

Caminhando junto: produção de cura, corpos e “caminhos” a partir das rezadeiras Pankararu¹

Arianne Rayis Lovo
Doutoranda em Antropologia Social
Unicamp-SP

Palavras-chaves: pessoa, mobilidade, cura.

1. Introdução

Esse trabalho busca estabelecer uma análise sobre mobilidade, pessoa e xamanismo a partir das rezadeiras Pankararu que vivem no Real Parque, em São Paulo, e na Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu), em Pernambuco. Os deslocamentos entre aldeia e cidade, bem como os “caminhos” - lugares que interconectam essas duas localidades - são compreendidos como parte da territorialidade do grupo. Privilegiamos o fenômeno que chamamos, num primeiro momento, de *mobilidade terapêutica*, ou seja, o movimento que as rezadeiras Pankararu realizam e que colocam em relação diferentes agentes, como indígenas, não indígenas, Estado, “encantados”², cura, bens, plantas, saberes. Nesse sentido, pretendemos acompanhar os “caminhos” de deslocamentos do grupo, priorizando os espaços de circulação das rezadeiras, buscando investigar suas práticas de cura, produção de corporalidade e caminhos.

O trabalho se insere no debate antropológico sobre territorialidade (ARRUTI, 1996; GALLOIS, 2004; GODOI, 2014), privilegiando aspectos da mobilidade espacial indígena (PISSOLATO, 2007; INGOLD, 2011) e sobre xamanismo (CARNEIRO DA CUNHA, 1998) a partir das rezadeiras Pankararu, buscando compreender aspectos da pessoa, num diálogo sensível ao gênero. Nesse sentido, busco analisar o protagonismo das rezadeiras Pankararu na organização social do grupo, tendo como hipótese que elas são figuras centrais na manutenção da saúde ao grupo. Pretendemos demonstrar que existe uma relação entre produção de corpos e caminhos, em que os processos de

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

² Os *encantados* são entidades consideradas vivas, “espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo por “encantamento” (ARRUTI, 1999, p. 255). Eles se manifestam no mundo terrestre por meio dos praiás, que são os dançadores vestidos com as indumentárias rituais, denominada de “roupões”.

abertura e fechamento de ambos informam medidas de controle e estabilização ao grupo.

2. Caminhando pelo mundo: territorialidade e movimento

A região do Nordeste brasileiro foi palco de inúmeras estratégias da conquista que fizeram parte do período colonial e que teve como um dos seus principais objetivos pacificar e controlar grupos étnicos que lá habitavam, a fim de transformá-los em mão-de-obra, ao mesmo tempo em que aceleravam a liberação de novas terras. Os Pankararu fizeram parte dessa política indigenista engendrada pelo aparelho administrado do Estado através dos aldeamentos missionários e das frentes pastoris dos séculos XVII e XVIII que incentivaram um processo de mistura forçada, marcando-os étnica e historicamente (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 433). A configuração do seu território é parte, portanto, dessa política indigenista que submeteu o grupo às desterritorializações e reterritorializações constantes ao longo dos séculos (ARRUTI, 1996).

Em Pernambuco, o grupo encontra-se localizado na Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu) e na Terra Indígena Entre Serras (TI Entre Serras), homologadas, respectivamente, em 1987 e 2007; de acordo com os dados da FUNASA 2010, nessas duas localidades eles somam uma população de 8.477. Segundo a memória coletiva do grupo, o território que hoje compõe essas duas “Terras Indígenas” teria sido uma doação imperial de uma sesmaria à missão religiosa durante os séculos XVIII e XIX (ARRUTI, 1996, p. 117). Como já ressaltado por Arruti (1996), o número das aldeias Pankararu nessas TI’s é bastante variável³, remetendo a maneira como os grupos familiares se distribuem espacialmente nessas áreas. A aldeia Brejo do Padres, localizada na TI Pankararu, possui o centro administrativo e político mais organizado e é aonde ocorrem os principais rituais do grupo. Em Minas Gerais, eles habitam a Terra Indígena Domínial Indígena Pankararu de Araçuaí, na região de Coronel Murta, com cerca de 258 pessoas (ALBUQUERQUE, 2011) e na Bahia, há relatos de que habitem a Reserva Indígena Pankararu, no município de Muquém de São Francisco⁴.

³ Os números variam de 25 a 40 aldeias.

⁴ Notícia encontrada nesse sítio de internet: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5424>. Último acesso 27/08/2018, às 22hs.

Em São Paulo, eles se encontram concentrados, sobretudo, na favela do Real Parque, e nos bairros de Jardim Panorama, Paraisópolis, Capão Redondo, Jardim Ângela, Sapopemba e Guarulhos. Em 1994, criaram a Associação Indígena Comunidade Indígena Pankararu SOS-CIP⁵, e em 2002, a Associação Movimento Indígena Pankararu (AMIP)⁶, que os auxiliam nas demandas políticas do grupo. O deslocamento do grupo ao Sudeste, sobretudo à região metropolitana de São Paulo acontece desde 1940, motivado, num primeiro momento, pela busca de mão-de-obra na construção civil (ARRUTI, 1996, p. 166-167) e na construção do Estádio Cícero Pompeu de Toledo, o estádio do Morumbi. Atualmente, exista um número maior de “retornados” à aldeia (ESTANISLAU, 2014), mas a mobilidade de famílias e pessoas entre a aldeia em Pernambuco e São Paulo continua. Em 2000, foi criado um Grupo de Trabalho pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) com o objetivo de analisar e discutir, junto aos Pankararu, a reivindicação de uma terra Pankararu na capital paulista, o qual não foi bem-sucedido, mas foram reconhecidos, em 2005, pela mesma instituição, como o primeiro grupo étnico em contexto urbano.

