

Modos de adoecimento e cuidados com o corpo no interior do Amapá: algumas notas e considerações sobre cosmologias amazônicas

Maria da Conceição da Silva Cordeiro

Universidade Federal do Amapá

anancey@bol.com.br

Jania Perla de Aquino

Universidade Federal do Ceará

perladiogenes@hotmail.com

Introdução

Conforme se observa a partir de eventos e situações concretas vivenciadas por pessoas afetadas por doenças sobrenaturais, advindas de um universo cosmológico composto de seres com poder de provocar doenças, malinar e/ou lançar encantamentos, a ideia de corpo enfermo por ações sobrenaturais se reporta a um particular modo de adoecer. Algumas interpretações sobre o corpo e suas experiências no plano extra-humano, a situação de enfermidade, por exemplo, são

reveladoras da forma como ele é pensado, interpretado e construído na cosmologia amazônica.

As descrições e narrativas apresentadas se baseiam em pesquisa de cunho etnográfico, com quatro anos de duração. A pesquisa foi iniciada em duas casas de culto afro-brasileiro, o que possibilitou registros e análises de dados fornecidos por adeptos e não adeptos da umbanda e do candomblé; posteriormente foram entrevistados pais e mães de santos, parteiras e praticantes da medicina tradicional local, com amplo conhecimento sobre ervas, rezas e benzimento. A partir dessas imersões e aproximações etnográficas com praticantes da saúde tradicional em Macapá e comunidades próximas da capital, foi possível desenvolver diálogos com pessoas afetadas por doenças, ditas sobrenaturais, decorrentes de encantamentos.

Neste artigo, esboçamos reflexões sobre as concepções socioculturais de produção do corpo amazônico, seus hábitos, suas crenças e os cuidados que lhe são atribuídos, associados à ideia de um corpo saudável e livre de doenças. Abordamos situações de adoecimento, acesadas 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”.

Corpo e saúde na Amazônia

Diante da paisagem “transformacional” do contexto amazônico, é interessante ressaltar que a “feitiçaria”, a “malinação”, a “perturbação” ou o “olho de seca pimenteira” são constituintes de uma so-

ciabilidade dinâmica na região, na qual se misturam afetos, desgostos, invejas e favores às desconfianças e suspeitas. Acreditamos 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, analisamos a experiência de Mariana, uma jovem de vinte anos e mãe de uma criança de quatro meses. No período de desenvolvimento da pesquisa, estava em tratamento em um terreiro na zona Norte da cidade de Macapá, e não tardou a confessar 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. Diante da rejeição da mãe, o bebê começou a definhar, a apresentar o corpo desnutrido, pouco higienizado e enfraquecido. Segundo nossa interlocutora, seu descuido com o bebê era ocasionado pela forte sensação de tristeza que a afligia. A mãe de Mariana, sem entender o que se passava, passou a desaprová-las atitudes da filha, a falta de cuidado com o recém-nascido, e, preocupada, levou-a ao médico, que identificou indícios de depressão. Explicou que é condição possível de ocorrer no puerpério e que poderia ser superada com o passar do tempo. Caso não apresentasse melhoras, Mariana deveria entrar em tratamento psiquiátrico.

O diagnóstico médico contrariou a mãe de Mariana, pois, para pensava ser o “parto recolhido” o “mal” que acometia a filha. Tal enfermidade seria decorrente da inobservância de alguns cuidados e

abstenções após o nascimento do bebê. É disseminada entre mulheres no Amapá a crença de que, depois de dar à luz a uma criança, a mãe deve se resguardar de práticas sexuais nos quarenta dias seguintes ao parto, não consumir alimentos reimosos e evitar tomar banho depois das seis horas da tarde. Não ter seguido tais prescrições seria o motivo de Mariana estar sofrendo desajustes e enfermidades no pós-parto.

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 acontece 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, o qual 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 “doentia”, diz a parteira Preta, porque o corpo

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 prática de sexo, no resguardo, é apresentada como perigosa e pode provocar malefícios ao corpo, pois este deve cumprir seu tempo de “maturação” — processo de passagem — e retornar a 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 ao 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.

