fruto, a árvore morre, fica oca, com a possibilidade de nunca mais frutificar; se fitar uma pimenteira esta vai secar; se ela encontrar uma cobra, poderá amestrar esse réptil com o olhar, deixando-o manso, pode mesmo pisá-lo sem que haja reação; e se passar a mão na cabeça de uma criança antes de um ano de vida, o cabelo cairá, deixando-a careca. Pode ocorrer de a mulher grávida transmitir ~~panema~~ A panema na gravidez, ao contrário da

menstruação, ocorre quando ela sente muita preguiça para desenvolver suas tarefas diárias, está sempre indisposta, sente moleza no corpo e durante o sono. Geralmente, no início da gravidez esses sintomas aparecem e é nesse momento que a *panema* pode se manifestar. Como a *panema* está relacionada à atividade produtiva, deve-se evitar que a mulher grávida participe das decisões econômicas - não é bom comercializar. A gravidez, portanto, é uma condição ambígua e que carrega em si dois valores ou poderes contrários - a vida e a morte.

No tempo da menstruação conforme mencionei anteriormente, a mulher está sujeita a ameaças de ordem natural e sobrenatural, que impõem proibições que ela deve cumprir. Sua condição *liminar*, em todo o seu processo reprodutivo, também será observada no pós-parto, sendo submetida a um período de reclusão e dietas alimentares, como me explicou Socorro, uma mulher de 56 anos, benzedeira e umbandista:

Durante os primeiros sete dias, a mulher não pode tomar banho depois das seis da tarde, se possível pela manhã. Não se pode tomar banho com o sereno da noite. Não é mais como antigamente, que ficava sete dias sem tomar banho. A higiene do corpo é importante. Não pode varrer a casa, a vasoura é um veneno pra inflamar a mulher e o umbigo da criança, por isso se diz que a mulher *descansou*. Se ela varrer casa, lavar roupa, pegar sereno e sol, vai sentir dor de cabeça, fica inchada nas pernas e o sangue fica preto e grosso. Na quarentena, deve evitar o homem, o útero tá aberto, a *mãe* do corpo tá se ajustando e se for *cutucada* num fecho direito, o sangue sobe antes da hora. Esse sangue tem que sair todo, por isso fica doente e o leite seca. Quando se diz que a cova tá aberta é o útero, e se não resguardar a cova aberta será a morte desse corpo que pode ficar doente, ter hemorragia e outras doenças e a pessoa nem sabe por quê. A mulher de resguardo não deve levar susto, ir a enterro ou passar por qualquer tristeza. (Entrevista realizada em fevereiro de 2014)

Os perigos de ordem sobrenatural devem ser evitados já nos primeiros dias de vida da criança. Alguns cuidados devem ser tomados: amarrar fita vermelha no bracinho para evitar o quebranto e o mau olhado; amarrar uma fralda branca e usada no teto ou em outra parte da casa para evitar a *quebradeira* - é quando a criança se *force* se espreguiça demais - , a *quebradeira* é um tipo de quebranto e se não tratado pode matar. As primeiras roupas a serem usadas pelo bebê devem ser lavadas com algumas gotas de alfazema - purifica e acalma - e defumadas com o alecrim. As ervas proporcionam o bem-estar do sono e da limpeza do corpo.

O corpo da criança recebe os primeiros cuidados já na barriga da mãe. É costume o estímulo com massagens feitas pela mãe ou a parteira. O município de Mazagão, do estado do Amapá, concentra o maior número de parteiras. As mulheres da cidade, em sua maioria, têm o costume de ouvir a parteira, considerado outro tipo de pré-natal feito para saber a posição da criança e, curiosamente, o sexo, tudo em consonância com o ultrassom. Na experiência do partear se presume o sexo da criança pelo formato que a barriga toma. Se a barriga da mulher for redonda, nascerá menina e, se for pontuda, será menino. A técnica da puxação, segundo as parteiras, tem a função de endireitar a criança colocando-a na posição correta para a hora de nascer. Durante a puxação, as parteiras fazem usos dos óleos de diversas árvores, tais como: copaíba, pracaxi, andiroba+ (NOGUEIRA, 2008, p.91). Nesse momento de encontro com a parteira são sugeridos alguns remédios para limpar o sangue, asseios íntimos, técnicas para sentar, andar, relaxar e amenizar o incômodo provocado, às vezes, pelo incorreto posicionamento da criança no útero. A boa formação da criança influencia os hábitos alimentares da mãe e seus cuidados com o corpo. Por isso, devem ser seguidas as prescrições ou restrições alimentares, os cuidados com o corpo e a redução do esforço físico.

Ao nascer, a criança começará a *mudar o corpo, porque o corpo é feito para crescer, e crescendo vai se modificando*+, disse-me Dona Jandira, parteira residente em Macapá. A criança será submetida a processos contínuos de desenvolvimento e logo suas mudanças corporais serão percebidas. Na vertente aqui apresentada sobre a experiência da gravidez, o corpo responde a uma soma de solicitações criadas pela vida social, por meio de gestos, sensações e de regimes que o constroem e o inserem em uma lógica de significados; regimes guiados pelos banhos, alentos, embalos, afagos, hábitos alimentares, regras morais, cuidados e intervenções diárias que irão possibilitar a comunicação desse corpo com o seu mundo nas manifestações da vida cotidiana (VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

A criança amazônida, até começar a andar e falar, é sempre cercada de muita atenção. A prova disso pode ser observada na dinâmica das comunidades ribeirinhas e dos interiores, em que, conforme o costume, a criança acompanha a mãe nas atividades laborais e sociais até o seu desmame. Mesmo quando já está andando e já consegue se alimentar sozinha ainda fica sob a contínua supervisão de um adulto. E nas comunidades tradicionais, onde as interações entre as pessoas

são mais próximas do que na cidade, as crianças, até mais ou menos os oito anos de idade, não podem frequentar sozinhas rios e igarapés ou picadas e ramais de matas, pois podem ser atraídas e malinadas pelos donos do lugar (WAWZYNIAK, 2008). Acredita-se que os encantados têm preferência pelas crianças porque são puras, bonitas, brincalhonas e têm vitalidade. Essa é uma das explicações para quando alguma criança se afoga no rio ou se perde na mata: foi a ação do encantado.

Mesmo na cidade, na realidade de tons urbanos de Macapá, quando os pais precisam sair para trabalhar, mesmo estando a criança sob os cuidados de uma babá, há sempre um parente próximo para observá-la. Enquanto a criança não estiver em idade escolar costuma-se, na ausência dos pais, deixá-la na casa de familiares, de preferência com as avós. São relações de cuidados e proximidades estabelecidas no convívio do dia a dia familiar. Não se tem o hábito de utilizar a creche, empreendimento raro na cidade. Desde o início da vida escolar até a fase adolescente, constata-se os cuidados dos pais e parentes de levar e buscar a criança na escola e em outras atividades da vida social. Evitam-se, dessa forma, os perigos da cidade figurados na intensidade do trânsito, raptos, assaltos e diversas mazelas sociais presentes nesse contexto.

Sobre a produção do corpo e dos sentidos é preciso dizer que uma forma peculiar na interação social da sociedade amazônica é a concepção nativa que se tem do corpo: é algo a ser constantemente fabricado, seja pelo nascimento, pelas restrições alimentares, pelos cuidados aos quais é submetido ou pelo mundo mítico no qual emerge; seja ele afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades *amazônicas* têm da natureza do ser humano (SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.03-04 - *grifo meu*). Tais reflexões, ecoadas por autores que pensam acerca da corporeidade nas sociedades indígenas amazônicas, mas também se estende às sociedades caboclas da mesma região, desatam as trilhas para compreender as formas de as sociedades utilizarem seus corpos. Corpos que executam performances, tracejados por um conjunto de gestos, formas e técnicas corporais construídos pelos indivíduos em seus diversos percursos do cotidiano: na travessia do rio em direção às suas atividades laborais; ao subir no ônibus; no exercício postural de se equilibrar na proa de um barco; de remar a canoa; na agilidade do andar; de trilhar a mata; na maneira sorrateira de caçar; no movimento

da ginga quando dança e até nos severos cuidados aos quais se submete desde a gestação, com o fim de produzir um corpo saudável.

A amaturação de um corpo envolve uma multiplicidade de técnicas, saberes, cuidados e crenças. Assim, as situações de feitiçaria e encantamentos mau olhado e interditos podem afetar o desenvolvimento da pessoa através de doenças que levam à morte; condicionam a pessoa a emitir registros somáticos comuns, expressos por sensações corpóreas inexplicáveis, sentimentos de insegurança, angústias diante do desconhecimento dos sintomas como se observa na doença de Mariana, pelo interdito ignorado pelo saber médico e interpretado pelo saber popular como causa de seu estado corporal.

Seja a doença entendida como de ordem humana ou não humana ela é uma experiência do corpo, pois é nele que se efetivam as mazelas, associado à experiência subjetiva do indivíduo e seu grupo. Ao dizerem sobre sua doença, como ela se apoderou do seu corpo e os sintomas que os afligem, os indivíduos fazem referência a outras situações da vida, ocorridas em tempos e espaços distintos, mas que podem muito interferir no seu presente e daí seu adoecimento, segundo sua interpretação, pode ser o resultado de um feitiço lançado.

A questão do corpo sempre esteve presente no imaginário das pessoas quando pensam sobre a Amazônia. Na era dos descobrimentos, no pensamento do homem colonizador havia, diz Loureiro (1995), a crença no poder das águas amazônicas, decifradas como uma fonte mítica da juventude, onde o corpo podia ser eternizado, porque lá - na Amazônia - as pessoas, sob a visão etnocêntrica do colonizador, ainda nem haviam tomado completamente a forma humana. Elas ainda estariam no estágio da metamorfose. Tal crença já indicava a expressão de uma preocupação bem mais profunda na moldagem e controle do corpo, já em estágio de transformação. Nesse contexto, considera-se que os usos do corpo, ao longo do tempo, diante de uma natureza magnífica como a da Amazônia, foram fomentados por crenças e feições simbólicas de suas experiências no mundo transformacional, onde as aparências enganam (RIVIÉRE, 1995, p.192).

Pode-se apontar a vivência do corpo nas lendas da Amazônia, nas quais alguns seres da selva, do rio e da mata têm a capacidade de se representar na forma humana e, assim, interagem e se modelam de acordo com os parâmetros socioculturais vigentes. São inúmeros os mitos que povoam as encantarias nessa região. Na impossibilidade de citar e exemplificar a todos, faço menção ao caráter

transformacional do Boto - entre um corpo animal e um corpo humano - , que é o meio pelo qual se manifestam e estabelecem comunicação com as pessoas e como sua permutabilidade comunica ao corpo a experiência social dos indivíduos nas suas representações sobre *doença e corpo*.

As populações amazônidas convivem com a crença de que o Boto é um agente causador de algumas modalidades de doença, de perturbações que levam as pessoas, no caso as mulheres, a sofrerem alterações na sua condição de saúde e do corpo, devido ao poder de encantamento a que são submetidas. Dessa forma, a concepção de corpo e doença, agregada à ideia de corpo ~~enfeitado~~ ~~transformável~~ ou ~~permutável~~ parece se situar no interior de um sistema cosmológico que admite a doença por interferências não humanas, seres invisíveis que se metamorfoseiam em outros, inclusive em humanos (WAWZYNIAK, 2008).

Conforme já mencionado, entre os seres encantados que se manifestam na figura humana, o mais conhecido, no contexto da Amazônia, é o Boto. Exímio encantador de mulheres, em noites de festas se transforma em um elegante rapaz, vestido de finos trajes na cor branca, bom dançarino e que ~~utiliza~~ ~~seus~~ ~~predicados~~ na passagem pela sua condição humana, para viver o amor.

Há ricas nuances nos traços da vida amazônica, como a aceitação de uma cultura de convivência com seres híbridos - a exemplo do Boto - , que na sua interação com a vida humana, mesmo sendo considerado um ~~vilão~~ ~~que~~ ser punido por violar a ordem natural, não deixa de ocupar um lugar social. Alves (1993, p.191) assegura que ~~há~~ não há dúvida de que o boto estabelece uma ordem de mediação entre natureza e cultura que aponta para a conjunção dos sexos, regras sociais a serem cumpridas. ~~Gerar filhos~~ ~~que~~ da ordem dessa interação social. A aceitação do ~~ato~~ ~~que~~ mediada por uma adesão cósmica na crença de uma segunda natureza, pois, como indica Wawzyniak (2009, p. 209-210), a cultura amazônica se guia ~~por~~ ~~uma~~ cosmologia segundo a qual não existe dicotomia ou antagonismo entre as dimensões naturais e sobrenaturais e na qual é possível a intervenção de seres sobrenaturais sobre a ordem natural. Inclusive dos preceitos morais, de que, quando engravida mulheres - solteiras ou casadas - , não lhes é imputado qualquer juízo de valor, pois seus atos se justificam na crença de que agiram sob a força de um encantamento.

Buscando ilustrar a época atual, em relação à crença na existência dos encantados entre a população amazônida, dos muitos exemplos possíveis a serem

citados, atendo-me ao caso que presenciei durante a pesquisa de campo do mestrado em um posto de saúde local. A criança que estava sendo atendida por uma Agente de Saúde Comunitária, apresentava baixo peso, pele escamosa e mal cheirosa, e era estrábica. No dizer popular, era vesga, assim classificada pela Agente de Saúde. Ao indagar a mãe sobre as condições físicas da criança, a Agente recebeu a seguinte explicação: *“ele é filho de boto, e filho de boto nasce enfeitiçado, pega doença feia, por isso ele é feio assim, fedido, num engorda”*. A mulher tinha outros quatro filhos para os quais atribuía a paternidade ao seu ex-companheiro, mas aquele, obstinadamente, afirmava ser filho de Boto.

Segundo a Agente de Saúde, o bairro no qual está localizado o posto de saúde tem muito filhinho de boto, e dessa crença se valem, muitas vezes, os pais para justificar as más condições de saúde dos filhos.

São muito conhecidas as crenças sobre o Boto na Amazônia. O assunto é abordado tanto nas cidades quanto nos interiores da região em tom jocoso e ressaltando a ingenuidade, o mistério, o glamour que, em nome do amor, envolvem as histórias do Boto. Por outro lado, reconhecem-se os perigos de se aproximar desse encantado, pois ao manter relação sexual com um Boto, diz Dona Preta, parteira e benzedeira na cidade, a mulher seduzida pode passar a sofrer de algumas moléstias muito perigosas. Seu corpo passa por mudanças estranhas, como se ele fosse vampirizado, ela fica parruda, apresenta amarelidão, magreza, sente dor de cabeça, tem constante visão do homem com quem se envolveu amorosamente, e para desfazer o encantamento é necessária a intervenção e os cuidados de um curandeiro, sob pena de a mulher morrer (MAUÉS, 2012). Ainda segundo Dona Preta, sempre que acontece esse tipo de situação, de que a mulher foi mexida por um ser encantado, ela aconselha que se separe da vida sexual com o marido ou com quem esteja envolvida:

Eu entendo que esse corpo tá impuro, num tá normal, pode até contaminar o outro (companheiro), porque ficou transformado e o mal o médico num vai entender, mas tem que tomar vitamina (remédio alopático) pra recuperar o sangue e o ânimo. A mulher tá marcada e se continuar vivendo ou frequentando o mesmo lugar que sofreu o encantamento nunca se recupera, porque o olho do bicho tá nela. A mulher enfeitiçada por boto fica perigosa, eu digo assim de estar doente, nela vai tá o veneno do encantamento do bicho ruim. Não se deve brincar com isso, as pessoas brincam, dizem que ele é moço bonito, mas que nada, isso é pra fantasiar a coisa, ele tenta ser gente e fica feio e fede do rio, já ouvi de mulher atacada que ela só foi

com ele pro mato porque ela ficou ouvindo zumbido e não tinha força pra sair dele. Então veja que não é por beleza nem charme, é porque ela ficou sem as forças dela, encantada mesmo pelo feitiço dele do rio.

A condição de encanto do Boto, de seu comportamento desviante por desconsiderar sua condição animal na interação humana, e as anomalias que provoca no contato com humanos; esse moço feiticeiro, que aparece nas festas para namorar as mulheres e desaparece no rio, em forma de peixe, outros encantos, sejam do rio ou da mata, presentes na cultura amazônica, afetam a vida cotidiana e o próprio *corpo* dos indivíduos.

Slater (2001), em pesquisa realizada na cidade de Parintins, no baixo Amazonas, identificou fortes relações de aceitação e interação com a forma humana do Boto. A sociedade pesquisada tem convicção da condição humana dos botos, porque os concebe dotados de atributos humanos, tanto que a relação é descrita, em alguns casos, como sendo entre pessoas, e em algumas situações essa relação é considerada de parentesco - como no reconhecimento de filhos de Boto no contexto familiar. O autor faz referência à existência desses filhos de Boto e das doenças causadas na longa convivência com esses seres.

Em minha pesquisa, o poder de adoecimento desse encantado apareceu no relato de um pescador: Saulo, de 28 anos, residente no município de Calçoene, região litorânea do nordeste do estado do Amapá, a 384 quilômetros da capital Macapá, que me disse estar se tratando, no terreiro, do feitiço da Bota - fêmea do Boto. Trata-se de um tipo de doença provocada pelo envolvimento sexual com o animal, pois nesse caso não há a mesma transfiguração da união do Boto homem com uma mulher.

A doença contraída pelo pescador se manifestou inicialmente em uma perturbação mental, sentia-se fatigado, seu corpo transpirava muito e não conseguia ficar parado num só lugar, assim classificando sua fadiga. Com o tempo, em determinados lugares, passou a ver miragens. E quando se aproximava do rio os encantados lhe faziam presepadas. Para os moradores desse local, o termo presepada significa estar sendo assombrado, quando determinada forma da visagem se mostra, se transfigura, perturba. Pode advir através de alguma pessoa que morreu, um encanto ou entidades. Nesse caso, Saulo disse que estava sendo perturbado pelos moradores do fundo do rio. Como o assombro era,

constantemente, acometido de febre e dor de cabeça, adquiriu fraqueza no corpo e sua função sexual com mulheres havia cessado. Saulo acreditou estar sob forte processo de enfeitiçamento, acreditava ser possível, pois, geralmente, o feitiço é usado para malinar com a potência do homem. Segundo ele, o prejuízo sexual foi o ponto mais difícil de enfrentar.

Eu disse pro meu irmão, eu não sou mais homem! Esse é o pior mal, que um homem pode conhecer. Sinto que estou enfeitiçado. Eu sei que tô no castigo, eu acredito que é castigo imposto pela mãe do rio. Foi pela ordem de Deus o castigo por ter mexido com esse ser da natureza. Daí meu irmão foi com um senhor lá de perto da nossa casa, ele foi pescador, ele é benzedor e daí ele disse pra eu ir no rio e rezar três Ave Maria e me deu outra reza pra eu rezar em forma de perdão. Aí eu rezava e pedia perdão pra natureza. Eu fiquei muito perturbado, via as coisas, parece que tudo se movia e eu entrei no rio e meu irmão me tirou de lá com o amigo, porque eu queria mergulhar e ir pra dentro do fundo do rio. Eu via tudo muito claro e pessoas muito enfeitadas de brilho me chamando e rindo de mim. Eu num tava em mim, aí chamaram o rezador e depois que ele rezou em mim, ele me mandou pra casa e me deu um chá e eu dormi. No outro dia ele me mandou ir no pajé pra desfazer o mal. O pajé me ralhou por ter mexido com esse bicho. Então ele fez um trabalho com reza, me benzeu, fez tratamento com as plantas pra tirar o encante. Agora tô no Terreiro, porque vim morar com meu tio aqui em Macapá, pra sair um pouco de lá (da sua cidade de origem). Eu ainda sinto muita coisa estranha, fui no médico ele me passou calmante, disse que tudo é impressão minha, que tô cansado que a vida de pescador provoca essas coisas porque fica muito tempo no rio e no sol. Eu me senti melhor. Mas eu acho que foi sim de mexer com as coisas do rio. O Pajé disse que eu quebrei as regras com a natureza. Eu estou ainda marcado pelo encantamento. Meu corpo varia parece que tô no rio. Tenho alucinações, sonhos sobre as coisas do rio, eu ainda vejo pessoas metade gente metade bichos, com muitos enfeites e brilhos e eles me chamam e demonstram que estão com muita raiva de mim. Eu sinto que meu corpo às vezes tá mudando, eu sinto dentro dele que tem alguma coisa estranha. Eu acordo com minhas pernas se colando querendo ser uma calda, minhas coisas (órgão genital) parece que tá diminuindo, eu sinto que tá. Eu acho que eles querem que eu vire um peixe. (Trecho de entrevista realizada com Saulo, em agosto de 2014).

O agrado do homem pela Bota é em decorrência do sexo desse animal ser semelhante ao da mulher, e a cópula, segundo relatos de pescadores, é mais intensa e prazerosa devido à musculatura de seu sexo se contrair de forma contínua durante o ato, prolongando o prazer. Além de que o prestígio do sexo da fêmea do Boto (a boceta da bota) como amuleto (LOUREIRO, 1995, pg.211), exerce

sedução e fascínio sexual sobre os homens, e é usada em perfumes por mulheres para ~~amarrar~~namorado, ~~atrair~~que ~~estimular~~qo desempenho sexual.

Saulo enuncia seu adoecer não apenas a partir de um conjunto de sintomas e sensações corporais que se constata estar relacionado ao seu contexto vivido. Mas admite seu infortúnio como efeito de sua ação impensada, movida por prática desaprovada e definida como profanação. Seu ato está contido nas condições de uma situação definida pela crença amazônica como ~~violação~~ de naturezaq de quebra de regras com ela estabelecidas. Então, a violação das regras da natureza se operacionaliza pela ruptura de um interdito e desta ação a doença se manifestará, descartando, portanto, a ação única da feitiçaria.

O relato de Saulo, na experiência com a doença, nos transporta para um mundo fictício, mas muito real para a população pesqueira que convive com essa prática, e, de modo mais amplo, para todos os amazônidas; também está em conexão com um contexto sociocultural descrito na cosmografia do mundo que admite a fronteira de interações entre humanos e ~~não~~ humanosq O rio é um espaço que demarca muitos limites e com ele o homem tem permanente relação de troca. Suas marés são movidas na ambivalência da ~~morada~~qde muitos e diferentes seres, dotados de poderes para regular seu ~~movimento~~q nas atividades de circulação humana.

Para a população amazônida o rio se compõe de uma alma, por isso devem ser respeitados os horários para ~~visita~~-lo. Ir ao rio, por exemplo, ao meio-dia, além de perigoso é desrespeitoso para com essa natureza, pois viola seu ~~descanso~~q impede que seus donos se manifestem em determinados horários. O rio agrega muitas vidas, e nele estão as encantarias, os ~~guardiões~~q os ~~donos~~qdo lugar que, nessa interação humana, estabelecem ~~regulamentos~~qpara o uso de seus recursos existentes. É, conforme assinala Da Matta (1973), a respeito das atividades do pescador - profissional do rio - , não se desenvolverem exclusivamente por procedimentos técnicos, mas também por mediações de cuidados e restrições num universo de regras diferenciadas por elementos de ordem sobrenatural, e, sendo assim, sua vida laboral se distingue das outras formas de trabalho humano. O trabalho do pescador se regula pelo rio e por outras atividades fora dele.

No caso, a consumação da cópula entre o pescador e o animal estabeleceu um interdito violado da ordem natural, portanto, a quebra de regras de acesso a ~~determinados espaços~~qda natureza tem implicações sobre o corpo na manifestação

de doenças perturbadoras (WAWZYNIAK, 2008). Na sociedade amazônica existe uma variedade de causas e interpretações para as doenças. A quebra de regras em relação aos limites da natureza foi admitida por Saulo. Ele menciona copiosamente a doença manifesta no corpo como castigo permitido por sua postura de desrespeito aos princípios morais que separam as ordens entre humanos e não humanos. Realidade invisível, desvendada nos relatos das histórias, configuradas na complexidade cultural, na qual se mesclam a realidade e o imaginário, a experiência vivida e o fato narrado.

À primeira vista, a narrativa a respeito da experiência vivida pelo pescador parece pouco relevante para um estudo sobre corpo e doença. Porém, pela presença dos elementos constitutivos do encantamento: sensações corpóreas, os sonhos - expressão da forma privilegiada de comunicação com o invisível - e as imagens evocadas no sobrenatural materializado no rio e no animal, revelam o fato vivido e sentido em seu meio social. Essa situação estabelece laços de reciprocidade entre as duas ordens do universo, elos entre os humanos e os enviados do mundo divino.

Assim, é possível pensar em uma lógica de apreensão do mundo, na qual a natureza habitada - o rio - se torna o lugar de existência do divino e do autóctone, revelador de um presente próximo, descrito minuciosamente em um universo onde habitam os encantos e seres híbridos. Isso, permite delinear as adjacências de uma cosmologia local, indicando o modo com que os homens tecem relações obscuras e estáveis com os agentes sobrenaturais.

Sem contestar se metafóricos ou imaginados, os relatos míticos de Saulo sobre o seu adoecer trazem para o plano real a aparição de um mundo repleto de personagens divinos, avisando aos vivos que há uma presença anterior demarcada por acontecimentos preservados na memória e na identidade nativa. No entanto, isso não descarta ser também um caminho para que a experiência e o discurso do doente, e não apenas a ciência possam dizer da doença.

Seguindo as trilhas analíticas de Canguilhem, de sua crítica às noções biomédicas do normal e do patológico, e sabendo-se que as doenças invisíveis são suscetíveis a interpretações sádicas, é muito importante não confundir a doença com o pecado nem com o demônio. Mas também não há de se desconsiderar o seu sentido, pois não se pode concluir que, no fundo, o estado patológico não seja nada mais do que o estado normal (2006, p. 68). Então, a doença de Saulo transita entre

o normal pelo modo com que a doença e seus sentidos ocorrem na vida amazônica, e o patológico ao considerar determinadas doenças fora das normalidades estabelecidas pela racionalidade de uma ciência, para a qual o indivíduo está distante do mundo natureza.

A Amazônia é um mundo de convivência com o sobrenatural, pensado e interpretado pelo poder de suas encantarias, de seus mitos, suas crenças e religiosidades que tecem as teias dessa cultura entrelaçada por dois mundos - o natural e o sobrenatural. Trata-se de um mundo onde se encontram, caminham e vagam santos e visagens [...] sempre uma atmosfera de mistério (LOUREIRO, 1995, p.203), derivado de múltiplos significados, próprio de uma cosmologia perspectivada de numerosos mitos e seres misteriosos que na sua produção se vestem de singular força mágica, capazes de prodígios e antropomorfias, sujeitos a estados divinos ou satânicos (LOUREIRO, p.258).

Para Saulo, a quebra do tabu - na teoria nativa: quebra das regras da natureza -, representado no seu ato de violar um animal, foi o causador do seu mal. O encantamento que o atingiu teria sido a resposta manifestada em doença, perturbação do corpo. A doença, segundo ele, não o teria acertado se o feitiço não estivesse agindo também. Nesse caso, em que afirma a doença como castigo e despreza o diagnóstico médico, mesmo admitindo que a medicação prescrita o ajudou, seu raciocínio desponta nesse universo como sendo relacional, passível de regras morais mediadas pelas obrigações recíprocas entre natureza e homem.

De acordo com meus interlocutores em campo, no universo dos terreiros, a forma descrita de corpo doente por sanção sobrenatural é um tipo de adoecimento que envolve, além da interpretação, as implicações morais. Há de se considerar, em seus diversos casos, sobre a experiência da pessoa afetada por um mundo que transpõe a nítida compreensão humana, que esse indivíduo, em todo o seu percurso terapêutico, defronta-se com inconsistentes terapias que lhe impõem uma condição à margem, por ser interpretado como uma pessoa com queixas incompreensivas, sem fundamento, desconexas dos parâmetros da normalidade. Tal análise imputa ao doente a sensação de suspensão da vida social. Ele deixa de pertencer ao grupo dos sãos, porém, diante de um diagnóstico sem precisão, incomum à ordem médica, torna-se avesso à situação que lhe é imputada: a que grupo de doentes, então, pertence?

Para o Pai de Santo Salvino de Jesus, a experiência desse modo de adoecer é uma ameaça que implica todas as relações sociais do doente.