No debate antropológico, noções como terra, território e territorialidade ganharam destaque, sobretudo, quando o termo território passou a ser compreendido não apenas como uma configuração marcada por sua materialidade física, mas como processos de construção e vivência cultural no qual diferentes populações habitam.⁷ Nesse sentido, o território passa a ser entendido não apenas como um local fixo, fragmentado, mas como um “território-rede”, no qual grupos e pessoas se deslocam sem romper laços com seus lugares de origem (HAESBAERT, 2004).

A territorialidade faz parte do caráter processual da construção de um território, indicando modos e meios pelos quais um grupo se territorializa, ou seja, usa, se apropria e controla uma determinada porção de espaço, atribuindo-lhe significados (GODOI, 2014, p. 447). Assim, ela não deve ser confundida como propriedade ou mercadoria, expressa no âmbito jurídico ou na ideologia territorial do Estado-Nação, pois “se

⁵ Essa Associação tem como objetivo auxiliar a mediação e participar da negociação política dos interesses do grupo, além de ter sido uma das entidades responsáveis pela implantação do Programa de Saúde da Família Indígena (PSFI) na UBS do Real Parque; facilitar o acesso às “carteirinhas” de identificação de indígenas emitidas pela FUNAI; e atestar àqueles que queiram participar do processo de seleção do Programa Pindorama, que concede bolsas de estudos aos indígenas.

⁶ A AMIP tem como objetivo a luta por moradia, em conjunto com o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), a Pastoral Indigenista e à Secretaria de Habitação e Desenvolvimento Urbano do Município de São Paulo (Sehab-SP).

⁷ Cabe ressaltar que autores da geografia, como HAESBAERT (2004), RAFFESTIN (1993 [1980]) e TUAN (1983), já nos chamaram a atenção às dimensões políticas e simbólicas do território.

apropriar” de um espaço não mantém relação direta com a ideia de “apropriação”, no sentido do mercado. GALLOIS (2004) afirma que o contato entre Estado e populações indígenas evoca um “confronto entre lógicas espaciais”, nos chamando a atenção para as tensões que surgem dos termos “terra” e “território”, sobretudo da intersecção do conceito jurídico “Terra Indígena”, e os pressupostos antropológicos fundamentados na compreensão da ocupação desse espaço pelos indígenas, como a noção de territorialidade, junto às categorias locais. Segundo ela, há um risco de ambos termos se “fundirem”, criando-se uma falsa ideia de que o limite de um território esteja circunscrito às Terras Indígenas.

Nesse sentido, um território pode ser compreendido como a totalidade (nem sempre acabada) de uma parte de um espaço que é apropriada por uma determinada população, fazendo uso, controle e atribuindo-lhe significados que extrapolam a lógica jurídica e estatal e, portanto, “transborda” à Terra Indígena. Dessa forma, a necessidade de se territorializar, produzindo novas territorialidades, participa da experiência e vivência histórico-cultural de um grupo. Sendo assim, a mobilidade pode ser entendida como parte constitutiva da própria dinâmica e organização territorial de um grupo.⁸ Ou, em outras palavras, como pretendemos propor neste trabalho, *caminhar* é uma maneira de habitar e conhecer o mundo.

Tal noção é inspirada na ideia de “habitar” em INGOLD (2011), na qual o autor afirma que as pessoas não habitam apenas lugares, mas *caminhos*. Habitar é viver historicamente, a maneira como as pessoas e as coisas se constituem mutuamente num ambiente, numa “malha”. O caminho é o lugar do tornar-se, sendo a linha do próprio movimento; o caminho é o próprio lugar. Essa ideia reside numa proposta maior de trazer a antropologia de volta à vida, reconectada com o ser e o ambiente, numa abordagem fenomenológica, biológica e ontogenética. Um organismo (animal ou humano), é, para o autor, um feixe de linhas que confluem num *espaço fluído* cujas superfícies não se encerram em si mesmas, mas *vazam*, pois são como *rizomas*, - para tomarmos o exemplo dado a partir da noção deleuzeana -, um emaranhado de feixe de linhas que não separam a vida material da vida imaterial, o corpo da mente. Compreender um organismo tal qual um *rizoma* é enfatizar um processo de nascimento

⁸ No entanto, a ideia de mobilidade espacial das populações indígenas não deve ser entendida como resquício de um nomadismo, como já nos alertou Alcida Ramos, uma vez que nos séculos XVIII e XIX o nomadismo foi utilizado como classificação de dominação, definindo esses grupos como “errantes” ou incapazes de se fixar (RAMOS, 1998).

e crescimento que acompanha os fluxos que contribuem para a constituição contínua de todos eles.

É a partir dessas definições que propomos pensar os modos de caminhar entre os/as Pankararu. Tal noção ilumina a particularidade dos deslocamentos do grupo e, como corolário, a sua própria territorialidade. Assim como um *rizoma*, a mobilidade é um movimento de abertura, sendo a possibilidade de expansão de relações e de cura. Pretendemos dar continuidade ao que Arruti (1996) descreve como “aldeia aberta”, termo que ilumina a mobilidade pankararu e identifica o território em seu aspecto relacional e imaterial, cujos limites não se encerram nas demarcações legais, mas podem se expandir para outras localidades (ARRUTI, 1996, p. 159). Segundo o autor, o processo de deslocamento do grupo *pra fora* da sua Terra Indígena pode ser compreendido a partir de três situações empíricas: 1) referente a construção da Hidrelétrica de Itaparica (UHE Luis Gonzaga), em Pernambuco, que desalojou cerca de 40 mil pessoas e forçou a migração de famílias Pankararu às agrovilas em suas áreas adjacentes; 2) a busca de estudos pelos jovens em cidades, como Bahia e São Paulo e 3) a busca por melhores condições de vida em São Paulo, se instalando no Real Parque (*ibidem*, p. 159-168).