Na condição de construto social, o corpo é descrito atinente à experiência cultural das pessoas, 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).

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 esse 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 e harmonia do corpo e, sendo assim, exige que se adotem determinados cuidados mantenedores do seu bem-estar. Todos esses processos inter-relacionados constituem o “corpo amazônico”.

Semelhante à mata, ao rio e à terra, o corpo também é gerido por uma mãe — a “mãe do corpo”. De acordo com essa cosmologia, só a mulher possui “mãe do corpo” ou “madre”. Ela está localizada no seu “ventre”, na altura da região umbilical. A “mãe do corpo” é bem no útero, no ventre da mulher, asseguram várias parteiras nossas interlocutoras de campo, 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 e 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 nas cosmologias amazônicas 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. De acordo com esse saber, o corpo de uma mulher é regulado pelo dia que “chega” a menstruação, se ela se “atrasa” ou não, e quando cessa tal “visita”. As mulheres também são “moradas” de muitos “encantes”, 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, dizem Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1987), ao abordarem “a fabricação do corpo nas 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 “peso” ou manter relação sexual, tais práticas podem deixá-la “frouxa”. Nesse período, a mulher também deve se submeter a restrições alimentares que abrangem comidas “reimosas” (peixes de pele, mariscos, caças); o ovo deve ser evitado por intensificar o “pitiú”, odor forte do sangue; frutas consideradas azedas — 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 “liguentas” de cor amarelada e por esse motivo provocam o corrimento e as “flores brancas”; também deve 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 Amazonas, ela é 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 “regradas”, sem o uso do alho durante o banho no rio ou igarapé. O uso do alho é para afastar qualquer perigo de encantamento ou “malineza” por parte dos “donos do lugar” que pode atingir, inclusive, pessoas que estejam próximas das águas. Nesses casos, se diz que houve “encantamento” ou a “malineza” quando a mulher, após o contato com o ambiente, passa a sentir dor de cabeça e no corpo, fortes cólicas, dores no “ventre” ou febre. Em outros casos, pode ocorrer de a mulher ver “misuras” —

diferentes maneiras dos encantados se mostrarem e interagirem com as pessoas —, é como se estivesse alucinando. Assim, “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 uma mulher está “nos dias dela”, quando não deve passar por cima de troncos de árvores em decomposição, folhagens, pedras fincadas em lugares úmidos e poças de lama. Pelo fato de esses espaços abrigarem bichos rastejantes — minhocas, embuás, lacraias, piolhos-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”. Isto porque, dizem, quando uma mulher menstruada passa por cima de um rastejante, 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” (2013, 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.

Em tais prescrições e cuidados, está implícita 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, viriam a se abrigar na barriga da mulher. Em contato com o líquido do útero, os rastejantes 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, narrativas sobre mulheres que vivenciaram tais experiências. Contaram-nos sobre uma mulher que, após identificar alguns sintomas de gravidez, passou a acreditar que estava gerando uma criança, mas, enquanto sua barriga crescia, a menstruação não cessava. A parteira que dava assistência à suposta gravidez instruiu-a a procurar um médico. Nesse ínterim, a mulher passou a sentir dores no abdômen, tornou-se muito pálida e sentia estar “perdendo forças nas pernas”, tinha febre e alucinações constantes. No sétimo mês de gravidez, atravessando o rio em uma canoa rumo a Macapá, onde faria uma consulta médica, a mulher sentiu fortes dores e acreditou que entraria em trabalho de parto, mas, ao invés de uma criança, a mulher expeliu pela genitália um saco de pelo contendo “bichos” e água. O fato foi testemunhado por seu marido e mais algumas pessoas que estavam a bordo da canoa. “O saco de bichos” que a mulher carregou por meses em seu ventre foi identificado por um curandeiro do interior do Amapá, como um “feitiço” enviado por uma comadre magoada com a enferma por um desentendimento entre as duas.

