

**“Só ouvi essas vozes e estou cumprindo a minha sorte”:  
cura, fé e protagonismo feminino no Mocambo do Arari,  
Parintins, Amazonas**

“I only heard those voices and I am fulfilling my luck”: healing, faith and feminine  
protagonism in Mocambo do Arari, Parintins, Amazonas

*Josivaldo Bentes Lima Júnior\**

*Adan Renê Pereira da Silva\*\**

Resumo

Os processos de cura em recônditos amazônicos muitas das vezes são impregnados pela fé que singulariza as experiências de atores sociais. Este trabalho debruça-se sobre um desses processos, valendo-se de pesquisa qualitativa e da metodologia da história oral para dialogar com a experiência de dona Maria Neuza Rodrigues Gomes, curadora residente na Agrovila do Mocambo do Arari, Parintins, Amazonas. Os resultados apontam para a experiência com encantados como Ariramba, Mariana, João da Mata e Flecheiro no processo de partejar, curar e, em alguns casos, benzer. No entrecruzamento de marcadores sociais como pobreza, gênero e escolaridade, evidencia-se a complexidade do processo de cura, por meio da compreensão da doença, saúde e fé em um local, por si só, sugestivo do encontro de saberes multiétnicos, além do “acosso” sofrido pelos “saberes oficiais”, como legislações, códigos de conduta e cientificidade.

Palavras-chave: Fé. Encantados. Mulheres e práticas de cura. História oral.

Abstract

The healing processes in remote Amazon are often impregnated by the faith that singularizes the experiences of social actors. This work focuses on one of these processes, using qualitative research and the methodology of oral history to dialogue with the experience of Dona Maria Neuza Rodrigues Gomes, curator resident at Agrovila do Mocambo do Arari, Parintins, Amazonas. The results point to the experience with enchanted people like Ariramba, Mariana, João da Mata and Flecheiro in the process of giving birth, healing and, in some cases, blessing. At the intersection of social markers such as poverty, gender and education, the complexity of the healing process is evidenced, through the understanding of the disease, health and faith in a place, by itself, suggestive of the encounter of multi-ethnic knowledge, in addition to the “harassment “suffered by” official knowledge”, such as legislation, codes of conduct and scientificity.

Keywords: Faith. Enchanted. Women and healing practices. Oral history.

---

\* Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas. Professor da Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas. Contato: [juninhobentes@hotmail.com](mailto:juninhobentes@hotmail.com).

\*\* Doutor em Educação e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas. Contato: [adansilva.1@hotmail.com](mailto:adansilva.1@hotmail.com).

## **Introdução**

A ilha que tornou conhecidos os bois-bumbás Garantido e Caprichoso – Parintins – abarca, em recôndita região, a agrovila do Mocambo do Arari. Este local, conforme explicação de Silva, Lima Júnior e Mascarenhas (2019), dista 60 km do núcleo parintinense, sendo acessada apenas por meios de transporte fluviais, tais como lancha ou barco a motor. A viagem dura, em média, de três a seis horas, dependendo do transporte escolhido pelo viajante.

O local, de pessoas hospitaleiras e gentis, abriga parte da diversidade amazônica. O próprio nome, Mocambo, é sugestivo do refúgio a populações negras em busca da liberdade. A indigenidade faz parte da história: entre os povos que constituíram Parintins vale lembrar os Tupinambaranas, responsáveis pelo epíteto de “Ilha Tupinambarana” ainda hoje evocado na memória coletiva. A colonização proporcionou o nascimento da figura humana do “caboclo”, por tanto tempo encarnado como algo pejorativo no imaginário popular – este fruto da escravidão de indígenas por colonizadores – já se encontra perspectivado também como categoria política de autoidentificação.

A vivência no Mocambo do Arari resultou em inquietações que levaram ao empreendimento de pesquisa de campo na região. Tal pesquisa teve, inicialmente, o intuito de compreender a história de atores na disputa entre os dois pássaros que compõem a festa do Distrito, os pássaros Jaçanã e o Pavão Misterioso<sup>1</sup>, ocasião de pesquisa de dissertação de mestrado (2017-2018). Neste desenrolar, conversando com o povo que faz a festa, questões outras emergiram, como a aqui desenvolvida: a “fé que vence doenças” de moradores e moradoras em um local sem o acesso adequado à saúde pública – isto quando se compara ao “núcleo” de Parintins e metrópoles amazônicas que são referência para o distrito, como Belém e Manaus. Ao serem presenciados relatos de cura em uma região distante de hospitais e carente de médicos e outros profissionais de saúde, indaga-se: como se realizam processos de cura no Mocambo do Arari?

Assim, objetivou-se, neste texto, esboçar como se experencia a cura, levando em consideração as especificidades do local. Para efetivar o objetivo proposto, destacou-se uma curadora, a senhora Maria Neuza Rodrigues Gomes.

Metodologicamente, o foco é qualitativo e a ênfase é na história oral. A história oral floresce nas décadas de 60 e 70, buscando resgatar a longa tradição oral outrora expulsa do campo científico da História. Tal metodologia volta-se para

aquele que narra, visando a relatos de experiência que podem ser individuais ou coletivos (Silva, 2002). Neste viés compreensivo, utilizou-se da história oral como fonte para se buscar conhecer a narradora do estudo, identificando sua trajetória como sujeito social ligada a experiências de cura realizadas no Mocambo do Arari. Pretendeu-se articular os relatos com o hibridismo de “mestres e guias” da narradora, o que conduziu os autores aos “encantados” – figuras da fé e da cura a seguir debatidas.

### **“Isso é coisa de encantado”: entre curas e encantarias**

A relação entre “curas” (no plural, tantas quantas podem existir as doenças) e encantarias (modo de ser de uma religiosidade, conjunto de encantados) acompanham a vida do amazônida. “Isso é coisa de encantado” remete, como sugere o uso de aspas, a explicações de pessoas imersas nesse mundo de saberes e fé, justificando curas de doenças complexas como cânceres e outras “desenganadas” pelos especialistas da ciência. Tais situações de outros tipos de racionalidades a relacionarem saúde e doença parecem espriar-se pela região amazônica, como sugere estudo de Siqueira (2012), em outra cidade do Amazonas, Novo Airão, ao destacar o relato de uma moradora idosa (80 anos) acerca de um processo de cura:

Mas os homens que eles arrumaram morreram tudo com beribéri. Aí disseram para ele que o rio tá muito brabo. Um caboclo velhinho disse pro meu pai: ‘você mergulhe bem fundo, e tire a terra do fundo do igarapé e bote na boca de vocês, quando subir em cima beba que vocês não vão pegar beribéri’. E não pegaram mesmo. Aí ensinaram pros outros que vinham trabalhar com eles e foram passando para os outros (Siqueira, 2012, p. 42).

Analisando o trecho, Siqueira (2012, p. 42) compreende haver nele a existência de concepções mágico-religiosas que tendem a orientar e disciplinar as principais relações dos residentes com o ambiente e com os recursos existentes, resultantes na crença de “entidades sobrenaturais ligadas à floresta, que tal qual aos preceitos e ideias cristãs, constituem expressões e relações classificadas de sobrenaturais”. Mas que “identidade” se pode atribuir a esses seres?