Em relação a esse último exemplo, o autor afirma que caberia uma investigação mais aprofundada para compreender se o Real Parque poderia ser considerado como uma “ponta de rama”, isto é, uma formação mais recente e que comporia a “grande árvore pankararu”, “dando continuidade ao movimento de fragmentação e expansão da identidade Pankararu, através de mais uma reterritorialização que se quer definitiva” (*ibidem*, 167-168). Conversando com a rezadeira Leidi Pankararu, que mora no Real Parque, ela me contou que se sentia como uma “ponta de rama, que é o povo mais novo”. Os termos “trancos velhos” e “pontas de ramas” fazem referência, respectivamente, àqueles que detém uma memória ancestral e grupos mais jovens que podem estar em via de encontrar seu “segredo”, elemento fundamental e carregado de mistério que contribui na composição da identidade étnica. A afirmação de Leidi sugere uma pista acerca dos processos de territorialidade, oferecendo também elementos para investigarmos a expansão de redes de relações do grupo.

Em São Paulo, há um grupo de rezadeiras que realizam os rituais de cura “na casa dos parentes”. Segundo a rezadeira e Agente Indígena de Saúde (AIS) Maria Lídia da Silva, que trabalha na Unidade Básica de Saúde (UBS) do Real Parque, “as rezas,

muitas vezes, têm duração de uma noite inteira indo até de madrugada”. Participam da reza a pessoa enferma, as rezadeiras e parentes. Quando a cura é realizada, a pessoa oferece um “prato”, que consiste num pagamento de promessa onde é oferecido um alimento - carne bovina, caprina ou peixe, pirão e arroz - ou uma “garapa” - bebida feita a base de cana-de-açúcar - aos consanguíneos e aos “encantados”. Uma reivindicação feita por ela à equipe médica da UBS, foi que essas horas “de reza” fossem contabilizadas em horas de serviço prestados como AIS, indicando os processos de negociação no qual saberes distintos se entrecruzam.

Segundo as rezadeiras, os “encantados” também estão no Real Parque, pois sua manifestação está atrelada ao “chamado”, processo preliminar da cura xamânica. Embora sua origem esteja associada a um “ambiente natural”, como “(...) a geografia local dos serrotes, das fontes de água e das cachoeiras” (ARRUTI, 1996, p. 95-96), pretendemos investigar se os “encantados” estão se territorializando em novas localidades, bem como a relação entre mobilidade e parentesco, averiguando se as práticas de cura são dirigidas apenas aos consanguíneos ou se envolvem afins e não indígenas. Isso nos dará pistas para saber a extensão da rede formada por essas mulheres e aonde a rede é “cortada” (STRATHER, 2014).

O que pretendemos demonstrar é que a mobilidade estabelece uma relação entre pessoa e xamanismo. Familiares se deslocam da TI Pankararu a São Paulo na busca por atendimento médico, realizado na UBS do Real Parque ou no Ambulatório do Índio⁹, assim como viajam da capital paulista até a aldeia para participar dos rituais do grupo. Plantas, “cascas” (ervas medicinais) e “garrafadas” (bebida ritual) são trazidas da aldeia para serem usadas em rituais de cura pelas rezadeiras. Esses dois movimentos, aldeia-cidade/cidade-aldeia, evidenciam a busca por atendimento médico e/ou ritual. A mobilidade Pankararu, historicamente, esteve atrelada a busca por melhores condições de vida, com fluxos migratórios da região do Nordeste ao Sudeste. Atualmente, o deslocamento é feito para garantir a manutenção de um corpo “fechado”, livre de ameaças que possam colocar em risco a saúde da pessoa, o que nos sugere pensar na relação entre mobilidade e práticas de cura, e a multilocalidade como uma oferta de redes e alianças.

⁹ Criado em 1992 pelo Hospital São Paulo, o Ambulatório do Índio é ligado ao Departamento de Medicina Preventiva da UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo), vinculado ao Projeto Xingu, projeto de extensão da mesma universidade. Ele tem como objetivo atender os indígenas de todo o país, sobretudo aqueles que viajam à São Paulo para realizar tratamento considerados “de alta complexidade”.

Nesse aspecto, acreditamos que alguns conceitos emergidos das análises sobre os Guarani Mbya nos oferecem uma analogia importante para compreendermos o nosso próprio campo empírico. PISSOLATO aponta que, embora diferentes autores da etnologia guarani tenham contribuído para a construção de uma percepção desse grupo como um “povo orientado por uma ética religiosa-migratória” (PISSOLATO, 2007, p. 99), orientados pela “busca da terra sem mal”, estudos mais recentes têm mostrado que, além de uma base mítico-religiosa, o deslocamento também pode ser pensado como um “modo de vida guarani”. Ela afirma que há uma relação entre mobilidade e parentesco, pois o grupo desloca-se para “seguir parente”, “buscar parente”, “passear” ou “casar”. A *produção de território* se faz na mesma medida que a *produção de parentes*, pois a multilocalidade é compreendida não como uma cisão territorial, mas como uma possibilidade de expandir relações. Em relação a busca pela cura, a autora ressalta a importância de um trabalho cotidiano de atualização de proteção e saúde aos parentes, como forma de não parar os fluxos de saberes-poderes enviados dos deuses, pois só assim haverá garantia de alegria e saúde aos Mbya, elementos essenciais para permanecerem na Terra.