Entendemos que os aspectos cosmológicos aqui destacados, associados a interditos corporais e artifícios simbólicos acionados por mulheres em período menstrual, visando neutralizar investidas dos encantos no rio, entre os quais evitar passar por caminhos povoados por rastejantes, coloca o corpo em condição liminar. A mulher, em período menstrual, ocupa um “estado” indefinido de fluidez e está exposta a sortilégios que a submetem a diversas doenças e perigos (LE

BRETON, 2013). A menstruação é percebida como condição intermediária entre a saúde e a doença.

Assim, o corpo de uma 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”, animais, espíritos ou outras agências sobrenaturais. Quando a menstruação está atrasada ou é “suspensa”, a exemplo do “parto recolhido”, indica que o útero está inflamado. Tal estado costuma ser detectado por secreção vaginal de cor amarelada e de cheiro forte. Tais sintomas são interpretados como evidência de que a “mãe do corpo está fora do lugar”.

Diferentemente da menstruação e do puerpério, sobre os quais trataremos ainda adiante, a gravidez não costuma ocasionar perigo para a mulher, mas pode acarretar ameaças para outras pessoas. As mulheres, nesse período, se tornam “venenosas”, adquirem um poder de encantamento — podem causar danos às plantas e aos animais. Se uma grávida colhe um fruto, a árvore morre, fica oca e pode nunca mais frutificar; se fitar uma pimenteira, esta vai secar; se 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 se 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 se envolva em afazeres relativos a dinheiro ou trocas. A gravidez, portanto, é uma condição ambígua e carrega em si dois valores ou poderes contrários — a vida e a morte.

No “tempo da menstruação”, conforme mencionamos anteriormente, as mulheres estão sujeitas a ameaças de ordem natural e sobrenatural que impõem proibições. A condição *liminar* do sexo feminino, em todo o seu processo reprodutivo, também se verifica no pós-parto, sendo submetida a um período de reclusão e dietas alimentares. Conforme explica 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 porquê. 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 e amarrar uma fralda branca no teto ou em outra parte da casa para evitar a “quebradeira” — é quando a criança se “torce” ou se es-

preguiça muitas vezes ao dia, um tipo de quebranto que, se não tratado, pode matar. As primeiras roupas a serem usadas pelo bebê devem ser lavadas com gotas de alfazema — que purifica e acalma — e defumadas com 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 difundido no Amapá o estímulo com massagens feitas pela mãe ou a parteira. O município de Mazagão concentra o maior número de parteiras. As mulheres da cidade, em sua maioria, dizem “ouvir” a parteira, considerando o procedimento da “especialista” como outro tipo de pré-natal para saber a posição da criança e, curiosamente, o sexo, tudo em consonância com o ultrassom. Na experiência do partear, presume-se o sexo da criança pelo formato que a barriga da mãe assume. Se a barriga da mulher for redonda, nascerá menina e, se for pontuda, será menino. A técnica da puxação, segundo algumas parteiras com quem conversamos, 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” (SILVA, 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”, assegurou 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, 2002).

A criança amazônica, até começar a andar e a falar, é sempre cercada de muita atenção. Tal assistência pode ser observada na dinâmica das comunidades ribeirinhas e localidades no interior dos municípios, em que a criança costuma acompanhar a mãe nas atividades laborais e sociais até o seu desmame. Mesmo quando já está andando e consegue se alimentar sozinha, ela ainda fica sob a contínua supervisão de um adulto. E nas comunidades rurais e ribeirinhas, onde as interações entre as pessoas são mais próximas do que na cidade, as crianças, até mais ou menos 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 “encante”.

Mesmo em Macapá, quando os pais precisam sair para trabalhar, e até quando a criança está sob os cuidados de uma babá, é recorrente que permaneça um parente sempre 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 cuidado e proximidade estabelecidas no convívio 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. Evita-se, dessa forma, os “perigos da cidade” figurados na intensidade do trânsito, raptos, assaltos, considerados tão ameaçadores quanto os “perigos das matas e rios”.

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 “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; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 03-04, *grifo nosso*). Tais reflexões, ecoadas por autores que pensam acerca da corporeidade nas sociedades indígenas amazônicas, a qual também se estende às sociedades caboclas da mesma região, “desatam” as trilhas para compreender as formas de utilização dos corpos nesses contextos. Corpos que executam performances, tracejados por um conjunto de gestos, formas e técnicas corporais construídos pelas pessoas em seus diversos percursos do cotidiano: na travessia do rio em direção às suas atividades laborais; ao embarcar 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 dançam e até nos severos cuidados aos quais se submetem desde a gestação, com o fim de produzir um corpo saudável.

A “maturação” de um corpo envolve uma multiplicidade de técnicas, saberes, cuidados e crenças. Assim, as situações de “feitiçaria”, “encantamentos”, “mau olhar”, “interditos” podem afetar o desenvolvimento da pessoa através de doenças que levam à morte; condicionam o enfermo 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, é uma experiência do corpo, pois é nele que se efetivam as mazelas associadas à experiência subjetiva de cada pessoa e seu grupo. Nas narrativas dos nossos interlocutores de campo, as enfermidades têm agência. Ao dizerem como determinadas doenças “se apoderaram” de seus corpos e os sintomas que deflagraram, costumavam fazer referências a outras situações da vida, ocorridas em tempos e espaços distintos, mas com poderes para interferir no presente e explicar adoecimentos, podendo mesmo ser resultado de feitiços lançados.

A questão do corpo sempre esteve presente no imaginário de viajantes e de estudiosos 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 europeu, 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, considerase 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, fazemos 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 o modo com que sua permutabilidade comunica ao corpo a experiência social dos indivíduos nas suas representações sobre doença e corpo.

As populações amazônicas convivem com a crença de que o boto é um agente causador de algumas modalidades de doença, de perturbações que levam as pessoas, sobretudo 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).

O boto é o mais conhecido dentre os seres encantados que se manifestam na figura humana no contexto da Amazônia. Exímio encantador de mulheres, segundo nossos interlocutores, em noites de festas, se transforma em elegante rapaz, vestido de finos trajes na cor branca. Bom dançarino, o boto utiliza seus “predicados”, na passagem pela

sua condição humana, para viver o amor.

Há ricas nuances nos traços da vida amazônica que sugerem a aceitação de uma cultura de convivência com seres híbridos — a exemplo do boto —, que na sua interação com humanos, mesmo sendo considerado um “vilão” a ser punido por violar a ordem natural, ocupa relevante lugar social. Alves (1993, p. 191) assegura que “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” é da ordem dessa interação social. A aceitação do “ato” é 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”. Tratando-se de preceitos morais, quando mulheres solteiras ou casadas contraem gravidez nas relações sexuais com botos, não lhes é imputado qualquer juízo de valor, pois seus atos se justificam na crença de que agiram sob a força de um encantamento.

Durante a pesquisa de campo, uma de nós, Conceição, presenciou o atendimento de uma agente de saúde comunitária em um posto da periferia de Macapá a uma criança que apresentava baixo peso, pele “escamosa” e era estrábica — no dizer popular, era vesga. Ao indagar a mãe sobre as condições físicas da criança, a agente ouviu a seguinte explicação: *“ele é filho de boto, e filho de boto nasce enfeitado, 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, no bairro em questão *“tem muito filhinho de boto”* e é recorrente que os pais utilizem “tal

paternidade” para “justificar” as más condições de saúde dos filhos.

São variadas e bastante disseminadas as crenças sobre as metamorfoses do boto na Amazônia. O assunto é abordado tanto nas cidades quanto nas zonas ribeirinhas e rurais. As narrativas costumam assumir tom jocoso em que ressaltam o “mistério”, o “glamour” e romantismo atrelados a “estórias de boto”. Por outro lado, são reconhecidos os perigos de se aproximar desse “encantado”, pois, ao manter relação sexual com ele, de acordo com dona Preta, parteira e benzedeira na cidade, a mulher seduzida pode contrair moléstias muito perigosas. Seu corpo passa por mudanças, como se tivesse a saúde e as energias sugadas, a mulher fica “parruda”, apresenta “amarelidão”, magreza, sente “dor de cabeça” e passa a ter constantes visões com o boto homem com quem se envolveu amorosamente. Para desfazer “o encantamento”, selado com a relação sexual, é necessária a intervenção e os cuidados de um curandeiro, sob pena de a mulher morrer (MAUÉS, 2012). Ainda segundo dona Preta, sempre que “acode” situações em que a mulher foi “mexida” por um ser encantado, a mulher deve se abster de novas relações sexuais não só com o boto, mas também com o marido ou namorado, se o tiver:

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 enfeitada 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 envolve um “comportamento desviante” por desconsiderar sua condição animal na interação humana e os desajustes que provoca no contato com humanos. Esse moço feitiçeiro, que aparece nas festas para namorar as mulheres e desaparece no rio, em forma de peixe, assim como outros encantos, sejam do rio ou da mata, presentes na cultura amazônica, afetam a vida cotidiana e o próprio corpo dos indivíduos.

Também Slater (2001), em sua pesquisa realizada na cidade de Parintins, no baixo Amazonas, identificou fortes relações de aceitação e interação com a forma humana do boto. Os interlocutores de sua etnografia imputam aos botos características humanas e concebem vínculos de parentesco entre botos e humanos. O autor faz referência aos “filhos de boto”, que costumam ser reconhecidos no contexto familiar, e às doenças, atribuídas, pelas interpretações locais, à convivência com esses seres.

Em nossa pesquisa, o poder de adoecimento desse “encantado” apareceu no relato de um pescador. Saulo, de 28 anos, residente no município de Calçoene, cidade litorânea do estado do Amapá, localizada a 384 quilômetros de Macapá, buscou um terreiro de umbanda para se tratar do feitiço da bota — fêmea do boto. Trata-se de um tipo de doença provocada pelo envolvimento sexual com o animal. Nesses casos, não se verifica a mesma transfiguração da união do boto homem com uma mulher. A bota permanece em sua condição animal no momento da penetração sexual pelo homem.

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. Com o tempo, em

determinados lugares, passou a ver “mizuras”. 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, transfigurada, perturbando quem a vê. As assombrações podem advir através de uma pessoa que morreu, um “encante” ou entidades como as que se manifestam nos terreiros. Nesse caso, Saulo disse que estava sendo perturbado pelos moradores do fundo do rio. O “assombro” era constante e o pescador vivia 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, cuja finalidade era “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. Ademais “o prestígio do sexo da fêmea do Boto (a ‘boceta da bota’) como amuleto” (LOUREIRO, 1995, p. 211), exerce sedução e fascínio sexual sobre os homens e é usada em perfumes por mulheres para “amarrar” namorado, “atrair” e “estimular” o 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 de vivências. Ele considera o infortúnio que experimenta 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 natureza”, 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, elucida um universo de agentes e relações muito real para a população pesqueira que convive com essa prática e, de modo mais amplo, para as populações amazônicas; também está em conexão com um contexto sociocultural descrito na cosmografia do mundo que concebe densas interações entre humanos e não humanos. 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” de diferentes seres, dotados de poderes para regular seu “movimento” nas atividades de circulação humana.

Para a população amazônica, o rio se compõe de alma, por isso devem ser respeitados os horários para “visitá-lo”. Ir ao rio, por exemplo, ao meio-dia, além de perigoso é desrespeitoso para com a natureza, viola seu “descanso” e impede que seus donos se manifestem em determinados horários. O rio agrega muitas vidas e nele estão as encantarias, os “guardiões”, os “donos” do lugar que, nessa interação, estabelecem “regulamentos” para o uso de seus recursos. Conforme assinala Da Matta (1973), as atividades do pescador — profissional do rio — não se desenvolvem exclusivamente por procedimentos técnicos, mas também por mediações, 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 e relações fora dele.

No caso de Saulo, 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” da 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. Menciona copiosamente a doença manifesta no corpo como castigo imposto por sua postura de desrespeito aos princípios “morais” que separam domínios de relações entre humanos e não humanos, inclusive o sobrenatural. Realidade invisível, desvendada nos relatos das estórias, 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 em pauta pode parecer 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 da natureza.

A Amazônia envolve um universo 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 “repousam, 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, em 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 nossos interlocutores de 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 incompreensíveis, sem fundamento, desconexas dos parâmetros da normalidade. Tal análise imputa ao doente a sensação de suspensão da vida social. Deixa de pertencer ao grupo dos “sãos”, porém, diante de 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, residente em Macapá, 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”, “sabe lá o que fez pra merecer isso”, “tá é doída”! 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”, o doente tem a impressão de ser “perigoso”, no sentido de ser capaz de atrair a ação de forças ocultas, um tipo de “azar” na vida que pode atingir os outros. A incorporação dessa representação sobre o doente o preocupa, induzindo-o a guardar em segredo o seu caso.

Na Amazônia, determinadas doenças são revestidas de proteções simbólicas, imputando ao enfermo a condição de desqualificado e que deve, portanto, 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”. “Crenças reforçam pressões sociais”: o doente, portanto, carrega em si uma “carga simbólica” (DOUGLAS, p. 13-14) de representação da anormalidade por ser considerado “perigoso”.

Corpo e doença são temas antropológicamente relevantes, pois não se exaurem em noções simplesmente biológicas ou médicas, mas envolvem construções simbólicas de ordem social e cultural, não raro,

manifestadas em crenças.

Considerações

Os dados etnográficos que apresentamos indicam um tipo específico de experiência sobre o adoecer, em que as pessoas, mesmo afrontadas 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. Experiências marcadas não apenas pela saga da enfermidade, mas também por envolver interações entre agentes humanos e não humanos, estruturadas em torno de visões mágicas do mundo e de identidades de crenças que abrangem muitas faces e domínios míticos. Isto é parte de um mundo mais amplo, em que se cruzam universos simbólicos, movimentados 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 um 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 aquilo que a constitui é tecido por relações entrecruzadas de ações e de 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 se processa no corpo em tom de grande vulnerabilidade. Evidencia-se que essa condição do corpo envolto nas tramas sociais da enfermidade por sua relação física com o mundo, diz Le Breton (2007), convive não apenas

com as agressões de forças malévolas ligadas ao universo do invisível e do intocável. Convive 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.

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 demais interlocutores 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 puderam ser esgotadas neste estudo.

Com base em falas e narrativas de nossos interlocutores, entendemos que o corpo saudável 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 parece ser mais óbvia no que diz respeito ao corpo quando cingido por suas ilustrações e encenações, pelas “marcas” que informam sua existência em determinada experiência.

A interpretação sobre modos de adoecer pelo sobrenatural assenta-se em solo de práticas e crenças do qual fazem parte diversas formas de encantarias. Trata-se de um universo povoado por espíritos com qualidades humanas e seres encantados, cujas influências dão exis-

tência 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 socialidade 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 pouco destrinchável, mas onde 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 simbolismo de suas narrativas informa sobre sistemas de crenças e costumes a respeito da doença. Tais saberes e significados acerca das enfermidades advêm 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-cosmo 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 variadas interpretações que suscita são, portanto, parte da natureza, e as suas “moléstias” parte de suas “mutações”. Corpo e doença são integrantes dos universos sociais e, por isso, são inseparáveis das visões mágicas, das cosmologias e das crenças dos povos amazônicos que interagem intensamente, em seu cotidiano, com agentes e afecções não humanas: o boto e a bota, a mãe do corpo, a cobra grande, dentre outros agentes e personagens, resultando em barrigas de bicho, encantamentos, panemas, mau olhado, quebrantos e outros modos de adoecimento por seres que habitam a floresta.

Referências

ALVES, Isidoro. *Promessa é dívida*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, (mimiog.) UFRJ/Museu Nacional, 1993.

ARREGUÍ, Aníbal García. La tecnología en el cuerpo: biomecánica de lós quilombolas en dos selvas brasileñas. (*con*) *textos*, Barcelona, n. 1, p. 23-40. 2008.

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. ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (orgs.), *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, p. 33-45, 1994.

DA MATTA, Roberto. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. *Ensaaios de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. 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.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LANGDON, Esther Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

_____. Cultura e os processos de saúde e doença. JEOLÁS, L. S.; OLIVEIRA, M. 2003. *Anais do seminário sobre cultura, saúde e doença*. Londrina: PNUD/CIPSI, 2003.

LE BRETON, David. A Síndrome de Frankenstein. SANT'ANNA, D. B. (Org.). *Políticas do corpo*. São Paulo: Estação Liberdade, p. 49-

67, 1995.

_____. *A sociologia do corpo*. 2. ed. tradução de Sônia M. S. Fuhrmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “Pajelança Cabocla” na Amazônia. ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. de S. (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

_____. “Malineza”: um conceito da Cultura Amazônica. BIRMAN, Patrícia *et alii*. (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDURJ, 1997. p. 32-45.

_____. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações*, Londrina, v. 17 n. 1, p. 33-61, Jan./Jun. 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; MOTTA, Angélica. “*Trabalhadeiras*” e “*camaradas*”: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: Ed. da UFPA, 1993.

_____. “Lugar de mulher”: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, p. 113-125, 1994.

RIVIERE, Peter. “AAE na Amazônia.” *Revista de Antropologia*, v. 38, n. 1, p. 191-203, 1995.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987.

SILVA, Alzira Nogueira da. “*Pegando vida nas mãos*”: um olhar etnográfico sobre saberes e práticas das parteiras tradicionais nos circuitos do Amapá em mudanças. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, 2005.

SLATER, Candance. *A festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância de alma selvagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco zero/Ed. UFRJ, 1987.

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.

Resumo:

A ideia de doenças por ações sobrenaturais se reporta a um particular modo de adoecer e elucida um conjunto de crenças sobre o corpo: que estaria aberto, exposto a forças ocultas, vulnerável a ritos mágicos, propenso a anomalias. Algumas interpretações sobre o corpo e suas experiências no plano extra-humano são reveladoras de como ele é construído e pensado na cosmologia amazônica. Neste artigo, focalizamos concepções socioculturais de produção do corpo amazônico, usos e cuidados aos quais está associado. Analisamos situações de adoecimento no interior do Amapá, que remetem a simbologias e saberes, ordenadores de moralidades e relações sociais. Nesta reflexão, dialogamos com o “perspectivismo ameríndio” de Eduardo Viveiros de Castro e outras teorias etnográficas e categorias analíticas, elaboradas por pesquisadores americanistas para pensar o universo amazônico.

Palavras-chave: cuidados corporais; modos de adoecimento; saberes tradicionais; cosmologia amazônica.

Abstract:

The idea of diseases by supernatural actions refers to a particular way of becoming ill and elucidates a body of beliefs about the body: that it would be open, exposed to occult forces, vulnerable to magical rites, prone to anomalies. Some interpretations about the body and its experiences on the extra-human plane are revealing of how it is constructed and thought of the Amazonian cosmology. In this article, we focus on sociocultural conceptions of production of the Amazonian body, uses and care to which it is associated. We analyze situations of illness in the interior of Amapá, which refer to symbologies and knowledge, computers of moralities and social relations. In this reflection, we dialogue with the “Amerindian perspectivism” of Eduardo Viveiros de Castro and other ethnographic theories and analytical categories elaborated by Americanist researchers to think about the Amazonian universe.

Keywords: cuidados corporais; modos de adoecimento; saberes tradicionais; cosmologia amazônica.

Recebido para publicação em 18/05/2018.

Aceito em 23/06/2018.