Em nossas experiências pelos recônditos amazônicos, a pesquisa de campo é proporcionadora de relatos contundentes: gente que havia sido curada de “quebranto”, pais que buscavam ajuda para crianças que estariam com “mau-olhado”, pessoas que acreditam piamente que o mal-estar que sentem é oriundo de um

desafeto com poderes mágicos desestabilizadores da saúde física e emocional. Em meio às falas, um dos autores chegou a lembrar-se da infância, quando a mãe arrancava galhos de uma planta chamada “vassourinha” e passava pelo seu corpo pronunciando algumas palavras, inaudíveis e/ou ininteligíveis – situação que ocorria quando se estava doente – e que até hoje são mantidas em sigilo.

Ao se investigar mais profundamente o tema, um amálgama de saberes e tons. O ponto de partida é a pesquisa conduzida por Nakanome et al (2019), ressaltando serem esses caboclos e caboclas que curam:

[...] figura da sociodiversidade amazônica que tem nos saberes dos pajés, dos antigos grãos libertos e das crenças cristãs o amálgama da sincrética sabedoria, mistérios e dons sobrenaturais que transcendem os limites da ciência e da razão. O profundo conhecimento do poder milagroso das ervas medicinais, a cura das doenças do corpo e da alma, a íntima ligação entre os mistérios do mundo terreno e o mundo metafísico, são dons natos do caboclo curador. É comum encontrarem-se filas nos locais de atendimento, onde serão recomendados remédios para a dor que incomoda o corpo, para a “desmentidura” que incomoda as mãos ou a oração certa para livrar o “curumim” do “quebranto que olho riscou”. Tais conhecimentos, os quais misturam fé, saberes e curas, atrelam ao curador epítetos como “seres de luz”, “médicos da floresta”, “anjos a serviço da vida”. Há de se destacar que essas explicações de mundo são transmitidas intergeracionalmente, o que ajuda na perpetuação de seus ethos. [...] Um dos principais resultados é a evidenciação do curador como médico da comunidade - especialmente nas mais isoladas dos meios urbanos - e de possuidor de um saber próprio, o que lhe dá status de respeitabilidade entre o povo [...] (Nakanome et al, 2019).

Há muitos autores e autoras que desenvolvem leituras da temática dos “encantados”, especialmente na região amazônica. Encontramos em Raymundo Heraldo Maués, historiador e antropólogo da Universidade Federal do Pará, uma excelente fonte. Por intermédio das categorias “pajelança cabocla” e/ou “catolicismo popular”, Maués ajuda a entender boa parte desta relação complexa e rica, que entrelaça africanidades, indigenidades e caboclitudes.

Maués (2002) relata que a pajelança dos encantados, na Amazônia, provavelmente origina-se na fé e práticas indígenas dos/das antigos/as Tupinambás, as quais foram encontradas pelos portugueses e posteriormente mescladas com as culturas europeia e africana, desde o período colonial. Para comprovar sua visão, o autor relata que, já em meados do século XVIII, constam depoimentos do Livro de Visitações do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, que mostram

como tais práticas e crenças eram populares em regiões com maior desenvolvimento. Entende-se - apesar do desaparecimento dos Tupinambás -, que os descendentes levaram para o interior tais aprendizados, lado a lado com saberes de origem africana (processo que se intensificou especialmente com a chegada dos/das negros/as que vieram do Nordeste, quando da época do ciclo áureo da borracha).

Isto fez que houvesse um substrato comum a permitir certa generalização de compreensões de mundo, apesar do encontro entre negros/as, indígenas e europeus/eias gerar imensa diversidade (Maués, 2005). Para o autor, é a crença fundamental nos “encantados” que traz especificidade à religiosidade amazônica: o hibridismo entre essas matrizes do povo brasileiro.

Maués (2005) segue explicando: são lugares situados no “fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, são concepções de entidades de origem africana, como orixás. São seres que não se confundem com os espíritos dos mortos. Tudo sob o signo dos “encantados”. Dois exemplos bastante populares deles são Cobra Norato (comum em várias regiões da Amazônia) e o Rei Dom Sebastião (este último é um encantado que habita várias praias de ilhas existentes ao longo do litoral entre Belém e São Luís, comum aos cultos de pajelança e de origem africana tanto no Pará quanto no Maranhão).

Ferreti (2008) pensa os/as encantados/as como pessoas que viveram na terra e que desapareceram misteriosamente, aparentemente vencendo a morte e vivendo em outro plano, como o Rei Sebastião (já citado) ou, caso da Mãe d’Água, boto e outros seres, que se acredita viverem nas águas e nas matas, sem nunca terem tido existência propriamente humana e que sempre viveram nas encantarias.

Maués (2005), organizando o exposto, caracteriza as três formas mais comuns pelas quais um encantado pode tornar-se perceptível - porque normalmente são “invisíveis” aos/às mortais. A primeira forma pela qual podem manifestar-se é na de “bichos do fundo”, aparecendo em rios e igarapés sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Quando assim se manifestam, são considerados perigosos, provocando mau-olhado e/ou flechada de bicho nas pessoas.

A segunda forma pela qual podem aparecer é na forma humana, caso em que são chamados de “oiaras”: neste caso, geralmente apresentam-se como pessoas conhecidas, amigas ou parentes, com o intuito de levar homens e mulheres

para as moradas deles/as. Por fim, a terceira forma de manifestação é na invisibilidade da incorporação: aqui, engeram-se nas pessoas, quer aquelas que possuem o “dom”, quer aquelas das quais se “agradam”, quer seja nos/nas pajês já desenvolvidos, caso em que são chamados de “caruanas, guias ou cavalheiros”. Quando se manifestam nas rodas de mediunidade, os/as encantados/as vêm para fazer o bem, com destaque para a cura de doenças. Nesta última modalidade, o xamanismo é evidente (Maués, 2005).

Evidente pelo fato de que a caracterização de uma prática como xamânica é o uso do corpo do/da médium como veículo para os espíritos, isto é, um condutor das almas, encantados/as e/ou caruanas. Este uso do corpo pelo ente pode ser total e/ou parcial e existe em determinado contexto sociocultural: “os pajês estão também tomados pelos seus caruanas, de forma controlada, domados e domando essas mesmas entidades, como fazem todos os xamãs” (Maués, 2002, p. 62).

Para algumas pessoas, pode chamar a atenção o fato de que essas práticas ocorram em contextos cuja maior parte da população identifica-se como cristã, seja católica ou evangélica. Entretanto, como explica Maués (2002, p. 51), para os/as praticantes da pajelança cabocla<sup>2</sup>, o que acreditam não é incompatível com as crenças católicas: “[...] os pajês e adeptos desse culto consideram-se católicos, embora os padres e autoridades eclesiásticas nem sempre encarem com simpatia essas crenças e práticas xamânicas [...]”. Há aproximações e diferenças entre encantados/as e santos/as, sendo o campo das diferenças esclarecedor:

[...] os encantados são pessoas que, ao contrário dos santos, não morreram, mas se encantaram. Neste processo não interfere nenhum mérito moral, como no caso dos santos, que são frequentemente pensados como pessoas que praticaram o bem enquanto eram vivas. As pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o “encante”, seu local de morada. O encante se encontra “no fundo”, normalmente no dos rios e lagos, em cidades subterrâneas ou sub-aquáticas. Para que alguém seja levado para o fundo, por um encantado, é preciso que este se “agrade” da pessoa, por alguma razão. É comum a ideia de que, se alguém for levado por algum encantado para visitar o encante, deve evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não podendo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos. Há também a ideia de que os grandes pajês são levados pelos encantados para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície, como xamãs, para poder praticar a pajelança (Maués, 2005, p. 265).