TESTA (2014) utiliza a noção de “caminhos” de Ingold para pensar a mobilidade Mbya. Segundo a autora, um *lugar de passagem* ou *ponto de parada* se torna *tekoa* mbya na medida em que tais espaços vão sendo constituídos por pessoas, experiências e relações, não se restringindo apenas a um espaço físico, mas um campo relacional que evoca um processo de contínua transformação e desenvolvimento (TESTA, 2014, p. 32). A autora advoga o uso desse conceito em detrimento do termo latouriano de “rede”, uma vez que este é definido por pontos que são conectados através de linhas, apresentando, portanto, um esquema fechado e de pouca possibilidade de crescimento.

Assim como a autora, a ideia de “caminhos” aqui proposta informa processos de mobilidade. O termo “rede” é empregado de formas distintas nas Ciências Humanas, e em especial na Antropologia, seu uso é feito tendo como foco de inspiração os estudos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, J. A. Barnes, Bruno Latour, entre outros. BARNES (1987) conceitualiza esse termo como “um conjunto de relações interpessoais concretas que vinculam indivíduos a outros indivíduos” (BARNES, 1987, p. 167), como a rede de laços sociais de amizade, parentesco e reciprocidade. Em LATOUR (1994; 2005), uma *rede* dos vínculos só pode ser mobilizada pela ação de elementos *actantes*, sejam eles

humanos ou não-humanos. Nesta perspectiva, o mundo social não deve ser compreendido em “grandes divisões”, mas analisado a partir da sua hibridização. No entanto, a *Actor-Network Theory* (ANT), procedimento teórico-metodológico proposto pelo autor, não é uma teoria que deve ser aplicada, cujos pressupostos podem ser explicitados previamente, pois ela não possui um quadro de referência na qual os fatos sociais são alocados. Ela é a possibilidade de seguir os rastros tangíveis dos elementos que compõe o mundo social. A rede é móvel, “é o traço deixado por um agente em movimento” (LATOURETTE, 2005, p. 194). Sendo assim, o social só poderá ser empiricamente rastreável depois do delineamento da formação de um grupo. O autor advoga por uma “antropologia simétrica”, ou seja, uma abordagem analítica aonde leve-se em conta todos os atores sociais, sem hierarquizá-los. No entanto, na cosmologia Pankararu, há uma divisão que classifica aqueles que detém mais ou menos poder e conhecimento, elencando os “encantados” numa posição superior. Tal fato nos evidencia um problema metodológico que só poderá ser avaliado em campo.¹⁰ Ao mesmo tempo, consideramos que a potencialidade das redes em seu sentido analítico é também o seu problema, pois, teoricamente, “elas não têm limites” (STRATHERN, 2014. p. 305).

Nesse aspecto, INGOLD (2011) estabelece uma crítica à ANT, opondo “linhas de conexão da rede” às “linhas de fluxo da malha”. Naquela, há um “conector linear” que nos leva a um ponto de partida a um ponto final, ou seja, as linhas conectoras são separadas dos agentes que as conectam. Na “malha” ou “caminhos”, as linhas não conectam, mas *continuam*, uma vez que organismo e linha se constituem mutuamente na relação, pois *as coisas são as suas relações*. Para ele, a ANT evoca uma ideia de fragmentação na qual objetos, coisas e pessoas se interligam a partir de uma “rede”, enquanto na “malha” há um emaranhado de fios e caminhos que tecem pessoas, coisas e objetos. Se no primeiro a ação é *tecida pela rede*, sendo o resultado de uma agência difundida *por ela*, no segundo, há uma *tessitura do mundo*, em que a ação emerge *através* da interação de fluxos e movimentos que perpassam ao longo das linhas.

A partir disso, podemos afirmar que tanto a noção de “rede” como a ideia de “caminhos” podem nos ajudar a compreender a vida social Pankararu, porém, tal escolha metodológica só poderá ser feita após um trabalho de campo exaustivo. O que

¹⁰ O trabalho de campo nessa etapa do doutorado encontra-se em andamento com visitas semanais ao Real Parque (SP).

podemos afirmar, num primeiro momento, é que a noção de “caminhos” informa um movimento de abertura e fechamento que nos permite compreender a produção de corpos e territorialidades. A abertura é dada pela expansão de redes e relações que são criadas *pra fora* da aldeia, com a configuração de novas territorialidades, como o Real Parque, e seu fechamento, como hipótese, pode estar associado com o parentesco, onde o “corte” é feito a partir do matrimônio. Em relação ao corpo Pankararu, este nos remete a uma abertura constante, uma vez que seu *fechamento* é o dado que deve ser construído o tempo todo com os benzimentos e rituais de cura, como veremos a seguir.

3. Mulheres “preparadas”: produção de corpos e cura a partir das rezadeiras Pankararu

Na etnologia indígena, a definição de xamã pode ser entendida como aquele que detém a capacidade de “tradução” de mundos, pois são “viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 12). No entanto, ainda persiste um “monopólio masculino” no qual as mulheres muitas vezes são classificadas como “xamãs de segunda ordem”, tendo poucas habilidades para a caça, a cura e a guerra (COLPRON, 2005), bem como o predomínio, na etnologia, de uma socialidade masculina e uma invisibilidade feminina frente a criação de “cultura” ou “sociedade” (STRATHERN, 1995). Em relação aos estudos sobre xamanismo, etnografias recentes têm destacado a agência das mulheres, como os trabalhos de SEREGUZA (2013), NASCIMENTO (2016) e MAIZZA (2017), trazendo uma perspectiva feminina que contribui ao saber localizado, aquilo que HARAWAY afirma tratar-se “de uma ‘objetividade corporificada’ que se interessa pela posição, pela corporificação e pela perspectiva parcial” (HARAWAY, 1995, p. 23-29).