A pessoa passa a carregar como um fardo, uma marca moral que as pessoas interpretam como sendo de má conduta, foi buscar coisa ruim pra vida dela q sabe lá o que fez pra merecer isso q tá é doida q Daí parece que essa pessoa atingida é sempre a culpada. Não! Ela é vítima, não importa se fez coisa errada, e se fez vai consertar. Se mandou demanda pra alguém, se transgrediu as leis divinas, se sapateou em lugares perigosos, imundos! Tudo isso pode ser, aí tem que resolver. Mas também, num pode achar que não poderá mais passar por outras dificuldades e problemas normais da vida que já se pensa que foi de novo ação de feitiço, inclusive ela mesma. Como se essa pessoa não pudesse ter outros problemas independente dessa questão. E eu não sei bem desse grupo que ela pertence, eu sei que ela tá sofrendo um ataque, de inveja, de retorno, de raiva.

Nessa condição de adoecer pelo sobrenatural q o doente tem a impressão de ser perigoso q no sentido de ser capaz de atrair a ação de forças ocultas, um tipo de azar qna vida que pode atingir os outros. A incorporação dessa representação sobre o doente o preocupa, induzindo-o a guardar em segredo o seu caso. Foi o que ocorreu com Ana ao considerar a possibilidade de sua doença ser uma vingança qna disputa por um amor. Ela não se sentia preparada para enfrentar uma realidade que há muito se impunha em sua vida conjugal. Tinha conhecimento dos vários casos amorosos de seu marido, e do quanto essa situação influenciava suas condições emocionais. Tinha medo e se sentia insegura para iniciar um processo de separação, estava convicta de que o tempo q poderia arrumar q sua vida conjugal. Acreditava na possibilidade de que o término de cada aventura amorosa de seu companheiro o levaria a refletir sobre o quanto sua família era importante e que deveria permanecer nesse contexto que aparentemente se mostrava um porto seguro q

Sabendo do pavor e ao mesmo tempo da incredulidade das pessoas em torno do seu estado de saúde ou quem seria o mandante qdo feitiço, Ana tratou de não revelar seu infortúnio, principalmente ao marido, e para preservar sua vida social. Sua condição emocional, naquele momento, não lhe permitia privar-se de seus amigos de trabalho, de sua vizinhança e até mesmo de suas relações de desafetos comuns nesses espaços de sociabilidade. Estar impura q ser perigosa q implicava em sua disposição de ser separada de seu grupo, e para evitar tal consequência limitou-se ao silêncio, no sentido de não revelar sua condição de

saúde. A doença, na condição de seu algoz, o motivo de ser socialmente vista como perigosa, assumia, de forma assustadora, a posição meio entre sua condição de vida e o temor de possível morte. Na Amazônia determinadas doenças são revestidas de proteções simbólicas, imputando ao indivíduo sua condição de desqualificado e, portanto, deve ser mantido em separado. A doença, nesse sentido se impõe na ideia de perigo e de sujeira

A concepção de sujeira está em consonância com o que Mary Douglas (2012, p.54) assevera em seu livro *Pureza e perigo*: "Qualquer sistema de classificação pode produzir anomalias e qualquer cultura deve, mais tarde ou mais cedo, deparar com acontecimentos que parecem desinquietar as suas ideias preconcebidas [...] face aos fenômenos anormais [...] com que se pode ter de defrontar". A sujeira é tudo o que desafia determinado sistema de classificação da realidade, que divide o mundo entre sagrado e profano, puro e impuro. "Grenças reforçam pressões sociais: o doente, portanto, carrega em si uma carga simbólica" (MARY DOUGLAS, p.13-14) de representação da anormalidade por ser considerado perigoso

No caso de Saulo, se o feitiço da Bota encantamento ou castigo derivou de uma ação humana sobre o não humano, considera-se que ele foi provocado. Já na experiência vivida por Ana, o feitiço foi mandado, assumindo um caráter de empreendimento investimento para adoecer a fim de roubar um amor. Exprime um drama social que demarca e justifica os infortúnios e fracassos da vida social, pois, na ação de feitiçaria deve existir mandante e vítima e ocorre de maneira a agir sobre seu semelhante no intento de destituí-lo de seus bens, de seus familiares e também de sua saúde.

Também o feitiço lançado sobre Ana se estabeleceu como infortúnio sentido para além do corpo. Estendeu-se para a vida conjugal e familiar de modo a desarticular todas as possibilidades de harmonia, de interação e esperança da cura, que, no caso de adoecimento de ordem natural fomentaria esse momento, com grande sensibilidade que o caso exigia, entre seus semelhantes. Diferentemente de um modo de adoecer, em que seus sintomas indicam a possibilidade de um diagnóstico preciso e passível de receituário médico, adoecer por feitiço transgride essa compreensão de normalidade que se entende por doença.

Com efeito, na prática médica, no caso de o paciente associar os sintomas de sua doença à ação sobrenatural, a tendência, na análise do discurso biomédico, é

associá-lo a um caso de fenômeno neurofisiológico - sistema nervoso - , que percebo ser um diagnóstico sempre presente nas análises médicas sobre as doenças de meus interlocutores. Diante de seus múltiplos sintomas confusos, sem localização precisa de onde sente o desconforto, fica sob o critério médico classificar suas queixas por um padrão sintomatológico e, assim, privá-lo do seu próprio discurso sobre quais efeitos lhe são acometidos advindos do mal do qual padece. A forma de adoecer de meus interlocutores, conforme já mencionei, é uma experiência à parte, incapaz de se adequar à linguagem fisiológica do corpo por não se estruturar dentro dessa definição estabelecida como de normalidade.

Para o caso de diagnóstico neurofisiológico, a condução médica se pauta na possibilidade da existência de elementos sociais ou psicológicos na vivência dessa doença. Pondera-se essa possibilidade mediante uma existência corporal prévia e independente, que configura a noção de corpo biológico, à qual se agregam fatores psíquicos e culturais. São saberes que constituem a representação oficial do corpo humano no mundo ocidental atual. Essa argumentação pauta-se em discursos normativos, que impõem um padrão de normalidade, referência única para pensar a doença e seu tratamento.

Segundo Canguilhem (2006), a questão da norma nos coloca, por conseguinte, imersos no mundo dos valores e da ideologia. Para o autor, a medicina nasce como aparelho ideológico, constitutivamente legitimado como referência cultural para toda a sociedade. E é ela que referencia modos oficiais de cura, de doença e de saúde, seu domínio, ampliado cada vez mais por critérios balizadores da verdade; está no poder de concepção da vida e da morte, do que é normal e patológico (SARTI, 2010). Dessa concepção nasce o modelo de saúde pautado no bom funcionamento fisiológico, que, de algum modo, configura a ausência de doença.

A questão de o médico não ter uma explicação, além dos fatores mentais, para a doença aparece constantemente nas falas de meus entrevistados. Apesar dos dados concernentes à minha pesquisa não se referirem diretamente a essa questão, pois estou preocupada em compreender a experiência do adoecer por feitiço, alguns dos pesquisados, ao compararem seus itinerários terapêuticos entre o terreiro e os ambulatórios médicos, dizem de seus ressentimentos a respeito desse último. A questão aparece no depoimento de Ana, em que a perspectiva sobre a definição da doença e seu tratamento desencadeia conflitos e desalentos familiares.

Segundo Ana, burburinhos ocorreram na ocasião de seu adoecimento, por discordâncias e acusações entre seus pais e marido referente ao tipo de tratamento que deveria adotar diante do desconhecimento de sua doença e de sua impossibilidade de explicar os sintomas de acordo com os padrões de normalidade do que se convencionou chamar de doença. Havia significativa diferença no modo com que as duas partes pensavam sobre a doença e o seu tratamento. Ana afirma sua surpresa diante do descaso do marido sobre sua condição física e soma isto ao sofrimento de se submeter à autoridade do tratamento hospitalar que lhe imputou medicamentos para os nervos, reforçando a ideia de loucura atribuída por seu companheiro:

Ele queria provar pra minha família que eu estava ficando doida. Mas, doida porque quando soube de que eu tava doente aí eu acusei ele e ele dizia não ter relacionamentos amorosos. Que eu inventava essas coisas pra que ele me desse mais atenção. Sim, eu queria a atenção dele, queria que me respeitasse, porque todo mundo na cidade, que é cidade pequena, sabia das puladas dele. Quando eu me internava, ele nunca foi no hospital pra saber sobre mim, pra saber como é ficar num hospital que só me davam remédios pra eu me acalmar, comer e ter mais ânimo. Lá (hospital) me olhavam e falavam comigo baixinho, achavam que eu era louca eu só recebia a visita do psiquiatra. Quando eu fui me tratar com a mãe de santo, que viu o feitiço e daí descobriu tudo o que era, ele dizia (o marido) que eu tava louca, que eu tava era precisando fazer outras coisas da minha vida, me ocupar, cuidar melhor dos filhos dele. No momento que eu mais precisei dele (o marido) ele só me ofendia, nem aí pro meu sofrimento, nunca me acompanhou no tratamento porque sabe da culpa dele, foi buscar coisa ruim pra minha vida. Eu nunca arranjei coisa ruim pra vida dele e quando precisei, ele só me acusa de doida. Queria que ele sofresse disso (feitiço) pra ver. Se eu não fosse me cuidar, que foi minha mãe que me ajudou, eu ia mesmo ficar doida. Porque esse mal deixa a gente sem vontade de viver, fiquei assombrada e sem dormir parece que vai ficar doida. (Trecho de entrevista realizada em setembro de 2014).

Ana define sua relação com a realidade médico-hospitalar como sendo de autoridade, passível de manipulações, as quais subtraíram de sua vontade pessoal o tipo de tratamento ao qual foi submetida. Viu-se privada de falar sobre as sensações e eventos dolorosos que experimentava no corpo, somados ao drama sociofamiliar que enfrentava em decorrência da doença. No agir médico, diante das informações desconexas e difusas apresentadas por ela, o diagnóstico sobre a doença se construiu a partir de uma ação puramente técnica e objetiva diante de um

complexo biofisiológico definido por seu aspecto físico de extrema magreza, respiração ofegante, alucinações e confusões mentais. Aveso a uma realidade de representações simbólicas, a ação médica ocorreu pelo e no biológico, agindo sobre a morbidade do fenômeno patológico que se apresentava e de sua possibilidade de cura que, nas reflexões de Goldstein (1952), se estabelece pela satisfatória funcionalidade corporal reconhecida tanto pelo doente quanto pelo médico. Todavia, a esse axioma Canguilhem (2009, p.77) acrescenta a ideia de que, embora o indivíduo passe pela experiência da doença e sabendo que já não a tem mais em sua plenitude, ele pode redimensioná-la para conviver com outras possibilidades reparadoras de sua composição orgânica que se apresenta sob outra possibilidade de vida.

Para Ana, nos momentos em que precisou ser hospitalizada, a cura teve significado mais abrangente do que o da definição médica. Isto porque se estendia para além de uma aparência física e do equilíbrio mental; implicava a recuperação de sua credibilidade e do respeito diante de todos os que acompanhavam os seus ~~devaneios~~ expressos em suas atitudes que confrontavam a ordem moral e social, porém, alheios às suas vontades. Seu estado emocional fez com que abandonasse o trabalho e, desenvolveu um ~~comportamento~~ ~~arredio~~ com seus colegas e amigos próximos. Algumas vezes abandonou sua casa, sentindo-se indiferente aos afetos familiares, e passou a vagar pelas ruas da cidade em situação precária de higiene e aparência pessoal. Alguns amigos e familiares, para evitar sua exposição e resguardar sua integridade física, diariamente se revezavam para impedir que saísse a vagar:

Eu esperava sair melhor do hospital. Achava que era câncer a doença. Perguntei outras vezes pro médico se era câncer, muitas mulheres têm essa doença no útero. Mas o médico dizia que os exames não indicavam isso. Ele só dizia que os meus sintomas eram psicológicos, porque eu via vultos, via coisas e tava muito enfraquecida, que as dores e o sangramento eram as consequências. Eu fui levada para o hospital, fiz muitos exames e fui em tudo que é consulta e não obtive a cura. Então eu pensei que devia procurar outros recursos pro agouro do meu corpo, eu precisava era de um milagre mesmo. Minha mãe era a única pessoa que acreditava no que eu dizia sobre o que eu sentia, ela achava que eu sofria de ataques de espíritos, que eu era médium, às vezes eu via coisas, mas depois dessa doença e já meu marido dizia que eu tava era impressionada. Só que no fundo eu tinha fé que ia conseguir ficar boa.

A incerteza sobre a doença parecia não ser o único presságio do que viria sobre a vida de Ana. Na impossibilidade de um preciso diagnóstico sobre sua condição física - sangramento e dores na região pélvica - , o médico lhe conferiu indícios de transtornos psicossomáticos que, naquele momento, justificavam suas sensações corpóreas e as visões de figuras demoníacas - delírios. Porém, sua mãe achava que o seu estado de nervosismo e a consequente magreza associada à dor e ao sangramento vaginal, eram de ataques de espíritos, pois os remédios que tomava não tinham êxito. Seu corpo aberto denotava que poderia receber espíritos, ficar possuída, ou por ataque ou por rituais de magia para agredi-la. A mãe era conhecedora das dificuldades pelas quais passou a filha no período de separação dos pais e das consequências desse ato até sua fase adulta - mencionado em detalhes no capítulo anterior - , em que apresentava constantes alterações de humor, relações pessoais restritas, postura possessiva nos afetos e que tudo se justificava pelas interferências sensitivas que sofria. Ela *via coisas*, tinha *premonições*, *sonhos que avisavam das coisas que iam acontecer*, os espíritos *vinham lhe dar avisos* e foram esses motivos que levaram Ana, por muito tempo, a frequentar o espiritismo, embora, relata sua mãe, com diversas interrupções, o que a impediu de desenvolver com afinco sua mediunidade.

Por meio de dona Creuza tive acesso a relatos bem detalhados de alguns episódios de mediunidade da filha ocorridos no centro espírita. Geralmente, os espíritos que se aproximavam dela eram reconhecidos pelos mestres que comandavam os rituais das mesas brancas como obsessores e apareciam como entidades com várias condições de morte que falavam e mostravam comportamentos distintos quando, às vezes, entravam nela, embora isso não acontecesse sempre.

Ana passou por duas internações hospitalares antes de iniciar o itinerário religioso. Sem pistas clínicas para suas manifestações anormais e pelo fato de os exames aos quais se submeteu não apontarem as causas da enfermidade que persistia, sem melhoras, mesmo seguindo todas as prescrições e posologias, ela começou a achar prudente a suspeita da mãe, de que algo estranho lhe atingia. A saúde permanecia comprometida e já se estendia à sua vida familiar, no trabalho e no social como um todo.

A falta de resposta clínica levou-a a pensar que o que ocorria no seu corpo não era normal. Para Ana, a concepção de normalidade tinha como parâmetro, além do que rege o sistema biomédico, a própria experiência com o corpo, através das diferentes manifestações de sensações estranhas que passaram a afligi-la, indicando que estava fora dos padrões ordenados socialmente pelo contexto no qual se encontrava. Então, o rompimento dos padrões de normalidade da doença, prescrito no cotidiano de Ana, foi considerado problemático, pois a colocava diante do desconhecido, daquilo que estava fora de sua zona de entendimento (BERGER; LUCKMANN, 1999).

Diante do limite explicativo da doença, de um diagnóstico médico preciso sobre o adoecer, a feitiçaria surgiu para Ana como possibilidade de causa, considerando as peculiaridades do modo com que a doença se apresentava, envolta em causas misteriosas, mas que a ligaram de forma tão explícita aos acontecimentos do cotidiano, o que acabou por explicar seus agravos.

Estar enfeitiçada seria, portanto, um conhecimento de explicação alternativo ao que o biomédico não conseguia responder naquele momento. Tudo lhe era estranho por não conseguir expressar a doença dentro de si, e, ao mesmo tempo, o fato lhe provocava impaciência e tormento. Segundo Rodrigues (2006), a medicina, em determinados tempos e espaços, variou em seus conhecimentos e métodos, seu discurso científico não contemplou a significação mais ampla da saúde e do adoecer, possibilitando vias para que outros sistemas propusessem resultados alternativos e interpretativos sobre determinados modos de adoecer e sarar. A rigor, ao longo do tempo não só variaram as medicinas e suas alternâncias, mas também as interpretações que os sujeitos e as sociedades fazem em relação às doenças. Ao misterioso e ao oculto aparecem as alternâncias que podem explicar a doença de Ana em uma cadeia de causa e efeito. São categorias que, para o caso em questão, assumem posição intermediária, ambigualmente postas entre a condição de vida e de possível morte.

O temor da doença, de lidar com forças invisíveis que a ameaçavam, e ainda de ser considerada perigosa, transcorria diante de muitos incidentes. Segundo seu relato, começou a ter crises nervosas e se mostrar inconstante nas tarefas mais corriqueiras do dia a dia. Ficava impaciente com facilidade, implicava com o marido e com seus filhos ainda pequenos e depois se postava na cama em profunda tristeza. Diz não entender as próprias atitudes, pois, de algum modo, tinha uma

situação material estável, boa afetividade com os filhos, no trabalho e com os amigos. Embora, naquele momento, estivesse tendo conflitos na relação conjugal, considerava que, apesar de nutrir ciúme do marido, no passado ambos se entendiam bem. Ele se negava a falar sobre a instabilidade de Ana, a situação de doença e o relacionamento familiar, o que implicou em afastamento de ambos:

Ficou mesmo muito difícil nossa convivência quando a minha doença apareceu. Parecia que alguma coisa me ~~espantava~~ quando ele chegava em casa, eu ficava com muita raiva dele e então ele revidava a raiva. A raiva me deixava muito nervosa e por isso eu sentia dor, eu tomava analgésico como se fosse pra cólica, aí eu deitava e dormia. Um médium me disse que a raiva é um tipo de feitiço de aborrecimento que coloca na pessoa. Esse tipo de mandinga é pra separar casal, desfazer amizade, jogar um contra o outro ou fazer a pessoa se aborrecer com um lugar e não querer ir mais nele. Ele disse que é feito com pimenta braba, mas tem outras coisas que me esqueci, mas o principal é a pimenta. Eu tinha muita raiva, ficava irritada sempre e isso me separava dele (marido). Parece que sentia que ele tinha culpa da minha doença e o sofrimento que eu vivia. Olhe, apesar de saber que ele às vezes saía sozinho, das pessoas me avisarem que viam ele em festa, a gente, antes da doença, se dava bem, eu não ligava muito dessas fofocas. Uma amiga me disse que quando fazem porcaria pra separar casal a gente enoja o outro, que é mesmo pra separar. Eu acreditei mesmo quando o primeiro macumbeiro que eu fui me disse que essa coisa é feita com a pólvora e quando um chega perto do outro a pólvora explode e um fede no nariz do outro e separa mesmo. Era assim mesmo que acontecia. Vivemos juntos por muito tempo e quando ele ficava doente eu cuidei dele e quando eu fiquei outras vezes doente ele também cuidou de mim, dos filhos dele e nessa vez parecia que eu não existia pra ele, porque ele não queria me ouvir, não ligava pra mim, não perguntava sobre o que sentia, se queria alguma coisa. Foi ver tudo isso que tava acontecendo e eu comecei a acreditar em coisa feita pra mim. Nada tinha explicação, a minha hemorragia, eu fiz exame e o médico não sabia, não via nada nos exames e só dizia que era emocional, e eu ficando perturbada, desprezando meus filhos. Fiquei com raiva do meu marido e do meus filhos, tudo deu pra trás na minha vida. Quando eu fui numa mulher pra rezar em mim, essa mulher disse: o que tem contra você é forte, vem da inveja e vai lhe provocar muita dor, vai precisar de rezar muito, é pra desfazer sua família. Daí todo dia ela rezava em mim, rezou por sete dias, às seis horas da tarde e meia noite ela me deu uma reza pra me proteger, pra quebrar a inveja. Ela me disse que a inveja é um sentimento que provoca no invejoso a raiva, que a pessoa invejosa é ruim por dentro e quem sofre a inveja não sabe, mas pode atingir a pessoa de várias maneiras e inclusive de doença. A inveja acontece pelo desejo de ter uma coisa do outro, ela é uma força incontrollável que se diz que não tem, mas tem si. A pessoa é atingida de alguma forma, daí tem que quebrar esse mal. Essa senhora era católica, não me mandou ir fazer trabalho no terreiro não. Me aconselhou a rezar só. Eu sei de outros casos de gente que foi enfeitada, muitos casos

pra separar as pessoas, isso sempre tá no meio da gente, né? Mas a gente acha que não é mal e daí te derruba. Depois que fui entendendo tudo isso eu passei a procurar as forças de Deus, pois só ela pra lutar contra o mal do feitiço, e Deus foi me guiando nesse caminho de fé. Se eu não acreditasse em Deus e na fé que tenho nele eu tinha morrido, porque se você não acreditar é isso que a pessoa que mandou o mal quer, e você vai morrer aos poucos. Deus pela minha fé me salvou de morrer de feitiço. Eu me sentia estranha, parecia que tinha sempre alguém perto de mim, sabe? E também essa doença tava dentro de mim, eu ficava sangrando todo tempo e o sangue me disse a mãe de santo representava a minha vida, todo o tempo saindo e eu ia secar e secar e morrer seca e ela disse que nunca ninguém ia descobrir, porque tem doença pro médico e doença pra Deus. (Trecho de entrevista realizada em setembro/2016).

Portanto, Ana elabora uma espécie de anamnese do contexto vivido, apresentando dados significativos que a levaram a associar a doença à feitiçaria. A convivência com o marido, à época de seu adoecimento, fomentava sentimentos destrutivos de raiva e de desconfiança. Sabendo das aventuras amorosas do marido e diante da doença que cada vez mais a afastava dele, de certa forma atribuía a ele a responsabilidade pela doença, embora relate não ter explicação plausível para essa impressão.

A incerteza na continuidade do casamento era cada vez mais afirmada pela desarmonia entre o casal e se estendia aos filhos, diante de sua desestrutura emocional e da indiferença do marido. Na verdade, quando Ana acolheu as explicações sobre os sentimentos presentes em sua vida, de que sua raiva e inveja estavam associadas ao seu modo de adoecer, ela não o fez somente porque o feitiço era parte de suas crenças. Ela o fez porque os sentimentos destrutivos presentes na sua vida, associados à desconfiança de ser traída pelo companheiro, lhe permitiram ajustar facilmente a figura do marido ao inimigo oculto que lhe lançou feitiçaria, no sentido de que o mal advinha da relação conjugal, com base nas explicações fornecidas pelo médium, pela rezadeira e pela amiga. Ana mantinha sentimentos ambivalentes para com o marido; e mesmo percebendo que ele lhe era infiel, não conseguia afastar-se totalmente ou confrontá-lo. Assim, sua união conjugal foi se arruinando até chegar à dissolução.

Os sentimentos que apontavam ser a doença de herança sobrenatural se confirmaram na crença de ser o feitiço comandado por ritos mágicos. Conforme mencionado, a combinação dos elementos pólvora e pimenta demonstra de que

maneira esses ritos podem ser integrados às formas mais diversas de feitiçaria e como podem atingir a pessoa em diferentes casos. Ana associou os desentendimentos com o marido, os momentos em que os ânimos se alteravam entre ambos, com o estouro que a pólvora faz quando queima e o sentimento de raiva ao cheiro exalado por essa substância, o que fazia com que *um fedesse no nariz do outro*. A pólvora assume, de modo simbólico, a expressão do feitiço. De forma representativa, esse elemento movimentou os sentimentos de mal-estar em determinadas situações adversas da doença de Ana e no contexto familiar, portanto, foi interpretada como instrumento do feitiço. Por que o feitiço é ação movida pelo desejo de que determinado infortúnio específico caia sobre determinada pessoa e, de acordo com as circunstâncias aja sobre ela; é, antes, uma relação entre a pessoa que o gera e a pessoa que padece dos seus efeitos.

A possibilidade de a doença de Ana advir de ações sobrenaturais já era sinalizada por ela. Mesmo antes do diagnóstico feito pela mãe de santo que a tratou, já havia elaborado a própria interpretação da doença. Embora nem ela e nem a religiosa que a curou compreendessem a proporção que o enfeitiçamento já havia assumido em sua vida, ela cuidou de associar as terapêuticas populares às de ordem médica às quais vinha se submetendo, mesmo sem êxito. Consultou um médium que lhe explicou ser a raiva a possibilidade de um feitiço, indicando que se esse sentimento estava afetando seu estado emocional, possivelmente o feitiço se efetivara. Diante do fato, Ana não hesitou em se submeter às forças divinas, se consagrando às orações da devota católica que a instruiu sobre a malevolência da inveja e como deveria agir para dela se proteger.

Ao constatar possíveis formas de manifestação do feitiço, e na tentativa de enfrentar essas ações malévolas que se estendiam para além da expressão física da doença, afetando suas emoções e, por conseguinte, o equilíbrio psíquico, pois essas doenças, na grande maioria das vezes são designadas como problemas psicológicos, Ana se declara pessoa de fé em busca do milagre da cura. Sua posição frente ao fenômeno da doença revela uma concepção de vida e de mundo guiada por uma visão cosmológica, em que o mundo é dirigido por um ser soberano que comanda o bem e o mal e que, portanto, controla os seres humanos ou não humanos em seus múltiplos poderes de ação. O elemento fé surge para Ana em contraponto à doença, fator revigorante para as forças vitais. A fé apreende, nesse caso, a tentativa de mudar possíveis desígnios quer sejam divinos ou demiúrgicos.

De qualquer forma, ela expressa, nesse elemento, o anseio por mudanças na situação vivida, de tal maneira que vê na intervenção sobrenatural a superação da situação-problema por intervenção miraculosa. Como refere Mary Douglas, o milagre da cura ocorre para aquele que se destituiu, em determinado momento, da racionalidade (2012). Dessa maneira, a expectativa criada em torno da fé seria outro recurso a dispor, na pretensão de romper a teia na qual Ana estaria enredada.

O desgaste físico e emocional, como concepções explicativas do corpo doente de Ana, refletidos no trabalho ou na lida da casa não seriam noções leigas de suas indisposições diante do acúmulo no corpo, por eventos obscuros, de sensações pouco explicáveis, insólitas e anormais. O estágio de explicação intermediária da doença entre o humano e o sobrenatural colocou em jogo forças perigosas que a levaram a se ligar a uma casa de umbanda gerenciada por Mãe Vanda, que conseguiu ver de imediato o feitiço que a perseguia e a aconselhou a cuidar-se imediatamente em local por ela indicado. Essa incursão pela religiosidade foi mais uma tentativa em relação à pretensão de se curar e reorganizar a vida. Todavia, Ana, de fato, só levou a sério o tratamento depois de uma sessão umbandista em que ela, manifestada por entidade da umbanda em ritual de cura, tornou-se o centro das atenções da casa de santo pela interpretação da gravidade do feitiço a que fora exposta. Essa experiência, perto de representar um passo para a cura, provocou sensações profundamente positivas em Ana. Assim ela descreveu a cena:

O que aconteceu foi que eu comecei a rodar, rodar e me sentia estranha, comecei a ver coisas, sabe, parece que eu ia subir pra algum lugar e daí fiquei com medo dessas sensações. Aí depois de sentir coisas estranhas saindo do meu corpo e sabe o que aconteceu? Quando parece que eu desci de vez sentia minha barriga se mexer, depois mexia no meu pé e eu pensava, aí tá cheio de bicho, aí as pessoas de branco quando me segurava eu via nelas coisas estranhas como as unhas enormes e eles cantavam e faziam a prece, mas eu via eles como se fossem bichos e eu sentia vontade de correr deles.

A experiência na sessão da umbanda fez com que acreditasse novamente que alguma intervenção externa agia sobre seu corpo para impedi-la de restabelecer a normalidade da vida. Dessa vez, não duvidou da responsabilidade do marido no caso. Todavia, o marido foi visto apenas como um elo na cadeia de causalidade pela sacerdotisa que a atendeu ao dizer que no extremo da atuação das forças

malévolas, ela conseguia entrever a presença de outra pessoa interferindo no destino de Ana.

Em sua visão mediúnica, a sacerdotisa observava a razão do *elo* do marido com a doença, e, sabendo que não era de forma intencional por também estar enredado na trama, esse elo seria o motivo pelo qual se opunha ao tratamento religioso. A conclusão a que chegara a mãe de santo era que, tendo poderes divinatórios, ela conhecia a extensão e a potência do feitiço que fora lançado sobre Ana e, para protegê-la, iniciou o tratamento de forma prudente. Essa interpretação foi corroborada em outras casas de santo que Ana já havia procurado, inclusive na última delas, visitada depois de sair do hospital, à qual foi levada por uma amiga próxima juntamente com sua mãe. Na expectativa da resolução de seu problema, nessa última casa de umbanda, Ana voltou-se para seu futuro, reconstituindo sua trajetória repleta de erros e aflições, à luz de seu projeto de cura. Estabeleceu sua narrativa em torno da doença por conceitos fundamentados na feitiçaria, mas também na fé e na força de superar o mal. Essa certeza de superação faz parte do repertório religioso no qual buscou ajuda, que consiste de crenças amplamente difundidas nesse universo tão popular (RABELO, 1993).