Assim, é na chamada “pajelança cabocla” que pajés ou curadores/as, voltando-se para a cura das doenças, incorporam entidades sobrenaturais tidos como verdadeiros agentes de cura. Como dito, os/as pajés preferem ser chamados/as de “curadores/as” e declaram-se católicos (Maués, 2002) (além da leitura que fazem de que as práticas que desenvolvem não são incompatíveis com o catolicismo, estaríamos diante também do medo do preconceito?). Para Maués (2002), este catolicismo de caráter “híbrido” pode ser considerado uma espécie de “catolicismo popular”: uma forma diferente da preconizada pelas autoridades eclesiásticas da Igreja, mas que é adotada pela maioria da população católica.

Neste catolicismo popular incluem-se o culto aos santos, as promessas, as festas e as procissões, bem como todo um conjunto de rituais e representações (Maués, 2002). O contato entre o pesquisador e um pajé ajuda a explicar como se dá esta articulação consciencial entre catolicismo (popular) e pajelança (cabocla):

Há mais de 20 anos, na povoação de Itapuá, interior de Vigia, na região do Salgado, entrevistando o pajé Ramiro, pude entender como esse homem reivindicava uma origem divina para sua arte, chamando a minha atenção para o fato de que, segundo ele, as práticas de pajelança já se encontravam na Bíblia. Ali se narra com profusão de detalhes os atos de Jesus Cristo, curando os cegos e os mudos, ressuscitando os mortos, fazendo sarar os doentes e expulsando os demônios. Neste sentido, não há diferença fundamental entre as manifestações extáticas e xamânicas da pajelança e aquilo que está presente em certas formas de cristianismo [...] (Maués, 2002, p. 60).

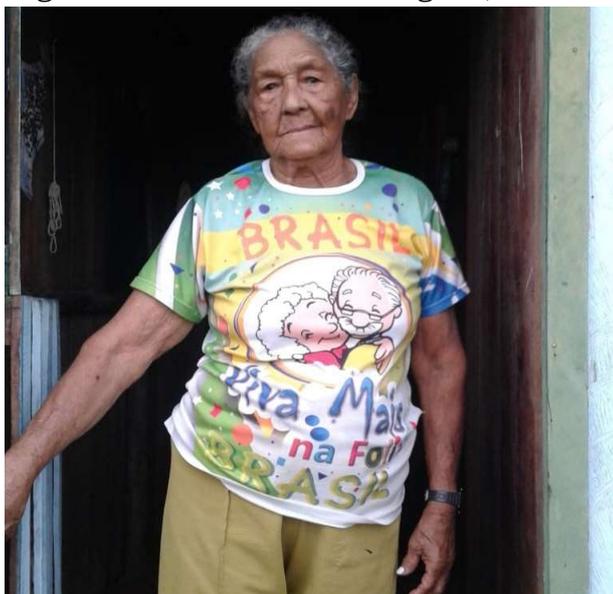
Todo este complexo panorama abre espaço para maiores discussões. Para este momento, concluímos em consonância com o professor Sérgio Ivan Braga (2011) em pelo menos dois pontos centrais: o primeiro, a importância de ultrapassar a ideia comum de uma Amazônia “exclusivamente indígena” e, a posteriori, “mestiçamente europeia e indígena”. É necessário visibilizar outros sujeitos históricos, como homens e mulheres negros e negras. O segundo, a necessidade de desvelar os tambores e demais estéticas negras presentes em nossas danças, festas e religiosidade. É somente quando se entendem tais necessidades que se consegue visibilizar a existências destes saberes religiosos, de outra forma, eles se tornam “camuflados”, convenientemente “esquecidos”. Feitas tais ressalvas, passa-se, agora, a nossa narradora, dona Maria Neuza Rodrigues Gomes.

**“Eu sou flecheiro, comigo ninguém pode”: ponto cantado, vida narrada**

“Eu sou flecheiro, comigo ninguém pode. A minha flecha é uma taquara, aonde eu ponho o bico dela e a gente viverá”. O pedacinho de um “ponto cantado” é uma recordação de dona Maria Neuza Rodrigues Gomes, 85 anos, quando fazia rezas para o guia dela chamado de “Flecheiro”. Pessoas bastante conhecidas em comunidades amazônicas, benzedeiras, curandeiras e parteiras são geralmente muito acessíveis, embora gozem de certo prestígio na comunidade. No Mocambo do Arari, as mais idosas não possuem alfabetização.

Encontrou-se dona Neuza em frente à casa da filha, localizada na única avenida da agrovila do Mocambo, no bairro São João. Alegre e atenciosa são alguns adjetivos que saltam aos olhos de imediato nas primeiras palavras trocadas com ela.

Figura 1: Maria Neuza Rodrigues, 84 anos



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

O olhar forte e desprezioso já era revelador de uma possível conversa repleta de sabedoria. A blusa que vestia evidenciava o gosto pelas brincadeiras da comunidade. Dona Neuza brincou nos dois cordões de pássaros da comunidade, Jaçanã e Pavão Misterioso. A vitalidade que apresenta é sustentada, segundo conta, pelos seus guias ou mestres. Sentados em bancos de madeiras, a conversa com a narradora se deu na cozinha da casa dela:

E dancei e dancei no Jaçanã e brinquei no pavão. Nós brincava no cordão. Eu cantava no Pavão. Eu já estava com meus trinta e pou-

cos anos. A dona Alaíde, era dona do Pavão que convidou, e do Jacanã foi o Mimi. Tudo por aí eu brinquei. Eu sentia uma coisa muito boa. Muito bom a gente brincar, divirte, ficava alegre. Eu mesmo fazia a roupa que ela não tinha. Era saia, era brusa. Os guias me pediam pra não cair: “Cuidado! Cuidado!”.

Autodenominada cabocla, dona Neuza casou-se aos 18 anos e ficou viúva há sete. Durante a união, engravidou quinze vezes, tendo sofrido três abortos e criado doze filhos. Lutas e sofrimentos costumam fazer parte da história de vida de mulheres como elas, moradoras de comunidades rurais, onde o acesso à medicina “científica” é quase inexistente.

Dona Neuza argumentou que não sabia de muita coisa - memórias da infância estão associadas ao trabalho -, já que não lhe foi permitido o acesso à educação formal devido à ausência de escolas na região quando era criança:

Eu nunca estudei. Nada, nada. Eu nunca frequentei a escola. Agora não leio mais que a vista não dá. Ler não, né, assoletrar. Eu digo: “olha, eu assoletrava”. Aprendi com a minha mãe a primeira cartilha, a segunda cartilha e a terceira cartilha que existia nesse tempo. Acabou que não tinha aula pra lá pro nosso lado. Agora, se a minha idade permitisse eu ia estudar porque agora professor “fede” [tem muito] aqui no Mocambo.

A história de vida de dona Neuza não se limita a realizar partos e curas. Mulher trabalhadora, acumulou ainda muitas experiências laborando no campo, pois começou na lida muito cedo: “Eu trabalhei no roçado desde os 12 anos. Eu trabalhei na maniva [cultivo da mandioca], fazia farinha aqui no Mocambo. Fazia caieira, que é cavar terra pra botar os pau pra fazer carvão”.