Entre os Pankararu, podemos definir os/as especialistas rituais como aqueles/as que detém maior intercomunicabilidade com entidades não humanas, um processo de comunicação feita através da “visão” ou sonho. Assim como no caso de xamanismo em outros povos indígenas e, no contexto do Nordeste, os analisados por MOTA (1996) e MARTINS (2000) acerca dos Kariri-Xocó, e por NASCIMENTO entre os Kiriri (1994), entre os Pankararu existe uma relação entre viagens, sonhos e processos de cura (MURA, 2012, p. 211). Ter a “visão” faz parte do processo premonitório que

especialistas rituais possuem e que podem se estabelecer em momentos de vigília ou em sonhos.

Entre aqueles que desempenham os trabalhos rituais estão: “zelador de praiá”, “dono de praiá”, “mãe de praiá”, “cantador”, “penitente” e as rezadeiras. No dia-a-dia, estas quem são chamadas quando alguém está enfermo, dizendo se tal doença é dos “homens da caneta” (saber biomédico) ou dos “encantados”. A condição para uma pessoa ser reconhecida como especialista ritual, contudo, depende de alguns fatores, como o tronco familiar a qual pertence, se seu conhecimento é “dom de nascença” ou se foi aprendido e a eficácia da sua prática ritual. Aqueles que têm o “dom de nascença” possuem maior prestígio em relação aos demais.

MURA (2012) ressalta a importância do *sarapó* como única autoridade mágico-religiosa com reconhecimento ao grupo antes da instalação do Sistema de Proteção ao Índio (SPI) na TI Pankararu, no início do século XX. O *sarapó* está relacionado a um ancestral comum que marca a ligação entre a família com um/a especialista ritual renomado/a, como as “três marias”, Maria Chulé, Maria Calu e Maria Pastora, que fazem referências a diversos *troncos* e consideradas as próprias fundadoras do *tronco* Pankararu (MURA, 2012, p. 54). Essa versão, compõe, junto as demais versões míticas a cosmologia do grupo e nos inspira a investigar o protagonismo feminino entre as especialistas rituais.

As rezas, os benzimentos e as “mesas” são práticas de cura presentes na vida cotidiana do grupo, tanto na aldeia quanto na cidade. Os artefatos utilizados nas “mesas” de cura são: o maracá¹¹, o fumo, o campião e velas. Na mesa, coloca-se dois panos sempre cruzados, que podem ser cintas de praiás¹² ou panos pintados com cruz. Conforme me explicou Leidi, “na mesa de cura você tem a cabeça, os braços e os pés, no formato de uma cruz [ela se levanta e faz a imagem de uma cruz]”. Segundo ela, “a cabeça é quem lidera, quem comanda, como um médico numa operação cirúrgica ou num parto (...), é ela quem recebe os encantados”. Exige-se que quatro pessoas componham a mesa, “que é pra tampar os quatro canto da mesa e não dá brecha pro inimigo”. O início do ritual é feito quando a rezadeira canta o toante e o maracá, que

¹¹ Chocalho feito de cabaça na qual se colocam sementes e cujo topo é enfeitado com penas de peru, ave comum encontrada na aldeia em Pernambuco.

¹² Cada praiá possui uma cinta colorida localizada nas costas como uma capa e que indica a qual batalhão de “encantados” ele pertence.

atuam como um elo entre o mundo material e sobrenatural (CARNEIRO DA CUNHA, 1999, p. 58), chamando os “encantados”.

Particpei de um benzimento feito por Josivete de Andrade Pereira, rezadeira reconhecida que mora na aldeia Brejo dos Padres. Na ocasião, ela me ofereceu algumas plantas medicinais do seu quintal para eu me banhar três vezes ao dia, e disse que eu ficasse sem sair de casa por três dias seguidos, pois meu corpo estaria se *fechando*. Outras plantas foram apanhadas pela família da casa na qual eu estava hospedada, pois têm plantas que são “sagradas”¹³ e só podem ser apanhadas por quem tem “permissão”. Como aponta MURA (2012, p. 203), os/as especialistas rituais Pankararu possuem uma rica farmacopeia para a cura de doenças conhecida como “remédio de mato”, e que é bastante difundida entre a população.

O “prato” é um pagamento de promessa que atualiza os sistemas de prestação e contraprestação do grupo e ocorre como forma de agradecimento aos “encantados” quando a pessoa é curada. Num desses “pratos”, na aldeia Brejo dos Padres, pude acompanhar as etapas de preparação desse ritual, que sugeria uma diferenciação espacial e sexual, uma vez que alocava as mulheres em locais como a cozinha e o quintal, preparando o alimento, e os homens na parte de “dentro” da casa, fumando o campião e “se concentrando”. O alimento foi preparado num fogo feito debaixo de um pé de manga, onde uma mulher mexia o caldo na panela, enquanto outra acrescentava farinha de mandioca ralada para o pirão. Na cozinha, enquanto colocávamos o alimento nas tigelas que seriam concedidas, primeiramente, aos “encantados” e, em seguida, aos participantes, uma jovem menina perguntou, em tom jocoso, se eu estava “preparada”, ou seja, em resguardo, pois preparar o alimento exige das mulheres certos interditos como não manter relação sexual nem beber bebida alcóolica. A “dona” do prato se tratava de uma senhora que estava doente, tia-avó de Moécio, filho de Josivete. A reza teve início quando Moécio começou a tocar o maracá e a cantar os toantes, benzendo a enferma três vezes, sequencialmente. Depois de um tempo, a irmã de Moécio assumiu