Munida da crença na *feitiçaria* Ana construiu um caminho de explicações sinuosas das diversas aflições pelas quais passava: padecimentos corporais, medo, infelicidade no amor, desalento familiar e confusões mentais que acabaram por destituí-la de *certa* credibilidade diante das relações pessoais, da esfera do trabalho e da família. Em sua narrativa, o processo da doença ia além dos sintomas corporais e, certamente, ultrapassavam a visão biomédica da doença. A doença seria parte de um processo mais amplo, cingida pelo espectro de sinais e acontecimentos sombrios, composta por elementos que certamente *excediam* o entendimento clínico da doença. Seus reveses estariam na base da aflição, resultante de forças ocultas causadas pela feitiçaria que *lhe* adentraram na vida, produzindo malefícios negativos em diversas dimensões da existência. A perspectiva de alcançar a cura na casa de santo permitiu-lhe vislumbrar não somente um futuro em que estaria livre da doença, mas de retomar o curso normal da vida que fora desviado pelos poderes da feitiçaria.

Doença e corpo são temas antropologicamente relevantes, pois não se exaurem em noções simplesmente biológicas, mas envolvem dimensões construídas no social, no cultural e na *crença*.

Os dados etnográficos aqui apresentados indicam um tipo específico de experiência sobre o adoecer, em que os indivíduos, mesmo afrontados pelo desalento e o desespero para a obtenção da graça divina para o alívio de seus males físicos e espirituais, ainda encontram respaldo para narrar sua existência. Experiência marcada não apenas pela saga da enfermidade, mas também pelo fato de pertencerem ao universo das interações entre os seres humanos e não humanos estruturado em torno de uma visão mágica do mundo e de identidade de crença de muitas faces e domínios míticos. Isto é parte de um mundo mais amplo, em que se cruzam diversas culturas movimentadas por curandeiros, adivinhadores, lançadores de sorte, videntes e outros. Dessa forma, a doença se explica através de seu contexto sociocultural, não por um conjunto de sintomas físicos em dada realidade empírica, mas por seu processo subjetivo, no qual a experiência corporal é mediada por seu contexto de crença. Crença esta registrada pela singularidade da manifestação corporal da doença que se diferencia das outras formas de adoecer, com a ideia de que aquilo que a constitui é tecido por relações entrecruzadas das ações e das intenções de outrem, no plano extra-humano, e que só podem ser contornadas pela ação xamânica - por sua capacidade de agir sobre os efeitos das ações intencionais do encantamento.

Portanto, a doença, nessa experiência extra-humana processa-se no corpo em tom de grande vulnerabilidade. Evidencia-se que essa condição do corpo, envolto nas tramas sociais da doença por sua relação física com o mundo, como diz Le Breton (2007), convive não apenas com as agressões de forças malévolas ligadas ao universo do invisível e do intocável, mas também com a separação imposta em suas relações do cotidiano, pois a debilidade do corpo se configura de forma mais intensa durante a doença, descaracterizando-o de um *status* saudável, e essa percepção influencia a qualidade e a intensidade da participação do doente, em diversos âmbitos de sua vida social. Ao adoecerem, as pessoas buscam a saúde, procurando esquadrinhar os indícios corporais que apontem suas melhoras. As características das doenças representadas em Mariana, Saulo e Ana são reveladoras dessas separações e esquadrinhamentos que, conforme se constatou, foram impostas pela suspensão dos seus cotidianos, incapacitando essas pessoas física e moralmente, além de sofrerem outros gamas de ocorrências e implicações, as quais não podem ser esgotadas neste estudo.

O corpo, antes de tudo, nessa trama social, é vivido como instrumento do qual demandam deformações e incapacidades constantes, impostas pela capacidade ambígua que a feitiçaria tem quanto às suas intenções e feitos, pois os ritos que favorecem a cura podem provocar simultaneamente o destino morte, no caso de envolvimento de terceiros. Daí a necessidade de se ~~negociar~~ a doença, espreitando-a em forte vigilância. Como disseram meus interlocutores, o corpo precisa ser ~~fechado~~ através de protetores mágicos de variadas sortes a fim de impedir que o mal representado pela doença se instale novamente nele e ~~lhe~~ inculque novas marcas. Mais que isso, são cicatrizes inscritas no corpo que cumprem uma função de *crença* - ideal para esse universo simbólico - , organizada no mundo social e cosmológico, embasada nos relatos das experiências da doença. Como argumenta Le Breton (2013), a oralidade é própria do saber popular, mas no que diz respeito ao corpo parece ser mais óbvio quando cingido por suas ilustrações e encenações, pelas ~~marcas~~ que informam sua existência em determinada experiência.

A crença na capacidade da feitiçaria, de ~~marcar~~ o corpo de modo a conduzi-lo à morte, está bem expressa no aviso enviado pela curandeira a Ana, a respeito de ser de morte o feitiço que ~~lhe~~ fora lançado , e caso a ~~trama~~ escapasse, seu corpo não resistiria às marcas do achaque, figurado em forma de passarinho, que o violava. Como relatado no capítulo anterior, no rito de cura pelo qual passou, Ana expeliu o feitiço em forma de bicho por suas entranhas e foi muito ferida por suas enormes garras. Com efeito, mediante o aviso destinado a Ana, a curandeira enviou-~~lhe~~ também o fechamento do corpo, benzendo-a com as seguintes palavras: *Eu te benzo com a guia e o poder do filho da Virgem Maria*. A vidente, como já referida quanto ao saber das coisas ocultas, permitiu-se perscrutar o que estava dentro do corpo de Ana, estabelecendo, por sua sabedoria, a ligação entre a causa, o mandante e sua finalidade. A causa da doença estava para a satisfação de uma terceira pessoa, empenhada em roubar um amante, o que implicou uma ação direta de feitiçaria, tendente a suscitar a doença como ~~aborrecimento~~ posto entre Ana e seu marido.

Essa interpretação sobre o modo de adoecer, presente na história de Ana, assenta-se em solo de práticas e crenças do qual faz parte a feitiçaria. Trata-se de um universo povoado por espíritos com qualidades humanas e seres encantados, cujas influências dão existência e equilíbrio ao modo de vida amazônica. Sua

interface entre *corpo* e *doença* e seus aspectos cosmológicos aqui analisados, permitem que se detecte a coesão nas formas de sociabilidade presentes na relação dos indivíduos com a totalidade social e cósmica que gera a vida nesse campo de análise. São relações que refletem concepções socioculturais de hábitos, crenças e de cuidados associados à ideia de corpo saudável e livre de doenças.

A representação desse universo muito pouco destrinchável, mas em que tudo tem significado, está na modelação dos tempos da natureza em diária consonância com os povos que nela habitam - povos da floresta, populações ribeirinhas, índios e quilombolas -, cujo simbólico de suas narrativas sobre seus sistemas de crenças e costumes a respeito da doença advém: da visão cosmológica do corpo em sintonia com a visualidade da natureza em suas variações climáticas, seus usos no manuseio das plantas e ervas; da relação dos indivíduos com as influências do mundo cosmos variado, por entre santos e demônios. Mundo adjetivado pela forma *estranha* de existir e ser.

O corpo, seus usos, as modelações que sofre e as variantes interpretações, portanto, são parte dessa natureza, e as suas moléstias parte de suas *mudações*. Corpo e doença são integrantes dos universos sociais e, por isso, são inseparáveis das visões mágicas, das cosmologias e das crenças.

Assim, as *doenças* identificadas como decorrentes de feitiço assumem contornos eminentemente simbólicos, pois são interpretadas como *encomendadas* ou *enviadas* por alguém com quem se tem algum tipo de inimizade, e resultariam de desafetos ou *malquerenças*. Tais enfermidades, conforme elucidam exemplos expostos nesta tese, costumam ser produzidas por mágicos, utilizando plantas, animais e substâncias emanadas do corpo humano. A cura para tais males é alcançada mediante intervenção de curandeiros, pais e mães de santo, pastores, dentre outros personagens. Em meu trabalho de campo privilegiei identificações e tratamentos dessas enfermidades, operacionalizados por pais e mães de santo, sacerdotes de religiões afro-brasileiras. Nesses casos, há um repertório de ferramentas simbólicas mobilizadas para identificar e tratar vítimas de *doença* de feitiço.

Embora a localização e o combate a esses feitiços tenham ocorrido a partir do universo cosmológico da umbanda e do candomblé, envolvendo, portanto, crenças, devoções e visões de mundo específicas, não se pode esquecer que é no corpo que o feitiço se manifesta, é nele que as personagens Mãe Vanda e Pai Salvino

interferem para efetuar a cura. Desse modo, soou-me oportuna uma reflexão sobre as concepções e imagens de corpo que orientam meus interlocutores de campo, nascidos ou residentes no estado do Amapá, e amplamente influenciados pelas cosmologias amazônicas e indígenas. As interpretações e formas de intervir sobre o corpo, buscadas por pessoas como Ana, Mariana e sua mãe, Brito, Everaldo, Joana, dentre outros sujeitos da pesquisa, distanciam-se, em larga medida, da imagem de corpo como organismo biológico, difundida pelos saberes biomédicos e seus operadores. O corpo humano amapaense e amazônico, conforme se observa neste capítulo, interage intensamente, em seu cotidiano, com agentes e afecções não humanas: o boto e a bota, a mãe do corpo, cobra grande, resultando em barrigas de bicho, feitiços, panemas, mau olhado, quebrantos, ~~malquerenças~~ ~~benquerenças~~ e outros modos de adoecimento por feitiços.

5 Entre Ipoções De Imagias

A aproximação com pessoas que adotam o ofício da cura como prática religiosa e mantenedora de uma tradição inerente aos diversos grupos de matrizes africanas possibilitou a compreensão dos impactos dessa devoção sobre suas vivências no terreiro. Durante a realização desta pesquisa, ouvindo relatos sobre modos de curar e narrativas autobiográficas desses especialistas de cura, representados neste estudo por Pai Salvino e Mãe Vanda, identifiquei singularidades em seus caminhos percorridos na qualidade de curandeiros, decorrentes da fé e do dom religioso que abraçaram.

Neste capítulo, apresento trechos da trajetória de dois de meus interlocutores, Pai Salvino e Mãe Vanda, de como se constituíram pai e mãe de santo. Nomeadamente, determinados trechos, entre os quais: o primeiro momento, o aflorar da mediunidade do dom de ter acesso à outra dimensão da vida social, a do sobrenatural; todo esse percurso de desenvolvimento de relações com entidades e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento de habilidades e conhecimentos com ervas e outros materiais ; e, finalmente, o estado atual, como são hoje, como estão suas vidas, a posição social, a reputação na cidade de Macapá, o que caracteriza suas habilidades, certas especialidades ou dons mais expressivos, pelos quais são lembrados e legitimados perante seus clientes e a sociedade local e em outras cidades e estados para onde vão ou de onde recebem pacientes.

Pretendo elucidar as peculiaridades de suas rotinas que se desenrolam por invocação mágica⁴³ Trata-se de colocar em primeiro plano como se fizeram xamãs, centrando-me nos percursos e na dimensão de suas vivências e enredos decorrentes dessas atividades que desenvolvem sobre o traçado de suas trajetórias. Procuro focalizar diferentes períodos e acontecimentos ditos significativos em suas vidas, que se ordenam por outras estações, ordenadas pela cronologia de suas entidades. Analiso os ritos de passagem, sacralizações e itinerários que os elevaram à condição de pai e mãe de santo reconhecidos por suas comunidades religiosas.

⁴³ Destacando aqui o trabalho de Marcel Mauss sobre a distinção entre magia e religião, ressaltando que sua análise estava voltada à religião de sociedades distantes e que, portanto não teve referências de religiões africanas. A prática da magia é assumida por meus interlocutores. Tanto na umbanda como no candomblé a dimensão de religião e a de magia estão presentes e intercambiam essas práticas, sem por isso perderem sua importância como religiões.

Para apresentar esse contexto me aproprio das reflexões de Pierre Bourdieu sobre a *“ilusão biográfica”*. Para esse autor é indispensável refazer o contexto social de atuação do indivíduo, contudo não se pode *“compreender uma trajetória sem construir previamente os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou”*. É preciso compreender que essa pluralidade do campo não obedece a um todo coerente, pois *“o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório”* (BOURDIEU, 2002, p.185).

5.1 Pai Salvino Omi Zanguê

Conforme mencionei anteriormente, conheci Pai Salvino no ano de 2014 quando recebi um convite da Secretaria Municipal de Cultura de Macapá para participar na organização do evento *“As religiões Afro-Ameríndias e as comunidades quilombolas; seus encantos e seus sincretismos”*. A priori, o convite pareceu-me ter sido ocasional, por ter partido de uma ex-aluna e gestora da referida Secretaria, em um momento de encontro durante as idas e vindas à Universidade Federal do Amapá - UNIFAP, local onde trabalho e onde ela estudava naquele período. Imbuída pela magia do campo, acredito ter sido o convite um *“encontro”* que teve motivações de cunho *“sobrenatural”* pois estava ocorrendo em um momento crucial da minha vivência acadêmica: a entrada no campo. Esse evento durou dois dias. O início do evento, ocorrido no terreiro de Pai Salvino, foi marcado por ritos religiosos conhecidos como *“Alvorada de fogo”* e *“Rufar dos Tambores”* para saudar as *“entidades”* e orixás da religião. No segundo dia, no auditório da Universidade Federal do Amapá, foram abertas as mesas de diálogos com a participação de Sacerdotes do estado do Pará, Maranhão, Recife e Salvador. Participaram as comunidades religiosas, alunos de diversas universidades locais, pesquisadores, professores, além de outros públicos.

Findo o encontro, eu já havia firmado os contatos com membros da família de santo e com o próprio Pai Salvino. A primeira ida ao terreiro de Pai Salvino - *“Ylê da Oxum Apará”* - foi movida por certa atmosfera afetiva, pois os contatos com os membros já haviam iniciado durante a *“convenção”* que soube depois que minha visita era esperada no templo. Pai Salvino demonstrou muito interesse pela pesquisa que

eu pretendia realizar. Acredito que o empenho desse religioso em me receber em sua Casa estava relacionado ao prestígio que recebe um terreiro ao ser citado na literatura acadêmica, como ressalta Vagner Silva (2006). Ter seu terreiro visitado por pesquisador reforça a sua importância e contribui para seu objetivo, que é o de ter aquele espaço religioso tombado como patrimônio local por ter sido a primeira Casa de candomblé a se estabelecer naquela cidade.

Imagem 5 . Terreiro Ylê da Oxum Apará- Macapá-AP, 2015



Fonte: Acervo da pesquisa.

Pai Salvino de Jesus dos Santos nasceu em 1950, em área ribeirinha, mais precisamente no rio São Lourenço, no município de Igarapé - Miri do estado do Pará. Ele tem 66 anos de idade, homem negro e de porte físico marcante - um metro e oitenta de altura - , destacando-se ainda por um visual de cabelo rastafári e uso de turbantes e túnicas que variam de acordo com a cor ou estampa da vestimenta.

Fruto de um relacionamento extraconjugal de sua mãe - em ocasião que esteve separada do marido - , essa situação não lhe permitiu conviver com o pai. Pai Salvino tem 15 irmãos por parte de pai e raramente mantém contato com eles. Pela linha materna, é o primeiro de três irmãos. Além de Pai Salvino, há uma mulher que reside em Belém . Pará, e um homem já falecido. Meu interlocutor frequentou a escola formal até os 15 anos de idade, estudou até a quinta série do ensino fundamental, período em que precisou trabalhar para seu sustento.

Seu contexto familiar foi marcado por muitas desavenças com seu padrasto, homem rude e violento com a família, motivo que o levou a morar com seus avós maternos, residentes em uma casa próxima à da sua mãe e irmãos, por isso o contato era diário. Na casa do avô, a convivência também era hostil, impregnada de

muita disciplina e de autoritarismo, e acredita que a posição tomada pelo avô devia-se à condição que envolveu seu nascimento. Ao contrário do avô, a avó - dona Justina - era delicada e também tinha o dom da pajelança, embora nunca o tenha desenvolvido, e Pai Salvino guarda boas lembranças dela. Dona Justina era fervorosamente católica, por isso não quis desenvolver a mediunidade. Mas tinha devoção aos seus caruanasq ela preparava remédios caseiros, manipulava as ervas com muita habilidade, dava passe, rezava e benzia os necessitados de auxílio.

Ainda na infância, Pai Salvino trabalhou no corte de cana nos períodos de safra em sua região. Foi vendedor de salgados e moqueca de peixe no mercado de sua cidade, Igarapé - Miri. Ele também ajudava o avô na pesca e na venda do peixe. Em suas narrativas, meu interlocutor ressalta o quanto a vida era difícil para uma criança estender redes de pesca que chegavam a ter duzentos metros de comprimento e abrangiam as duas margens do rio, e também demandava muito esforço recolher as redes e a grande quantidade de peixes que conseguiam reter naquele trecho do rio.

Mesmo morando com seus avós, Pai Salvino continuava a conviver com sua mãe e o esposo dela, residentes na vizinhança. As brigas entre ele e o padrasto e as agressões do padrasto a sua mãe eram corriqueiras. Meu interlocutor presenciou muitas vezes a mãe sendo espancada, procurava defendê-la das agressões, mas o padrasto sempre reincidia na violência. Em uma dessas brigas do casal, Pai Salvino não se conteve e atirou no homem com uma espingarda. Segundo ele, teve muita sorte ao cometer aquele ato impensado, pois, a munição usada era composta por pólvora seca, o que não causou grande lesão no padrasto, permitindo que ele fugisse, atirando-se no rio, e abandonando definitivamente a esposa.

Em decorrência dessa situação, a mãe de Pai Salvino precisou trabalhar, e assim, mudou-se para a cidade de Belém do Pará à procura de emprego. Na capital paraense trabalhou como empregada doméstica e lavadeira. Devido à condição de vida pobre e de desenvolver funções precárias e de muito dispêndio físico acabou por ficar, em poucos anos, muito doente. Vítima de tuberculose, doença epidêmica e pouco tratável, à época, ela morreu nos braços do filho Salvino de quem recebeu amparo e muitos cuidados.

Meu interlocutor se recorda que antes de mudar-se para Belém, junto com sua mãe, ainda residindo em Igarapé - Miri, surgiram as primeiras manifestações de

mediunidade. Primeiro teve visões, pressentimentos e a sensação de ausência do corpo físico, sensações incompreensíveis para um garoto ribeirinho.

De acordo com Pai Salvino, quando a mediunidade é de ~~n~~ascença as primeiras formas de manifestação dos encantados costumam ocorrer por meio de visões, estados de falta de consciência e/ou aflições. Pai Salvino me disse que teve contato com os encantados pela primeira vez por volta dos doze anos de idade. Ele estava em uma plantação de açaí, próximo ao rio de sua localidade, numa manhã, durante a colheita do fruto. Nesse dia, antes de sair de casa teve ~~s~~ensaçõesq estranhas no corpo e, por isso, não queria sair, estava com medo e sentia arrepios.

Entre o rio e a mata, a atividade laboral de colher o açaí requer certa concentração, pois é preciso tecer bem a ~~f~~orquilhaq para ajudar a subir na fina árvore. É preciso habilidade para descer com o cacho de açaí sem desperdiçar o fruto e manter o ~~p~~iqueq para realizar continuamente o processo até que se tenha o fruto em quantidade. Sua primeira visão de um ~~e~~ncanteq ocorreu durante essa atividade laboral:

Naquele dia, como se diz na minha terra, meu avô me tocou para tirar uns cachos de açaí e eu obedeci, mesmo não gostando de fazer esse serviço, só que com meu avô eu tinha era que obedecer. Só que quando eu comecei a tirar o açaí e depois de ter já apanhado dois cachos do fruto, resolvi tirar mais um, já tava cansado, o sol era forte e nessa terceira subida no pé de açaizeiro, do alto quando olhei para baixo no pé da árvore eu vi uma mulher branca, alta, era bonita, mas não parecia com as pessoas daquela região, ela era diferente, muito alva e com os cabelos compridos que chegavam a cobrir todo o corpo. Ela flutuava, eu via que ela não tocava no chão. Eu fiquei nervoso, com muito medo e queria gritar, chamar alguém e não conseguia e essa situação parecia que não tava em mim e acabei despencando lá de cima da árvore, só que sentia que tava caindo e de repente alguém me aparou lá embaixo e me carregou para outro local, onde lavaram minha cabeça com água fria. Meu corpo todo se torcia e se espichava de novo. Daí eu ouvi muitas vozes de pessoas invisíveis, eu não identificava, elas eram estranhas, era muitas pessoas falando ao mesmo tempo, eu tava era fora de mim. Mas quando eu voltei, que recobrei minha consciência, percebi que não tinha ninguém perto de mim, mas os cachos de açaí foram todos debulhados no panelo e engatado nas minhas costas, eu andava no caminho de casa. Eu lembro que queria reagir gritando, falando, mas parecia que eu tava flutuando também. Quando eu me aproximei de casa, todos de minha família me esperavam e de repente veio uma mulher que tava de resguardo e tentando me ajudar a descer das costas, os paneiros e de repente ela incorporou. Daí eu também caí e entrei em um estado de escuridão, ouvia as vozes de pessoas na minha volta, mas tinha uma força que me debatia e não deixava ninguém se aproximar de mim.

Eu fiquei nesse estado por uma semana, e meus parentes tiveram que me levar amarrado numa canoa para um curandeiro, irmão de meu avô, chamado de João Bailão, para me ajudar, ele era pajé respeitado na região. Essa experiência do meu chamado trouxe mudanças na vida, às coisas ficaram diferentes. Passei a sentir vontade de cair na água do rio, fugir pra mata.

As mudanças iniciadas na vida de Pai Salvino se aproximam das análises de Maués (1995), em seus estudos sobre o xamanismo na região do Salgado, no estado do Pará. Pode-se dizer que sua experiência, a manifestação do xamanismo, é um dom de nascença, que também pode ser de agrado, manifesto em determinado momento da vida. Para o caso de nascença, acredita-se que ele se manifeste desde cedo, especialmente na puberdade, como foi o caso desse sacerdote. A vontade de cair na água e fugir para o mato são eventos interpretados como de atração provocada pelos encantados, que levam o escolhido a se aproximar das paragens de morada das entidades. Pessoas invisíveis, mulher que cobria o corpo com seus longos cabelos e flutuava são expressões aplicadas aos encantados, às vezes do rio ou da mata, e, no caso de Pai Salvino, estavam próximas das concepções de sua localidade.

O tratamento usado pelo pajé João Bailão a fim de tratar a situação de sofrimento do jovem Salvino exigiu a participação de vários mestres, mesmo sendo um simples ritual, de acordo com seu depoimento:

Então só foi o tempo que ele (o pajé) foi lá com outro curador, por outro lado do rio pra se orientar melhor, por causa de eu ser ainda muito menino. Então disse: é pra fazer ritual de suspensão pra ele. Tá bom, quando foi de noite, João Bailão muito calado me ajeitou em cima de um tronco de árvore que ficava dentro de sua casa, era lá que atendia. Arrumou os materiais necessários à sessão: velas, defumação, cigarros tauari, banhos e outros segredos. Rezou, invocou seus caruanas e suas forças. Pediu a imagem de Nossa Senhora da Conceição na mão esquerda e um crucifixo bastante grande no pescoço. Eu recordo que nessa hora, que parecia não ter fim, parecia que a imagem da santa tava pesando na mão, deixando-lhe a mão extremamente cansada. A imagem de Cristo no pescoço também parecia tão pesada que a sua cabeça caía em seu peito. Então, eu senti o lugar mudar, era gente invisível, era muito encantado e quando o pajé começou a rezar eu perdi os sentidos, eu desfaleci e não lembrei de mais nada. Daí foi minha iniciação, minha cura espiritual e fui recolhido e iniciado na Pajelança. (Entrevista realizada em outubro/2014).

O exposto aqui acerca da iniciação espiritual de um futuro sacerdote do candomblé, embora antes de ser pai de santo ele tenha tido outras experiências, a meu ver nos aproxima dos estudos desenvolvidos por Lévi-Strauss (1975), sobre o poder do xamã e a eficácia de suas práticas mágicas. Sua magia se constitui de um complexo xamanístico: o xamã, o doente e o público. Esses três elementos são significados pela crença do feiticeiro, a eficácia de suas técnicas, a crença do doente no poder do feiticeiro, e a expectativa em torno da ação mágica pela coletividade. Então, esses três aspectos do experimento "determinam uma adesão coletiva que inaugura, ela própria, um novo ciclo" (1975, p.207). Nesse sentido, a cura mediúnica de Pai Salvino inaugurou um novo ciclo em sua vida, e, embora ainda menino, guiado por sua coletividade representada por seus familiares e afins, resolveu-se colocar à disposição das experientes práticas espirituais do xamã. Mesmo desconhecendo todo o logro que norteava suas práticas mágicas, e ainda não sendo capaz de botar à prova a veracidade desse universo xamânico como o fez Quesalid, se dispôs a ser tratado e, tendo confiado, obteve êxito. Considerou o feito como sua cura espiritual, isto é, a possibilidade da cura era real à medida que, apoiado na experiência religiosa do xamã, da crença em sua comunicação direta com o sobrenatural, pôde constatar a eficiência de suas variadas técnicas que foram capazes de ajudá-lo quando atacado por forças invisíveis. E, sendo assim, sem colocar em dúvida o poder do xamã, Pai Salvino se propôs a seguir seu estágio xamânico, dando continuidade a sua missão religiosa e tornando-se igualmente um grande feiticeiro.

Outra questão sobre o ocorrido na iniciação religiosa de meu interlocutor expõe algumas situações distintas. A primeira é a de que o aspirante a xamã é submetido a uma terapêutica, é dirigido por um mestre tendo a possibilidade de o doente passar a ser seu discípulo. O objetivo final é possibilitar a iniciação solicitada pelos encantos. Para que o tratamento se efetive, é necessária a realização do trabalho. O discípulo precisa trabalhar sob a supervisão do mestre, deve chamar seus cavalos. Conforme o depoimento de Pai Salvino: *no início que a gente começa a trabalhar os caruanas se manifestam com certa violência, eles vêm brabo e aos poucos o mestre que acompanha vai acalmando eles, ensina a gente a controlar essa possessão*. Para essa situação, o que de fato ocorre é a mediação que o mestre faz entre os encantados e os iniciantes, até que estes últimos saibam controlar a manifestação da entidade.

No caso em análise, Pai Salvino significa sua iniciação xamanística como de um novo modo de vida. Seu chamado incutiu-lhe a esperança de mudança para obter mais respeito entre os seus. Segundo meu interlocutor, não o agradavam as atividades laborais até ali desenvolvidas, nem lhe agradava a forma com que era tratado por seus familiares. E o fato de ser um médium lhe imputou, de alguma forma, o respeito da parentela.

Para Pai Salvino, o saber da cura foi sendo alcançado no contato com seus guias, à medida que aprendeu a controlá-los e deles receber as doutrinas e os métodos a serem seguidos nas ocasiões necessárias, sobretudo do mestre curador Tucunaré, linha de cura, e Corrente de Pena e Maracá, cujo ensinamento muito lhe valeu em momentos difíceis. Porém, no processo de significar suas práticas míticas, especificamente na Pena e Maracá, que lhe permitiu abrir os trabalhos, indicando que já estava preparado para a missão, Pai Salvino relata que foi provado em dois testes impostos por seu mestre: curar uma mulher com a saúde bastante comprometida por ter sido atingida por um feitiço, e juntar um casal que havia se separado sob muitas desavenças. Afirmou ter cumprido com êxito as duas tarefas que lhes foram atribuídas. Embora tenha buscado saber com detalhes o desfecho das situações relatadas, meu interlocutor, sorrindo, disse não mais se lembrar dos detalhes, mas relatou dois casos de cura em detalhes que tratarei mais adiante.

Em verdade, tornar-se um xamã no meio rural amazônico é uma distinção social, pressupõe certo poder social diante do reconhecimento da capacidade de se possuir um dom concedido a poucos. Ele acolheu tal lugar como conveniente a um posto elevado pela possibilidade de exercer um ofício diante da vida sem grandes perspectivas futuras. Ser agraciado por um dom de grande prestígio social, que pode se reverter também em ganho material, e assim almejar uma vida melhor, com base na função dessa atividade mágica, constitui-se, em si mesmo, uma missão de grande dádiva. No entanto, sabe-se que a experiência do dom é propiciada aos meus interlocutores por uma prática penosa e de renúncia, o que torna essa aceitação um tanto temerosa e contrastante.