Agricultora aposentada e nascida no “Laguinho do Andirá”, comunidade próxima à cidade de Parintins, mudou-se para a agrovila do Mocambo do Arari por conta da filha, Maria, que casou com “seu” João Monteiro, morador da comunidade. Na viagem para o Mocambo, levou parte da sua roça: farinha, beiju e tapioca. Com o tempo, desmanchou a roça de vez e fixou trabalho na agrovila do Mocambo.

Navegando pelo rio “Mocambo”, no barco/motor “Príncipe”, dona Neuza levou consigo não só o cultivo do roçado, mas suas formas de ver a vida, seus saberes e fazeres que adquiriu ao longo de sua trajetória. Toda a sabedoria foi aprendida com as pessoas com quem conviveu: parteiras, curandeiros e benzedeadas, além do cuidado, proteção e orientação recebida de seus bons mestres. O dom que possui é uma herança que atribui ao pai:

O meu pai era índio que escutava na terra [ouvia vozes espirituais] e decidia tudo. Escutava na terra da onde vinha o povo pra fazer o mal. Mas ele morreu, eu ainda nem tinha dois anos quando ele morreu. E aí [devido a ele] que eu vim fazer esses negócios de benção, parteira. Parto eu fiz muito, agora benzer, poucas benções eu tive, não vou negar, mas interessei tudo que cantava, o que contavam perto de mim, o que escutava perto dos guias que me tratavam e me sustentavam, eu aprendi.

As parteiras são pessoas possuidoras de grandes habilidades para ajudar gestantes a darem à luz com menos dificuldades. Ainda que a Modernidade, por meio da medicina científica, tenha trazido as cirurgias cesarianas, no Mocambo, elas ainda são muito requisitadas, pois há muitas mulheres que, por motivos diversos, confiam nas “mãos que trazem vida”. Pode-se apontar, entre os motivos, as dificuldades de deslocamento e acesso à saúde em Parintins. Dona Neuza começou a realizar partos e práticas de cura após uma visão que teve enquanto dormia:

Foi um sonho que me deu. Eu estava deitada na rede embolada, aí chegou uma mulher vestida de branco e um homem e disse pra mim: “te acorda, te acorda!”. Aí eu gritei. “Acorda pra ti fazer uma benção aqui que a mulher tá morrendo que a criança não pode nascer!”. E eu pulei. A minha mãe levantou e disse: “te acorda menina, vê que tá acontecendo contigo!”. Eu disse: “nada mamãe, não sei que é isso!”. Aí ela me pegou e eu estava tremendo muito! Eu tinha 14 anos. Aí ela disse: “o que tu viste?”. E botou pra me ralar e eu disse: “ah mamãe, [eu vi] uma mulher e um homem. Ela batia na minha perna e disse pra mim que acordasse e levantasse, que tratasse de uma mulher que tava que não podia nascer a criança”. E eu levantei, assim como eu estou, mas eu não vejo ninguém na vida, só ouvi essas vozes e estou cumprindo a minha sorte. Se for pra mim fazer esses benefícios, que Jesus me acompanhe, se não for, ele tire de mim!

Na narrativa de dona Neuza é possível constatar manifestações espirituais vinculadas a um dom recebido ainda com 14 anos de idade. Identificou-se, também, o hibridismo religioso marcado pela presença das figuras encantadas explanadas em tópico precedente - citadas como guias ou mestres - com o cristianismo na pessoa de Jesus Cristo como forma de orientar e proteger os trabalhos como parteira, curandeira e benzedeira.

Dona Neuza se identifica como católica, assim como a grande parte das pessoas que vivem em comunidades rurais, porém, como explanado por Mauês (2005),

a religiosidade desses locais tem forte influência das crenças ameríndias e africanas.

Bastide (1971) pondera a inserção do negro no meio rural com base na ideia de integração à realidade católica na qual estava inserido, onde as relações de vizinhanças são mais intensas e permanentes:

O catolicismo rural estava apenas apto a fornecer à massa de camponeses dispersos os quadros de aproximação, e o negro, para não se afundar na pior solidão, se integrou ao catolicismo rural. Portanto, trata-se de saber se o negro não levou consigo algumas lembranças africanas ou se não reinterpreto esse catolicismo através de atitudes africanas (Bastide, 1971, p. 395-396).

Contribui Eduardo Galvão (1976, p. 4-5) para o entendimento dessa complexidade religiosa, ao argumentar que “[...] a maioria das crenças não católicas do caboclo amazônico deriva do ancestral ameríndio. Foram, entretanto, modificadas e influenciadas no processo de amalgamação com outras de origem ibérica e mesmo africana”.

Portanto, é possível constatar que a autodesignação de dona Neuza como católica se faz como uma forma de resistência ao preconceito, de modo a ser aceita socialmente. As falas também apontam para a distinção entre a figura dos santos e a dos encantados. Os santos são pessoas que um dia morreram e deixaram experiências de fé e boas atitudes, o que justifica a sua devoção. Os encantados encontram-se em posição não definida: são “o homem” que sussurra no ouvido dela.

No Mocambo do Arari, as louvações efetuam-se em torno de três santos principais – São João, São Pedro e São Marçal, além de, em maio, realizar-se a festa do Divino Espírito Santo, em meio a romarias protagonizadas por um grupo de idosos conhecido por rezadores, das quais dona Neuza já participou. O estudo de Maués (2005) aponta práticas religiosas em uma povoação de pescadores, possibilitando captar concepções populares acerca da ideia de santidade:

A concepção a respeito dos santos é a de pessoas que viveram neste mundo e, por processos diversos, se santificaram após a morte. Está presente a ideia de pessoas que, durante a vida, praticaram o bem, mas nem sempre este aspecto é decisivo ou fundamental. A ideia de santificação está relacionada ainda com o sofrimento ou a morte violenta, assim como com a conservação do corpo sem corrupção por longos anos após a morte. Esta é a ideia dos “corpos

santos” encontrados nos cemitérios, quando os sepulcros são reabertos, por alguma razão. Por outro lado, os santos populares, nos cemitérios, são aqueles de quem se obtém “milagres” ou “graças” de vários tipos, por meio de promessas, sendo seus túmulos visitados por muitos, que neles acendem velas, colocam flores e às vezes placas de agradecimento por alguma graça alcançada (Maués, 2005, p. 261).

Diferentemente dos santos, os encantados são seres que não morreram, mas que se encantaram em determinado tempo e lugar. “A mulher de branco e o homem” que aparentemente atormentavam o sono de dona Neuza estavam revelando a ela uma missão no mundo, denominada por ela de “benefício”. É comum o contato das entidades encantadas com curandeiros por meio de sonhos, como acentua Ferreti (2008, p. 2):

No Maranhão o termo encantado é usado nos terreiros de mina, tanto nos fundados por africanos quanto nos mais novos e sincréticos, e nos salões de curadores ou pajés. Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou em vigília por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extrasensorial, como alguns preferem denominar. São voduns, gentis (nobres) caboclos e índios que moram em encantarias africanas ou brasileiras e que incorporam em filhos-de-santo (Ferreti, 2008, p. 2).