¹³ Existe uma noção de “sagrado”, entre os Pankararu, que abrange objetos, lugares, plantas e seres não-humanos. Certas plantas utilizadas em rituais de cura só podem ser “apanhadas” do pé pelas rezadeiras ou por quem tem “permissão”. Da mesma forma, alguns instrumentos usados em rituais, como o maracá, o campião e a “disciplina” (navalha cortante usada pelos *penitentes*) são objetos “sagrados”. O cansanção (*Cnidoscylus pubescens*) é uma planta de origem da família da urtiga que provoca queimação ao contato da pele, também considerado “sagrada”, assim como o caroá (*Neoglasiovia variegata*), um tipo de bromélia, bastante resistente e típico da região da caatinga. A fibra de suas folhas é utilizada para a confecção dos “roupões”, aiós (bolsa), cestos etc.

seu lugar e começou a cantar, repetindo a reza até o seu desfecho final, momento em que todos foram embora.

O ritual de cura não acaba quando se encerra uma reza ou um benzimento. Os resguardos, que vão desde banhos de ervas, chás, interditos sexuais e alimentares, acompanham o dia-a-dia da pessoa e podem durar até meses. Entre algumas doenças que podem acometer os Pankararu, estão: *flechamento*, *sereno*, *quebranto*, *vento-caído* e *feitiço*, cujos sintomas podem ser febre, desmaio, vômito, moleza no corpo, entre outros. Entre elas, o *flechamento* é a mais grave, podendo levar a pessoa à morte se não for socorrida a tempo. As rezadeiras afirmam que levar uma *flechada* é quando “bichos ruins” ou entidades malignas desejam se apossar do espírito da pessoa, querendo levá-lo com ela. Foi o que aconteceu com a filha de Josivete. Ela estava numa “mesa de cura” quando teve uma “visão”: “você acha que sua filha vai crescer para vestir esse vestido de noiva?”. Quando chegou em casa, viu sua filha, ainda bebê, deitada no chão, havia vomitado muito e tinha uma rodela preta ao redor do umbigo, que, segundo ela, indicava a *flechada*.

Em relação as rezadeiras, o processo de *tornar-se* especialista ritual diz respeito ao “chamado” das entidades, como relata a rezadeira Leidi Pankararu:

A primeira vez que aconteceu comigo, eu não sei o que aconteceu, eu caí. Sei que aconteceu e eu tive que obedecer a mesa e pronto. Eu tava numa mesa de cura, me arrepiei toda. Eu sentia como quem tinha uma voz que falava comigo, me mandaram, e eu escutei “Cante e vá obedecer a mesa!”. Eu tinha 22 anos. Mas fiquei com medo. Eu tava sofrendo, minha irmã quem me disse, que dava pra ver no meu rosto o sofrimento! Parecia que eu tava num cansaço! Você sai fora de si. (Entrevista com Leidi, Abril/2016).

Tal “chamado” pode durar anos e até a pessoa decidir “assumir o trabalho” está sujeita a muito “sofrimento”, desenvolvendo diferentes tipos de distúrbios, sobretudo os relacionados à esfera psicológica, como “introversão, pânico em insólitas situações, mudança repentina de humor, choro incontrolável, pesadelos e distúrbios psicológicos” (MURA, 2012, p. 175). Foi o que aconteceu com Moécio, que, aos 14 anos, foi diagnosticado como “louco” pelos médicos e sem que estes pudessem ajudá-lo, já que se tratava da cura de quem tem “corrente”, foi levado a um rezador. A “corrente” é um canal de comunicação que algumas pessoas possuem com as entidades, ao contrário do

“dom”, que é “dado por Deus”. O diagnóstico de certas doenças também é feito pelos “encantados”, através de sonhos, uma vez que a experiência onírica é uma característica da trajetória entre os xamãs (CHAUMEIL, 1998).

Trajetórias pessoais “sustentadas no sofrimento” e associadas à loucura são processos comuns às lideranças espirituais (LÉVI-STRAUSS, [1958] 2003). Nesse processo, a pessoa passa por um estado de liminariedade e crise, como ressalta Mura aludindo aos termos de Turner, “ao qual é atribuído um caráter místico e potencialmente perigoso, [que] fará com que os seus familiares busquem um especialista que se ocupará de iniciar o futuro oficiante” (MURA, 2012, p. 172). No caso de Moécio, o rezador foi chamado para a “limpeza das correntes”, ou seja, um processo de purificação de forças malignas que impedem a comunicação da pessoa com os “encantados”. A partir da “limpeza”, sua trajetória como xamã se iniciou, pois o processo de cura da pessoa é necessário para que ele se torne um especialista ritual.