De acordo com Pai Salvino, a extasiante possibilidade de alcançar mudanças em sua vida, mesmo sendo ainda um garoto, resultou em modificações em seu modo de pensar o futuro, acreditando em outra possibilidade de vida além do que se apresentava, o que acabou por intervir em sua autoestima.

Criança num tem ambição, mas sonha com coisas que olha, descobre. Eu sonhava em viajar pra cidade, andar de ônibus, vê outras coisas, eu queria ver o círio de Nazaré de Belém, por exemplo, ter um brinquedo daquele feito de miriti colorido, passear naquele carrossel. Então quando eu tive a experiência com os encantados e o pajé disse o que tinha acontecido comigo e que eu era médium de nascença, todo mundo ficava perto de mim querendo saber se eu tinha visto o encantado, se me disse alguma coisa, se eu tinha poder pra ver coisas do futuro. Até meu avô passou a ser menos rígido comigo, eu não podia mais ir pro rio sozinho, não andava na mata sem uma pessoa perto, as pessoas achavam que não podia mais me contrariar, se não eu ia encantar elas (risos). Era bom saber, eu ia nas mercearias, naqueles lugares e venda e as pessoas me davam coisas, merenda, doce de criança (risos). Elas queriam agradar os encantados por mim (risos). Eles me viam como uma criança encantada, que podia realizar milagres, eu acho. A nossa casa vivia cheia de gente, gente até pra eu rezar, e eu rezava sim, eu sabia reza que minha avó rezava também. (Trecho de entrevista realizada em outubro de 2014).

É interessante observar os ganhos que meu interlocutor obteve em sua inicial caminhada xamânica. Essa seria, talvez, a prévia do que estaria por vir quando se tornasse um pai de santo. Sua nova situação social foi detectada e lhe causou mudanças internas a ponto de intervir em sua autoestima. Muitas alterações foram contornadas em seu cotidiano, acabando por atingir a si mesmo, vindo a surtir efeitos sobre seu modo de vida interiorano.

Pai Salvino conta que ficou mais ou menos um mês sendo acompanhado na casa do pajé João Bailão, preparando-se na Pajelança. Saiu do local sentindo-se mais disposto e recebendo a incumbência de colocar barracão quando entrasse na fase adulta. Sabendo que tinha pela frente a responsabilidade de tornar-se pai de santo, lembra que ficou assustado com a previsão e teve momentos de dúvida, porque ainda *“tinha muito medo dessas coisas de pegar caboclo”* (Pai Salvino, 2014), e, assim, passado mais algum tempo, aos 15 anos foi embora para Belém. Lá se estabeleceu e ficou anos protelando para não abrir tenda, período em que oscilava entre momentos de saúde e doença. Só retomou o tratamento porque não conseguiu mais suportar a pressão das entidades, reconhecendo, no seu sofrimento, a ação delas.

Diante do fato de sofrer o que classifica de *malineza* Pai Salvino buscou um novo guia espiritual, e algum tempo depois de concluído o tratamento foi advertido pelo curador de que sua formação espiritual não estava completa, e que era

necessário procurar alguém com mais conhecimentos que o auxiliasse a progredir. Seguindo a orientação de seu mestre, Pai Salvino entrou em contato com uma mãe de santo conhecida como Mundica Duzentos e lhe solicitou cobertura espiritual para dar andamento em sua missão. Ela teria lhe dito que ele precisava se iniciar no Tambor de Mina, e que ela estaria disposta a fazer a sua iniciação. Foi por esse processo de iniciação que ele passou a conhecer melhor as suas entidades espirituais, inclusive as pedras dos caboclos e dos orixás.

A iniciação na Mina durou por volta de sete dias, período em que foi preparado com um orixá que, hoje, o conhece como Oxum. Entidade que no Tambor de Mina recebe, segundo ele, a denominação de Princesa Naveoarim ou ainda de Sinhá Abê. Da mãe de santo, Salvino escutou o mesmo conselho que ouvira de seu primeiro guia, de que sua formação espiritual ainda não havia se completado, sendo necessária a introdução de outros conhecimentos que ela não possuía para transmiti-los, afirmando, assim, a primazia de sua iniciação para a obtenção dos conhecimentos e segredos da religião. A ~~feitura~~ do santoq seria como uma confirmação e controle do seu dom.

Concomitante ao ingresso e desenvolvimento na religião, Pai Salvino buscava garantir sua sobrevivência em Belém que, mesmo sendo uma cidade grande, era escassa em possibilidades de emprego e renda. Dessa forma, sendo ainda um adolescente de 15 anos e conhecedor da qualidade do fruto do açaí, iniciou seu próprio negócio, revendendo o fruto que intermediava das embarcações que vinham dos rios próximos de sua antiga região, no mercado ~~A~~er o Pesoq localizado na cidade de Belém. Nas ruas dessa cidade também trabalhou na venda de frutas, verduras, doces e picolés. Posteriormente, passou a vender tapioca com café que ele mesmo fazia. Trabalhou como operário em uma fábrica de refrigerantes, onde sua remuneração não passava de meio salário mínimo.

Sua postura empreendedora lhe permitiu montar um negócio mais audacioso, uma casa noturna denominada Sherloque Drink\$. Esse empreendimento no ramo das diversões noturnas funcionou em um prédio de dois andares, estilo bangalô, localizado em um bairro nobre de Belém. Depois de um breve período em que foi lucrativa, a boate passou a dar prejuízos e Pai Salvino resolveu desistir do negócio, passando a investir o dinheiro que sobrou em outro ramo. Ele comprou dois carros e adquiriu a licença para circular com táxi no centro de Belém. Despesas com manutenção dos veículos, seguro e impostos, mostraram-se excessivas e tornaram

inviável a continuidade do investimento. Meu interlocutor atribui o insucesso do negócio com os táxis a causas sobrenaturais. Segundo ele, a ~~quebraque~~ o ~~dedo~~ de suas principais entidades, e devido à rixa entre a Cabocla Mariana e a Cabocla Maria Mineira o negócio faliu. Elas eram as proprietárias dos táxis, e nessa disputa uma quebrou o carro da outra.

Para o pai de santo, as entidades, mesmo não habitando o mundo na forma humana, são passíveis de sentimentos. Ele diz que é muito comum as entidades se desentenderem por questões que dominam no plano humano. Geralmente, espaços e objetos ~~lhes~~ são consagrados e por isso se sentem donas daquilo que ~~lhes~~ foi ofertado. Então, nessa disputa que envolveu as duas entidades, por exemplo, ambas se sentiam donas dos carros que a elas, simbolicamente, foram dados. Quando o pai de santo fez as oferendas tinha em mente ter a proteção e o retorno dessas caboclas na prosperidade de seu negócio, mas confessa que, administrativamente, tratava de forma distinta o cuidado com os veículos. O carro de Dona Maria Mineira só ~~rodava~~ pela parte da manhã, e por tal motivo, admite que fosse mais bem cuidado, sempre limpo e arrumado. Já o veículo de Dona Mariana ~~rodava~~ de dia e de noite e, sendo assim, a entidade considerou que ele estava mal cuidado e então se aborreceu com sua concorrente por achar que tinha maior atenção de Pai Salvino. Por ser conhecida como uma entidade ~~encrenqueira~~ entendeu que a culpa da situação toda era de Dona Maria Mineira que tinha a melhor atenção de Pai Salvino para o cuidado do carro. Então, enciumada, passou a provocá-la por ser preta e ela branca, e por tal desavença se sentiu no direito de quebrar o carro dela. Assim, atacada por Dona Mariana, Dona Maria Mineira revidou e quebrou o carro dela também. Pai Salvino ressalta que a briga entre essas duas caboclas é ~~antiga~~ que se estende até os dias de hoje. Para ele, Dona Mariana é um tanto ~~descuidada~~ das coisas que recebe. A prova disso, afirma ele, é que sua casa, representada em Belém, não é tratada com o mesmo zelo com que Dona Maria Mineira trata a dela, localizada em Macapá. Pai Salvino lamenta nada poder fazer em relação ao estado das duas casas, sobretudo a de Belém, pois cabe às entidades zelar pelo que recebem e que ele não se mete nesse tipo de briga.

Sem obter sucesso no mundo dos negócios convencionais, Pai Salvino dedicou-se cada vez mais à religião, abriu casa, trabalhando na ~~Umbanda~~ na ~~Mina~~ Iniciado na linha de cura, sua casa se movimentava pelos que vinham do interior e da própria cidade de Belém. As pessoas que buscam esses ~~serviços~~

rituaisq não sendo filhos de santo de um terreiro ou pessoas da própria família, em muitas regiões do país são chamadas de ælientesq (BAPTISTA, 2007). Mesmo quando não há a existência de pagamento financeiro na realização de um trabalho ou consulta, a pessoa que procura tal serviço é considerada cliente. Pai Salvino ressalta que naquele período formou boa clientela, clientes de renome que vinham muitas vezes de outras regiões do Brasil. Porém, conforme já informei, a maior parte dos atendimentos realizados em seu terreiro tinha como clientes os moradores da própria cidade e dos municípios vizinhos, em busca da ajuda de seus Orixás.

Entre 1974 e 1977, sua vida se desenrolou entre idas e vindas, muitas viagens, breves estadias, atividades e aprendizados no desenvolvimento de eventos e encontros em torno da religião. Nesse período, ele aprimorou seu conhecimento e estreitou laços com outras famílias de santo, viu como se organizavam e administravam seus terreiros e ainda articulavam suas conexões com as redes públicas.

Por volta de 1978 conheceu Francilene Antunes que chegou à sua casa religiosa para tratamento de saúde. Com ela teve envolvimento amoroso e um ano depois eles se casaram. Da união nasceram três filhos. O primeiro rebento do casal foi do sexo masculino e nasceu com grave doença no coração. Na esperança de obter melhores resultados, a família foi ao Rio de Janeiro em busca de cura para o pequeno Oxedson Josué, que veio a falecer. Com a morte do filho, sua esposa resolveu continuar no Rio de Janeiro, enquanto Pai Salvino continuava residindo em Belém, permanência que revezava com visitas à esposa na capital fluminense. O casal teve mais duas filhas, Shirlene e Daniele, e Pai Salvino adotou um menino, filho de uma sobrinha, Piter Charlier, chamado de Alex. Alguns anos depois, Pai Salvino e Francilene se separaram, mas mantêm amizade, convivem diariamente e são muito próximos. Atualmente, ela também reside em Macapá e é uma das ebômis mais antigas do terreiro chefiado por ele. Alex é o único filho que permanece em sua companhia e é o principal ogã de sua casa e seu futuro sucessor no terreiro de Macapá.

Durante as idas ao Rio de Janeiro, Pai Salvino conheceu o Babalorixá João Pinheiro Ominidê, Tatá de Inkice, com quem estreitou amizade e forte ligação religiosa. Esse Babalorixá lhe jogou os búzios e descobriu que o seu orixá era Æxum Aparáqe que estava pedindo a sua feitura no santo, pois a preparação no Candomblé seria a obrigação final da formação espiritual. Em 1982, Pai Salvino foi

iniciado no candomblé por Tateto Omi Nidê, cumprindo-se, assim, a profecia lançada pelo pajé João Bailão que o cuidou nas primeiras manifestações mediúnicas.

Pai Salvino se estabeleceu definitivamente na cidade de Macapá, no início da década de 1980, e sua história em terra *tucujuq*⁴⁴ é fortemente marcada não somente pela fama de ter *xeza forteq* ou ser um *poderoso feiticeiroq* mas principalmente por suas conexões políticas. Porém, para se estabelecer definitivamente em Macapá, ele dependia de recursos financeiros, pois já mantinha em Belém, no Pará, uma casa de santo e não podia fechá-la ou mesmo deixá-la sob a responsabilidade de outros. Manter um terreiro demanda muitos custos e, então, naquele momento, não estava em condições de manter duas casas. Precisando de recursos financeiros, ele diz ter rezado e sua fé trouxe a resposta financeira que precisava, de modo que a situação logo foi resolvida.

Eu tenho certeza que foi providência de meus santos guias. Eu fui lá em Belém procurado por um homem chamado de Raimundo, ele era muito conhecido na área portuária da cidade porque era dono de uma frota grande de barco conhecida por Via Fluvial Belém-Amazonas. Nossa, era um homem com boas condições financeiras e posição familiar e não queria de jeito nenhum que ninguém lhe visse chegar lá na minha casa. Eu entendia ele, então marquei pela boca da noite e fomos conversar. Aí o Raimundo explicou o que queria, ele solicitou atendimento porque tinha perdido o fogo pra mulher, entendeu? Esse assunto ele falou, mas tinha muita vergonha, daí eu lhe deixei à vontade e disse: olhe eu trabalho no segredo e todos meus atendimentos ficavam em segredo, não se preocupe de falar da intimidade, eu já resolvi muito disso. Daí eu recebi a caboca Mariana e relatou que havia sido *capadoq* tava sem potência de homem. Então a entidade mandou que eu abrisse uma cura para ele. Ela passou a seguinte receita: sumo de açaí verde do miudinho, sumo de arruda, sumo de curaça, cipó alho, sangue de cristo, pau de angola. Sumo de todas essas ervas. Ela me mandou ir buscar no mato essas ervas, eu não podia comprar na feira e foi difícil, porque fui em varias matas próximas e outras no interior, era um caso difícil e tinha que ser no segredo, era feitiço brabo. Eu peguei uma vasilha de barro virgem e pisei todo o sumo das ervas. Fiz como a entidade disse. Ele veio pro meu barracão e eu disse que ele tinha que ficar lá a noite toda pra cura acontecer e ele aceitou. Quando foi lá pelas dez horas da noite eu dei a bebida pisada pra ele, e passei a noite toda dando o sumo pra ele beber e às seis da manhã do dia seguinte o homem começou a sentir dores nos quartos e ele gritava e de repente o pênis cresceu e com dores expeliu um besouro e urinou de forma fedido. Aí a entidade revelou que aquilo era um feitiço, e foi

⁴⁴ Termo indígena pertencente aos *tucujus*.

feito por uma mulher que conheceu num bordel lá pro baixo Amazonas, por onde ele andava.

Diante da realização da cura, o homem ficou muito satisfeito e sendo rico agraciou Pai Salvino com uma considerável quantia, muito além do que havia pedido pelo trabalho. O dinheiro que ganhou pela realização dessa cura permitiu-lhe ampliar o terreiro em Belém e comprar um terreno bem localizado em Macapá. Assim, sua vontade de se estabelecer nessa cidade aconteceu e ainda pôde resolver alguns problemas financeiros. Pai Salvino relatou que essa foi uma das maiores experiências de cura que promoveu, no sentido do retorno material advindo dela.

Ainda que trabalhe gratuitamente com suas entidades Dona Mariana e Dona Maria Mineira, em alguns casos Pai Salvino costuma cobrar pelas consultas. E ele cita a importância do dinheiro para suprir as atividades do calendário anual de eventos promovidos pelo terreiro - as festas tradicionais dos santos, os festejos com as comunidades tradicionais e a manutenção da estrutura dos espaços que alojam os santos. Pai Salvino entende que o dinheiro arrecadado compete às entidades e deve ser devolvido em assuntos a elas relacionados. Outros fatores podem ser considerados na cobrança de uma consulta ou na realização de um trabalho: as condições financeiras do cliente no momento; o tipo de material pedido e as demandas do trabalho. Percebe-se um espaço aberto de negociação em relação aos custos e também às formas de pagamento das consultas.

Há, portanto, outras formas de pagamento que não remetem ao financeiro, mas a bens diversos, como objetos de ornamentação para o templo, ofertas de presentes às entidades, alimentos e velas. Ainda que se admita a necessidade do dinheiro nesse espaço religioso, inquirir sobre esse assunto pode causar constrangimento decorrente da ideia de poluição do espaço sagrado da religião pelo domínio interessado do dinheiro+ (BAPTISTA, 2007, p. 08). Meus interlocutores evidenciam a precisão do financeiro para manter suas casas que demandam despesas diversas. Todavia, essa relação financeira suscita críticas, conflitos e censuras nas diferenças entre ter dinheiro para manter um terreiro e obter riqueza em virtude do trabalho como pai e mãe de santo.

Segundo meu interlocutor, ao chegar a Macapá percebeu muitas possibilidades de difundir sua religião, prestando atendimentos em saúde, e assim atendia situações de adoecimento, fazia partos e atuava em outros casos de saúde.

Nesse caso, abro aqui um parêntese para refletir que o seu modo de cuidar da saúde possui condição mágica e atraente, conforme declara Mauss, em que o altar do mágico é seu caldeirão mágico, no qual suas poções mágicas se desenvolvem na arte de dispor, de preparar misturas, fermentações e manjares+ (2003, p.90). Faço esse passeio em Mauss, acreditando ser possível nele desvendar a teia desse sistema tradicional de cuidar, o qual corresponde ao espaço de atuação desse curandeiro que aqui está sendo conhecido por meio de sua trajetória.

Então, um caso emblemático que chegou ao terreiro de Pai Salvino foi o de um homem muito conhecido na cidade, da área da cultura, um cantor de música local. A cidade ainda não apresentava estrutura de saúde para lidar com alguns tipos de doença, entre os quais o câncer. Manoel, o cantor, havia sido diagnosticado com câncer na cidade de Belém, no ano de 1984. Ele ficou por um ano em tratamento nessa cidade e já estava sem esperanças e com poucos recursos para bancar o tratamento, pois tinha que cobrir as despesas com o transporte, moradia e alimentação. Em 1986 ele foi desenganado pelos médicos e então procurou o terreiro de Pai Salvino.

Ele também me pediu segredo, pois a doença estava alojada na garganta, quando ele balbuciava saía um odor forte, ele pouco já falava devido uma grande rouquidão. Essa doença na época era considerada feia como se a pessoa tivesse contaminada, sabe? Essa doença, quando alguém falava, se batia três vezes na madeira e dizia: ave Maria, ave Maria. A pessoa com esse adoecimento era discriminada como se fosse de contágio. O Manoel, o Manezinho eu recebi na minha casa e disse pra ele que o tratamento não era pago, eu sentia que tinha que receber e sentia num era essa doença. Daí consultei os búzios e as entidades. Quando baixou a dona Chica Baiana, ela tirou da garganta dele uma aranha branca e disse que era de um feitiço pra ele nunca mais cantar e o homem de branco nunca ia curar ele. Olha esse homem engordou, voltou a comer e cantou muito ainda puxando as musicas de Marabaixo. Ele virou meu amigo.

No geral, quando uma pessoa procura um pai ou mãe de santo para realizar uma consulta ou solicitar um trabalho, como concordam meus entrevistados, a primeira coisa que fazem é chamar seus encantados para se orientarem. A consulta aos guias revela a responsabilidade do médium, que não tenciona agir por conta própria, mas antes pede a orientação dos encantados para guiá-lo. Conforme assegurou Pai Salvino, a autorização dos encantados é considerada essencial

para que se aceite um caso. Ele costuma tomar decisões e efetuar trabalhos sob a determinação de seus guias: a Cabocla Mariana e Dona Chica Baiana.

Conforme informei anteriormente, iniciado no Candomblé, Pai Salvino estabeleceu residência no estado do Amapá. Passou por diferentes tipos de iniciações, experiência classificada entre adeptos de sua religião como troca de nação (BARBOSA NETO, 2012), sem, contudo, precisar abrir mão das entidades ou linhas com as quais já trabalhava. Como ele diz,

na minha casa são duas nações mina e candomblé, mantenho também a umbanda. A última obrigação que eu dei foi no candomblé, depois de minha feitura eu recebi a euia de axé que eu cultuo o candomblé de Angola aqui, mas tenho conhecimento também do Ketu, porque tive contato desde minha participação no candomblé. Eu dei a primeira obrigação na pena e maracá para mestre tucunaré e depois na umbanda para seu Rompe Mato, dentro da obrigação da mina, uma cabocla que se chama Maria Mineira. A última obrigação que eu dei aqui foi pra Oxum- Dandalunda.

Cada nação da casa de Pai Salvino demandou uma preparação com diferentes obrigações. Essas obrigações se cumpriram em consonância com determinada entidade que anualmente recebe os festejos na casa religiosa. Esses momentos festivos reavivam o vínculo, às vezes com o pai de santo que o preparou, rememorando suas convivências durante o tempo de iniciação. Esse tempo pode ser contínuo ou esporádico. Como se recorda meu interlocutor, em seu primeiro contato com a mediunidade permaneceu por um mês sob os cuidados do pajé, e quanto às demais iniciações, ele nunca chegou a morar no local do pai de santo, mas se deslocava pelo período necessário para junto de seu iniciante, com a intenção de cumprir suas obrigações. Esse período de preparação se constitui a partir dos encantados que ele recebe e das consultas prescritas pelas entidades de seu pai de santo de cabeça. São consultas para verificar quais os encantados recebidos pelo filho de santo e quais atividades que podem ser realizadas antes do encantado se manifestar e dançar no salão, no momento da confirmação da coroação

Pai Salvino, no último barracão onde foi raspado no candomblé, ficou por um ano somente fazendo as obrigações, nesse tempo ficou impedido de realizar os rituais de tambor.

A preparação é pra você receber o santo. Aprenda, se a senhora vai pra uma casa pra se desenvolver, isso é sério e tanto que cumpre

muitas obrigações como passar pelos banhos de purificação, se separar de algumas comidas e atividades e logo você se desenvolve. Nada é igual pra todo mundo não, cada filho vai ter seu caminho, seu destino próprio. Cada um se desenvolve de um jeito diferente, pra uns vai ser rápido em tudo, já outros vai ser mais lento, devagar, tem coisas mais fácil de aprender, às vezes, mais difícil, sabe? É como esse seu estudo aí de escrever e fazer as perguntas do feitiço (risos), se não perguntar certo, num aprende certo e aí volta pra perguntar de novo (Pai Salvino, 2016).

Conforme já mencionado, a iniciação religiosa de meu interlocutor produziu alterações significativas em sua vida. Foram mudanças que se acentuaram mais quando ele atingiu o sacerdócio. A passagem da categoria de filho para a de pai de santo lhe exigiu renúncias pessoais, limites e muitas responsabilidades, como ele mesmo ressalta:

A missão do sacerdócio lhe muda, eu vejo que é porque você entende sua posição, nunca mais se é a mesma pessoa, no meu caso eu era muito jovem pra pensar como eu era, mas o que sei é que a responsabilidade fala alto porque pesa nas costas, pesa, muita gente depende de você. Seus filhos de santo, às vezes depende de ti, as obrigações eu tenho que custear, se tem problema tu tem que ajudar a resolver, alguns têm muitas dificuldades, aí tem que ajudar e são muitas questões de relacionamento, se aborrece, a gente tem que abafar pra não dá o escândalo. Eu procuro não me expor, num quero minha casa envolvida com escândalo, malquerença, eu quero ter uma vida privada de coisas que não é pro sacerdote e mesmo assim as coisas acontecem, as fofocas e disse me disse no meio da gente. Mas é difícil demais, é carga pesada pra toda a vida. Quando vem o vento forte, as dificuldades, você precisa ter a graça de Deus pra saber como resolver, como encaminhar as situações às vezes chorando e tem que rir também, porque são coisas que se vive na sua casa e não pode compartilhar com os de fora, às vezes nem com os de dentro. É muito difícil erguer uma casa, é muita gente pra agradar (risos), distribuir responsabilidades e cobrar também. Falam coisas da gente que você não fez ou então interpreta da forma que querem, coisas assim.

Percebe-se que essa abnegação que envolve o sacerdócio e que se reflete no terreiro é uma representação que molda diferenciações, compõe critérios na tentativa de se distinguir ou se aproximar de outros segmentos que também se colocam com suas especificidades. A narrativa de meu interlocutor sobre as agonias pelas quais passa para cumprir a missão se aproxima da percepção de Lévi-Strauss ao falar sobre a crença do xamã em si próprio: *“as provas e as privações às quais se submetem bastariam, frequentemente, para provocá-los, mesmo se recusam a admiti-los como prova de uma vocação séria e fervorosa”* (2003, p. 207). É provável

que ele tome as penúrias da vida como forma de reafirmar o sentido da missão para si e para o coletivo.

Estabelecer-se em Macapá envolveu muitos acontecimentos marcados pelas querências da vida, que Pai Salvino acredita terem sido guiadas por seus encantos que já haviam lhe preparado um destino aqui em Macapá.

Conforme se discorreu no capítulo inicial desta tese, Pai Salvino é representante das comunidades religiosas, e atualmente é presidente da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros do Amapá - FECAB, e é figura expressiva nas relações sociais e políticas da cidade. Ao longo desses três anos de vivência em seu terreiro e outras locais percebi que existem muitos atritos e discordâncias em torno da pessoa desse pai de santo. Entre os próprios afro-religiosos, as querelas, aparentemente, estão na disputa por espaço, por exclusividade, pois há ligação com várias casas de santo por ser a de Pai Salvino de umbanda, mina e candomblé.

Talvez seja a posição que tomou na representação de sua comunidade religiosa, e sua forma de atuar, que o distinguem e lhe conferem *poder simbólico*, (BOURDIEU, 1989), remetendo-o à figura do extraordinário, anormal, transcendental, metafísico. A estima pelo referido sacerdote se faz perceber em suas festas, programações e eventos sociais, com adesão de artistas e músicos locais, políticos e outras figuras públicas. Tantas atividades sociais e culturais das quais participa ou organiza certamente contribuem para que Pai Salvino tenha muitos admiradores e também desafetos.

As previsões do pai de santo são recebidas com muita expectativa e deferência no cenário local. Geralmente, no final de cada ano, ele é convocado pela TV Amapá da Rede Amazônica, afiliada da TV Globo no estado, para expor suas previsões em relação ao ano que virá. As previsões não se limitam ao ano novo, mas também se referem a eventos relevantes nas dimensões local, nacional e até internacional.

Foram interessantes as previsões de Pai Salvino para a última Copa do Mundo, realizada no Brasil, no ano de 2014, quando ele assegurou, a partir do jogo de búzios, que seria uma competição complicada devido aos adversários que a seleção brasileira iria enfrentar: *será um ano difícil e precisa de mais organização para voltar aos tempos de ouro*+(Entrevista dada ao G1 Amapá/GloboEsporte.com, 2014). Ele previu a fragilidade da seleção em campo e alertou que o técnico Felipão não seria feliz na composição do time, disse que suas táticas de jogo seriam

frágeis, com jogadores de pouca experiência, e que tudo indicava que o time poderia ser eliminado nas quartas de final. À época, o pai de santo causou *frisson* entre os torcedores amapaenses que demonstraram dúvidas sobre sua capacidade de previsão para um evento de porte internacional como a Copa do Mundo. Diante das desconfianças sobre suas afirmações a respeito do desempenho da seleção brasileira na copa de 2014, Pai Salvino, em uma entrevista posterior, fez as seguintes ponderações: *%Digo que a seleção deve ter cuidado com os jogos da primeira fase, pois podem ter surpresas no caminho. Há possibilidade do time chegar longe e até ganhar o título, mas tudo vai depender do trabalho do treinador e do esforço dos jogadores em campo+* (Entrevista concedida por Pai Salvino de Jesus, no programa Luiz Melo [diário FM 90.9], ano 2014).

Tendo ~~tr~~tratado sua primeira fala de previsão sobre o evento futebolístico mundial, sua tática se constituiu em um erro, pois sua magia havia sido efetivada já na primeira previsão. Assim, Pai Salvino, sentindo-se confortado na situação, agora esclarecida pelo mau desempenho do time brasileiro, pôde garantir a todos sua coerência mental. Tal situação se assemelha, às avessas, ao caso ocorrido entre os Zuni, narrado no texto *%O Feiticeiro e sua Magia+*, de Lévi Strauss, em que um rapaz, acusado de feitiçaria, nega tal possibilidade. No entanto, diante da resistência de seus julgadores em aceitar sua versão anterior, utiliza ricas histórias míticas e inventa que enfeitiçava suas vítimas através de penas mágicas que conservava no interior de uma parede de sua casa. Pensando ter se livrado da acusação pela explicação dada à revelia, precisou provar a veracidade do novo fato, o que implicou também em um erro tático. Mas, graças a algumas paredes derrubadas, encontrou uma pena no meio do barro e finalmente respondeu satisfatoriamente aos seus perseguidores, escapando de ser banido da tribo (LÉVI-STRAUSS, 1975). É recorrente, entre pessoas que se apresentam como detentoras de poderes mágicos, *%a feitiçaria*, e as ideias que a ela se ligam, escapa a seu modo penoso de existência na consciência, como conjunto difuso de sentimentos e de representações mal formuladas, para se encarnar em ser de experiência+(LÉVI-STRAUSS, 1975, p.201).

Na qualidade de agenciador de serviços mágicos, Pai Salvino proporciona aos não devotos a possibilidade de encontrarem a solução para seus infortúnios não resolvidos por outros meios, *%sem maiores envolvimento com a religião+* (PRANDI, 2004, p.224). Sua habilidade mágica lhe permitiu atender uma larga clientela que vai desde o entorno de seu bairro até a elite local, representada por empresários,

intelectuais e políticos. Seus jogos de búzios, suas previsões televisionadas sobre cada ano novo e seus ebós se popularizaram. Desse modo, meu interlocutor se tornou um personagem importante no Amapá, sendo considerado por segmentos do candomblé e da umbanda alguém cuja relevância no cenário local contribui para legitimar e afirmar as religiões afro-brasileiras no Estado.

5.2 Iyalorisá Vanda de Òyá

Uma questão interessante sobre Mãe Vanda é que, apesar de ser muito procurada na área da cura, ela não costuma se movimentar nos salões. Se movimentar nos salões é uma expressão que ouvi muito entre as famílias de santo e se refere a pessoas que gostam de notoriedade e distinção, que participam de muitos eventos sociais, nos quais se apresentam com destaque - seriam pessoas muito vaidosas e ansiosas por reconhecimento. Todavia, entre os praticantes dessa modalidade de magia, Mãe Vanda é tida como detentora de poderoso conhecimento sobre atos mágicos, com habilidades excepcionais na elaboração de poções mágicas para curar e cortar feitiço. Muitos a admiram, outros alimentam burburinhos sobre sua figura. São raras as vezes em que ela se apresenta em terreiros, mas sua aptidão em curar parece ser consensual entre os adeptos que frequentam terreiros de umbanda e candomblé em Macapá.

Mãe Vanda é uma figura modesta, muito generosa e acolhedora, embora determinada em cumprir com seriedade seus compromissos sempre guiados por princípios religiosos, o que lhe permite transcender a visão imediata das coisas. Sua constituição física, aos 61 anos de idade, se destaca pela estatura média. Os olhos castanhos, cabelos lisos, em tom castanho-claro e pele alva salientam-se em sua discreta vaidade feminina, observada nas unhas sempre bem feitas, pintadas na cor vermelha (consagradas aos seus guias), nos cabelos escovados e adornados e nas roupas bem ajustadas. Mulher reclusa, suas vestes de terreiro são pouco coloridas, contrapondo-se à exuberância de cores e adornos que rodopiam nos salões dos terreiros. Longe de um estilo simplesmente decorativo ela é imponente sem que perca a sua simplicidade expressiva e resultante de seus segredos guardados.

Conheci Mãe Vanda por meio da casa de Pai Salvino, como já discorri no início deste texto. Foram os burburinhos que inicialmente intermediaram nosso

contato. No referido terreiro ouvi vários comentários ao pé de ouvido sobre seu trabalho com cura. Diferentemente de outros religiosos que sabiam sobre minha pesquisa e se mostraram interessados em ter seus terreiros pesquisados, essa interlocutora primeiro quis saber os objetivos da pesquisa e o porquê de querer estudar em seu congá. Busquei persuadi-la da importância do altar sagrado do congá para minha pesquisa, evidenciando ser aquele espaço de grande visibilidade nas práticas terapêuticas de cura. De início, ofereci-me para visitar a casa nos dias de atendimento e se ela aceitasse o convite conversaríamos posteriormente sobre a pesquisa.

O convívio com essa lalorixá ocorreu em clima de muita interação e aprendizados, o que contribuiu para que ela me aceitasse como pesquisadora em sua casa de santo. E fiz descobertas sobre a figura de Mãe Vanda que incluem: o bom humor; a habilidade na leitura das cartas e nos jogos dos búzios; a desenvoltura como empreendedora em sua jornada de trabalho diário no comércio de artefatos religiosos; a experiência de vida que demonstra ter; os aconselhamentos às pessoas sobre como refazer os caminhos diante das adversidades que enfrentam; o fato de ser uma mulher comum no cotidiano, com afazeres domésticos, igual a outras tantas mulheres. Ela é dona de casa e dedica parte de seu tempo aos cuidados dos filhos, marido, neta e os demais membros da família. Também descobri que a trajetória de vida de Mãe Vanda é uma página de leitura desvendada por seu universo simbólico, adornado por pajés, santos, guias e orixás, significado pelo cotidiano de suas estranhas práticas de curar. Considero que esse tradicional ofício consubstancia uma forma de relação social que se guia pelos valores de solidariedade e cuidado, encarnando relações de colaboração e cumplicidade. Desta forma, a convivência com ela mostrou-me que ela é portadora de algo que lhe confere um lugar singular nas relações societárias.

Os diálogos partilhados com essa interlocutora levam-me a afirmar que ela adentrou na trama desse ofício de cuidar por querências divinas. Sua mediunidade se manifestou em uma situação limite, em que precisou ajudar a sarar. Assim, percebo que se tornar curandeira não é ofício planejado, como em geral ocorre com as profissões terrenas. Mãe Vanda acredita ter sido chamada para essa atividade pelo destino que lhe concedeu esse dom.

Cada membro de terreiro de umbanda pode ser um futuro pai ou mãe de santo, contudo, nem todos os serão, afinal não se trata de uma decisão autônoma.

Para que isso ocorra é necessário contar com os desígnios divinos que encaminharão o escolhido para assumir tão sublime e penosa missão. Na verdade, são os orixás que separam entre os tantos filhos de uma casa aqueles que poderão dar seguimento à atividade de pai ou mãe de santo em seu próprio terreiro.

A escolha de um filho ou de uma filha vai além de um privilégio. Abrir casa em devoção a um santo é uma obrigação da qual o escolhido não pode se esquivar. Fugir dessa missão pode acarretar sérias consequências, como se tornar uma pessoa doente, perder seus bens materiais, passar por complicações familiares, tornar a vida muito complexa.

De acordo com as narrativas, Mãe Vanda foi uma dessas filhas escolhidas na seara dos orixás e, como já previsto, ela também não pôde fugir de seu destino, destino este de forte influência familiar e que a alcançou aos cinco anos de idade.

Foi muito cedo mesmo comigo. A umbanda na minha família veio pela minha avó e depois pra minha mãe. Vovó desde criança incorporava preto velho. Os pais dela, ela contava, tiveram que se acostumar com essa coisa dela incorporar. Quando ela foi crescendo, ela procurou um Centro por conta própria e foi desenvolvendo a sua espiritualidade. Eles (os pais) não eram muito a favor dela frequentar, mas não sei do motivo, naquele tempo o pessoal era muito rigoroso mesmo. Mas ela foi dando continuidade desse lado da umbanda. Porque se você tem o chamado, mais cedo ou mais tarde vai desenvolver. Ela era de nascença e se não fosse desenvolvida ia ficar sofrendo das doenças dos encantados, que nas regiões de rio chamam de corrente do fundo. Certo dia um guia falou pra mãe dela: Sua filha tem que recolher e cuidar desse lado espiritual dela. O lado dela espiritual está pedindo muito, vocês devem tratar desse lado dela, esse lado tem que ser olhado. Então aí que ela passou a frequentar a umbanda, ela optou de entrar. Ela ficou anos e anos e virou mãe de santo. Foi assim que começou a nossa história (risos), porque depois dela veio minha mãe que morreu cedo e eu que desenvolvi. (Trecho de entrevista realizada com Mãe Vanda em Janeiro/2015).

O processo de formação de um pai ou mãe de santo ocorre sob várias circunstâncias e em diferentes momentos da vida da pessoa. Alguns candidatos ao sacerdócio podem sofrer de várias ações dos encantados que se diferenciam por situações de doença, paixão não correspondida, questões financeiras, entre muitas outras situações. Quem apresentar esses sintomas deve ser levado a um pai ou mãe de santo, ou a um pajé, ou a um médium capaz de orientar a pessoa para ser tratada. A pessoa mesmo possuindo o dom, também pode ser perseguida por espíritos, sendo que nem todos os caruanas que o acompanham são bons e,

portanto, devem ser afastados do mesmo modo que os espíritos. O relato de minha interlocutora é demarcado por um processo comum de iniciação religiosa que acompanha outras gerações, de que os fundamentos da religião vão se intensificando, lapidando a potencialidade do dom e tal capacidade se tornará mais intensa quando preservada em um contexto familiar consanguíneo. Como diz minha interlocutora, *%o santo te chama e te dá conhecimento, mas é teu e se alguém da família quiser dar continuidade na missão, tem que aprender sobre isso e tem mais poder+*

Mãe Vanda é médium de ~~n~~ascençaq ela considera esse ~~dom~~q uma continuidade da missão desenvolvida pela avó materna. Relata que sua trajetória de formação no santo foi marcada por muitos conflitos, perdas, descobertas e mudanças. Ela nasceu na cidade de Mauá, no estado do Amazonas, e residiu em área rural daquela região. Seu nascimento é fruto de um relacionamento entre uma empregada doméstica e o filho de seu patrão. Seu relato expressa esse aspecto de sua vida:

Eu sou filha de uma situação complicada, mas que acontece muito na vida (risos). Eu sou filha de uma empregada doméstica com o filho do patrão. Meu pai era solteiro quando minha mãe se meteu com ele, mas a família dele já tinha outros planos pra ele casar com outra moça e não ficar com minha mãe. A família dele sempre soube de mim, mas minha mãe era uma empregada e daí essa situação provocou a nossa saída da pequena cidade de Mauá e fomos junto com a vovó pra uma comunidade rural dessa região e ficamos morando pra lá. Era um lugarejo bem distante, uma localidade muito pequena, só mato e o rio. Foi lá que eu me criei e recebi a chamada de meus guias.

A primeira incorporação, aos cinco anos de idade, ocorreu quando ela estava brincando com outras crianças. Brincavam de se esconder entre as árvores e quando foi encontrada por duas delas tomou grande susto, pois relata que estava distraída com uma mulher de idade avançada, negra e muito sorridente que lhe aparecera no momento em que estava escondida atrás de uma árvore. Mãe Vanda disse que ficou em contato com essa mulher, que passou a conduzi-la por um caminho, mas que não assimilava suas orientações, pois não compreendia a linguagem adulta. As crianças ao seu redor tentavam fazer com que ela voltasse para o lugar onde brincavam e indagavam insistentemente sobre com quem falava e por que estava indo por aquele caminho. Entre as gritarias das crianças, por não

saberem o que estava ocorrendo, algumas choravam e outras correram para casa e pediram ajuda, as que a acompanharam passaram a sentir frio e posteriormente tiveram febre.

O lugarejo era muito pequeno e logo o ocorrido virou assunto. Quando Mãe Vanda foi encontrada, a família chamou um rezador para benzê-la e afastar a possível ~~en~~izuraqqe viu. Depois do encontro com aquele espírito ficou doente, teve febre e ficou muito ~~en~~oleq Em consonância com a experiência vivida, já recuperada, correu o boato de que uma mulher estava em trabalho de parto difícil e não demoraria em morrer. Na ocasião, Mãe Vanda realizou o primeiro parto guiado por uma entidade:

Sabe como foi pra essa mulher não morrer no parto? Nesse tempo a gente morava nesse interior. Eu tava em um pé de cajueiro colhendo os frutos. Então em uma casa em frente ao local que brincava, uma mulher estava em trabalho de parto e estava complicado. As mulheres que atendiam a grávida entravam e saíam da casa em desespero com a situação. Nenhuma parteira dava conta de ajeitar a barriga dela pra criança sair. Em um momento alguém informou que havia saído somente um braço da criança e que por não estar na posição para nascer a mulher iria falecer visto que a criança estava de ~~atr~~avessado e não encontrava a posição certa. Pra ela ser levada para a cidade levaria nove horas de barco e provavelmente não iria resistir a tamanha viagem. O vilarejo todo tava esperando ela morrer. Daí quando eu tava lá em cima da árvore, ouvindo sobre essa situação eu de repente senti alguma coisa, alguma coisa tava acontecendo comigo e daí perdi o sentido e caí da árvore e quando eu caí eu cheguei no chão já incorporada, eu tava incorporada numa entidade chamada Joana Gunça, uma preta velha que assim se identificou e me conduziu até a mulher em parto. Chamaram minha avó e minha mãe, foi vovó que logo percebeu que eu tava incorporada. A preta velha mandou lavar a minha mão e por ser pequena a minha mão entrou na mulher e arrumou o bracinho da criança pra dentro dela e então ajeitei a criança e nasceu o primeiro, era menino e de novo ajeitei e veio outro menino. Eram duas crianças gêmeas do sexo masculino e como batismo e pelo milagre passaram a se chamar Cosme e Damião. Ela (entidade) fez tudo, pegou as crianças, cortou o cordão umbilical, ela queimou a tesoura na vela, era assim que fazia, depois ela amarrou. Foi o primeiro parto que eu fiz sendo conduzida pela entidade aos cinco anos de idade. Na ocasião eu não entendi nada, era muito criança. (Entrevista realizada com Mãe Vanda em dezembro/2015).

De fato, Mãe Vanda não fez uma escolha consciente e deliberada ao adentrar no universo do sobrenatural, mas diante do desconhecido e da imaturidade agiu guiada por um ritual xamanístico bem-sucedido, salvando a mulher de um parto

difícil. Naquele momento, ela recebeu o legado já atribuído à avó mesmo que tenha sido em sua tenra idade, sem, de forma alguma, compreender os desígnios divinos. Essa prematura experiência é recorrente nas histórias de iniciação mediúnica. Nessa tradição, os curandeiros já nascem feitos. Aos poucos, eles são descobertos com a manifestação dos seus dons de cura ou de saber e do conhecimento sagrado. Assim foi com Mãe Vanda,

As pessoas mais antigas como minha avó e minha mãe, elas diziam que eu sou de nascença, já nasci com o dom. Eu carrego esse dom a trinta e dois anos e comecei ao cinco anos, mas houve momentos de interrupção em que precisei viver mais as situações de doença, foi preciso dedicar, aprender mais e conhecer os recursos que se pode usar, pois cada um tem sua própria medicina que pode ser pelas ervas, pelos banhos, as defumações, pelos chás, é assim, vai depender do seu saber para atuar. Quando se descobre o dom, o iniciado vai precisar do seu guia espiritual mais velho no conhecimento, né? Esse guia vai ajudar na sua iniciação de alguns rituais. Mas olhe, é preciso acalmar as energias das entidades, pra controlar as energias deles que às vezes vem muito agitado e o médium ainda não sendo desenvolvido não sabe como controlar seu caboco. Olha, mas também é preciso se preparar com a pessoa certa pra ganhar o aprendizado dessa prática certa e quanto mais cedo for, melhor, mais a pessoa se torna preparada pra enfrentar. Pra conseguir isso, o discípulo tem que aprender no silêncio, olhando, vendo, ouvindo, ele precisa aprender a meditar sobre tudo isso. É calado que se aprende.

Mãe Vanda não pôde fugir de sua missão. É interessante atentar para o fato de que mesmo reconhecendo possuir um dom que considera desígnio divino, refere-se a ele com certo sentimento de medo demais em seu processo de iniciação, porém, justifica-o como consequência da história de mediunidade de sua família, principalmente da avó que sempre se mostrou favorável ao ingresso da neta na religião para dar continuidade a sua missão. Essa presença das curadoras no candomblé e na umbanda, uma tradição matriarcal por excelência, é muito respeitada pelos seus dons e poderes de cura. São poderes considerados pela incorporação da energia feminina que despertam sentimentos de doação, criação, cuidados e dedicação, fatores indispensáveis para a medicina da cura xamânica (ARAÚJO, 1993). Pertencer a uma prole exclusivamente feminina pode ter elevado, de forma mais rápida, sua legitimação, o seu local de poder, por ser ainda uma criança e ser reconhecida como portadora de um dom:

Eu era ainda uma criança, tava feita pra brincar e não pra assumir função de adulto nas coisas da vida. O nascimento de uma criança é bonito, a gente espera, mas não pra uma criança fazer parto, conduzir uma situação dessa. A parteira tem experiência da vida, você entende? Ela sabe como uma criança é feita e como deve nascer. A criança não sabe dessas coisas. E também ver o sangue, a posição da mulher, ouvir os gritos de medo. Hoje se eu encontrar uma situação dessa, de encontrar uma criança prematura no santo eu vou tardar isso, levantar as correntes pra essa criança não sofrer com tal fardo, porque é muito, muito ruim pra uma criança. Mas eles acreditaram que eu tava possuída pela preta velha e tinha como ajudar. Olha, de lá pra cá eu fiz cinquenta e quatro partos guiada por essa entidade. Quando a notícia se espalhou, as pessoas tomaram conhecimento do meu dom, e eles tinham assim, como me venerando por ser muito criança. Eles vinham em casa pedir pra minha mãe pra me levar aonde a pessoa tava precisando de ajuda no parto, pra rezar por doente. As pessoas quando sabiam que eu ia atender alguém, elas partiam atrás de mim pra ver a coisa acontecer. Às vezes eu ia na madrugada chovendo. Eu era muito criança e eu tinha medo e ninguém me explicava o que tava acontecendo, eu não acreditava que aquilo era eu que fazia aquela ação, que tinha partido de mim e quando as pessoas vinham falar do assunto eu não gostava. Era difícil, o cheiro do parto não é agradável, o líquido que sai se a mulher tiver alguma doença pode contaminar, o líquido que sai rasga a roupa da gente e eu passei muito por isso. Eu continuei nesse dom, continuei fazendo parto com essa caboca e o último que eu fiz foi aos meus 23 anos. Essa entidade, no tempo dela era na escravidão e então na senzala as mulheres se ajudavam na hora do parto e ela deve ser uma dessas mulheres parteira.

Em *Os Navajos e o Processo de Cura*, Donald Sandner (1997) afirma que sob os olhos do paciente e do expectador o curador se legitima em sua principal função de mediador entre o mundo físico e o espiritual. Essa mediação entre o mundo natural e o sobrenatural é apontada como um momento muito delicado de extremo controle das forças que invocou para os resultados desejados. De acordo com o autor, a possibilidade de manejar as forças com as quais está lidando faz o curador exterminar a doença, tirar o mal, desfazer o feitiço, salvando a pessoa da morte, e, por fim, simbolicamente, levar o paciente a acreditar na recuperação de sua saúde e é essa a batalha que vence.

As considerações de Sandner (1997) são relevantes para ponderar sobre as falas da mãe de santo quando se reporta ao período de sua iniciação xamânica ainda criança. Ela evidencia um sofrimento prematuro por meio de experiências iniciáticas árduas na contemplação do seu dom. Todavia, seu fardo foi ignorado pelas pessoas, pela possibilidade de verem numa criança a manifestação mais sublime do sobrenatural. Praticante da cura, ela presidiu rituais e celebrações

experimentando a morte e o renascimento em si mesma, penetrou em outras dimensões, em outros estados de consciência e nessas aptidões sofreu o reconhecimento da maioria das pessoas e dos doentes a quem atendeu.

Mãe Vanda foi desenvolvida, inicialmente, na linha de Pena e Maracá pela avó materna. Com o falecimento da avó e em seguida o de sua mãe, ela passou a residir com o pai. Foram momentos de muitas mudanças e estranhamentos diante da nova família à qual passou a pertencer. Teve dificuldades de adaptação com a madrasta, porque ela era evangélica e não aceitava sua mediunidade. A madrasta entendia a situação como sendo atos do diabo e que a menina precisava de uma conversão para se libertar da situação. Segundo Mãe Vanda,

então, quando minha mãe se foi, a família do meu pai veio me buscar e a minha mãe adotiva não aceitava a minha condição de eu ser desse jeito. Aí ela me levou pra igreja evangélica e não deu jeito, eu continuava a incorporar e ela vendo isso teve atritos com meu pai. Ela mandou meu pai escolher e disse que na casa dela eu não ficava mais, me botou pra fora de casa e eu tinha 11 anos de idade. Meu pai aceitou que eu fosse embora, pois era muito submisso a essa esposa. Aí eu saí dessa casa da minha madrasta e fui pra casa de duas mulheres que eram prostitutas, eu olhava os bebês que elas tinham e em troca elas me davam comida e roupa. Uma delas era da umbanda e ela me levava com ela para essa casa simples que não tinha terreiro, se fazia a reunião na própria casa, se tirava as cadeiras e se trabalhava. Nessa casa eu conheci uma negra que era do santo do candomblé do Keto, chamada Kafúngê, aí ela me disse que eu tinha as sete linhas, que eu era uma pessoa especial e que eu precisava desenvolver, aí depois de um tempo ela me levou com ela pra Cachoeirinha no interior da Bahia, próximo da Feira de Santana. Lá eu passei a vender cocada, arroz doce, de tudo que eu mesma fazia eu ia para Feira de Santana vender, tudo para pagar minhas obrigações e me desenvolver. Lá eu fui preparada, raspada pra minha santa lansã, eu era muito danada - gostava de namorar -, e minha mãe de santo dizia que eu precisava de xabrestoq Embora eu não fosse uma menina bonita, eu era magra e a única coisa que tinha de bonito era meu cabelo comprido, mas ela dizia que eu tinha uma estrela de atrair os homens e ela disse que era pela minha cigana. Aí ela com sete meses me recolheu e me raspou pra minha cigana e ela saiu como orixá e logo foi assentada. E aí foi quando eu me acalmei (risos) (Entrevista realizada em janeiro/2016)

Tendo permanecido por toda a sua infância e adolescência e parte de sua juventude ~~reclusa~~ no terreiro no qual foi desenvolvida, Mãe Vanda diz ter tido uma vida muito sofrida, as brincadeiras da infância foram substituídas pelas regras dos ensinamentos impostas nas obrigações e afazeres diários do terreiro. Nessa

primeira fase de aprendizado da vida religiosa recebeu responsabilidades de filha de santo, os mesmos atribuídos aos adultos, inclusive na participação dos rituais de obrigações aos santos, nos atendimentos dispensados à clientela e suas demandas.

A vida religiosa precoce é reveladora de suas habilidades mágicas, que foram, posteriormente, sendo ampliadas pelo manuseio das plantas medicinais, na prática do jogo dos búzios e das rezas recebidas por suas encantarias. Essas habilidades foram fundamentais no desenrolar de seu dom de trabalhar em saúde:

Bom, eu fui muito menina pro terreiro, né? Minha mãe de santo quando eu fui desenvolvendo me olhou e disse que eu ia ser uma sacaca. Ela disse que eu tinha dom pra curar, que minha linha era de cura. E era mesmo, quando chegava criança com quebranto ela começou a me ensinar a rezar, mas era ensinar eu acho que me acompanhar só, porque eu fazia já com o santo no corpo e a criança ficava logo esperta, e no terreiro as pessoas já vinham me procurar, às vezes eu rezava na pessoa que tava com dor de cabeça, tava com algum sintoma de moleza, tristeza. Eu digo mesmo: graças a Deus eu não erreí no parto, na reza. As pessoas me olham hoje e reconhecem que eu posso ajudar a passar a dor do doente e eu fico feliz desse reconhecimento, eu sou feliz com meu dom pra ajudar.

Nesse terreiro ela permaneceu até os dezoito anos de idade, período de preparação em que cumpriu suas primeiras obrigações de santo:

Aí após a minha preparação no candomblé, eu ainda fiquei lá pra terminar, passar por um ritual muito importante de minha preparação. Na nossa feitura a gente precisa passar três meses com um aparamento no pescoço, é o kele, cordão, uma espécie de colar, ritual utilizado na iniciação, são três meses de preceitos e depois que ele é tirado e após ser tirado é que o nosso orixá dá o primeiro rum, que significa a sua voz, a voz do orixá. E após isso ainda temos um ritual que é feito dentro do barracão onde é colocado varias coisas onde nós podemos pegar ou não, ou seja, temos quizila ou não temos quizila e a minha quizila foi com o calçado, tanto que eu passei em torno de quase quatro anos e meio que eu não podia calçar sapato. A quizila é o que teu orixá determina, assim como tem alguns que não podem pegar a faca, outros não podem pegar em uma colher de pau, outros não podem sentar em bancos altos, somente em bancos pequenos e umas outras séries de coisas que são chamados de quizilas. É tudo que o orixá não aceita, cada quizila tem sua função e o filho deve permanecer longe das quizilas que o orixá determina, ele (filho de santo) tá se resguardando para seu orixá e daí deve ficar longe da quizila, é uma forma de dedicação ao orixá. Aí quando eu já tava com dezoito anos, após quatro sem usar calçados, eu passei a levar a vida normalmente.

Tendo cumprido as primeiras obrigações de feitura no santo, Mãe Vanda pediu permissão para sua mãe de santo e empreendeu viagem para a cidade de Santarém, no estado do Pará, após descobrir que seus pais estavam residindo naquela cidade. Com a intenção de reencontrar seu pai e sua madrasta a quem considerava uma mãe, pensava em reatar com eles os laços familiares que foram interrompidos pela intolerância religiosa que se impôs entre eles, e desfazer possíveis resquícios de sentimentos de desgostos e ressentimentos estabelecidos no passado quando foi expulsa de casa ainda muito criança.

Tendo estabelecido moradia em Santarém, minha interlocutora iniciou seu propósito de reaproximação familiar. Em suas narrativas, uma questão intrigante percebida é a ausência de angústia ou de ressentimentos quando se remete ao período em que foi abandonada pelos pais e teve que permanecer sob os cuidados de outros:

Bom, deixa eu explicar... primeiro eu fui pra Santarém onde estavam meus pais. Eu achava que era muito importante encontrar eles de novo, pra dizer pra eles que eu tava bem. Pra mim não foi o fim quando minha madrasta não me quis por causa da religião. Olha, acabou que eu encontrei um bom caminho e queria dizer isso pra eles (pais), não com raiva, eu não tinha raiva, aprendi diferente a entender o que tinha acontecido, eu aprendi com a religião. Então, na minha volta eu tive um pouco de aceitação por parte de minha mãe (madrasta). Ela já tinha uma outra cabeça, tava já idosa e na chegada em Santarém eu procurava muito contato com ela, me aproximei mesmo dela e eu dizia pra ela que independente de religião, ela era minha mãe e isso eu acho que tocou muito ela e eu convivi ainda com eles e segui na minha religião e eles (pais) passaram a respeitar esse meu chamado.

A chegada em Santarém também marcou outro ocorrido na vida de Mãe Vanda: a morte de sua mãe de santo na Bahia. Diante do fato, e quando isso ocorre é preciso que o filho (a) de santo procure outro terreiro para que a mãe ou pai de santo lhe retire a mão de Vumbe, ou seja, a mão de sua falecida mãe de santo, aquela que lhe deu iniciação, de sobre sua cabeça.

No novo terreiro ainda permaneceu por cinco anos, e lá encontrou seu esposo, com quem está casada até hoje - são vinte e sete anos de casamento. Segundo Mãe Vanda, o romance com seu marido aconteceu por acaso ou por coincidência, possibilitado por um atendimento que ela fez no terreiro:

Ele (esposo) estava com um problema com uma pessoa que era sua namorada e a mãe da moça queria muito que ele casasse com sua filha. Aí a mãe da moça foi nesse terreiro com ele pra que fosse colocado as cartas, né... e as entidades ajudassem a filha a casar com ele e lá ele me conheceu, ele me viu e eu atendi o caso dele. Depois desse atendimento ele retornou posteriormente já sozinho e pediu que eu abrisse uma carta e eu abri as cartas pra ele e foi quando eu vi que tinha uma pessoa da família dele que tava, porque ele estava a seis meses sem contato familiar, porque a família dele era de Belém e nós estávamos em Santarém, aí eu vi e disse pra ele que tinha uma pessoa de sua família muito querida que tava muito doente, eu orientei que ele tivesse contato com a família, disse pra ele ligar e naquela época era muito difícil falar por telefone, tinha que usar o orelhão nas cabines das telefonias. A família dele não tinha telefone mas tinha uma vizinha que possuía telefone. Naquele momento ele teve dúvidas se de fato estava acontecendo o que eu vi nas cartas e então ele resolveu ir conferir a situação. Então fez contato com a mãe, que confirmou o que estava acontecendo na família: sua irmã estava muito enferma. Então ele voltou no terreiro pra falar comigo e me pediu se eu poderia ir até Belém pra tratar dessa Irmã dele. Aí eu disse pra ele que não, porque toda minha segurança estava nesse terreiro, mas que ele poderia trazer ela, que eu cuidaria dela. Então desse cuidar da irmã dele, eu até brinco com ele (risos) nós nos aproximamos demais, a Irmã ficou curada da doença e hoje ela trabalha na Petrobrás. Com a volta da mãe e de sua irmã para a cidade de Belém, ele ficou frequentando essa casa e ficou muito meu amigo e assim nessa aproximação de amizade foi acontecendo nosso romance. Quando decidimos morar juntos, foi preciso que ele pedisse permissão para as entidades para que eu saísse do terreiro e quando foi dada, ficamos juntos e viemos a casar anos depois.

Dessa união nasceram três filhos vivos e cinco mortos. De sua primeira gravidez nasceram gêmeos, que faleceram logo em seguida. Da segunda gravidez vieram trigêmeos, que também não resistiram muitas horas após o nascimento. A perda de seus filhos é apresentada com saudosismo, mas foi compensada pelos muitos filhos da religião que a consideram mãe: *Eu estaria muito feliz se todos meus oito filhos estivessem vivos... foi muito menino (risos), mas Deus me deu outras formas de também ser mãe*. Dos três filhos vivos, Mãe Vanda ainda sofreu a perda da filha Lene, falecida aos 26 anos de um câncer muito raro. Lene lhe deixou dois filhos, um de um ano e outro de dois anos, que ficaram sob sua responsabilidade. Edivaldo Neto e Sebastiam. hoje com 15 e 14 anos respectivamente. Ela os considera seus filhos netos. Seus outros dois filhos são Railson e Adria que tem duas filhas, e, segundo ela, toda a família é do santo.

Em 1999, Mãe Vanda e sua família se estabeleceram em Macapá. A vinda para essa cidade ocorreu pela transferência de seu esposo que era militar da

aeronáutica e viajava por muitas cidades. Macapá foi a primeira cidade designada para ele fixar residência. Ela viu nessa vinda definitiva para Macapá a possibilidade de realizar seu objetivo de desenvolver conhecimentos religiosos através da abertura de uma casa de santo. Sobre essa questão ela diz:

Chegamos a Macapá no ano de 1999, e quando eu cheguei aqui eu me identifiquei muito. Eu já tinha passado por dois terreiros e eu não tinha nada ainda de casa, eu nem conhecia ninguém nessa cidade... aí numa noite uma das entidades que eu carrego, Dona Maria Mineira, ela disse pra mim que eu conseguisse uma mesa colocasse uma toalha branca e que ela traria pessoas pra mim e eu, mesmo ficando indecisa, eu obedeci e daí foram chegando pessoas eu não sei de onde, mas foram vindo ao ponto que eu estou hoje na minha casa de cura. E hoje não tem uma pessoa aqui em Macapá que não conheça mãe Vanda de Oya. Fiz muitos amigos que são pais e mães de santo, são mais novos que eu no santo, que vem até mim pra eu orientar nas situações dos casos mais difíceis pelo conhecimento. Nossa religião é feita de conhecimento acima de tudo, então eles me procuram pelo conhecimento pra que eu esclareça certas situações pra eles, e nessa jornada eu fui fazendo um grupo de pessoas que me respeitam, não pra honra minha, mas pela minha idade no santo, pelo conhecimento e eu acho que como eu trato a todos e assim eu to vivendo aqui dentro de Macapá. Hoje a nossa religião, ela está um pouco deturpada, os pais e mães de santo do candomblé eles gastam muito dinheiro com roupa, são roupas muito caras eles querem mostrar a posse que eles têm no modo de se vestir e a nossa religião não é isso, a nossa religião prega a paz, amor, que existe um Deus acima de nossas cabeças que é o criador Olorum. Quando você abre a sua janela pela manhã que você ver um belo amanhecer é o poder de Olorum o criador que nos dá tudo de bom e não nos pede riqueza. Eu acho que as pessoas interpretam que não aceito tapete vermelho porque eu acho que não sou merecedora disso porque eu sei, o meu conhecimento foi me dado pra eu utilizar com as pessoas que precisam. E quanto ao meu conhecimento não é muito estudando é agindo, é fazendo, você presenciou (referindo-se a minha presença nos rituais de cura) como cuido do ferimento eu vou até o ferimento eu pego, lavo aquele ferimento e quando lavo eu to suplicando aos poderes dos encantados, dos voduns, dos inquices para que ajudem naquele momento para que naquele momento haja uma cura e que eu possa ver aquele rosto com outra fisionomia, não fisionomia de dor, da alegria de uma pessoa sem dor de ser curada. E vem a gratidão das pessoas que ouço que me gostam, que eu signifiquei muito pra elas e eu digo pra elas que não. Elas devem a Deus e eu só sou um instrumento pra ajudar porque fui agraciada com o dom do poder de pai Oxalá, eu sou só uma serva dele. Eu agradeço a meus ancestrais pelo que sei, sem eles não saberia o pouco que sei.

Imagem 6 . Sessão de cura - Pena e Maracá . Macapá-AP. 2014



Fonte: Acervo da pesquisa. Maria Cordeiro

Conforme mencionei, Mãe Vanda teve sua entrada na Umbanda e depois no Candomblé. Porém, trabalha na Pena e Maracá com duas entidades: Dona Maria Mineira e Dona Cigana. Com Dona Cigana ela atende nas quintas-feiras: ~~ela~~ tem os clientes dela. Dona Cigana não cobra consulta, nunca cobrou durante o tempo que trabalho com essa entidade+. Mãe Vanda teve contato com Dona Cigana também desde os cinco anos de idade, essa entidade não consulta sobre cura, seus atendimentos, como constatei, perpassam questões financeiras, de relacionamento amoroso, situações comerciais e financeiras. Os trabalhos e consultas de cura são guiados por Dona Maria Mineira, seus atendimentos são realizados gratuitamente nas quartas-feiras e se desdobram em passes, banhos e consultas.

Imagem 7 . Ritual de limpeza - Macapá-AP. 2015.



Fonte: Acervo da pesquisa.

Outros trabalhos ~~encomendados~~ algumas vezes com certa urgência, são guiados durante a semana. Geralmente, esse serviço é remunerado e o preço varia de acordo com a situação que pode envolver amuletos, ervas e outros elementos para constituir os ~~despachos~~ ~~obrigações~~

Imagem 8 . Mesa de preparação para Ritual de Fatura . Macapá-AP. 2015.



Fonte: Acervo da pesquisa.

Uma exigência de Mãe Vanda são os horários desses atendimentos e serviços, que durante a semana são controlados para não adentrarem a madrugada, pois durante a semana ela precisa levantar cedo para abrir seu comércio. Os afazeres religiosos envolvem grande dispêndio de tempo e energia de Mãe Vanda e de seu esposo. Salvo em situações especiais, como questões de trabalho de cura, dependendo da condução das 'entidades', pode ocorrer de adentrarem na madrugada.

Os dias de atendimento acima mencionados no Congá envolvem muitas preparações que vão desde o acolhimento até a condução das pessoas que querem falar com a entidade. Os encantados são propulsores da inclusão de novas pessoas entre os frequentadores e adeptos da casa. Mãe Vanda, em certa ocasião de festejo na casa, pronunciou seu agradecimento aos encantados que recebia por cuidarem dela e de todos aqueles que fielmente fazem parte do Altar de adoração, dos que vem como cliente e acabam fazendo parte dessa família. Seu marido e ajudante me falou algo semelhante, me contou que Dona Cigana e Dona Mineira, por meio dos atendimentos, proporcionavam a convivência de clientes e não adeptos com a família de santo. As pessoas, mesmo depois que encerram seus tratamentos, continuam a frequentar a casa e trazem outras. Percebi, em campo, que família é um termo aberto para dizer sobre um grupo. Maleável na recepção desses novos membros que podem ser formados por adeptos, não adeptos, parentes de sangue e de consideração. Ainda, para ser considerado familiar é preciso assumir algumas responsabilidades e condutas. Cuidar das pessoas, visitar os que estão distantes, fazer companhia quando alguém está sozinho por algum motivo, estes são comportamentos esperados nessas relações de proximidade.

Em seu Congá, Mãe Vanda trabalha no desenvolvimento de adolescentes. Sua filha de santo mais velha está com quarenta e cinco anos e o mais novo com doze anos de idade. Todos estão sendo desenvolvidos na linha de cura, ela diz: *%u não toco tambor, eu toco a pena e o maracá. Como eu sou preparada no candomblé eu uso o adjá instrumento de chamada de entidade tanto de caboco como de orixá+* Para minha interlocutora, desenvolver médiuns adolescentes envolve alguns perigosq e por isso o pai ou mãe de santo deve ter cuidado ao lidar com as entidadesqque se manifestam e especialmente as que não conhece:

Olhe pra iniciar um médium tem que ver bem, precisa do dizer da minha entidade, ela fala e diz como vai ser. O início da mediunidade é melindroso, guarda segredo, porque receber encantado no corpo é pesado demais, dá medo às vezes, depois que sobe a pessoa fica sentindo o peso, fica vendo espíritos, ela vai ter muitas experiências. Então se é criança, se é adolescente não entende muito, às vezes a mãe ou o pai vem me procurar pra dizer como ta acontecendo com seu filho às coisas, aí eu oriento e já mando ir pro altar lá comigo. Eu preparo os banhos, faço as orações, às vezes tem obrigação pra acalmar a manifestação da entidade que vem brabo, mas com o passar do tempo, com a dedicação desse filho às entidades,tudo vai melhorando, foi assim comigo nosso guia fica companheiro por isso é guia (risos).

No estreitamentoqdas relações com os encantados, constata-se que não é mais possível conduzir a vida sem a sua participação. É claro que não é toda relação entre encantado e médium que é considerada boa ou desejada. Nessa relação, a condição humana tem suas limitações e as interferências sobrenaturais o subestimam. Conforme busquei elucidar anteriormente na fala de Mãe Vanda, há encantados que são temidos e afamados por sua crueldade ou por provocarem confusões na vida de seus filhos. Em uma gira que acompanhei ouvi de uma mãe sobre não estar feliz com a manifestação de determinado encantadoqem seu filho, porque quando se manifestava o fazia beber muito, fumar e também estaria mais solto, mais saliente com as mulheresq sendo que antes ele não usava nem álcool e nem cigarro e era muito tímido. Essa mãe aguardou o tempo necessário para tratar da situação com a mãe de santo, pois seu medo era que a entidade tomasse seu filho para si e ele perdesse o rumoq

A missão de cuidar de pessoas e fazerqfilhos de santo também apresenta riscos ao dirigente de uma casa de santo. Todo trabalho por ele realizado também o afeta, pois suas manipulações e interferências com o sobrenatural o deixará exposto

às energias ruins que, mesmo com o fim do trabalho, ainda ficam em sua proximidade. Quando um pai ou mãe de santo inicia um filho de santo, ele passa a compartilhar das energias mediúnicas trazidas por esse filho. Sendo assim, é indispensável conhecer bem esse filho de santo, antes de iniciá-lo, saber de sua dedicação e seriedade com a sua missão, pois, se não desenvolver bem a mediunidade faz mal à casa que o recebeu e ao pai ou à mãe de santo que a representa.

A partir do exposto percebe-se que a trajetória de Mãe Vanda foi marcada por uma multiplicidade de obrigações e responsabilidades. A lalorixá se reconhece na figura da mãe que zela pelos filhos espirituais e os educa no coração de seus caboclos, guias e orixás. Para ela, quando abraçou o caminho da devoção, a maior súplica foi o de assumir a responsabilidade com o ser, com o cuidado do outro, seja um filho de santo ou alguém que precisou de seu domq

A responsabilidade é muito grande. É muito maior do que a gente tem em casa com os filhos, marido e os outros familiares. Porque é uma responsabilidade pesada. Se a gente erra com nosso semelhante, a gente vai lá com ele conversa busca a desculpa e ajeita as coisas. Agora quando se erra pra nosso orixá, ah! Fica brabo viu, não é que o orixá não perdoe, ele perdoa, mas tem a consequência espiritual, aí você tem que refazer a coisa sabe? Reorganizar tudo nas obrigações e tanto quanto o santo pedir. A obrigação de zelar é a missão que a gente assume quando é pai ou mãe de santo, seja dos filhos de santo, dos adeptos, dos clientes e todos os que vierem a sua casa.

Percebe-se, em sua missão de cuidar como mãe, as contingências que a levaram a assumir o outro, o desprotegido, aquele que precisa ser cuidado. Para ela, o terreiro é o palco dos dramas humanos, nele se revelam as contradições das diferenças impostas aos doentes, aos sem sorte, aos homossexuais, às mulheres multiladas, aos sem amor, enfim, todas as sortes de mazelas que movimentam o terreiro, transformando-o em reflexos do mundo. Como aponta Prandi (1996), a Umbanda é uma religião que congrega a todos em seu altar, independente da sorte que os acompanhe. Como religião, a Umbanda, espaço de devoção de minha colaboradora, a visibilidade de cuidar ocorre nas sessões de passe, no jogo dos búzios, nos rituais de cura e limpeza, quando os caboclos e os pretos velhos baforam fumaças nas pessoas e impõem as mãos sobre elas em ato de cura.

Mãe Vanda foi iniciada na Umbanda e no Candomblé, mas hoje permanece na Umbanda. Seu chamado religioso produziu sentidos. Ela evidencia que a família religiosa e o lugar onde foi iniciada são de grande importância para a valorização de sua origem iniciática que lhe atribui o saber e o poder, e também da família que pôde se sentir parte, mesmo não sendo a biológica, da qual muito cedo ela foi destituída. É raro o iniciado ter o privilégio de permanecer sob a companhia de seu pai ou mãe de santo já na fase da infância até dar obrigação ao santo. Foi o que aconteceu com Mãe Vanda, que pela própria história de abandono familiar acabou sendo adotada por sua primeira mãe de santo. Embora tenha tido uma vida de muitas dificuldades, carências materiais e pouca oportunidade de buscar uma vida profissional, ela construiu muitos afetos com sua mãe de santo de origem e com sua posterior sacerdotisa após a morte da primeira. Ela detalha com certo saudosismo a afinidade que teve com as suas duas mães de santo:

Todas as duas mães de santo foram muito boa pra mim, a minha relação com elas foi sempre muito boa. A Mãe Kafúngê, que me levou com ela pra Bahia ela era uma pessoa simples, não sabia escrever e nem ler, muito carente, mas era muito caridosa, muito boa mesmo. Ela praticava a Umbanda por amor, muito caridosa com as pessoas que vinham até ela, não se negava a ajudar. Assim como ela fez comigo, ela acolheu muitos. Ela teve muitos filhos de santo, muitos, porque ela era uma pessoa muito acolhedora sabe, ela recebia e não negava acolher ninguém. Quando ela me levou e eu fui pra casa dela, ela era uma mulher ainda nova, eu acho que ela tinha uns vinte e oito anos mais ou menos. Ela era jovem e forte, tinha coragem, não era casada, depois que ela casou, quando eu tava lá. A outra Mãe, lá de Santarém que também me acolheu quando a Mãe Kafúngê morreu, eu num tive com ela muita proximidade como foi com essa que morreu porque eu cresci com ela. Quando eu precisei sair da casa da minha primeira mãe eu chorei de saudade e sempre lembrando dela de quando passava os problemas eu tinha ela. E com a segunda Mãe não foi assim. Ela num tinha essa amizade muito aconchegante comigo não, também eu cheguei tarde (risos), mas eu aprendi com ela, mas trabalhava demais na casa dela nos afazeres da casa, eu tinha que organizar tudo na casa, quando encontrei meu marido ele viu o quanto eu labutava naquele terreiro. Mas ela foi boa, me orientou muito no meu relacionamento conjugal eu não esqueço ela também.

Mãe Vanda considera o sacerdócio uma oportunidade para fazer o bem, embora o julgue uma carga associada a dificuldades e muita dedicação, ela sente satisfação quando consegue solucionar um problema, o infortúnio de quem a procura:

Pela minha devoção me sinto uma pessoa que têm que procurar fazer o melhor. Porque sabe, eu tenho um dom eu sou uma mãe de santo, como se diz, entendida das coisas do santo. Me sinto assim com obrigação, querendo o melhor, me sinto bem quando eu consigo fazer alguma coisa de bom pela pessoa que vem buscar por ajuda. Eu me nego a fazer o mal. Pai Oxalá só faz o bem e dele eu sou fila, foi ele que me deu o dom e o maior foi a vida. Eu me sinto bem em saber que consegui ajudar uma pessoa que veio até minha casa com um problema. Aquela pessoa tava doente, veio falar com meu caboco, meu caboco orientou, disse como devia se resolver da doença, passou o banho, o remédio e pronto ficou sadio de novo, tá bem. Eu fico feliz com a situação resolvida. Então, eu penso que cumpro minhas obrigações e sou uma pessoa assim, eu não me nego em cuidar.

Qual foi o momento em que a senhora abraçou esse caminho religioso como um compromisso?

Olha eu num sei assim explicar direito como aconteceu porque eu acho que pelas coisas que me aconteceram ao lado do que me acontecia no lado vida espiritual do lado da minha vida familiar me levou rapidinho a aceitar tudo e acreditar e pensar que só através desse chamado eu ia crescer na vida que eu seria alguém. Das complicações e dificuldades que eu passei eu me segurei nesse chamado. Uma das coisas que minha avó deixava muito claro, ela dizia era quem não serve para servir não serve para viver, que se eu não seguisse eu ia ser recolhida eu ia morrer e então eu tinha muito medo então eu segui (risos). O dom é penoso, o da cura vem ser mais ainda é uma luta muito grande, é luta desigual porque assim as vezes a gente recebe certas missões que é muito difícil, que deixa agente assim muito abatida, porque assim como eu ajudei um bebe a nascer, uma pessoa a ter boa saúde eu já segurei na mão de alguém para morrer. É o mesmo dom, o dom da vida e o dom da morte. Então nenhum dos dois mais eu me assusto. Isso tudo aconteceu assim muito cedo na minha vida, as pessoas vinham até mim e pediam pra eu ir lá ver a pessoa que ela já ia expirar e ela precisa de alguém que segure sua mão, eu ia fazer a prece para a passagem dessa pessoa, para encaminhar a alma.

Para minha interlocutora, o dom de trabalhar com saúde exigiu-lhe um sacerdócio de celibatosqa despeito de cumprir bem o seu dever: a sua condição humana de lidar com a vida e a morte; de estar separadaq inclusive de seus familiares, para os rituais, quando os guias determinam; de cumprir as obrigações aos santos para quando ela invocar poder eles não lhe negarem ajuda. Para ela, o sacerdócio é um aprendizado de muitas renúncias e se constitui da difícil tarefa de

cuidar, orientar, de mostrar os caminhos possíveis para se alcançar o que se procura. Todavia, ela alerta para o fato de que, tratando-se da vida, nem sempre o fim é aquele que se espera. Ela fala sobre os momentos de lágrimas que vivenciou diversas vezes ao lado de familiares pela perda dos seus entes queridos e defende a ideia de que a morte tem o dia e a hora para chegar e nesse destino ninguém pode intervir.

A dedicação em buscar conhecer ou interpretar as manifestações de determinadas doenças lhe requer o saber e o conhecer bem os mistérios desse panteão religioso, as entidades que podem intervir nos casos, seus saberes e seus fundamentos. A ação terapêutica na Umbanda requer o estabelecimento de uma relação entre o doente e o ~~terapeuta~~q Nessa relação, Mãe Vanda é aquela que acolhe, escuta as queixas, joga os búzios e às vezes abre as cartas e prediz sobre o diagnóstico e aponta as possíveis soluções para o restabelecimento da saúde da pessoa, objetivando uma correlação entre o agente adoecedor e seus efeitos no corpo. O aspecto mágico-religioso das técnicas curativas praticadas por Mãe Vanda encontra poder de cura na crença das pessoas. Para essa religiosa, as doenças têm suas causas situadas no plano sobrenatural e, embora as pessoas desconheçam tal concepção religiosa, elas recorrem ao Terreiro mesmo quando estão se tratando no consultório do médico.

Mediante suas práticas curativas, como consoladora do sofrimento daqueles que a procuram, Mãe Vanda aproxima as pessoas do terreiro. Sua missão de cura se desenvolve na recomendação dos remédios - o preparado de ervas - , e dos trabalhos religioso - o de limpeza, sacudimento, dentre outros.

Na biografia de Mãe Vanda, sua personalidade e suas características como mãe de santo da Umbanda encontram-se inseparáveis do social mais amplo, entendendo os tipos de serviços que presta à sociedade local e, por conseguinte, as relações sociais nas quais ela está inserida. A ênfase recaiu na sua trajetória, no detalhamento de como se fez mãe de santo, na vida cotidiana e no exercício do sacerdócio no universo da Umbanda. No âmbito religioso, foi possível observar a perseverança em legitimar a Umbanda pelo fato de essa religião, segundo ela, estar muito deturpada, os pais e mães de santo estão praticando a religião com outros propósitos, esquecendo seu objetivo principal que é a solidariedade+. Ela quer dizer sobre as lógicas financeiras que envolvem a religião de forma inescrupulosa, destoando-a dos valores devocionais que direcionam os fundamentos religiosos.

Ao retornar a esse campo, em 2016, após ter estado afastada pelo período de um ano, constatei a nova configuração do terreiro. O Congá sofreu algumas modificações físicas a fim de se adaptar ao número crescente de pessoas que procuram a casa religiosa. Na parte da frente permaneceu a residência da lalorixá, tendo sido ajustado à área da cozinha com o objetivo de melhor atender a população na oferta de alguns alimentos servidos em dias de rituais de cura e festejos, além das obrigações e rituais que envolvem a preparação de alimentos. Atrás da casa estão o barracão e mais dois compartimentos reservados às obrigações dos filhos de santo e aos atendimentos particulares e purificações ritualísticas. Há também dentro do barracão um altar depositado em quadrada com velas, ervas, imagens de santo católicos, orixás, índios e outras diversas entidades, ferramentas de trabalhos ritualísticos, apresentando o sincretismo presente na Umbanda da fusão do Catolicismo com o Candomblé, a Pajelança e o Espiritismo.

Imagem 9 . Festa da Cabocla Maria Mineira- Macapá-AP, 2016.



Fonte: Acervo da pesquisa.

Encontramos no altar a imagem de pai Oxalá, representando o pai da humanidade. Além de Oxalá, no altar as imagens estão representadas por santos, Mãe Vanda explica que para iniciar os trabalhos, primeiro se reza aos santos e ao pai Oxalá e depois na abertura do tambor se reza aos Orixás. Em seu altar estão Santa Bárbara, São Jorge, Nossa Senhora do Desterro, Nossa Senhora de Fátima e a escrava Anastácia que, embora não seja uma santa, é reconhecida como mártir da religião umbandista e considerada operadora de milagres na religião. Os Orixás são um pouco mais guardados, eles ficam no roncó, que é um espaço sagrado frequentado somente pela lalorixá, os filhos de santo que já estão preparados e a Ekedí que chamam de mãe pequena ou mãe criadeira, e agrega funções específicas

na casa. No roncó, os autorizados entram para limpar seu orixá, trocam suas águas, acendem a vela de seu Orixá, fazem as orações e suas oferendas específicas. Outro elemento sagrado de destaque é o pilão, representação dos Orixás chamados fum-fum, que são os Orixás de branco - Oxalá, Oxalufam e Oxaguiã proprietário do pilão. Nesse pilão são piladas as ervas sagradas chamadas Insabas e por ser considerado um elemento sagrado da religião é sempre coberto com pano branco representado em Oxalá. Sobre o uso das Insabas, a lalorixá comenta sobre a responsabilidade de manuseá-las:

Olha é um dever do curador conhecer e saber das insabas, pois essas ervas são sagradas, e sem elas, olhe se não se conhece não se pode fazer certos serviços na casa é perigoso mexer. Tem que conhecer pra realizar o ebó, a feitura de um yawô e até no sepultamento do morto, serve pra preparar a limpeza do corpo sabe? Agora tem que saber separar as ervas para cada orixá, umas servem pra vários orixás e outras não. Se a pessoa é de um santo tem que usar a erva do santo dela, nunca se pode misturar uma erva de um santo trocando. Outra coisa é recolher, catar as erva dentro do tempo do dia, porque umas ervas pode ser colhida de manhã e de tarde são outras porque cada hora vai ter um fim pra elas. Eu alerto sobre mexer com as ervas, por exemplo, se preparar um banho e usar a erva errada vai trazer muito atraso pra pessoa, vai trazer muito problema. Assim acontece porque a erva é da natureza e se tu invocas essa força ela age na vida da pessoa entende? Então depende do uso que se vai fazer dessa erva.

Ainda dentro do Congá estão a Pomba gira, Cigana do baralho, Rei Sete Encruzilhada e Tranca Rua (os exus da casa), esse último Mãe Vanda herdou de sua avó que aos sete meses de idade a consagrou a ele e após seu falecimento passou a ser o exu de sua cabeça. Sobre os exus da casa, para cada um ela faz referência, atrelando-os à construção de seu sacerdócio.

O exu tranca rua, esse eu ganhei, eu ganhei de herança da minha avó, ele é assentado, quando eu tinha sete meses de idade ela me doou pra ele e depois que ela morreu, que ele ela dela, ele passou pra minha cabeça. O outro exu assentado que é meu mesmo, que passa na minha linha é o exu Rei das sete encruzilhadas. Agora, olhe, eu vou lhe explicar que quando a gente fala de exu a gente fala de um lado muito complexo do lado do candomblé, porque a umbanda também recebe exu, mas eles não têm costume de assentar, quem assenta é o povo do candomblé, porque cada exu que nos chamamos de maioral, nosso exu de frente ele têm mais sete exu subordinado. Então é uma consequência de uma coisa que puxa a outra né, são sete maiores que nos recebemos, porque eu recebo da linha de outros que não são assentados mas eles fazem

parte da minha cabeça, eles vem quando eu chamo pra que eles desenvolvam determinados trabalhos. Então eu falo desses aí que fazem parte da minha casa, porque deixa eu explicar, cada exu maior tem sete subordinados e esses subordinados tem outros subordinados, é hierarquia grande.

No espaço do terreno, ao lado da casa da sacerdotisa, existem muitas plantas, cultivadas para a realização dos rituais, oferendas e trabalhos como banhos de ervas, descarrego, para abrir caminhos fechados na vida financeira, atrair dinheiro, para o amor, saúde e prosperidade. Tudo deve estar em harmonia com o ambiente natural e minha interlocutora dedica-se ao cultivo das plantas como parte de suas atribuições religiosas. Ela fala com muita propriedade sobre o domínio das ervas, com responsabilidade e conhecimento de suas utilidades.

Eu cultivo o alecrim de angola do branco e do roxo, alecrim comum, cultivo a japana branca que eu faço muitos remédios para olhos, pra tratar glaucoma que é doença dos olhos, eu cultivo algumas plantas pra fazer alguns remédios caseiros por meio dos banhos é a catinga de mulata, mucura . caa, o cipó capim, cipó cupá e cipó alho que esses são para fazer os descarrego, tirar tudo que não serve na. Ah para o amor (risos), o amor nos temos as plantas que chamamos que chamamos de plantas atrativas, nós temos o agarradinho, nos usamos o pega e não me larga, a jiboia branca que é um grande atrativo, ela é uma planta que ela é trepadeira a gente coloca assim no chão e ela toma conta do espaço ela sobe por onde tiver espaço pra cima, eu tenho muitas plantas pro lado amoroso (risos), porque pro lado amoroso nós fazemos assim misturas, não existe somente uma planta só que sirva para o caso. Geralmente o hábito nosso é essa qualidade de planta e quando fala do amor nós usamos muito as rosas, são as rosas vermelhas, as amarelas e as brancas que são usadas no âmbito amoroso

Dentre as modificações ocorridas na casa religiosa de Mãe Vanda destaco a criação da Associação Beneficente do Ilê Axê de Iasan. Identifiquei essa mudança como uma das mais significativas conquistas que ela já vivenciou. A associação foi criada para promover a profissionalização de mulheres residentes no entorno da casa e das filhas de santo do Congá. Segundo Mãe Vanda, há tempos desejava promover um trabalho com mulheres, pois, suas próprias filhas de santo são economicamente dependentes de seus parceiros e outras exercem trabalhos diversos para sustentar suas famílias. A profissionalização acontece através do corte e costura, da fabricação de roupas íntimas, e a Associação estabeleceu parcerias com comerciantes para **comercializar** o produto. Mãe Vanda vem se dedicando a

esse outro trabalho social, além dos atendimentos e cuidados em saúde que promove no Congá.

No arranjo dos relatos biográficos de Mãe Vanda interessou-me saber a forma com que ela desenvolveu seu compromisso religioso e como se fez uma curandeira reconhecida na sociedade amapaense, considerando sua história de vida pelas condições sociais suportadas diante de contraditórias e excludentes relações familiares.

O material a partir do qual elaborei uma sequência para suas narrativas e procurei analisá-las, como já mencionei, não me possibilitou seguir uma cronologia ordenada e coesa, o que *a priori*, parece improvável para se considerar uma narrativa de compreensão viável de acontecimentos sucessivos. Para decifrar incoerências de deslocamentos aproprio-me da consideração feita por Pierre Bourdieu sobre a *us*ção biográfica+ não obedecer a uma linearidade ou a um roteiro de tempo coerente e determinado. Isto porque *o* real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório+ (BOURDIEU, 2002, p.185). De modo geral, a história de Mãe Vanda foi sendo decifrada e tecida por meio de sua narrativa e de depoimentos fornecidos por outros adeptos dessa religião, frequentadores dos terreiros, de pessoas que fazem parte de sua família de santo ou que a conhecem e buscam refúgio em seu dom de curar.

Acerca de seus aspectos individuais, pode-se dizer que é uma mulher cuidadosa e responsável em sua atuação como mãe de santo, casada, mãe de três filhos biológicos e dois netos filhos que adotou com a morte de sua filha mais velha. Assumiu sua missão ainda na infância, perfazendo mais de quarenta anos de sacerdócio. Seu contexto é marcado pelas incessantes buscas de legitimação de sua religião.

Mãe Vanda atua junto às pessoas, amparando-as em suas diversas formas de sofrimento, principalmente no âmbito do adoecimento, muitas vezes determinado pela ausência de políticas públicas em áreas de populações mais carentes e distantes da cidade. Ela é uma liderança na sua religião, reconhecida por seus poderes espirituais e carisma, e isso a fez ser uma das mães de santo mais respeitada do Amapá, atraindo para seu Congá pessoas de todas as classes sociais, tanto os que podem quanto os que não podem pagar por seus serviços espirituais.

Sobressai a imagem de uma mulher forte, conhecedora das coisas mágicas, porém não dissociada da discriminação de gênero por assumir, na condição de mulher, o legado de uma religião estigmatizada como o é a Umbanda.

Interpretei as trajetórias dos meus interlocutores acessando acontecimentos do passado no intuito de entender suas ideias concepções e pertencimentos no presente. Por meio de narrativas deles mesmo e de terceiros, que juntei ao que pude presenciar na observação participante em seus terreiros e outros locais de Macapá, procuro compreender suas trajetórias sacerdotais a partir do universo simbólico, do imaginário social que os legitima como xamãs, curandeiros ou pai e mãe de santo. Discorri sobre o universo desses curandeiros como constituintes de crenças, mitos, discursos legitimadores, valores e dos anseios que impregnam as relações que estabelecem.

Meus interlocutores quase sempre estão imersos, cotidianamente, na administração dos afazeres do templo que dirigem, pois como *lócus* religioso contempla atender a comunidade na realização de atividades litúrgicas, terapêuticas e sociais, indivisível do sagrado e do profano. Suas vidas vão se definindo na perpetuação da ortodoxia das divindades e seus rituais que se destacam entre as muitas cerimônias desenvolvidas em suas casas religiosas.

Com base na identidade de sacerdote religioso reafirmam, através dos cultos aos orixás, os laços de parentesco de santo e os consanguíneos com as famílias que formaram, mantendo os elos e aquecendo a memória afro-brasileira por meio dos cultos que dirigem diariamente ou nos ciclos festivos de devoção. Mobilizam estratégias para a manutenção e administração do complexo sociorreligioso para que não se isolem da sociedade não religiosa. Assim, buscam integrá-la através dos cortejos religiosos, das festas populares que integram elementos rituais religiosos nos moldes do terreiro. Tais prerrogativas envolvem a participação de seus filhos de santo, os adeptos e familiares que atuam na função de ~~cooperadores~~ para a manutenção da Roça.

Pai Salvino e Mãe Vanda nunca estão sozinhos. Antes, encontram-se acompanhados por seus caboclos, guias e orixás e por sua família de santo que compartilha, de forma direta ou indireta, de suas crenças e tradições, até mesmo de suas projeções futuras. Dedicam a vida às atividades de seus terreiros e de cuidados, principalmente de seus filhos de santo. É uma vida consagrada aos desejos dos encantados, muitas vezes marcada pelas aflições e penúrias, mas

também por grandes bênçãos e júbilos. As consternações presentes no início de suas mediunidades são justificadas como resultado das manifestações de seus caboclos, das entidades que se apossaram de seus corpos, ainda na fase da infância. A vida desses religiosos assentados detentores de suas Roças e da cabeça de seus filhos de santo, não é destituída dos martírios e da responsabilidade de cuidar das pessoas. Mesmo que esses sacerdotes expressem o caráter de sacrifício de suas funções litúrgicas, não se imaginam apartados de suas crenças, das obrigações e suas relações de fé que mantêm com seus guias.

Sofrimentos e alegrias a parte, a questão é: fazer-se xamã não é uma decisão pessoal, uma escolha imputada por disposição própria, e, antes, um chamado às vezes inegociável, diz Pai Salvino. Constatei essa situação em campo quando meus interlocutores declararam que resistiram inicialmente à ideia de receber encantados aos primeiros sinais de suas manifestações.

Na minha situação, quando fui chamado, ah! foi aí, nessa hora que eu precisei da ajuda de um guia espiritual para que afastassem as entidades do meu corpo. Olhe é importante a força de um curador experiente, sempre mais velhos porque sabem lidar com o peso, a brabeza do encantado quando se manifesta entende? Eu hoje sou muito procurado e se for ainda criança, minha experiência me diz pra suspender as correntes, eu suspendo pra o afastamento temporário das entidades até que o filho esteja mais maduro e possa assumir sua missão. Olhe a mediunidade, na infância, eu acho que é dom de nascença, desse não se pode fugir, não ocorre na vida de qualquer pessoa por isso acho que é melindroso lidar com essa situação, então eu tenho sempre muito cuidado nesse acompanhamento, com a cabeça de filho.

As narrativas ordenadas por meus anfitriões Pai Salvino e Mãe Vanda, sobre a missão religiosa que lhes foi atribuída ainda na infância, proporcionam uma compreensão mais ampla dessas questões que envolvem as responsabilidades assumidas em seus terreiros como sendo parte de uma missão, à qual não podem se furtar. Motivo pelo qual justificam a necessidade de dedicarem completamente suas vidas para atender os desígnios dos seus santos e guias. Apesar disso, em suas falas, asseveram que seus destinos religiosos só se cumpriram porque aceitaram a missão, acreditando-a designada por Deus.

Para a aquisição do conhecimento sobrenatural, meus interlocutores relatam que foi na infância que ocorreram os primeiros contatos com seres invisíveis, e, mediado por esses contatos, o dom se expressou na capacidade de realizar as

curas. Seus encantados estabeleceram com eles relações de ensino e aprendizagem, momento em que ocorreram as trocas de conhecimento entre curador (a) e seus guias. Tal aprendizado envolveu dotá-los da capacidade de construir poções mágicas através da manipulação das ervas para a preparação de garrafadas e banhos, e de outras alquimias advindas de conhecimentos ancestrais desvendados em suas práticas míticas; na confecção dos amuletos, das orações ensinadas nos segredos do santo ou, outras vezes, orações intuídas por improvisos diante das adversidades que chegam aos terreiros através de seus clientes em sua maioria dependentes da situação de doença.

As alquimias, os amuletos e poções são do domínio do mago. Esse conhecimento, nos terreiros, como de candomblé, umbanda e xangô e outros, são considerados memorialmente elementos sacralizados que cumprem funções de proteção mágica, sendo verdadeiros filtros para a entrada na casa religiosa. São também formas de manifestações populares de fé que expressam motivos particulares para quem os usa. Eles estão presentes nos diversos espaços da vida: nas finanças, no amor, na saúde e em outras proposições.

A natureza é muito ritualizada nas religiões de matrizes africanas. Conforme descrevi na introdução desta tese, tanto o terreiro de Pai Salvino quanto o Congá de Mãe Vanda são organizados em cores e formatos em íntima relação com uma arquitetura ecológica decodificada na manutenção e nos usos das plantas e de adereços ornamentais, para obrigações aos santos; e em situação guardiã cumprem papel também de proteção nos banhos, defumações, bentinhos e amuletos. Usos que variarão conforme o saber e a intenção do usuário.

Saber manusear as ervas, saber sua origem, saber a finalidade de seu uso são, sobretudo, importantes para o cumprimento de seu papel protetor e sacrificial naquilo que encarna o preito religioso ao uso da fitolatria. A energia das folhas, raízes, ervas e árvores sagradas também está naquilo que propaga o verde, como representante da vida natural em relação de harmonia com a mata, a floresta e de toda a origem do verde da natureza. As plantas sinalizam os distintos espaços dos terreiros aqui pesquisados e seus significados, determinam locais específicos de culto e manutenção de santuários ao ar livre, são fortes e evidentes referências à natureza simbolizada, ao verde sacralizado dos santos-orixás, voduns, inquices e caboclos.

O curandeiro ou curandeira deve ser um conhecedor das plantas curativas. Para meus interlocutores, todavia, somente a ação das plantas medicinais nem sempre é suficiente para promover a cura do enfermo; ressaltam que, na maioria das vezes, é necessária à ingerência de uma força anímica para que a cura se efetive. Dotados de grande poder e conhecimentos das coisas ocultas, muitas vezes a missão desses curandeiros se constitui em verificar, seja através do oráculo ou outra devoção, se determinada doença é decorrente de uma causa natural ou de uma possessão para assim realizar o ritual de cura.

Meus entrevistados, além de exercerem o papel de curandeiros, desenvolvem funções de aconselhamento junto às suas comunidades e a outros que chegam ao terreiro; trabalham na previsão do futuro através dos jogos das cartas e dos búzios, além de trabalhos para abrir os caminhos, trazer um amor, juntar ou separar um casal, libertação de espíritos maléficos e enfeitiçamentos. Apesar dessa variedade de problemas, eles esclarecem que a primeira etapa de todo atendimento espiritual é o diagnóstico. Ele comporta, por exemplo, saber sobre a causa de uma doença, conhecer a razão do fim de um relacionamento, saber sobre a má sorte de uma pessoa dentre outros problemas. Assim, fazer o mapeamento sobre o que sobrevém sobre o cliente mostrará quais são os artifícios que devem utilizar para que o resultado desejado seja alcançado e, assim, poder estabelecer o preço a ser pago por seus serviços quando for o caso.

As crenças desses religiosos estão baseadas na comunicação com o mundo sobrenatural, quase sempre obtida através do desenvolvimento de suas mediunidades que definem ser um dom permitido pela graça divina. De acordo com Mãe Vanda, todo ser humano possui uma inclinação para se comunicar com o mundo dos espíritos e também buscar as energias da natureza representadas pelos orixás, mas que, no conjunto da humanidade, há aqueles que têm a missão de servir de instrumento de intermediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos encantados. Dessa forma, ela acredita que através de seus dons podem se mover pelo mundo dos espíritos; ressalta que essas forças são produzidas por seus guias, à medida que cumpre com suas obrigações para com essas entidades.

Como guardiões da fé religiosa, à qual se consagraram sacerdotes, meus interlocutores primam pela coesão da família de santo, assentando os caminhos da religião pela memória e oralidade. A mentalidade mítica desses mentores possibilita ao grupo religioso a preservação de sua cultura religiosa, a busca da conversão de

novos adeptos e o cumprimento de seus desígnios em conhecer os segredos da religião da missão que devem cumprir quando o santo chama

Quando foram chamados a cumprir sua missão religiosa, Pai Salvino e Mãe Vanda rememoram as primeiras manifestações dos encantados em seus corpos como um processo doloroso, mas indispensável para que se tornassem pessoas capazes de cuidar e curar. Contudo, precisaram aprender a controlar seus caruanas e a amenizar suas possessões desordenadas através de um longo tratamento e a partir daí tornaram-se aptos a exercer seus dons. Como observa a Mãe de Santo Vanda *“a função de um curador exige disciplina e cuidado, pois o dom não é achado ele é permitido... é dado por Deus, ele dá poder aos encantados, daí eles (encantados).... me conduzem pra fazer a cura, o bem”*. Para Pai Salvino, trabalhar com a cura *“é uma carga difícil e pra vida inteira. São energias muito fortes, por isso, não tem jeito quando a missão vem de Deus é preciso aceitar, pois é a querência divina e não pode ter recusa senão vai sofrer”*. Não obstante, também ouvi as seguintes palavras de Mãe Vanda: *“Esta é a minha missão”*; *“Curar é um ofício que tenho de fazer”*; *“Quando o santo chama é preciso atender essa é a prova de sua mediunidade e uma hora vai ter que seguir, tem que assumir seu destino”*.

As características sobrenaturais desse saber curar assumidas por esse pai e essa mãe de santo tem a ver com a relação entre curador e suas entidades. Esse saber, para, de fato, se completar, se entrelaça com outras informações, a respeito da mítica que envolve os malefícios das pessoas que atendem em seus terreiros e o ambiente que rodeia o indivíduo doente.

A ciência da cura com a qual lidam esses curandeiros, e sua relação com os indivíduos que dela se valem, se estabelece sobre uma base de forte confiança no feiticeiro e sua magia, contudo, nesse intercâmbio não deixam aflorar os sentimentos de insegurança diante do desconhecimento do infortúnio e sua forma manifesta, e também as expectativas diante do cosmos em alcançar a graça que pleiteiam. Nessa encruzilhada adversa entre doença e cura, o saber do curandeiro (a) funciona como intermediário capaz de desvendar, contrapor e reverter o poderoso conjuro das forças ocultas manifestas no corpo doente.

Os testemunhos que recolhi em campo sobre formas de adoecer e sarar dá conta dos poderes atribuídos aos meus entrevistados e das práticas por eles utilizadas. A diversidade de papéis sociais que lhes são atribuídos e, com certeza desempenhados - , curandeiro, vidente, adivinhador, feiticeiro, mago - , expõe

zonas de intercessão decorrentes do cruzamento de posições que assumem; dos poderes que dizem possuir e pelos quais são legitimados, e das técnicas que desenvolvem fazendo pessoas virem de longe movidas pelos processos mágicos.

Suas narrativas foram sempre interpeladas pela memória que ~~%~~ sempre vivida e compartilhada, ao passo que a história escrita [...] reflete apenas a interpretação do seu autor, tornando-se, deveras, limitada se confrontada com a memória de diversos indivíduos, que se torna plural+ (JUCÁ, 2003, p.29). Assim, o real e o imaginado não são incompatíveis, percebi que estão implícitos nos discursos de Mãe Vanda e Pai Salvino, personagens reais e inventados, significados pelas distintas posições que ocupam na estrutura social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta etnografia, meu objetivo foi compreender a dinâmica do adoecer motivado pelo feitiço, centrando-me nas narrativas de pessoas que se diziam afetadas por esse mal e na maneira com que os curandeiros concebem e tratam esse modo de adoecer face as suas experiências espirituais, de acordo com uma lógica própria centrada em terreiros de umbanda e candomblé, em Macapá-AP. Em outras palavras, verificar de que modo essa modalidade de adoecimento físico e psíquico, provocada por ações sobrenaturais, incide sobre a vida desses indivíduos e quais terapêuticas são usadas nessas doenças. A questão central consistiu em analisar as diversas maneiras de manifestação desse modo de adoecer, os ambientes sociais nas quais transitam tais práticas e o lugar social que ocupa a pessoa diagnosticada por feitiçaria a partir de uma concepção cosmológica do universo amazônico.

Essa modalidade de adoecimento, analisada ao longo deste estudo, é expressiva em um contexto mais amplo, o universo mítico da Amazônia amapaense, ambiente social constituído de relações profundas com a natureza (LOUREIRO, 1995), que suscita diferentes imaginários e crenças, por onde vagam espíritos, demiúrgicos, encantarias, santos e visagens; seres estes dotados de poderes capazes de manejar suas influências mágicas para promover agressões sobrenaturais sobre a condição humana, podendo levar à morte. A crença no feitiço está no cerne dessa questão, de um sistema cosmológico que admite a atuação de forças ocultas, em suas diferentes formas de agir na vida cotidiana, evidenciando um tipo maléfico de adoecimento. Trata-se de um modo de adoecer sobrenatural, agenciado por habilidosas manipulações do oculto.

Ao transitar pelo universo das doenças espirituais identifiquei características definidoras desse modo de adoecer: sinais e sintomas manifestos e sentidos no corpo, já citados ao longo deste texto, concluindo-se que o problema de fato existe e inclui uma diversidade de questões que sinalizam a prática de mandar feitiço. É preciso esclarecer que, quer sejam a feitiçaria, a malinação, a perturbação ou o olho de seca pimenteira maneiras de se adoecer ou azarar, considero-os processos constituintes de uma sociabilidade presente na região. Trata-se de um sistema sociocosmológico de modos de vida que advogo ser próximo aos sistemas

xamânicos da Amazônia indígena, na concepção da existência de diversos universos habitados por diferentes seres de qualidades humanas dificilmente destrincháveis.

É significativo nesse universo transformacional, em que as aparências enganamq serem os vínculos sociais estabelecidos por vivências ameaçadoras, construídas na base de fortes dependências e desconfianças originadas de sentimentos de insegurança geradores de conflitos solucionados na prática de jogar feitiçoq Outra via aberta constituinte dessa forma de adoecer é pelos sintomas, os quais indicam ser a doença proveniente de ações malévolas: arrepios, medo, sonhos assombrosos, insônia contínua, desorientação, ver vultos e diante do inexplicável passar a se isolar, ficar triste e entrar no estágio de alucinação. Paralelo à manifestação desses sinais, a pessoa ainda convive com um jogo de agouros manifestos em diversas dimensões da vida, às vezes a má sorte nos negócios, a infelicidade amorosa, conflitos familiares, amizades desfeitas e o azar. A doença seria a possível resposta a esse conjunto de agouros.

A partir de comentários, posturas e declarações dos meus interlocutores, concluí que aqueles doentes, diante de outras pessoas acometidas por doença natural, consideram-se atacadosq Tal sensação ocorre pelos efeitos sentidos no corpo, explicativo de um estado físico espiritual ameaçador, impossível de ser diagnosticado na ordem natural de doença. Portanto, o indivíduo enfeitado ocupa um lugar de separadoq perigosoq azarentoqsem definição de classificação de qual seria o grupo a que pertence na condição de doente.

Meus dados etnográficos indicam que o feitiço é uma das crenças reguladoras da vida amazônica e que, mesmo diante das demandas da vida moderna, impelida pela racionalidade médico-científica, seu poder de interferência no cotidiano é gerido pela crença na existência de doenças não naturais, não explicadas pela ciência médica. Não obstante, o intenso fluxo de informações preventivas, a implementação de modelos curativos e de cuidados em saúde, capazes de responder às diversas doenças presentes na vida moderna, não foram suficientes para suprimir as ideias e os valores culturais desses indivíduos que adotam as concepções e práticas tradicionais de cura, associadas ou não aos novos métodos, mesmo no contexto urbano.

Adoecer por feitiço enseja um conjunto de representações sobre o corpo: que está aberto; exposto à intromissão de forças ocultas; vulnerável a uma fluidez

de ritos mágicos; feitiços que produzem anomalias no seu interior. Daí, a crença na ocorrência de alterações no estado de saúde, imputada a ações resultantes de agressões mágicas. Algumas interpretações sobre o corpo e suas experiências no plano extra-humano, a exemplo da situação que envolveu o adoecimento de meus interlocutores, como vítima de forças malignas são reveladoras da forma como ele é pensado, interpretado e construído na cosmologia amazônica, conforme apresentado no quarto capítulo deste estudo.

Sobre a produção do corpo e dos sentidos é preciso dizer que uma forma peculiar na interação social da sociedade amazônica é a concepção nativa que se têm do corpo, algo a ser constantemente fabricado, seja pelo nascimento, pelas restrições alimentares, pelos cuidados aos quais é submetido ou pelo mundo mítico do qual emerge; seja ele apresentado ou cultuado em suas diversas formas, o corpo ocupa um lugar central na cosmologia das sociedades amazônidas (SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979). São corpos que executam performances, tracejados por um conjunto de gestos, formas e técnicas corporais construídos pelos indivíduos nos diversos percursos do cotidiano: na travessia do rio em direção às atividades laborais; ao subir no ônibus; no exercício postural de se equilibrarem na proa de um barco; de remar a canoa; na agilidade do andar; de trilhar a mata; na maneira sorrateira de caçar; no movimento da ginga quando dançam e até nos severos cuidados aos quais são submetidos desde a gestação, com o fim de produzir um corpo saudável.

A naturalização de um corpo envolve uma multiplicidade de técnicas, saberes, cuidados e crenças. Assim, as questões feitiçaria, encantamentos e mau olhado interditos podem afetar o desenvolvimento da pessoa com doenças que podem levá-la à morte e, de outra forma, a condicionam a registros somáticos comuns, expressos por sensações corpóreas inexplicáveis, sentimentos de insegurança, angústias diante do desconhecimento dos sintomas que surgem, como se observou nas doenças apresentadas pelos colaboradores desta pesquisa

Seja a doença considerada de ordem humana ou não humana ela é uma experiência do corpo, pois é nele que se efetivam as mazelas, associadas à experiência subjetiva do indivíduo e seu grupo. Os indivíduos, ao falarem sobre sua doença e como ela se apoderou do seu corpo, além a aflição resultante dos sintomas, eles fazem referência a outros fatos da vida, ocorridos em tempos e

espaços distintos, mas que podem interferir no seu presente e daí seu adoecimento que, segundo sua interpretação, pode ser resultado de um feitiço lançado

A questão do corpo sempre esteve presente no imaginário relativo à Amazônia. Na era dos descobrimentos, no pensamento do homem colonizador havia, diz Loureiro (1995), a crença no poder das águas amazônicas, decifradas como uma fonte mítica da juventude, onde o corpo podia ser eternizado, porque lá na Amazônia as pessoas, sob a visão etnocêntrica do colonizador, ainda nem haviam tomado completamente a forma humana. Elas ainda estariam no estágio da metamorfose. Tal crença indicava a expressão de uma preocupação bem mais profunda com a moldagem e o controle do corpo, já em estágio de transformação. Nesse contexto, considera-se refletir sobre o fato de que os usos do corpo, ao longo do tempo, diante de uma natureza magnífica quanto a da Amazônia, foram fomentados por crenças e feições simbólicas de suas experiências no mundo transformacional, onde as aparências enganam (RIVIÉRE, 1995, p.192). E é por esse viés, de não saber o que está por trás de certas doenças, das aparências enganadoras, que variadas interpretações surgem a respeito da possibilidade de a doença advir de uma malinação

A categoria feitiço, na concepção nativa da Amazônia amapaense, está diretamente associada à concepção de malineza - um conceito nativo da cultura amazônica, uma força inerente ao comportamento de encantados e pessoas que utilizam animais, objetos, elementos conjurados e de estados emocionais e fisiológicos sugestivos de ações malévolas (MAUÉS, 1995). Então, jogar feitiço sobre alguém significa agir por malineza, com substrato de causar sofrimento para atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças, mortes e uma infinidade de outros males (MAGGIE, 1992, p.22). O feitiço é uma ação mágica pertencente ao domínio habilidoso de um feiticeiro, pessoa detentora do saber das coisas ocultas, do conhecimento da anatomia humana, dos sentimentos e das vontades alheias.

A confecção de feitiço e suas vias em forma de animais para atingir a pessoa evidenciam características do perspectivismo: pela ideia de um viés de que humanos e animais produzem interações sociais e de que os animais são dotados de determinada potência para agir no ambiente social, semelhante aos seres humanos, embora de formas distintas. A metamorfose do corpo enfeitado pela via animal se aproxima da percepção ameríndia que supõe o corpo como lugar de

relação entre humanidade e a animalidade. O feitiço pelo animal é dotado de intencionalidades. Então, nessa versão perspectivista, o animal, em certos momentos específicos, se torna potencialmente agente em outros, perigoso à condição humana e vice-versa, partindo do fato de que as interações entre ambos nem sempre são harmônicas, a exemplo das doenças vivenciadas pelos entrevistados nesta pesquisa, que adoeceram por feitiço mandado em forma de passarinho, besouro, sapo, rastejantes.

Minha investida etnográfica se inspira nessa concepção cosmológica, para pensar que a condição de fazer feitiço para atingir uma pessoa, usando a figura simbólica do animal, revela uma circunstância desarmônica entre o humano e o animal, admitindo, ao mesmo tempo, a interação de ambos na manipulação e ação do feitiço. De outra forma, então, qual seria a importância de atingir alguém por feitiço utilizando um animal? Que poder há na condição desse animal que o torna agente de doença maléfica no corpo humano?

A pesquisa revelou um caso emblemático de doença por feitiçaria, representada na forma de um animal - o caso de Ana -, discutido no segundo capítulo. O animal foi simbolicamente o representante do malefício que a atingiu. Quando foi retirado do corpo, em ritual de cura, a doente ficou sã. Assim, através do aspecto e das características do animal, a especialista de cura - Mãe Vanda -, foi capaz de identificar o objetivo do feitiço lançado.

Existem outros meios de se mandar feitiço por exemplo a cultura samará, em que foram utilizados espinhos, mas na região investigada, na maioria dos casos que se apresentaram constatei ser comum a utilização do animal. Também observei o impacto sobre as pessoas quando contam ou dizem terem visto o bicho sendo tirado do corpo. Presenciei a peregrinação de pessoas no Congá de Mãe Vanda para ver o feitiço. Mais do que qualquer outro elemento, o animal gera impacto, provoca confronto e repulsa sobre as pessoas. Não raro, elas falam da aversão por determinados animais que consideram feitiçeiros.

Adoecer por feitiço é uma experiência traumática, disseram meus interlocutores. Ao serem afetados pela doença desenvolveram sentimentos de medo, ficaram com pé-atrás e levantaram suspeitas e espreitaram sobre quem as enfeitiçou. Seus anseios se converteram em dramas familiares, amizades postas sob suspeita e relações amorosas desfeitas, seus afetos acabaram se convertendo em acusações e conflitos entre seus pares. Pude vislumbrar, a partir dessas posturas e

declarações, que ao conviverem sob o domínio de seres sobrenaturais desenvolveram mutações no corpo, significadas nas alterações tanto fisiológicas quanto psicológicas.

Estar enfeitado traz em si representações sobre a doença, explicativa da intensidade presente nessa força sobrenatural; desfigurativa do corpo, é capaz de produzir a desorganização física e psicológica da pessoa, levando-a a adotar outra percepção de si mesma. Ela passa a se perceber desarmônica em seu biológico refletindo-se no corpo que fica alterado por deformações, sonolências anormais, sonhos intensos, emissão de sintomas que não se explicam. Nesse caso, a doença, passa a ser interpretada como de possessão maligna e esse aspecto negativo que o doente introjeta advém da forma como o corpo comunica o seu estado sua condição subjetiva que, às vezes, varia da extrema lassidão à histeria, sinalizando que a ação malévola que sofre se constitui de desordens orgânicas reais.

O feitiço tem variações circunstanciais e, conforme se constatou nas narrativas, vai depender daquilo que o mandante quer atingir. Então, o feiticeiro se vale de determinadas formas de significar o mal. Ele pode manipular o feitiço através de determinados objetos, bichos ou animais variados, possíveis de serem introduzidos, mediante um processo mágico, no corpo da vítima.

Um tipo de feitiço muito conhecido é o de sapo costurado. Dependendo da região as formas de manipulação desse animal mudam, devido às aproximações desses espaços às vezes com os rios, com as matas e tipicamente com a floresta. Em Macapá, especificamente, conforme pesquisado, na sua confluência entre o rio e a floresta, a feitiçaria se instrumentaliza de bichos e animais. Os bichos são manifestos dos rios: lesma, bicho geográfico, barata d'água, besouros. Já, os animais da floresta, os utilizados são os de espécies pequenas para serem introduzidos no corpo, os mais expressivos são os passarinhos e filhotes de cobras. De outros animais, por serem espécies maiores, mas com grande poder de afetar um humano, é recorrente o uso de seus piolhos para fazer feitiço de aborrecimento cujo sintoma mais característico é uma coceira que se alastra pelo corpo da vítima, como se uma grande quantidade de piolhos andasse sobre a pele. A pessoa sofre o incomodo principalmente à noite, o que a deixa irritada, impedindo-a de dormir, e a pele fica escamosa e avermelhada.

Na investigação desta pesquisa nos terreiros a questão que surge sobre o feitiço está no fato de que as acusações se referem sempre ao outro. Meus

informantes · os pais e mãe de santo · , não admitiram a prática da malineza como feitiço, porém aceitam atender os casos de amor, de finanças, familiares, de ordem sexual e outros. Os depoimentos a respeito do tema feitiço frequentemente assumem o tom do %~~eu~~ não sei, não faço eu só desfaço o mal+.

O feitiço constitui uma categoria central na cultura amazônica, intimamente vinculada à noção de doença, pois quando se pensa em enfeitiçar alguém, em qualquer dimensão da vida, na verdade se está adoecendo a pessoa. Pai Salvino tem a explicação de que na falta do dinheiro · as finanças estão doentes e precisam ser saradas para voltar a prosperar; na perda do vigor sexual · o homem ou a mulher precisam curar para ter ~~fo~~go de novo; nas outras dimensões da vida, igualmente, quando estiverem fora da ~~ordem~~ precisam ser curadas. Também o feitiço pode ser utilizado para intervir e/ou mudar determinada realidade e situação na vida da pessoa, embora não se diga que fez feitiço, mas mandinga de amor, trabalho para prosperar, mudar a condição financeira, resolver problemas familiares e outras questões.

Outra questão que envolve o fazer feitiço ou não é de que a malineza seja de desrespeito à graça do ~~dom~~ retribuindo seu poder divino por ações de natureza negativa. Muitos adeptos da religião utilizam a expressão ~~cho~~que de retorno para explicar o que acontece ao médium que utiliza seus exus ~~de~~ baixa espiritualidade para mandar ~~demanda~~ contra terceiros.

O feitiço é aceito por exus pagãos, almas de pessoas que fica vagando, estão presos a terra por ciúme de coisas que aqui lhe pertenceram, foram vítimas de muitas injustiças e por isso guardam, mesmo depois da morte, desejo de vinganças. São espíritos que ainda não foram controladas e se tornaram encostos obsessores que ficam vagando no espaço a procura de um corpo fragilizado. Esses espíritos não evoluídos é que servem para as bruxarias negras e são usados pelos próprios movidos por sentimentos perversos de atos condenáveis (PAI SALVINO- 2014).

Tendo em conta que o feitiço é considerado doença grave e que provoca mortes, torna-se importante diagnosticá-lo corretamente para poder ser tratado. Segundo Mãe Vanda, o feitiço é uma malineza perigosa, atinge o corpo de diversas formas e só pode ser tratado pela intervenção de um bom curandeiro. A doença é a expressão de uma negatividade genérica porque rompe com a normalidade da vida.

Para interpretar a doença é necessário acompanhá-la: o itinerário terapêutico já percorrido, a história de vida da pessoa, saber o que está sendo constante em sua vida, se arranhou malquerença com alguém, se desfez laços afetivos e outros. São eventos que podem dizer sobre a doença, inclusive para o reconhecimento dos sintomas apresentados e a condução da terapêutica.

A pessoa interpreta a doença quando já percorreu os consultórios médicos, passou pelos exames de rotina ou específicos e nada foi diagnosticado. *Se a pessoa já foi no médico, usou remédio naquela ferida, na dor ou na questão que incomoda e o médico não identifica o sintoma aí a gente sabe que é feitiço*+(MÃE VANDA). Os sintomas são percebidos quando o corpo se mostra indisposto para os prazeres e atividades mais corriqueiros da vida: comer, fazer sexo, trabalhar, estar entre os amigos, se divertir. A doença, enquanto supressão da força física - fraqueza, moleza, desânimo, modos de expressar esse estado - , torna o corpo inútil para a ação cotidiana. Ao narrar a doença e como a sentem, os entrevistados remetem a outras dimensões e a outros episódios do seu cotidiano, do presente ou do passado, indicando, segundo sua interpretação, que sua doença resulta de um feitiço.

A doença pelo feitiço coloca o corpo como lugar de confronto entre o humano e o não humano, submetido à experiência do estranhamento, de impressões intimamente relacionadas à capacidade de permutação. Seus sinais adquirem sentido quando indicam morbidez, à medida que seu aparecimento acarreta consequências nefastas quando se mostra indisposto para o trabalho e outras atividades do cotidiano. A gravidade da doença é caracterizada também por alguns ~~sintomas~~ comportamento fora dos padrões sociais normais, queixas de sintomas recorrentes, agressividade por alteração psíquica, às vezes o isolamento.

Exemplo da percepção do corpo atacado por feitiçaria foi narrado por Marta, que teve o sobrinho afetado por esse mal.

O meu sobrinho era um homem forte, alegre, eu nunca vi ele doente assim como eu vi. Sabe não era doente, assim como uma doença que a pessoa consulta toma um remédio e melhora. A gente via que era outra coisa, você olhava pra ele e não tinha mais a alegria, mesmo quando ele melhorava, a gente via o olhar fundo, ele ficou tão magro que a pele dele já era de velho, não tinha mais disposição pra trabalhar, ele fazia esforço pra tomar até banho. Só que você sabe, a gente observa as coisas, eu observei que a melhora dele era com as rezas, quando ele foi pro rezador ele ficou bem, parou as

assombrações, já dormia melhor, porque a gente até queria que ele fosse com um médico psiquiatra pra saber se tava doente disso. Hoje tem muita gente perturbada, não se sabe como acontece, mas fica. Mas, naquela mesa branca que eu lhe falei, ah! Ali foi confirmado que era coisa feita na vida dele, mas eu falei pra ele continuar, fazer como aquele homem disse na mesa branca pra ele se tratar com gente de mais força, só que como ele melhorou deixou pra depois, e ainda mais que as outras tias e tios e até a mulher dele ficaram calados, dizendo vai é procurar médico que isso é besteira desse povo. Só que quando eles viram a situação dele, porque foi eu que acompanhei ele em tudo, ele gastou dinheiro nessa cirurgia e tudo mais dos exames, mas como tinha que fazer ele ta certo fez mesmo. Meus irmãos viram que ele tão jovem, não queria mais tomar remédio, ficou triste, triste, parece que nada mais importava. Já pensou você nem poder comer? Se sentir mal o tempo todo? E ainda tinha os aborrecimentos com o tio dele, porque ele nunca prestava conta dos negócios das coisas de venda dos produtos, e isso eu via deixava ele tão pra baixo, agora ainda doente não tinha força pra reagir. Quando eu vi ele definhando, amarelo, mal mesmo eu disse vamos levar ele pra tratar seja aonde for, se a gente tem fé vamos fazer o que se pode pra não morrer. Eu ainda fui em outros terreiros com ele, mas eles não quiseram mexer. Ai eu fui na loja dessa mãe de santo falei com ela, eu já tinha ouvido dela, que era boa de carta e atendia doente, expliquei tudo das coisas que os outros tinham dito e marquei com ela e levei ele lá. Ela aceitou.

A experiência desse modo de adoecer desencadeia problemas concretos que afetam a vida dos indivíduos nas dificuldades econômicas, nos conflitos familiares, nas relações amorosas, nas doenças, entre outros. As doenças decorrentes de feitiçaria supõem manipulação de forças e entidades espirituais através de rituais embebidos de irradiações maléficas.

Sintomas e sensações nem sempre são identificados como causa sobrenatural na concepção religiosa, e podem advir de outros processos do estado físico momentâneo da pessoa. O alerta é de que, ao contrário do modo de adoecer natural, o feitiço comunica formas estranhas, já mencionadas, por diferentes sensações e comportamentos desviantes do costumeiro. Percebi que a ocorrência dessa modalidade de adoecimento estava em sintonia com situações particulares da vítima: fragilidades econômicas, desavenças familiares, separação amorosa, disputas e outras questões de ordem pessoal.

No universo dos terreiros, a forma descrita de corpo doente por sanção sobrenatural é um tipo de adoecimento que envolve, além da interpretação, as implicações morais. Há de se considerar, nos diversos casos pesquisados, a experiência da pessoa afetada por um mundo que transpõe a nítida compreensão

humana. Em todo seu percurso terapêutico, essa pessoa defrontou-se com inconsistentes terapias que lhe impunham uma condição à margem, por ser interpretada como uma pessoa de queixas incompreensíveis, sem fundamento, desconexas dos parâmetros da normalidade. Tal análise imputa ao doente a sensação de suspensão da vida social. Ele deixa de pertencer ao grupo dos sãos, porém, diante de um diagnóstico sem precisão, se torna avesso à situação que lhe é imputada e aí não sabe definir a que grupo de doente pertence. Pai Salvino assim define a situação:

A pessoa passa a carregar como um fardo, uma marca moral que as pessoas interpretam como sendo de má conduta, foi buscar coisa ruim pra vida dela, sabe lá o que fez pra merecer isso, tá é doida. Dai, parece que essa pessoa atingida é sempre a culpada. Não! Ela é vítima, não importa se fez coisa errada, e se fez vai concertar. Se mandou demanda pra alguém, se transgrediu as leis divinas, se sapateou em lugares perigosos, imundos! Tudo isso pode ser, aí tem que resolver. Mas também, num pode achar que não poderá mais passar por outras dificuldades e problemas normais da vida que já se pensa que foi de novo ação de feitiço, inclusive ela mesma. Como se essa pessoa não pudesse ter outros problemas independente dessa questão. E eu não sei bem desse grupo que ela pertence, eu sei que ela tá sofrendo um ataque, de inveja, de retorno, de raiva.

A pessoa acometida de doença sobrenatural passa a ser considerada perigosa no sentido de ser capaz de atrair a ação de forças ocultas, um tipo de azar que pode atingir os outros. Essa condição estereotipada a leva a guardar segredo do seu caso. Foi assim com Ana, ao considerar o pavor e a incredulidade das pessoas diante do que fez o feitiço no seu estado de saúde, expressa em sua aparência física desfigurada. Tratou de não revelar seu infortúnio, principalmente aos amigos, sabendo das consequências para sua vida social; e também com Everaldo, que intentou, em segredo, procurar um curandeiro para sanar suas perturbações não explicáveis e já com grande interferência em sua vida produtiva e familiar.

Na Amazônia, determinadas doenças são revestidas de proteções simbólicas, como o feitiço, imputando ao indivíduo a condição de desqualificado e, portanto deve ser mantido em separado. A doença, nesse sentido, se impõe na ideia de perigo e de sujeira. Essa concepção de sujeira está em consonância com que Mary Douglas (2012, p.54) assevera em seu livro *Pureza e perigo*: "Qualquer sistema de classificação pode produzir anomalias e qualquer cultura deve, mais tarde ou mais

cedo, deparar com acontecimentos que parecem desinquietar as suas ideias preconcebidas [...] face aos fenômenos anormais [...] com que se pode ter de defrontar. A sujeira é tudo aquilo que desafia um dado sistema de classificação da realidade, que divide o mundo entre sagrado e profano, puro e impuro. Crenças reforçam pressões sociais: o doente, portanto, carrega em si uma carga simbólica (IDEM, p.13-14) de representação da anormalidade por ser considerado perigoso.

O feitiço é um infortúnio sentido para além do corpo. Sua forma nebulosa estende-se para a vida social e familiar, de modo a desarticular as possibilidades de harmonia, de interação e esperança da cura, diferente do caso de doença natural que fomentaria esse momento com grande sensibilidade que o caso exige. com esperança, preocupações e a expectativa da cura por seus semelhantes. Diferente de um modo de adoecer, em que os sintomas indicam a possibilidade de um diagnóstico preciso e passível de receituário médico, adoecer por feitiço transgride essa compreensão de normalidade que se entende por doença.

Adoecer por feitiçaria, além dos sintomas, imputa ao indivíduo a análise médica de associá-lo a um caso de doença do sistema nervoso, que percebi ser recorrente nos diagnósticos médicos sobre as doenças de meus interlocutores. Diante de seus múltiplos sintomas confusos, sem localização precisa de onde sente o desconforto, fica sob o critério médico classificar suas queixas através um padrão sintomatológico tradicional, e, assim, privando-o do seu próprio discurso sobre quais efeitos do mal que sente o fazem padecer. Então, adoecer por feitiço é uma experiência particular, incapaz de se adequar à linguagem fisiológica do corpo por não se estruturar dentro dessa dicção estabelecida como de normalidade.

A questão de o médico não ter uma explicação, além dos fatores mentais, para a doença aparece constantemente nas falas de meus entrevistados. Sem resposta clínica, a pessoa se mostra, então, anormal. A concepção de normalidade assume como parâmetro, além do que rege o sistema biomédico, a experiência com o próprio corpo através das diferentes manifestações das sensações estranhas que afligem a pessoa, indicando que está fora dos padrões. ordenados socialmente pelo contexto no qual se encontra. Então, o rompimento dos padrões de normalidade da doença, prescrito no cotidiano de Ana, Everaldo, Saulo, Mariana, entre outros, é considerado problemático, pois os coloca fora da zona de entendimento. No limite explicativo da doença que se apresenta, a feitiçaria surge

como possibilidade de causa, considerando as peculiaridades envolvidas em causas misteriosas.

Doença e corpo são temas antropológicamente relevantes, porque não se exaurem em simples noções biológicas, mas envolvem dimensões que são construídas no social, no cultural e na *crença*. Os posicionamentos, as atitudes e as falas apresentadas nesta pesquisa indicam um tipo específico de experiência sobre o adoecer, em que os indivíduos, mesmo afrontados pelo desalento e o desespero em obter a graça divina para o alívio de seus males físicos e espirituais, ainda encontram respaldo para narrar sua existência como sendo aquela marcada não apenas pela saga da enfermidade, mas também o de pertencerem ao universo das interações entre seres humanos e não humanos estruturado em torno de uma visão mágica de mundo e de identidade, de crença, de muitas faces e domínios míticos. Partem de um mundo mais amplo, em que se cruzam diversas culturas movimentadas por curandeiros, adivinhadores, lançadores de sorte, videntes e outros.

Dessa forma, a doença se explica através de seu contexto sociocultural, não por um conjunto de sintomas físicos em determinada realidade empírica, mas por seu processo subjetivo, no qual a experiência corporal é mediada por seu contexto de crença. Crença esta registrada pela singularidade da manifestação corporal da doença, a qual se diferencia das outras formas de adoecer, com a ideia de que o que a constitui é tecido por relações entrecruzadas pelas ações e intenções de outrem no plano extra-humano. Portanto, só podem ser contornadas pela ação xamânica . por sua capacidade de agir sobre os efeitos das ações intencionais do encantamentoq

A doença nessa experiência extra-humana se processa no corpo em tom de grande vulnerabilidade. Evidencia-se essa condição do corpo, envolto nas tramas sociais da doença por sua relação física com o mundo. Conforme diz Lê Breton (2007),convive não somente com as agressões de forças malévolas ligadas ao universo do invisível e do intocável, mas também com a separaçãoqimposta em suas relações do cotidiano.Isto porque a debilidade do corpo se configura de forma mais intensa durante a doença, descaracterizando-o de um *status* saudável, e essa percepção influencia a qualidade e a intensidade da participação do doente em diversos âmbitos de sua vida social. Assim, adoecidas, as pessoas, buscam a saúde, procurando esquadrinharqos indícios corporais que apontem suas melhoras.

As características das doenças representadas em Ana, Mariana, Saulo e Everaldo são reveladoras dessas *separações* e *esquadrinhamentos* impostos pela suspensão dos seus cotidianos, incapacitando-os física e moralmente, e de outras gamas de ocorrências e implicações que não podem ser esgotadas neste estudo.

O corpo, antes de tudo, nessa trama social, é vivido como instrumento que demanda deformações e incapacidades constantes, impostas pela capacidade ambígua que a feitiçaria tem quanto às suas intenções e efeitos, pois os ritos que favorecem a cura podem provocar, simultaneamente, a morte no caso de envolvimento de terceiros. Daí, a necessidade de se *negociar* a doença, espreitando-a por forte vigilância. Como dizem Pai Salvino e Mãe Vanda, o corpo precisa ser *fechado* através de protetores mágicos, a fim de impedir, quando o feitiço for tirado, que a doença se instale novamente no corpo da pessoa, deixando-lhe novas marcas. Mais do que isso: o feitiço deixa cicatrizes inscritas no corpo, as quais cumprem a função de *crença*, próprio do universo amazônico. Universo pouco destrinchável, mas em tudo há significado. O significado está na modelação dos tempos da natureza em consonância com os povos que nela habitam - povos da floresta, populações ribeirinhas, índios e quilombolas - , cujo simbólico de suas narrativas, sobre seus sistemas de crenças e costumes, sobre adoecer e sarar por feitiço, advém de uma cosmologia que os guia diariamente em sintonia com a visualidade da natureza em suas variações climáticas; nas enchentes dos rios; no calor da floresta; nos usos que fazem dela; no manuseio das plantas e das ervas; e das influências desse mundo mítico - entre santos e demônios.

BIBLIOGRAFIAS

ACHERBERGER, Jeanne. **A imaginação na cura:** xamanismo e medicina moderna. São Paulo: Summus, 1996.

ALEXANDRE, Katya Carvalho. **Saberes de Cura e Hibridismo:** Relações entre ciência, magia e saúde no morro da Conceição, no Recife. Recife-PE. [dissertação]. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2006.

ALVES, Isidoro. **Promessa é Dívida.** Rio de Janeiro: Tese de doutorado, (mimeo.) UFRJ/Museu Nacional, 1993.

AMARAL, Rita de Cássia de M. P. **Povo-de-santo, Povo-de-festa:** Um estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. São Paulo, USP/FFLCH/DEP. ANTROPOLOGIA, Dissertação de Mestrado, 1992.

_____. *Festa à Brasileira: Significado do festejar, no país que não é sério.* Tese apresentada ao Dep. de Antropologia da FFLCH/USP, 1998.

ANDRADE, João Tadeu de. **Medicina alternativa e complementar:** experiência, corporeidade e transformação. Salvador: EDUFBA/Fortaleza : Ed.UECE, 2006.

ARAÚJO, Véronique Boyer. **Femmes et Cultes de Possession au Brésil :** Les Compagnons Invisibles . Editions : L'Harmattan, 1993.

ARREGUI, Aníbal García. **La tecnología en el cuerpo:** biomecánica de los quilombolas en dos selvas brasileñas. (con) textos, Barcelona, n.1, p.23-40. 2008.

AUGÉ, Marc. **Não lugares:** introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus. 1994.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Os deuses vendem quando dão:** os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé. Mana, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 07-40, 2007.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **Religião como feitiçaria e vice-versa:** etnografia de um coletivo afro-brasileiro no sul do Rio Grande do Sul. In: 35ª Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2011. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index>. Acesso em: 04/05/2016.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **O segredo das folhas:** sistema de classificação de vegetais no Candomblé jeje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade.** Petrópolis: Vozes, 1999.

BOLTANSKI, Luc. **Os usos sociais do corpo.** Bahia, Ed. Periferia, 1975.

_____. As classes sociais e o corpo, Rio de Janeiro, Graal, 1979.

BOURDIEU, Pierre. **Introdução a uma sociologia reflexiva**. In: Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

_____. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

BONETTI, Alinne de Lima. **O rei está nu! O diário de campo cru e a exposição das etnógrafas**. In Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo /organizadoras Patrice Schuch, Miriam Steffen Vieira e Roberta Peters.Porto Alegre: Ed.da UFRGS,2010.

BUCHILLET, D. **Antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde**. In:_____. (Org.). Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia. Belém: Cejup, 1991.

CAMPOS, Roberto Navarro, **Nosotros los curanderos**. México: Nueva Imagen,1997.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa Pezza Cintrão. 4ª Ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2003.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 6 ed. revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARRARA, Sergio. **Entre cientistas e bruxos**: ensaio sobre os dilemas e perspectivas da análise antropológica da doença+, in P. C. Alves e M. C. S. Minayo (orgs.), *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, pp. 33-45, 1994.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: Artes de fazer.Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CRAVALHO, Mark A. **An invisible universe of evil**: supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasants. Tese de Doutorado em Antropologia - University of Califórnia, San Diego, 1993.

_____. **De doente a Í encantadoí** : o conceito de mecanismo de defesa constituído culturalmente e a experiência de uma vítima de espírito mauqem uma comunidade rural na Amazônia. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Mirian Cristina (Org.). Antropologia da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 155-177, 1998.

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

DA MATTA, Roberto. **Conta de mentiroso**: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. **Panema, uma tentativa de análise estrutural.** In: _____. *Ensaio de antropologia estrutural.* Petrópolis: Vozes, 1973.

DESCOLA, Philippe. **Ecologia e cosmologia.** In: CASTRO, Edna & PINTON, Florence at al (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente.* Belém: CEJUP: UFPA-NAEA, 1997.

DIEGUES, Antonio C. **O Mito do Paraíso Desabitado nas Florestas Tropicais Brasileiras.** In: CASTRO, Edna & PINTON, Florence at al (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente.* Belém: CEJUP: UFPA-NAEA, 1997.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** 2.ed.- São Paulo: Perspectiva, 2012.

ERIKSON, Philippe. **Íî, íUUUî, íSHHHî:** gritos, sexos e metamorfoses entre os Matis (Amazônia brasileira). *Mana* v. 6, n.2, p.37-64, 2000.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado.** *Revistas Cadernos de Campo*, n.13: 155-161, 2005.

FERRETTI, S. F. **Festa de Acossi e o arrambã:** elementos do simbolismo da comida no tambor de mina+. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 2, n. 4, p.61-70, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor de Mina no Maranhão e no Pará:** repensando estudos clássicos. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, n. 44, p. 14-16, ago. 2009.

FOUCAULT, Michel. **Poder e saber.** In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). *Michel Foucault: estratégia, poder-saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 223-240, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro, Zahar, 1989.

_____. **Nova luz sobre a antropologia.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GEERTZ, Clifford. **Í Uma descrição densa:** por uma teoria interpretativa da cultura+. In: *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, p. 13-41, 1989.

_____. **Í Do ponto de vista dos nativos:** a natureza do entendimento antropológico+. In: GEERTZ, Clifford. *O Saber Local.* Petrópolis: Vozes, p. 85 -107, 1997.

GOMBERG, Estélio. **Hospital de Orixás:** encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. Salvador: EDUFBA, 2011.

GOLDSTEIN, urt. **La structure de l'organisme**. Paris Gallimard,1952.

GURVITCH, Georges. **A Vocação Atual da Sociologia**. Vol. 2. Lisboa: Edições Cosmos/ Martins Fontes, 1968.

HELMAN, Cecil. G. **Cultura, saúde e doença**. Tradução: Cláudia Buchweitz e Pedro M. Garcez. 4ª edição. Porto Alegre: Artemed. 2003.

HERZLICH, Claudine. & PIERRET, Janine. **Illness: From Cause to Meaning**. In, CURRER C. & STACEY,M., eds. Concepts of Health, Illness and Disease: A comparative Perspective. Oxford: Berg Publishers, 1993.

LANGDON, E, Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Ed.UFSC,1996.

_____.**Cultura e os processos de saúde e doença**.In: JEOLÁS,L,S.; OLIVEIRA,M. 2003.Anais do seminário sobre cultura, saúde e doença.Londrina: PNUD/CIPSI,2003.

LEENHARDT, Maurice. [1947] **Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien**. Paris: Gallimard, 1971.

LE BRETON, David. **A Síndrome de Frankenstein**.In : SANTqANNA D.B. (Org.) Políticas do corpo. São Paulo: Estação Liberdade, p.49-67, 1995.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2. ed. tradução de Sônia M.S. Fuhrmann. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A ciência do concreto**. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento selvagem. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Feiticeiro e sua Magia**. In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Eficácia Simbólica**. In: LÉVI-STRAUSS,Claude. Antropologia estrutural. 5.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

LEWIS, Ioan,M. Êxtase **Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.1971.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um Estudo de Relações Intragrupais**. Salvador: Corrupio2003.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: CEJUP, 1995.

MAGNANI, José Guilherme C. **De perto e de dentro: notas para uma antropologia urbana**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v.17, n.49, p.11-29, 2002.

MAGGIE, Yvone. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

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. **Medicinas Populares e ÍPajelança CaboclaÍ na Amazônia**. In Alves, P. C. & Minayo, M. C. de S. (Org.). Saúde e Doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **ÍMalinezaÍ: um conceito da Cultura Amazônica**. In: BIRMAN, Patrícia et alii. (Org.). O mal à brasileira. Rio de Janeiro: EDURJ, 1997. p. 32-45.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia**. In. Mediações, Londrina, v. 17 n.1, p. 33-61, Jan./Jun. 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo & MOTTA, Angélica. **ÍTrabalhadeirasÍ e ÍcamaradasÍ: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica**. Belém: Ed. da UFPA, 1993.

_____. **ÍLugar de mulherÍ: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará)**. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C.S. (Org.). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, p.113-125, 1994.

MAUSS, Marcel. **Ensaio Sobre a Dádiva**. Trad. António Felipe Marques. Lisboa: Edições 70, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MCCALUM, Cecília. **O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia das terras baixas sul-americanas**. In: ALVES, P. C. & RABELO, M. C. (Orgs.). Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Relume Dumará, p. 215-245, 1998.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.

OTTO, Rudolf. **The Idea of the Holy**. London: Oxford University Press, 1977 [1917].
PACHECO, Gustavo de Britto Freire. **Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança Maranhense**. Tese de Doutorado em Antropologia - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

PACHECO, Gustavo. **Brinquedo de Cura**: um estudo sobre a pajelança maranhense. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 2004.

PARK, Robert E. **A cidade**: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. G. (Org.). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1984.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, 1995.

POLLAK, Michael. **Memória, Silêncio, Esquecimento**. Revista Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989.

PRANDI, Reginaldo. **Exu de mensageiro a diabo**. Sincretismo católico e demonização do Orixá Exu, in: Revista da USP. São Paulo, nº50, p.46-65, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole. São Paulo: HUCITEC - Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, n.28, p.64-83, dez./fev. 1995/1996.

_____. **Herdeiras do Axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

_____. (Org.) **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PRICE, Richard. **Liberdade, Fronteras e Deuses**: Saramacas no Oiapoque. In: CUNHA & GOMES (orgs.). Quase-Cidadão, p. 119-147; THOMPSON, Alvin O. Flight to Freedom: African runaways and maroons in the Americas. Jamaica: University of the West Indies Press, 2006.

PRICE, Richard. **Avenging Spirits and the Structure of Saramaka Lineages**, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 129 (1): 86-107, 1973.

_____. **Saramaka Social Structure**. Analysis of a Maroon Society on Surinam. Rio Piedras: Institute of Caribbean Studies, 1975.

QUINTANA, Alberto M. **A Ciência da benzedura**: mal - olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. São Paulo: EDUSC, 1999.

RABELO, Iriam. **Religião e cura**: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. Cadernos de Saúde Pública, nº 9, p.316-325, 1993.

RODRIGUES, José C. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

ROUÉ, Marie. **Novas Perspectivas em Etnoecologia**: Saberes Tradicionais e Gestão dos Recursos Naturais. In CASTRO, Edna & PINTON, Florence et al (orgs.).

Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: CEJUP: UFPA-NAEA, 1997.

RIVIERE, Peter. "**AAE na Amazônia.**" Revista de Antropologia, v. 38, n. 1, p. 191-203, 1995.

SANDNER, Donald. **Os Navajos e o Processo Simbólico da Cura.** São Paulo, Summus Editorial, 1997.

SANTOS, Denílson Lessa dos. **Nas Encruzilhadas da Cura:** Crenças, saberes e diferentes práticas curativas (Tese) Santo Antônio de Jesus . Recôncavo Sul . Bahia (1940-1980). Salvador Bahia, 2005

SARTI, Cynthia. **Corpo e Doença no trânsito de saberes.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 25 nº 74 outubro, 2010.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** In: OLIVEIRA FILHO.J.P.(Org.).Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra:** o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro, Record, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua magia:** Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.1ª edição, 1ª reimpressão-São Paulo :Editora da Universidade de São Paulo,2006.

SIMMEL, Georg. **Questões Fundamentais da sociologia:** indivíduo e sociedade. Rio de janeiro, Jorge Zahar, 2006.

SIQUEIRA, Maria de L. **Agô, Agô Lonan:** mitos, ritos e organização de Terreiros de Candomblé na Bahia. 1. Edição. Belo Horizonte - MG: Mazza Edições, 1998.

SLATER, Candance. **A festa do Boto:** transformação e desencanto na imaginação. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem:** um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

THOMAS, William I. "**The Definition of the Situation**" in Social Theory. NY. McMillan Company. 3a ed.1970.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem.** 4.ed. Petrópolis, Vozes,2013

VICENTINI, Yara.**Cidade e história na Amazônia.**Curitiba:Ed.UFPR,2004.

VICTOR, Turner. **Floresta de Símbolos:** Aspectos do Ritual Ndembu.Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, Cap. I,II e IV. Revisão técnica: Arno Vogel.Niterói,Rj. EdUFF.2005.

VICTOR, Turner. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. 2.ed. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 2013.

VILAÇA, Aparecida. **O parentesco como um fato da cosmologia na Amazônia**. PPGAS . Museu Nacional-UFRJ. Apresentado no GT 14 Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)+, no XXV Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana**. In: OLIVEIRA FILHO, J.P.(Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco zero/Ed. UFRJ, 1987.

VOGEL, Arno. **A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro brasileira**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Pallas, 2007.

WAWZYNIAK, João Valentim. **Assombro de olho de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará-Brasil**. Tese de doutorado. São Carlos, 2008.

WAWZYNIAK, João Valentin. **Í Engerarí uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo**. Ilha, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 33-55, 2003. Disponível em: <www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348>. Acesso em: 20 jan. 2014.