A história de vida de dona Neuza evidencia suas experiências frente a uma genitora que não era inicialmente favorável ao dom do partejar, bem como corrobora as dificuldades que as parteiras enfrentavam devido à falta de medicamentos e à ausência de tecnologias modernas da medicina científica. Para enfrentar a realidade, o uso de rezas que também protegem no momento do parto. A narrativa abaixo traz essas perspectivas:

E passou uns dois ou três mês, uma moça, primeiro filho, estava com dor. Nesse tempo não é como agora que tudo sabe o que é, como deixa de ser. Naquele tempo era escondido. Eu fui com minha mãe, e fiquei fora. Ela entrou e [a moça] tava passando mal. Aí na hora de almoçar, ela disse pra mãe dela: “Mamãe, diz pra mãe da Neuza deixar ela ficar comigo aqui. E quando cheguei perto dela, senti que aquela criança estava atravessada, assim, cabeça dela enterrada na coxa. Eu compreendi aquilo e ela disse: “aí mana, me acode por favor”. Ela se deitou na cama no chão. Aí toquei a mão, endireitei, e eu disse: “nem vai demorar pra nascer, mana, teu filho!”. Aí ela disse: “agora assim, isso que estava me matando, a minha parteira não puxou pra mim”. Eu disse: “mas na frente dela

eu não posso estar, mana, e eu não sou nada”. Eu fiquei com ela lá. Quando foi pra banda das cinco horas da tarde, ela estava lá fora conversando, deu outro puxo nela, aquela dor espaçosa. Ela gritou, eu acodi. A parteira dela entrou e disse assim: “Senhor, tenho uma parteira no meu lado aqui, tá escondida, né?”. Eu disse: “senhora, tome conta que eu não sou parteira”. E ela disse: “mas agora você é, você quem tirou ele”. Lá nasceu a criança, ela deu banho, tudinho. Mas a minha mãe não queria, porque se a gente assume uma responsabilidade nesse mundo de meu Deus que só o mato e a terra, não tinha uma casa pra gente comprar um remédio, nada. Tudo bem, há de ser o que Deus quiser, mamãe. Se for pra mim, venha, eu aceito de bom coração”. Ela disse: “só não quero que faça, que Deus o livre, morra uma criança ou uma mulher na tua mão!”. Eu disse: não, Jesus não vai deixar!”. Bom, passou, lá veio outra, foram lá com ela. Ela [a mamãe] disse que não deixava eu ir porque eu não tinha idade. Eu só tinha os irmão. Eles disseram pra ela: “mamãe deixa ela ir. Vai levar ela, mamãe!” Se arrumamo e fumo. Chegando lá, ela estava enrascada, enrascada mesmo, muito dor, e a criança sempre enterrada. Sacudi ela, desenterrei, não demorou ela teve. Aí bastou, Jesus, todo era pra ali: “vai buscar a Neuza!”. E eu ia. Eu me lembro muito bem, com 15 anos, o terceiro parto. Eu fiz uns últimos [partos] aqui para uma senhora chamada Yolanda que está pra Manaus. Mas graças a Deus nada me aconteceu. Eu chegava pra fazer o parto, pedia a força de Deus e Nossa Senhora porque é com eles que a gente vive: “Senhor, me ajude, eu sou sua serva aqui e estou com o Senhor!”. E ele dava aquela força e vinha a criança, aparava, lavava e agasalhava e entregue: “tá aqui teu filho ou tua filha!”.

Pode-se constatar nessa narrativa que o ato de partejar não foi aprendido com ninguém da sua família, pelo contrário, como explicitado, o dom de dona Neuza encontrou resistência por parte da sua mãe, que a considerava uma menina curiosa. Foi por meio do contato com o mundo extrafísico que ela começou a trabalhar e por meio de rezas e orações vinha a confiança de que tudo daria certo.

Constata-se ainda que valores como o respeito são vivenciados nas relações entre as parteiras, pois uma parteira não pode estar à frente de outra. Também há a confiança da parturiente em sua parteira. Partejar requer responsabilidade enorme, cabendo à parteira garantir a vida do nascido em meio às dificuldades ocasionadas pela agrura em um meio não urbano. Conhecer o corpo feminino parece ser um domínio das mulheres que realizam partos, pois elas sabem, inclusive, como aliviar as dores do processo da mãe.

Quando se trata de parto na qual a gestante está com dificuldades, a parteira faz massagens na barriga da gestante para colocar o filho na posição correta

para nascer. É importante destacar a presença da fé em Deus ao pedir proteção e a sensibilidade, talvez a maior necessidade para realizar o parto. Por fim, uma parteira acaba se tornando uma pessoa conhecida na localidade, pois suas referências de “boa parteira” lhe conferem esse prestígio.

O ato de cobrar, ou de atribuir valores específicos para realizar benefícios de cura, rezas ou benzeções é incomum. Os atendidos costumavam dar a quantia que acham adequada. A compreensão do dom como algo gratuito sugere maior credibilidade àquelas que praticavam as ações. Ao ser indagada se cobra, ela explica:

Não, não. [...] Eu disse pra minha mãe e pro meu marido: “eu não cobro mais, sabe por quê? Porque Jesus deu pra gente esse dom, porque é pra gente fazer um benefício. É benefício que a gente faz pra outras pessoas que estão muito doente, assim, nessa situação. Agora se a gente faz o benefício e cobra, então não é benefício”. Eu disse pra eles, aí eles concordaram, graças a Deus.

A trajetória de vida de dona Neuza aponta para a importância dos laços de solidariedade. O benefício, para ela, perdia o valor na medida em que se cobrava para realizá-lo. Para a narradora, o seu dom era um presente para o qual não cabia atribuir valores monetários. Por intercessão dos santos e de seus mestres, a cura também vinha de Jesus. Dona Neuza torna-se uma provedora da esperança, ou melhor, uma agente da saúde pública na agrovila do Mocambo do Arari.

Os partos realizados por dona Neuza também ocorreram na cidade de Manaus, quando ela tinha 25 anos, época que passou mais de dez anos na capital. Ela se recorda do episódio de um parto realizado em uma maternidade:

Eu fiz parto em Manaus também. Eu fiz na Ana Néria [Maternidade Ana Nery]. Uma moça me convidou: “Neuza, vamos lá no hospital”. “O que vou fazer pra lá pro hospital que tem muita parteira?”. “Nós vamos pra voltar umas meia noite”, ela disse. Aí eu fui com ela. Lá, as parteiras tudo não estavam. Ela era da limpeza e chegou uma mulher passando mal que não podia andar. E agora que essa parteira não vem? Eu disse: “pra tudo presta, só Deus e Nossa Senhora. Se não tiver Deus e Nossa Senhora nós não somos parteiras”. A mulher enrascada e eu disse: “minha filha, deita aqui que Deus vai te puxar, vou fazer Deus te puxar”. Aí prontamente arrumamo ela lá mesmo, aí a dor espertou e lá ela teve. Lá o doutor entrou e eu já estava com a criança na mão. Ele bateu na minha costa e disse: “tem uma filha de Deus pra assistir os outros?”. Eu disse: “sim, senhor”. “Tome conta, o resto é com você agora, não é nada comigo, é com você!”. E lá fiquei.

O fato de realizar partos promove o conhecimento de vida desde o processo de nascimento. Trata-se de um fazer rodeado de dificuldades. Na casa da parturiente ou no hospital, a sensação de dever cumprido de uma parteira é sem dúvida a maior satisfação, pois a existência humana é o motivo da solidariedade. Neste fazer, não se pode esquecer o contato com o mundo de guias e mestres, os quais ela também incorpora.

Tal contato com o mundo extrafísico é uma experiência esquecida parcialmente após o transe: “têm muitos que ficam com aquela lembrança. Têm outros que não. Eu ficava bem pouco com aquela lembrança. Eu sei que a sua voz mudava. Ficava grossa. Ficava mais fina. Tudo isso tem”. A incorporação acontece de forma pouco consciente, destacando-se algumas alterações, como a voz do/a médium/curandeiro/a a desaparecer para que a voz da entidade ganhe vez.

Nas benzeções, o uso de uma planta, o pião roxo. Ao ser indagada sobre palavras ou fórmulas utilizadas para realizar a cura, ela não se sente à vontade. Os mestres dizem só para ela e pedem segredo. “Não, eles só dizem pra mim. Estou te contando só pra ti. Guarda contigo. Não avisa ninguém. Guarda contigo no teu coração e não me esquece!”. Caso as orações fossem reveladas, pode-se inferir que perderiam o efeito. Ajudando a entender esse relato, Gomes e Pereira (2004, p. 12) explicam:

Faz-se necessária uma referência ao segredo da benção: há uma confiança da magia das palavras desconhecidas e muitas vezes o benzedor se recusa a ensiná-las, já que foram transmitidas sobre essa condição de não-revelação. Além disso, acreditava-se que o conhecimento da palavra sagrada pelos não iniciados pode esvaziar-lhes o poder (Gomes; Pereira, 2004, p. 13).

Ainda sobre os mestres que a guiam, dona Neuza os apresenta gentilmente:

Seu João da Mata, eu vi um senhor moreno, cabelo longos, roupas compridas, manga vermelha, bem larga. Ele me embalava e dizia: “olha, tu não deve dormir. Isso é pra refrescar teu corpo, pra te trabalhar. Tu não sabe com quem tu estava falando?” Eu disse: “não”. “Eu sou João da Mata, um bom chefe da natureza e bom redentor teu, e tua estrela eu que tenho”. Eu acordei assustada e minha mãe me ralhava porque eu me assustava. “Mas mamãe, me mete medo!”. Depois fui perdendo meus medos, graças a Deus. A Mariana é meio doce. Ela dança muito e benze muito também. Eu tinha 25 anos, eu tinha duas estátuas da “Dona Mariana”. Ela tem roupa branca toda. Aí brusa e saias longas, mangas compridas e

um laço vermelho na cabeça. Ela é muito bonita. Muito bonita mesmo. O Ariramba é um pássaro. O flecheiro é o índio. Eles tudo são muito bons. Não são ruim. Nenhum deles. São todos da paz, graças a Deus! Eu tenho eles e não me esqueço. Eu compro minha vela e acendo no meu terreiro. Eu acendo a vela, a branca mesmo. Eu acendo no terreiro no meu canto aqui no Mocambo. Eu vou lá, acendo e entrego tudo pra ele: “aqui vocês tomem conta”. Mas eu não tenho mais imagem deles. Larguei tudo por aí. Ficou tudo em Manaus. Eu parei 18 anos lá e foi ficando. Só tenho uma Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e dois retratos de São José, pequenos. E só!

A imagem abaixo é do altar da casa de dona Neuza Rodrigues. Pode-se notar que há somente imagens de sua devoção católica:

Figura 2 – Alter da casa de Maria Neuza Rodrigues



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

O João da Mata é uma entidade conhecida nos terreiros de Umbanda. Importante dizer que as representações das entidades, caboclos e guias são maleáveis, isto é, podem aparecer de diferentes formas em experiências de pajés e médiuns. Dona Neuza se refere ao João da Mata como um “senhor moreno”, provavelmente um homem negro. Por isso, é visto por muitos como sendo “Preto Velho”. Como guia de dona Neuza, ele se revela em suas memórias como seu protetor, uma espécie de anjo da guarda evocado como entidade dos caboclos das matas (Ferreti, 2008).

Já a “Cabocla Mariana” faz parte da encantaria amazônica, no amálgama do encontro entre indígenas e africanos, segundo se explica no documentário “A

descoberta da Amazônia pelos turcos encantados”<sup>3</sup>. Mariana, junto a Herondina e Toya Jarina, são reconhecidas como entidades do Tambor de Mina, culto afro-religioso com forte presença no Pará e no Maranhão. Nesse viés religioso também se usa a denominação “encantadas” para referir-se a elas. Pereira (2014, p. 4-5) aponta que:

A Cabocla Mariana seria uma entidade proveniente do Tambor de Mina inserida no universo mítico e ritualístico das religiões afro-amazônicas [...]. No entanto, como os ritos afro-brasileiros, de acordo com suas matrizes estético-culturais, influenciam-se uns aos outros, a Encantada Mariana transcende o contexto do Tambor, atravessando fronteiras e aparecendo nas práticas de outras religiões afrobrasileiras. A bela turca, descrita com longos cabelos loiros, pele branca e olhos claros, pertence segundo o universo mitológico, à Família da Turquia. De acordo com o Pai de Santo, os Turcos são, nesse contexto, nobres orientais, formando uma família extensa, constituída de nobres encantados. As entidades definidas como encantados são seres humanos que não passaram pela a experiência da morte, mas se transformaram em uma nova forma de ser (Pereira, 2014, p. 4-5).

Na narrativa fica evidente que as entidades recebidas por dona Neuza são como “protetores”, ao mesmo tempo em que indica que eles estão abaixo de Deus. Isto é, compreende-se que se trata de um novo sistema religioso, diferente do puramente africano, indígena ou judaico-cristão. Parece haver uma forma de reelaborar novas práticas de fé. Ainda que o medo tenha sido percebido, é importante compreender que faz parte do processo de aceitação do dom.

Nessa perspectiva de análise, Ferreti (2000) discorre sobre as encantarias no Maranhão, percebendo que, nos terreiros maranhenses, os encantados são associados a anjos protetores, dotados de poderes especiais, estando abaixo de Deus. Ela pontua ainda que, embora sejam vistos como anjos, os encantados podem castigar severamente os protegidos, não necessariamente levando a pessoa ao mal: após os rituais, é comum que as pessoas apresentem comportamento socialmente desaprovado, como beber muito, brigar ou ter atitudes inconvenientes.

No relato de dona Neuza, chama atenção a necessidade de ressaltar que seus mestres são entidades do bem. Isso se explica pelo fato de ser comum vermos o preconceito religioso associando tais figuras ao demônio – explicações muito presentes em religiões cristãs, especialmente as neopentecontais – e disseminando

intolerância religiosa no dia a dia da sociedade brasileira. Neste tipo de etnocentrismo, os mestres são associados a entidades diabólicas, que estariam no mundo para fazer o mal para a humanidade. Isso pode explicar o fato de as curandeiras e benzedoras se identificarem como católicas, pois se sentem mais integradas na Igreja de Pedro, ainda que não haja legitimidade das práticas no catolicismo oficial. Estratégia de resistência, uma vez que, caso contrário, seriam rechaçadas como feiticeiras.

Convivendo com estigmas e preconceitos, dona Neuza Rodrigues chegou a ser associada à feitiçaria na comunidade: “tinha uma que já até morreu na praia que dizia: vai ali na casa da feiticeira”. A narradora comenta que deixou de realizar trabalhos de cura e benção, desfazendo-se de seu material de trabalho devido às dificuldades impostas pela vida:

Agora não, tem 10 anos e eu não teve mais contato, eu comecei a andar pra cá, pra ali. Quando a gente anda, não pode mais trabalhar, né? E trabalhar empregada, aí que não presta mesmo. Trabalhar em firma, daí piorou um pouco. E eu deixei de fazer trabalho tudinho, eu não fez mais nada. Larguei tudo por aí. Ficou na casa de uma filha em Manaus. Não me ocupei mais em me interessar, nem parto e nem curar, nem nada.

O preconceito e a perseguição às pessoas que fazem cura popular têm registros históricos antigos, quando curandeiros e curandeiras foram associados ao diabo, com destino certo às fogueiras. Entretanto, nem mesmo a perseguição intensa foi capaz de destruir as crenças em uma energia sobrenatural. Mulheres como nossa narradora resistem porque a cura popular também é um ato político, social e cultural. Isto foi encontrado com ênfase no local onde reside dona Neuza, o Mocambo do Arari. De acordo com Trindade (2013, p. 83):

No Brasil, a medicina institucionalizada mantém sua hegemonia tentando excluir e marginalizar outras formas de saberes que não seja o erudito. Com uma postura típica das sociedades ocidentais envolta no manto da cientificidade, ela tenta desviar do campo da saúde e da assistência médica, a benção e outras formas de curar relegando a elas o estigma de obscuridade. Ao curar e dar respostas pelas vias dos saberes tradicionais em paralelo com o saber institucional que tenta lhes sobrepujar, ou em última instância lhes disciplinar a seu modo (Trindade, 2013, p. 83).

É importante destacar que o Código Penal Brasileiro<sup>4</sup> ainda condena, indistintamente, as práticas de curandeirismo, o que fez que muitos desses praticos

sofressem violentas perseguições, incluindo policiais. O Código estabelece detenção de seis meses a dois anos de reclusão. Este cenário tem origem desde o Brasil Colonial, momento que se instala o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, para perseguir e julgar os curandeiros, considerando-os hereges, isto é, aqueles que tinham práticas suspeitas não condizentes com os valores pregados pela Igreja Católica. O ato de inquirir também chegou ao Grão-Pará. Aos curandeiros era atribuída a condição de bruxaria (Cunha, 2011).

Almir Diniz Júnior (2005), em tese de doutoramento, faz um importante estudo que procurou diminuir as lacunas existentes na historiografia regional com pesquisas sobre a inserção dos povos indígenas no novo mundo cristão. Diniz Júnior (2005, p. 362) destaca que:

As múltiplas denúncias contra índios feiticeiros existentes nas fontes inquisitoriais demonstram, antes de tudo, a forma com que determinadas práticas culturais, estranhas ao universo cristão e ocidental, foram percebidas pelos inquisidores e por parte da população colonial. No afã de determinarem-se os traços heréticos das mesmas, o natural estranhamento que dela poderiam ter tido ou a percepção de seu caráter exótico ficou diluído. Em evidência ficaram os traços que tornavam estas práticas reconhecidas. Como observado, feitiços não eram estranhos ao universo letrado e popular português. A “tradução” foi direta. Houve uma “conversão” de sentidos. Em contrapartida, os índios que foram acusados ou aqueles que prestaram depoimentos também parecem ter praticado o mesmo processo de conversão. Feiticeiro foi traduzido como pajé (Júnior, 2005, p. 362).

As táticas de resistência e sobrevivência trouxeram novas perspectivas para se entender o simbolismo presentes nas novas identidades, isto é, continuam pajés, mas agora com identidade cristã, como nos ensina ainda Diniz Júnior (2005, p. 367):

Não se trata aqui de um movimento sincrético, mas de uma multiplicidade sem síntese. As práticas e identidades de pajés e feiticeiros se confundem com identidades ou práticas rituais híbridas. Trata-se de um jogo de significados identitários no qual espaços de autonomia se constituíam a cada possibilidade de comunicação construída. Um jogo de identidades múltiplas que facilitava o movimento de homens e mulheres entre mundos distintos que passaram a mediar. Os pajés e também feiticeiros mediavam não somente a relação entre o mundo natural e o sobrenatural, mas entre o mundo tradicional e o novo (Júnior, 2005, p. 367).

A começar pelo nome oficial da agrovila, “São João do Mocambo do Arari”, a forte presença da Igreja Católica na localidade mostra-se patente. Esse fato pode explicar a narrativa de dona Neuza quanto as suas experiências com as figuras religiosas do cristianismo católico, posto que ela destaca:

O padre soube, o dom Arcângelo. Ele conversou comigo e disse que por uma coisa era muito bom, saber rezar pra unir. Eu disse: “sim, Dom Arcângelo, rezo e peço forças de Deus e da Nossa Senhora pra poder trabalhar. Não entro de corpo aberto ali não, eu peço forças”. [Ele disse]: “vá fazendo devagar e me deu água benta pra mim ter em casa, quando fosse pra sair e benzer. Nunca achou ruim. Nunca ele disse que era mal. Sempre ele me ajudou, me aconselhou, porque um conselho vale muito. Ele me dava aquela experiência, porque ele disse: “uma criança que vem ao mundo sem ninguém tem que ter uma pessoa pra ajudar aquela criança”. De fato, é, se a gente não tiver coragem não tá fazendo nada.

O ato de benzer tem mais aceitação social quando comparado a trabalhos de cura que requerem incorporação, porque os segundos costumam ser associados à invocação de demônios para, supostamente, fazer o mal aos outros. Galvão (1976, p. 89) percebe a especificidade da reza para curar:

As rezas ou orações que usam, diferentes daquelas do ritual católico no seu sentido que não constituem invocações por meio de comunicar-se com a divindade, mas possuem em si próprias o poder de curar. A forma e o conteúdo das rezas variam segundo o praticante e a situação específica para que são destinadas (Galvão, 1976, p. 89).

Para Chauí (1989), os curandeiros, ainda que se designem católicos e peçam a Deus e aos santos a cura para doenças ou maldições, invocam também “outros” seres sobrenaturais, os quais ela chama de “companheiros do fundo”. Esses seres fogem das explicações católicas e científicas:

Surgem assim, os “companheiros do fundo”, entes sobrenaturais que pertencem a uma esfera ilegítima, recusada pela “Igreja do Padre” e temida pela “gente de primeira”, como se a dinâmica da prática do curador introduzisse a desordem no meio da ordem, ameaçando-a com uma ruptura nascida de seu interior. Situado fora do alcance do saber-poder do padre, o do pajé também se situa de um outro saber-poder: o do médico, “gente de primeira” (Chauí, 1989, p. 129, grifos do autor).

É interessante verificar a postura de Dom Arcângelo, no sentido de sugerir uma abertura para aceitação do que foge à regra, mesmo que ainda oferte água

benta. Por outro lado, para Chauí (1989), essa situação está geralmente distanciada da ordem estabelecida do saber-poder do padre e do médico, encontrando “refúgio” nas religiões de matrizes africanas. Entretanto, se se pode achar uma “explicação”, isso não significa salvaguarda de opressão e perseguição, muitas das vezes camuflada em argumentos como “prática ilegal da medicina” ou “feitiçaria”:

Duas oposições comandam a discriminação: magia/medicina e pureza/sincretismo. Essas duas oposições vêm acrescentar-se, evidentemente, a religiosa ou confessional: do lado do espiritismo kardecista, os espíritos afros apresentam “pouca elevação espiritual”; do lado cristão católico e protestante, a religião é sacrílega e demoníaca porque politeísta. A oposição, aqui, se estabelece entre superstição e religião. À ilegitimidade social e à ilegalidade jurídica, acrescenta-se a profanação religiosa. Esse conjunto transforma religiões afro em suspeitas e, por conseguinte, em culpadas. São crimes (Chauí, 1989, p. 129-130, grifos do autor).

A figura do curandeiro ou curador tem sido condenada social e juridicamente, o que tende a ser sugestivo de uma explicação para a falta de terreiros na agrovila do Mocambo do Arari. As práticas religiosas de cura são entendidas como “atividades avulsas”, sendo a casa do curandeiro ou curandeira o *locus* para essas práticas. É em meio a este clima de insegurança e incerteza que dizemos “até logo” a nossa narradora. Como resistirão pessoas como ela em um país com clara ascensão conservadora e de movimentos neopentecostais?

### **Considerações Finais**

O presente estudo partiu da seguinte indagação: como se realizam processos de cura no Mocambo do Arari? Este questionamento pensou as peculiaridades locais da gente que lá habita no cruzamento com as curiosidades de pesquisadores que também foram partejados por esta imensa região amazônica com seus bichos, gente e espiritualidade.

A metodologia da história oral permitiu o contato com a experiência de dona Maria Neuza, a qual ensina, por meio da própria vida, como se pode compreender a relação de seres humanos com “guias e mestres” aqui traduzidos sob o entendimento teórico dos “encantados”. Foi possível conhecer Mariana, Ariramba, João da Mata e Flecheiro, entidades benfazejas que protagonizaram, junto à narradora, partejamentos, curas e algumas “benzições”. Optou-se por apresentar as falas sem

quaisquer tipos de adaptações, respeitando o local de fala da narradora. Imprescindível também compreender as práticas de cura pela fé na “amazonidade” do Mocambo do Arari, este território de festas, saberes e diversidade.

No entrecruzamento de marcadores sociais como pobreza, gênero e escolaridade, a narradora evidencia a complexidade do processo de cura, por meio da compreensão da saúde, da doença e da fé no Arari, por si só sugestivo do encontro de saberes do povo negro, indígena e caboclo, além do “acosso” sofrido pelos “saberes oficiais” instrumentalizados em legislações, códigos de conduta e cientificidade.

Atingido o objetivo proposto, deixa-se como sugestão novas pesquisas por outros meios de análise (seja por outras metodologias, seja pelo contato com outros sujeitos sociais). Se, por um lado, o enfoque em um único participante de pesquisa propicia um aprofundamento em um universo de sentidos e significados singelos – dificilmente apreensíveis por análises numéricas -, por outro, há uma limitação em relação a possíveis generalizações, tão “caras” para outros enfoques metodológicos que não o qualitativo. Fica, assim, a sugestão para que outras oportunidades de encarar a experiência de moradores desta e de outras regiões sejam realizadas sob outras lentes e enfoques.

### **Referências bibliográficas**

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Danças e andanças de negros na Amazônia. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açai, 2011.
- BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. *Diário Oficial da União*. Rio de Janeiro, 31 de dez. de 1940.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- CUNHA, Rodrigo Rocha da. Curandeiros e o Tribunal da Inquisição no Grão-Pará setecentista. In: *XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: USP, 2011.
- DINIZ JÚNIOR, Almir. *Índios Cristãos, a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2005.

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

FERRETI, Mundicarmo Maria Rocha. Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira. In: *XXII Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília, 2000.

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

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. Um puxirum de resistência: a alegoria na festa do pássaro Pavão Misterioso no Mocambo do Arari, Parintins. *Rech – Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem-Estar*. Humaitá: UFAM, v. VI, n. 1, 2020. pp. 136-150. Disponível em <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/rech/article/view/7566/5310>. Acesso em 08/06/2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. In: *Ilha: Revista de Antropologia*. Santa Catarina: UFSC, v. 4, n. 2, 2002. pp. 51-78. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15120>. Acesso em 08/06/2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, v. 19, n. 53, 2005. p. 256-274. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142005000100016](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000100016). Acesso em 08/06/2020.

NAKANOME, Ericky da Silva et al. Curas em perspectivas artísticas: saberes populares e práticas de saúde no Festival Folclórico de Parintins. In: *8º CBCSHS: igualdade nas diferenças*. GT Ampliando linguagens. Disponível em: <https://proceedings.science/proceedings/100126/authors/444011>. Acesso em: 08/06/2020.

PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. A festa da Princesa Mariana: a dança revelando a “Turquia cabocla” na Amazônia. In: *Proa: Revista de Antropologia e Arte*. Campinas: Unicamp, v. 2, n. 8, 2014. pp. 67-87. Disponível em <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/download/3117/2580/>. Acesso em 08/06/2020.

SILVA, Adan Renê Pereira da; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes; MASCARENHAS, Suely Aparecida Nascimento. O cordão de pássaros do Mocambo do Arari: reflexões sobre gênero por intermédio da cultura popular. In: *Revista Expressão Católica*. Quixadá: Unicatólica, v. 8, n. 2, 2019. pp. 92-102. Disponível em <http://publicacoesacademicas.unicatolicaquixada.edu.br/index.php/rec/article/view/3426>. Acesso em 08/06/2020.

SILVA, Haike Roselane Kleber da. Considerações e confusões em torno da história oral, história de vida e biografia. In: *Métis: história e cultura*. Caxias do Sul: UCS,

v. 1, n. 1, 2019. pp. 25-38. Disponível em <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/viewFile/1037/703>. Acesso em 08/06/2020.

SIQUEIRA, João. *Tambor dos Pretos: processos sociais e diferenciação étnica no rio Jaú, Amazonas*. Tese (Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro: UFF, 2012.

TRINDADE, Deilson do Carmo. *As benzedeadas de Parintins: práticas, rezas e simpatias*. Manaus: Edua, 2013.

---

<sup>1</sup> Lima Júnior (2020) explica ser o evento em que ocorre a disputa realizado no último fim de semana de julho, congregando, além da disputa entre os pássaros já citados, os bois-bumbás “Espalha Emoção” e “Touro Branco”, as quadrilhas “Santa Maria”, “De mãos dadas” e “Peti na Roça”. O festival é realizado em um local chamado Mocambódromo, arena por onde passam as agremiações.

<sup>2</sup> Este termo é utilizado para nomear uma realidade específica, diferente da chamada “pajelança indígena”. Acompanham Maués no uso deste termo Vicente Salles e Zeneida Lima, esta última em clássica obra sobre os caruanas que serviu de inspiração e vitória para a escola de samba carioca Beija-Flor de Nilópolis. Não necessariamente as pessoas entrevistadas nomeiam o contato com os “encantados” como uma “pajelança cabocla”, sendo este termo, na verdade, a tecedura de uma teoria criada por estudiosos/as desta realidade, com destaque para o já citado Heraldo Maués.

<sup>3</sup> Documentário que recria a mais conhecida religião afro-indígena na Amazônia. Ver A descoberta da Amazônia pelos turcos encantados. Diretor: Luiz Arnaldo Dias Campos. Duração: 55min, Brasil/Pará, 2005.

<sup>4</sup> CP - Decreto Lei nº 2.848 de 07 de dezembro de 1940

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III – fazendo diagnósticos

*Recebido em 08/06/2020*

*Aceito para publicação: 10/01/2021*