Como ressaltam GALLOIS (1988), BUCHILLET (1991) e LANGDON (2012), não existe um sistema de hierarquia em relação a medicina tradicional e a biomedicina entre os povos indígenas, sendo comum que “o itinerário terapêutico de uma doença inclua uma variedade de práticas durante a busca pela cura, incluindo recursos da biomedicina” (LANGDON, 2012, p. 67). Na antropologia, noções de saúde e doença são compreendidas como uma experiência e construção sociocultural, na qual se advoga uma análise que questione os pressupostos da perspectiva biomédica, caracterizada como universalista, biológica e a-histórica (LANGDON, 2014).¹⁴ Nesse sentido, para compreender as concepções nativas de doença e cura, deve-se considerar que “as práticas terapêuticas reafirmam a ontologia de um grupo” (idem, p. 1021). Entre os Pankararu, o sistema médico também integra formas tradicionais junto a biomedicina, mas embora a busca por tratamentos terapêuticos seja feita sem prescindir das concepções biomédicas de cura, essa intervenção só é acionada com a permissão dos “encantados” (LOPES, 2011).

A noção de “corpo aberto” e “corpo fechado” informa processos de moralidade, resguardos alimentares e sexuais exigidos durante os rituais. A infração de preceitos morais é a principal causa do “corpo aberto”, embora haja condições “naturais”, como o

¹⁴ Langdon (2014) afirma que a antropologia da saúde sofreu influência de duas tendências teóricas importantes: uma norte-americana, inspirada pelos estudos Arthur M. Kleinman e Allan Young, que reflete uma visão de interdependência entre as dimensões culturais, psicológicas e biológicas da doença; e outra francesa, inspirada em Émile Durkheim e Marcel Mauss, que enfatiza os processos da fabricação social do corpo e da construção da pessoa. No Brasil, há uma influência maior da tendência francesa.

período de menstruação e gestação da mulher, em que o corpo se encontra aberto. Entre os diferentes seres que compõe o cosmos Pankararu, como os “encantados”, espíritos malignos, mortos etc. podemos destacar “a dona-do-corpo”, entidade viva que controla todo o funcionamento reprodutivo da mulher, como menstruação, gestação, parto, puerpério e amamentação e comumente associada às populações indígenas que vivem na região do Nordeste (SILVA, 2007; RAMOS, 2010; GIBERTI, 2013). A “dona-do-corpo” possui vontade próprias e pode castigar a mulher com dores corporais caso ela quebre o resguardo. Do mesmo modo, quando a criança nasce, a “dona-do-corpo” se sente sozinha e “desorientada”, sendo necessário a ajuda dos “encantados” para que ela volte a seu lugar (RAMOS, 2010, p. 82).

Certas ervas são colocadas sob o ventre da mulher e amarradas com um pano, para que essa entidade volte ao seu lugar, como relatou Lídia. Na ocasião, ela contou que “a “dona-do-corpo” era o útero da mulher”, num processo de “tradução” ao regime de entendimento fisiológico e biomédico do corpo. Uma enfermeira da equipe médica da UBS do Real Parque disse que, certa vez, uma menina jovem chegou no consultório afirmando que “a “dona-do-corpo” estava fora do lugar”, mas que, naquele momento, não soube como proceder porque desconhecia tal informação. Esses relatos dialogam com o trabalho de Belaunde (2006), na qual a autora ressalta a importância do “manejo do sangue” para compreender a saúde amazônica. Para ela, “o sangramento é uma capacidade feminina de conhecimento, implicando consequências sociais das mais significativas, e pode ser visto como um poder feminino, ao invés de um índice de subordinação feminina” (BELAUNDE, 2006, p. 226). Nesse sentido, os resguardos, entre os Pankararu, podem ser compreendidos como uma forma de estabilizar o mundo, uma vez que possibilita que outros seres, como a “dona-do-corpo”, não se vingue e/ou ameace o grupo.

Durante o ciclo de vida de uma pessoa Pankararu, ela passa por alguns rituais que são fundamentais para a fabricação do seu corpo. Quando uma criança nasce é feito o *encruzo*, técnica de cura realizada com o campião e que tem como objetivo o *fechamento do corpo*. O uso do campião é constante durante a fase da gestação e pós-parto, para pedir proteção e bem-estar aos envolvidos (GIBERTI, 2013, p. 155). Em seguida, bebem-se o “mijinho”, bebida ritual feita a base de mel ou vinho que é dado àqueles que visitam o recém-nascido. Segundo a parteira Maria das Dores, o bebê é colocado no peito da mãe para sentir seu calor e toque, ficando “corpo a corpo com ela”

até que o cordão umbilical pare de pulsar para ser cortado. Na aldeia, a placenta e o umbigo da criança são enterrados no quintal da casa da parturiente, prática que pode estar associada ao crescimento e desenvolvimento do lactente (ANDRELLO, 2006; AZEVEDO, 2009). O *Menino do Rancho* e *Três Rodas* são pagamentos de promessa geralmente associados às crianças. Entre os meninos, é comum colocá-lo no *Menino do Rancho* quando há sinal de enfermidade ou de “dom”. Nesse rito, diferentes agentes participam, havendo uma disputa entre os *praiás*, *padrinhos*, *madrinhas*, *noiva* e o *menino*¹⁵. Trata-se de um ritual no qual o menino é iniciado ao “segredo” do grupo, ficando sob a observação dos *pais* e *mães* dos *praiás* para que ele receba os ensinamentos necessários em sua trajetória como um especialista ritual (MURA, 2012, p. 297).

Todos esses cuidados acima elencados participam da fabricação da pessoa, sendo fundamentais para que seu corpo permaneça livre de ameaças. Em cada um desses rituais, que marcam a posição social do indivíduo, um tipo de medicina tradicional é oferecido para que seu corpo *se feche*, como o “mijinho”, o campião, as “cascas”, sendo preparadas pelas rezadeiras. Cabe ressaltar, porém, que compreender um “corpo fechado”, tal qual como colocado na literatura Pankararu, como um momento de estabilização de corpos não condiz com situações em que sua abertura é imprescindível para a existência do grupo, como no período de gestação. Neste momento, o “corpo aberto” simboliza reprodução e possibilidade de fabricação de outros corpos, pois “controlar” a “dona-do-corpo” coloca em relação não apenas a saúde da mulher, mas também do coletivo.

Pretendemos demonstrar que o *caminhar* é uma maneira de expandir relações e cura, pois os deslocamentos realizados pelo grupo também informam práticas de manutenção da saúde. Sugerimos a relação entre *abertura* e o *fechamento* dos caminhos e dos corpos. Em relação ao primeiro, eles podem ser pensados a partir da expansão de redes de relações criados para *fora* da aldeia, como a territorialidade do Real Parque e em bairros adjacentes aonde as práticas de cura ocorrem. No segundo caso, a abertura do corpo revela uma saúde constantemente ameaçada por entidades malignas, e seu fechamento é o controle que estabiliza a vida individual e coletiva. Para isso, os benzimentos e rezas são fundamentais para a construção diária de um corpo *fechado*.

¹⁵ Os *padrinhos*, *madrinhas* e a *noiva* são consanguíneos do menino que irão defendê-lo na luta com os *praiás*.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. 2011. *O Regime Imagético Pankararu* - tradução intercultural na cidade de São Paulo. Tese de Doutorado, UFSC.
- ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 1996. *O Reencantamento do Mundo*. Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Tese de Mestrado, UFRJ.
- AZEVEDO, Marta. *Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do Alto Rio Negro*. Caderno CRH, Salvador, vol. 22, n. 57, p. 463-477, Set./Dez., 2009.
- BARNES, John Arundel. "Redes sociais e processos políticos". In: *Antropologia das sociedades contemporâneas* (Org) Bela Feldman-Bianco. São Paulo: Global, 1987.
- BUCHILLET, Dominique (org). 1991. *Medicinas tradicionais e Medicina ocidental na Amazônia*. Belém, MPEG/ CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, v. 4, n-º 1, 1998, pp. 7-23.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maximiliano. 1999. *A música encantada Pankararu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural na Universidade Federal de Pernambuco.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1998. *Ver, saber, poder: Chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA/CAAAP/CAEA-CONICET.
- COLPRON, Anne-Marie. "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo". *Mana*, 11(1):95-128, 2005.
- DANTAS, Beatriz G., José Augusto L. SAMPAIO & Maria Rosário G. de CARVALHO. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico". In: *História dos índios no Brasil*, p.431-456. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.
- ESTANISLAU, Bárbara R. 2014. *A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil*. Tese de Mestrado, Unicamp.
- FUNASA 2010.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado, USP.
- _____. *Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?* In: Fany Ricardo. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p.37-41.

- GIBERTI, Andrea Cadena. *Nascendo, Encantando e Cuidando – uma etnografia do Processo de Nascimento nos Pankararu de Pernambuco*. 2013. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – PPGSP, USP, São Paulo, SP, 2013.
- GODOI, Emilia Pietrafesa de. “*Territorialidade*”. *Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa*, 02/2014, ed. 1, EDUFBA, Vol. 1, pp. 10, pp. 443-452, 2014.
- HAESBAERT, Rogério. 2004. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- HARAWAY, Donna. 1995 (1998). *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, [S.l.], v. 5, p. 7-41, 1995 (1988).
- INGOLD, Tim. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- LANGDON, E. Jean. *Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa*. *Dossiê Amazônia: Sociedade e Natureza*. v.17, n.1, p. 62-84, 2012.
- _____. *The dialogues between anthropology and health: contributions to public policies*. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(4):1019-1029, 2014.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____. 2005. *Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1958] 2003. *O feiticeiro e sua magia*. *Antropologia Estrutural*. [6ª Edição] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 193-213.
- LOPES, Rafael da Cunha. 2011. *Cura encantada: Medicina Tradicional e Biomedicina entre os Pankararu do Real Parque em São Paulo*. Tese de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.
- MARTINS, Silvia A. C. 2000. “*Shamanism as focus of knowledge and cure among Kariri-Shoco*”. In: Luís Sávio de Almenda, Marcos Galindo e Juliana L. Elias (orgs.) *Índios do Nordeste: temas e problemas II*. Maceió: EDUFAL
- MOTA, Clarice Noaves. 1996. “*Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Shokó*”. In: Langdon, E. J. M. (Org.) *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: UFSC.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. 1994. *'O tronco da Jurema'. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste -o caso Kiriri*. Tese de Mestrado. UFBA.
- NASCIMENTO, Solange Pereira. 2016. *O Feminino Sateré-Mawé e suas Manifestações Simbólicas na Amazônia*. Tese de Doutorado. UFAM-AM.

- PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp Editora: Pronex: Nuti/ ISA, 446 p.
- RAFFESTIN, Claude. 1993 [1980]. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
- RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- RAMOS, Mirna Cruz. *Cuerpo y reproducción entre los Pankararu del Pernambuco de Brasil*. 2010. *Anales de Antropología* 50 (2016) 75–95.
- SERAGUZA, Lauriene. 2013. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani*. Dissertação de mestrado. UFGS.
- STRATHERN, Marilyn. *Necessidade de pais, necessidade de mães*. In: *Estudos Feministas*. Ano 3, nº 2, p.303-329, 1995.
- _____. [1996] [1998] 2014. “Cortando a rede”. In: *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 295-343.
- TESTA, Adriana Queiroz. 2014. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado. USP, São Paulo.
- TUAN, Yi-Fi. 1983. *Espaço e memória: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL.