

As práticas terapêuticas tradicionais entre os Ramkokamekra/Canela

Ana Caroline Amorim Oliveira

Professora do curso de Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão.

E-mail: ana.caroline.oliveira@gmail.com

Recebido em: 12/08/2013.

Aprovado em: 18/11/2013.

Resumo: Neste artigo analiso as práticas terapêuticas tradicionais relacionadas aos resguardos de períodos liminares, menstruação, gravidez e pós-parto dos Ramkokamekra/Canela. Esses períodos liminares de construção da corporeidade e da saúde do indivíduo são compreendidos a partir de itinerários terapêuticos tradicionais. Os itinerários desse povo se constituem a partir das restrições e ações curativas e são alterados pela inserção dos serviços biomédicos que passam também a ser procurados pelos indígenas. Tais itinerários compõem um contexto terapêutico inserido numa zona de intermedialidade na qual coexistem distintas práticas: os saberes terapêuticos nativos e a biomedicina ocidental.

Palavras-chave: Ramkokamekra/Canela, Saúde Indígena, Corporeidade, Saberes terapêuticos, Intermedialidade.

Traditional therapeutic practices among the Ramkokamekra/Canela

Abstract: In this article I analyze the traditional therapeutic practices related to the resting phase of liminal periods – menstruation, pregnancy and post-partum – among the Ramkokamekra/Canela. These liminal periods of the individual's health and construction of corporeality are understood from traditional therapeutic itineraries. The itineraries of these people constitute themselves from the restrictions and curative actions. These itineraries are altered by the insertion of biomedical services that are also being sought by the Indians. Such itineraries denote a therapeutic context inserted in the intermediality zone with coexisting practices: the native therapeutic knowledge and the Western biomedicine.

Keywords: Ramkokamekra/Canela, Indigenous Health, Corporeality, Therapeutics Knowledge, Intermediality.

Introdução

Neste artigo analiso as práticas terapêuticas tradicionais relacionadas aos resguardos de períodos liminares, menstruação, gravidez e pós-parto dos Ramkokamekra/Canela¹. Esses períodos liminares de construção da corporeidade e da saúde do indivíduo são compreendidos a partir de itinerários terapêuticos tradicionais.

A sociedade Ramkokamekra/Canela é localizada na aldeia Escalvado, no Estado do Maranhão, caracterizada com base nos estudos de Nimuendajú (1946) como pertencente aos povos Timbira, tendo como uma das características a presença em regiões de cerrado. Os Ramkokamekra estão classificados no grupo dos Timbira Orientais, junto com os Apaniekra/Canela, Krikati, Pukobiê/Gavião, localizados no estado do Maranhão. E os Krahô estão localizados no Estado do Tocantins junto com os Apinajé, sendo estes considerados Timbira Ocidentais de acordo com Kurt Nimuendajú.

As práticas relativas aos resguardos entre os Ramkokamekra possuem duração específica referente a momentos liminares como as do período menstrual, da gravidez e do pós-parto, sobre os quais me deterei com mais detalhes neste artigo. A observação e vivência na comunidade fazem-me classificar como práticas curativas aquelas utilizadas para o restabelecimento da saúde quando o corpo já está enfermo, são elas: a ação do pajé (*kay*) sobre o enfermo e o uso das plantas terapêuticas.

Foi uma constante em campo a referência dos indígenas aos cuidados com o corpo, através da alimentação e do comportamento social, havendo sempre menção ao corpo forte, para deixar o corpo forte ou “evitar algo” para o corpo não ficar fraco. Com efeito, a noção de corporeidade entre os Ramkokamekra é construída através da busca constante pelo corpo forte e restabelecimento desse corpo, e da evitação do corpo fraco. Essa noção possui também uma

1 A pesquisa foi realizada durante a pesquisa de campo com bolsa CAPES para a dissertação de mestrado em Antropologia (UFPE) intitulada “Ritos, Corpos e Intermedialidade: análise das práticas de resguardo de proteção entre os Ramkokamekra /Canela” (2007) sob orientação do Prof. Dr. Renato Athias. Os primeiros contatos com os Timbira tiveram início durante a graduação através de uma parceria entre o grupo de pesquisa “Estado Multicultural e Políticas Públicas” da Universidade Federal do Maranhão e a Ong CTI-Centro de Trabalho Indigenista na área de educação.

conotação simbólica: o corpo não é apenas individual, mas principalmente sociocultural, como afirma Antônio Gonçalves (1998, p. 8): “As manifestações corporais são manifestações engendradas no seio de uma comunidade que codifica e decodifica sentidos, a partir dos quais as pessoas organizam suas vidas, classificam e criam espaços e neles transitam.”

Em suma, o corpo é um espaço simbólico de mediação entre outros espaços, inserido na cultura geral da sociedade e numa particular chamada cultura somática. Entre os Ramkokamekra, o corpo é um espaço simbólico de mediação entre as práticas terapêuticas tradicionais e as práticas biomédicas, ambas acionadas pelos próprios indígenas, assim como pelos profissionais de saúde presentes na aldeia. A busca pela saúde é produzida por um conjunto de ações que os índios realizam, configurando um itinerário terapêutico no sentido abordado pelos autores Paulo César Alves e Iara Souza (1999, p.133):

O itinerário terapêutico é o resultado de um determinado curso de ações, uma ação realizada ou o estado de coisas provocado por ela. Estabelecido por atos distintos que se sucedem e se sobrepõem, o itinerário terapêutico é um nome que designa conjunto de planos, estratégias e projetos voltados para um objeto preconcebido: o tratamento da aflição.

Tradicionalmente, os itinerários desse povo se constituem a partir das restrições e ações curativas. Esse itinerário é alterado pela inserção dos serviços biomédicos que passam também a ser procurados pelos indígenas. O que denota um contexto terapêutico inserido numa zona de intermedicalidade na qual coexistem práticas distintas: os saberes terapêuticos nativos e a biomedicina ocidental.

Neste artigo irei descrever as práticas terapêuticas preventivas dos Ramkokamekra, que se baseiam na construção do ‘corpo forte’ e no modo de os feitiços e as quebras dos resguardos produzirem, em momentos específicos, um ‘corpo fraco’ entre os indígenas. Esse movimento constante de construção do “corpo forte” e de evitação de ações que enfraqueçam e tornem o “corpo fraco” constitui um sistema terapêutico próprio.

O “Corpo Forte” e as práticas terapêuticas preventivas

Os Ramkokamekra possuem em seu conjunto de práticas terapêuticas tabus que servem como mecanismo de controle para cuidar da sua saúde, ou seja, do seu bem-estar físico e social. Apresento os principais tipos de resguardos que atuam no controle das práticas sociais, alimentares e sexuais, nos momentos liminares para a construção do indivíduo, para que seus corpos se tornem fortes.

A noção de corpo e saúde nem sempre é entendida no aspecto individual como nas sociedades ocidentais ou modernas, como já foi amplamente discutido por Marcel Mauss (2003), Le Breton (2006) e outros. Entre os Ramkokamekra, assim como em outros povos Jê e Timbira, o corpo é coletivo, baseado numa relação parental fundada na consubstancialidade (SOUZA, 2004). Esta é caracterizada pela co-procriação, pelo convívio e pela comensalidade. Sendo assim, os indivíduos de uma mesma família influenciam uns os corpos dos outros, pois consideram possuir a mesma substância, o mesmo sangue, relações essas caracterizadas como sendo de “parentes de sangue” (CROCKER, 2004; SOUZA, 2004).

Dessa forma, destaco que o sangue possui um grande valor nessa sociedade. O masculino é considerado como tendo um teor positivo (não-polvente), pois é construtor do sangue/corpo dos filhos. O das mulheres também realiza essa função. No entanto, também é visto como polvente em potencial quando se trata do sangue menstrual (*caprô*), ganhando assim um teor negativo. Segundo os interlocutores, homens e mulheres, o *caprô* significa tanto o sangue da menstruação quanto o estado de estar menstruada, um estado polvente e por isso perigoso. Os homens e as crianças devem evitar o contato com as mulheres menstruadas, pois podem causar enfermidades a si mesmos e aos filhos.

Acredita-se na co-procriação, isto é, que todos os homens que tiveram relação com a mulher que engravidou é também seu pai (*inxú*), tendo ajudado na construção da criança através do seu fluido corporal, o sêmen. Existem, dessa forma, os pais sociais, que são os maridos oficiais das esposas, e os pais “ajudantes”, homens com os quais essas mulheres tiveram relações sexuais (MELATTI, 1978; CROCKER, 2004). A primeira atitude da mulher grávida deve ser a de avisar de sua gestação aos homens com os quais teve relações sexuais para que eles evitem o enfraquecimento/poluição do seu corpo com a ingestão de alimentos poluentes como carnes de caça.

O resguardo é acionado de forma a não prejudicar o bebê. Os homens casados, geralmente não contam as suas esposas que estão de resguardo pela gravidez de outra mulher, dizendo apenas que estão doentes. Como conta a interlocutora Maricota, de 45 anos:

– Quando a mulher descobre que tá grávida, a inxé dela fala com ela, pergunta se ela teve com mais alguém além do marido. Pra ela contar a verdade... Ela tem que avisar, né? Avisar os outros para eles fazerem o resguardo também... pro menino não ficar doente, não nascer doente, fraquinho... mas conta só pra eles mesmo... sem as mulher saber...²

Antigamente não se guardava segredo sobre a identidade dos pais “ajudantes” (CROCKER, 2004). O contato com os não-índios e com a televisão³ trouxe outros valores morais, sobretudo relativos à monogamia e à fidelidade, que influenciam os códigos sociais vigentes. Aliado a isso, ressalto a presença dos missionários protestantes na aldeia que consideram a ideia dos pais “ajudantes” como algo negativo, ligado à infidelidade e ao pecado.

A consubstancialidade entre pais e filhos é relacionada aos fluidos corporais, principalmente o sangue, que segundo me foi relatado, é influenciado pela ingestão de determinados alimentos. Ou seja, alguns alimentos são considerados fortificantes e outros poluentes, estes últimos ao serem ingeridos interferem no sangue e, conseqüentemente, no corpo, enfraquecendo-o. Como afirma Maria Eunice Maciel (2001, p. 2) em sua análise antropológica sobre a alimentação humana, “Há uma escolha, uma seleção do que é considerado ‘comida’ e, dentro desta grande classificação, quais as permitidas e as proibidas e em que situação isto se aplica”.

A consubstancialidade nesse povo é também, e principalmente, marcada pelas práticas restritivas na alimentação a fim de mantê-lo saudável (não-poluído) através de seu cumprimento, como também visto entre outros povos Timbira (cf. DAMATTA, 1976; NIMUENDAJÚ, 1946).

2 Informação verbal fornecida por Maricota Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

3 A energia elétrica chegou à Aldeia Escalvado em 2003 introduzindo a televisão e com isso modificou alguns hábitos da comunidade.

Entre os Ramkokamekra os resguardos são denominados de *ajkri*. Crocker analisa as restrições de proteção à saúde destes como tendo uma função positiva na sociedade, ou seja, que os indígenas acreditariam que as realizando estariam prevenidos das poluições e, conseqüentemente, das doenças que poderiam contrair:

It is interesting that the optimistic Canela assume that positive forces will prevail over the negative ones and that through the use of these restrictive taboos, the effects of these pollutions can almost always be significantly reduced or eliminated. (CROCKER, 1993, p. 325)

Essas seriam, portanto, as práticas terapêuticas preventivas. Entendo-as como formas coletivas de manutenção da saúde e, por conseguinte, do corpo forte, as quais todo indivíduo Ramkokamekra deve a priori cumpri-las. Essa prevenção das poluições foi observada em campo quando percebi que os indígenas não comiam o coração do boi, pois caso comessem poderiam adquirir curê, um tipo de furúnculo nas costas. Também observei quando um homem no período de resguardo evitou matar uma cobra, pois tinha um filho ainda pequeno. Caso matasse a cobra seu filho iria chorar muito só podendo ser curado pelo pajé. É o que eles denominam de choro de recém-nascido. Ao evitar essas ações eles estavam protegendo sua saúde e também a de seus filhos: Em muitos momentos durante o campo perguntei aos indígenas o porquê dos tantos resguardos, e eles sempre respondiam: “É a lei dos mehin (índios). É a nossa cultura. Tem que respeitar.”⁴

É uma lei marcada no corpo, através dos resguardos, como uma forma de não esquecer-la, como já afirmado por Clastres (2003). Pude perceber também esse controle social em casos de menstruação, gravidez e pós-parto, nos quais se exigem, da mesma forma, os devidos resguardos para a formação e construção simbólica do corpo social indígena.

4 Informação verbal fornecida por Zé Carlos Canela e Jojó Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

Construção da corporeidade e da saúde Ramkokamekra

Para os Ramkokamekra, os tabus de proteção e construção do corpo forte são realizados principalmente durante a menstruação, antes do parto e no pós-parto; pois constatei que quando estavam passando por esses períodos sempre se remetiam aos seus resguardos e restrições. Portanto, tais períodos são cruciais, haja vista serem considerados perigosos e suscetíveis às substâncias poluentes, principalmente o sangue, podendo afetar o corpo da criança. Esses resguardos devem ser cumpridos por homens e mulheres, tanto os pais sociais, como os pais “ajudantes”, pois todos estão interligados na concepção da criança, seu sangue e corpo.

As mulheres cumprem o resguardo junto com o marido. Ambos são totalmente proibidos de ingerir carne, principalmente as de caça (veado, caititu, peba, entre outros), consideradas fonte em potencial de poluição. Segundo eles “fazem até os cabelos cair”. Alimentam-se apenas de fava, mandioca, feijão, farinha, e principalmente arroz. Esses alimentos são considerados “bons” (não-poluentes), tornam a mulher mais bonita “com os cabelos pretos e lisos”. Ter cabelos lisos, pretos e brilhosos é um dos principais elementos da feminilidade Ramkokamekra, reforçados pelos resguardos do período menstrual que refletem essa noção de beleza. Como afirma a interlocutora Edwirges, 40 anos:

– É por causa dos resguardos que a mulher mehin fica velha mais tarde, fica com os cabelo liso, liso, e pretinho, pretinho... índio demora a ter cabelo branco. Os kupen⁵ não faz resguardo, come qualquer coisa,... come de tudo mesmo, faz de tudo... não respeita nada. Aí fica com os cabelos branco, fica velho cedo... índio demora a ficar velho e morrer... é o resguardo é o respeito....⁶

Além das restrições alimentares no período menstrual, existem as restrições comportamentais, que são ainda mais rigorosas. Os homens e as crianças não devem entrar em contato ou em proximidade com

5 *Kupen* é a denominação na língua Canela para o não-indígena, geralmente designando(a) homem/mulher branco(a).

6 Informação verbal fornecida por Edwirges Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

mulheres menstruadas, podendo ser perigoso para ambos. Até mesmo os maridos devem evitar o contato para não enfraquecer seu corpo impedindo-os de realizar as atividades diárias. Principalmente quando eles são corredores de tora e pajés, a quebra desse resguardo gera sonolência, fadiga e mal-estar. Segundo os mais velhos, antigamente os homens casados dormiam no pátio durante o período menstrual de suas mulheres. Atualmente, os casados não realizam mais essa prática, ficando na mesma casa, mas dormindo separadamente.

Os homens devem evitar o sangue menstrual, tanto por cuidado com sua saúde, como pelos seus filhos e/ou possíveis filhos, caso seja um pai-ajudante e não saiba. As mulheres e seus filhos não podem se aproximar de outras mulheres menstruadas, pois o sangue (*caprô*) da menstruação pode poluir e enfraquecer o corpo da criança pequena. O homem pode ser poluído pelo sangue da mulher tanto pela relação sexual como por qualquer tipo de contato, por menor que seja. Como por exemplo, quando uma mulher desrespeita um homem em resguardo. Esse desrespeito é caracterizado pela atitude de uma mulher de passar por um homem em resguardo. Esse período é de conhecimento de toda a comunidade, assim a mulher sabendo disso pode entrar em contato com o homem nesse período, de alguma maneira, tocando ou jogando algo em sua direção, como terra, por exemplo. Essa ação terá como efeito poluir o corpo da criança enfraquecendo a sua saúde e causando enfermidades e sofrimento. Nesse caso, o pai deve tomar banho de folha de pau-de-leite, planta esta considerada, pelo leite e pelas folhas, um fortificante. Como forma de proteção contra o sangue menstrual, os homens utilizam uma planta denominada Hõr Curàhti ka⁷, em que se queima a casca, até transformá-la em carvão, o qual é passado depois por todo o corpo a fim de bloquear a entrada de líquido poluente

Segundo os indígenas, a criança não é afetada pelo sangue da sua própria mãe, mas sim pelo de outras mulheres por ser um fluido corporal que não é constituinte de sua formação como o dos pais e parentes próximos. Por isso, quando uma mulher está menstruada, não deve tocar em crianças, pois provocará o adoecimento destas. Pude presenciar em campo a observação desta norma. Nesses casos, a mulher que provocou o adoecimento da criança deve dar banhos com plantas, a fim de restabelecer a saúde da criança e o seu bem-estar.

7 Os interlocutores não souberam me informar o nome em português.

Ao se descobrir grávida, geralmente em torno dos dois, três meses, por atraso da menstruação, a mulher inicia o resguardo alimentar para a proteção do seu corpo e do bebê, que inclui não poder comer órgãos internos de nenhum animal. A alimentação da mulher grávida é composta basicamente de farinha branca, mandioca e cereais como milho, fava, feijão e arroz, não podendo também comer carne de caça. Esses animais possuem partes mais poluentes (como a traseira e o rabo) que outras (como a dianteira). A galinha e seus derivados são especialmente proibidos, sendo um tabu usá-los como alimentos, por ser um animal que cisca no chão. O descumprimento dessas regras pode provocar enfermidades no bebê e prejudicar a construção do seu corpo. Como afirma Maricota, 40 anos:

– O primeiro filho ou filha, a mulher tá gestante, pode ser dois meses, três meses, aí o que ela vai comer? Ela já vai criar alguma coisa na cabeça, quer dizer resguardo, já vai começando. Ela não come ovo cozido, tripa de animal, principalmente de boi, coisa gordurosa, porco... porque quando nasce, nasce chorando, empatando a mulher de sentar. E comer parte traseira de animal faz com que demore a criança a nascer⁸.

Após o parto, os indígenas realizam práticas preventivas para a manutenção da saúde da criança. Passam-lhe fumo por todo o corpo contra os espíritos dos mortos, para que estes, caso entrem em contato com a criança, não a façam adoecer, nem mesmo se os pais forem enfeitiçados. Amarra-se um fio de palha de pau-de-leite nas pernas e punhos para protegê-la até o umbigo cair e as pintam com urucum contra as enfermidades.

Outra prática preventiva é realizada pelo pai social que pega o miolo da palmeira Hot Rê hô⁹ e o come para fortalecer o seu próprio corpo e conseqüentemente o da criança. Como afirma o interlocutor Zé Carlos:

– Às vezes se nascer mora dessa (16 horas), ou ontem de manhã, o que que o pai vai fazer? Ele tem que buscar o sumo da “patia”, ele vai cortar pedaço e rala, aí o pai engole, só o pai, aí depois vai passar no corpo todo do recém-nascido, pra não

8 Informação fornecida em conversa informal por Maricota na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

9 Os interlocutores não souberam me informar o nome em português.

chorar, aí pode misturar com fumo, aí passa no corpo. Depois a gente vamo buscar pau-de-leite, uma casquinha de novinho, aí raspa aquela casca, tira uma cordinha, amarra aqui (braço), pra proteger a saúde¹⁰.

Os pais iniciam o resguardo concomitante com o período do pós-parto. Os Ramkokamekra consideram os resguardos masculinos mais severos e duradouros do que os femininos. Os homens reforçam em seus discursos o sofrimento pelos quais passam durante esse período. Por exemplo, o fígado bovino causa dores no estômago, e se o homem estiver de resguardo a criança adocece. Os homens dizem que o resguardo do primeiro filho é sempre o mais doloroso, pois é a primeira vez que sofrem e caso o descumpram é o recém-nascido quem irá sofrer, como afirma o interlocutor Jojô:

– O homem sofre mais. A mulher sofre mais cedo... quando a minha mulher tava grávida fiquei agoniado, perguntava pros velhos o que eu podia comer. E aí não podia comer quase nada. Eu não podia correr de tora... senão a criança chorava, chorava, chorava... assim a criança sofre, sofre muito...¹¹

As relações sexuais nesse período são estritamente proibidas. Em campo visitei a casa de uma mulher que havia dado à luz. Ela estava no espaço central da casa, separado por cortinas, e o seu marido estava isolado em um quarto, deitado, não podendo realizar nenhum tipo de esforço. Nos primeiros dias, até que o umbigo do recém-nascido caia, marido e mulher não podem tomar banho, nem participar da vida da aldeia, evitando também contato com pessoas que não sejam parentes próximos. Esse período de cuidado extremo, caracterizado pelo isolamento dos pais, evitação de alimentos e fluidos corporais poluentes é mais rígido durante os primeiros dias, até a queda do umbigo. Nesse estágio a criança ainda é considerada muito frágil e precisa de toda a força (simbolicamente representada pelo sangue dos corpos dos pais) para ter seu corpo construído. No momento da queda do umbigo o pai o enrola em um pano branco, faz um buraco no pé de uma sucupira, árvore de madeira forte e de

10 Informação verbal fornecida por Zé Carlos Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

11 Informação verbal fornecida por Jojô Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

alta longevidade, ali o depositando. Existe uma relação entre o que essa árvore representa, em termos de força e longevidade, e o corpo do recém-nascido, o qual receberá essas características.

Após a queda do umbigo os pais podem voltar gradativamente a circular pela aldeia e participar das atividades cotidianas como as reuniões do pátio. Porém, os homens ficam proibidos de realizar atividade que exijam muito esforço físico como correr de tora e manter relações sexuais, tudo para não colocar em risco a saúde da criança. Podem voltar a tomar banho inicialmente dentro de casa e lentamente podem banhar-se no brejo. De acordo com os indígenas, o período de resguardo pós-parto varia de acordo com a pessoa, se o seu corpo está forte ou não.

Vale ressaltar que o resguardo do pai “ajudante” é de apenas quarenta dias. Segundo os interlocutores, o período do resguardo era mais longo antigamente. Como afirma Eduardo: “nos tempo antigo a criança já estava correndo, já corria muito e o pai ainda estavam de resguardo, respeitando a lei.” Em contrapartida, a mulher tem um resguardo de, em média, dois meses de duração após o nascimento do filho.

A dieta alimentar dos pais nesse período é basicamente a mesma dos demais resguardos. Os pais devem comer juntos, após a queda do umbigo e ao mesmo tempo, pois caso um coma antes do outro, quem comeu primeiro adoce ficando com dor de cabeça, além de a própria criança começar a chorar.

Entendo esse rito como uma forma de expressar a consubstancialidade dos Ramkokamekra, pois nesse momento os pais possuem a mesma substância, o mesmo sangue, representado pelo filho, fruto desse imbricamento. O filho está em um processo de construção corporal e social para a obtenção de um corpo forte, que podemos dizer ser o ideal de corporeidade Ramkokamekra.

Depois que o umbigo cai o pai pode sair de casa, mas não pode frequentar as atividades sociais da aldeia, evitando o pátio. O resguardo permanece com relação à alimentação e aos contatos corporais e sexuais. Isso faz com que o homem tenha constante cuidado, pois o descumprimento das proibições afeta a saúde da criança fazendo-a sofrer, como eles dizem, havendo aqui uma relação entre o sofrimento e a doença. É o que eles chamam de choro de recém-nascido que é desencadeado, principal e unicamente, pelo próprio pai, quando este tem relações sexuais com outras mulheres. Uma vez

que isso ocorre o recém-nascido sente dores, às vezes tem diarreia, mas a principal característica é o choro constante, sem interrupção, que pode levá-lo à morte em alguns dias. Observei ser esta a mais comum das quebras de resguardo. Como explica o interlocutor Jojô:

– Quando uma pessoa tá com resguardo, aí ele vai quebrar resguardo na outra mulher. Não é na própria mulher dele, não. Aí menino começa a chorar. Chora, chora, ... Aí pajé vai curar aquele recém-nascido e aí manda a mulher mandar perguntar. Mulher da pessoa mesmo. Aí ela vai perguntar, e ele vai dizer, porque ele tem pena do menino. A mulher dele não vai se zangar. Não vai se zangar. Vai ter que aguentar. Porque ele vai ter mais pena do filho, da criança. Aí o que que ele vai fazer ? Tira a folha do pau-de-leite, e bota de molho e vai buscar aquele mulher que fez relação com ele. Aí o que que ele vai fazer ? Dar o banho, os dois, primeiro a mulher e homem também dá o banho naquele recém-nascido. Único remédio é esse. Não tem remédio outro, não. Aí dá os banho, umas duas vezes aí para de chorar. Na mesma hora pára de chorar. Porque quando dá o banho assim ele vai dormir... aí vai passar aquilo, ele vai esquecendo¹².

Nos casos de choro de recém-nascido chama-se o pajé como relata o interlocutor. Em virtude de sua ligação com o sobrenatural, o pajé pode ver o que os outros não vêem, desvendando a causa do choro provocado pela quebra de resguardo sexual. Em outros casos presenciados em campo, quando o pai não admitia a quebra de resguardo, o pajé descobria com quantas e quais as mulheres o pai tinha tido relação sexual e fazia com que ele fosse dar o banho junto com as respectivas mulheres. O pai é um canal aberto para a entrada de poluição no corpo do recém-nascido, por isso tantas restrições, haja vista que ao se proteger das substâncias poluentes protegerá, conseqüentemente, a saúde do seu filho. O homem, como canal de entrada de possíveis poluentes para a criança, deve se proteger, além das mulheres, também de determinados animais.

Entre os Ramkokamekra também existe uma preocupação especial com as cobras, a despeito das espécies. O sangue desse animal, seu rastro (que eles consideram possuir pedaços de pele), ossos e, principalmente, a sua urina que são substâncias poluentes, irão

12 Informação verbal fornecida por Jojô Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

provocar um adoecimento/enfraquecimento da criança bem como desse adulto. Independentemente de estar de resguardo, qualquer pessoa ao pisar em algumas dessas substâncias sofrerá inflamação, dor e febre debilitando o indivíduo. Em campo presenciei um caso de um jovem que estava com os pés inchados e inflamados com bolhas e pus, sem poder pisar no chão, porque havia entrado em contato com esses resquícios corporais das cobras.

A finalização do resguardo de homens e mulheres ocorre publicamente através da realização do *berubu*, comida típica dos povos Timbira feita de carne bovina ou de carne de caça e mandioca coberta com folhas de bananeira, enterrada e cozida pelo vapor do carvão. O *berubu* nesse caso é uma comida ritual que simboliza o fim do resguardo, do período de privação e sofrimento, a passagem de um momento extraordinário para o momento de volta à normalidade da vida social, como afirma o interlocutor Zé Carlos: “– Aí mesmo, prepara um berubuzinho, aí vai chamar o marido, os dois come juntos, não pode comer fora não, aí diz que tá terminado resguardo”¹³.

Dessa forma, percebemos que os momentos de fecundação, concepção e nascimento são momentos de construção da corporeidade dos indivíduos Ramkokamekra. Há uma preocupação com a criança por ser percebida como um ser em construção social, e sobretudo corporal, diretamente relacionada com os comportamentos de seus pais, especialmente durante um período específico, como afirma Rodrigues (2006, p. 81):

[...] talvez em nenhuma sociedade conhecida a criança seja considerada um membro completo apenas em virtude do nascimento: é necessário incorporá-la, por meio de procedimentos simbólicos e dar-lhe um lugar particular no sistema social, aplicando-lhe um nome, atribuindo-lhe papéis, fazendo-a, enfim, nascer socialmente. Trata-se de procedimentos rituais destinados a promover a sua transição do estado de natureza para o estado de cultura.

Entre os Ramkokamekra, constato que os “procedimentos simbólicos” representam a transição e/ou passagem do “estado de natureza” para o estado sociocultural, caracterizados pelos resguardos paternos e de parentes devido à consubstancialidade na qual a

13 Informação verbal fornecida por Zé Carlos Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

corporeidade é construída coletivamente, envolvendo outros corpos: mãe, pais (social e contribuinte), não parentes e a criança que está sendo formada.

Em oposição ao corpo da criança, em formação, o do velho é um corpo forte, por já ter cumprido todas as restrições durante a juventude. São socialmente dispensados das práticas cotidianas como tomar banho de madrugada, acordar cedo, ir para a roça, ir para as reuniões no pátio, correr de tora, incluindo também os tabus alimentares. O seu corpo já está protegido das substâncias poluentes o que legitima sua liberdade de não mais cumprir os resguardos, usufruindo dos benefícios do fortalecimento do seu corpo, não tendo mais filhos pequenos para proteger. Poderíamos caracterizar a situação da velhice para além da transição, já que os velhos não transitam entre status nenhum, é o próprio status de ancião que o libera dos tabus e das obrigações. Pois não são mais crianças que ainda não adentraram totalmente nas responsabilidades da vida social e ao mesmo tempo já não são mais tão importantes nas obrigações coletivas da comunidade, podendo romper regras e quebrar certos tabus. A idade, nesse caso, permite tal liberalização. Como presenciado na aldeia, por diversos momentos, quando ocorria a divisão de bois comprados pela comunidade, o coração, considerado potencialmente poluente, não podia ser ingerido pelos jovens, enquanto os mais velhos estavam “liberados” para ingeri-lo. Esta liberação do corpo do velho para a ingestão de alimentos considerados poluentes é novamente reprimida, caso um homem velho case com uma mulher jovem, que queira ter filhos, devendo o homem voltar a cumprir os resguardos preparando o seu corpo para a construção do corpo do filho (CROCKER, 2004). Dessa forma, podemos perceber que os velhos podem não cumprir os resguardos de proteção contra substâncias poluentes, pois seu corpo está fortalecido para si próprio, mas não para a construção do corpo de outro ser. Esses momentos são caracterizados pela busca do fortalecimento do corpo pelos indivíduos. Entretanto, eles podem ser acometidos por enfermidades, um estado de corpo fraco, tanto em função de descumprimentos de resguardos como também por causas sobrenaturais.

No trabalho de campo foi presenciado que é comum o não-cumprimento das restrições exigidas, acarretando as “punições” que irão ocasionar enfermidades no indivíduo. Como afirma Rodrigues (2006, p. 31), “os tabus têm como principal característica a não existência de mediações entre a transgressão e a punição, existindo

uma relação direta entre as duas posições, a punição derivando automaticamente da violação”.

Para o corpo voltar ao estado saudável de corpo forte, os indígenas recorrem às práticas curativas. Estas se constituem na procura pelo pajé e no uso de plantas terapêuticas. O ápice das práticas curativas entre os Ramkokamekra é a descoberta da causa das enfermidades, que poderá ser em decorrência do descumprimento do resguardo (de cunho individual) ou por feitiço (feito por outra pessoa ou por algum espírito – *mekaron* – e que não depende diretamente do sujeito).

Feito isso, executam-se ações para a cura e, conseqüentemente, o restabelecimento do corpo forte. Apesar de todos terem certo conhecimento sobre as práticas terapêuticas curativas, geralmente é o pajé quem “descobre” a causa e indica o remédio. Dessa forma, no presente tópico enfoco as duas principais causas de enfermidades entre os Ramkokamekra: os feitiços e a quebra de resguardos.

Feitiços e quebras de resguardos

Na cosmologia da sociedade Ramkokamekra co-existem a aldeia dos espíritos e a aldeia dos vivos (NIMUENDAJÚ, 1946; CROCKER, 2004). Esses dois mundos estão interligados, num processo de constante comunicação, pois os espíritos (*mekaron*) interferem no mundo dos vivos, ocasionando desordens na vida coletiva como doenças e mortes provenientes do feitiço. Segundo os indígenas, apenas o pajé possui os conhecimentos necessários para interagir e atuar no mundo dos espíritos.

Os feitiços, dentro da cosmovisão Ramkokamekra, são as causas de muitas doenças. Estar enfeitado significa ser acometido por alguma enfermidade, caracterizada por um grande sofrimento, sem que nenhuma de suas práticas terapêuticas resolva essa aflição, desencadeada por motivos exteriores como um espírito ou um indivíduo. Apenas os pajés podem identificar e retirar o feitiço. Além desse poder, os pajés têm determinadas especialidades, identificadas no trabalho de campo e em conversas com eles, como a de curar dores em geral, curar as enfermidades por quebra de resguardo (principalmente os choros de recém-nascido) e curar enfermidades que assolam as aldeias, provocadas por espíritos.

Nessa sociedade, os feitiços são desencadeados pelo contato com os espíritos, ou por terceiros que ao se sentirem ofendidos ou enciumados pedem ao pajé para enfeitiçar. Talvez pelo fato de o pajé estar numa posição liminar, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, eles sejam vistos com temor e com muito respeito pela comunidade. Eles detêm o poder de saber coisas além do domínio comum e de interferir no bem-estar de um indivíduo, na normalidade da vida cotidiana, provocando sofrimentos e enfermidades, assim como curando. Um poder que está além do conhecimento dos indivíduos comuns, por estar relacionado aos espíritos. Em razão disso, os indígenas se referiam em vários momentos ao cuidado que se deve ter perante um pajé, pois caso se sinta irritado, ofendido e/ou ridicularizado pode usar de seu poder para enfeitiçar alguém provocando doenças.

Na aldeia, como pude presenciar algumas vezes, quando ocorria algum tipo de enfermidade que não se detectava a causa imediata, o pajé logo definia como feitiço provocado por pessoa ou por um *mekaron*. Os motivos de alguém ser alvo de feitiço geralmente estão ligados a desentendimentos, desrespeitos, inveja e ciúmes. Entre os homens os feitiços são lançados na maioria das vezes por questões de ciúmes ou por negação de algum favor. Entre as mulheres, a principal causa se deve a recusas sexuais. Contudo, os pajés podem se arrepender por ter colocado um feitiço em alguém ao ver o sofrimento da pessoa, retirando-o sem se identificar. Se isso não acontecer, apenas outro pajé pode retirar o feitiço.

Os feitiços também podem ser atribuídos aos espíritos de pessoas já falecidas que podem se transformar em animais ou elementos da natureza (CUNHA, 1987; MELLATI, 1978; NIMUENDAJÚ, 2001; CROCKER, 2004). Eles transformam-se ou disfarçam-se na aparência de pessoa vivas para entrar em contato com os vivos. Tal contato ocasiona o enfraquecimento do corpo do indivíduo, pois os espíritos (*mekaron*) são considerados fonte de grande poluição. Dessa maneira, qualquer forma de contato com os *mekaron* (mesmo que seja impossível saber quando é um *mekaron* disfarçado) – olhar, falar, tocar – é totalmente proibido. Exemplifico isso com um caso vivenciado em campo, no qual uma gestante no quarto mês começou a sentir dores na barriga.

As dores já duravam alguns dias e a família dizia que a mulher estava assim porque a criança estava *icraxô* (doente). O pajé então

descobriu que ela havia entrado em contato com algum espírito; nesse caso, havia mantido relações sexuais com ele, retirando “unhas de *mekaron*” da cabeça da gestante.

O olhar do pajé é diferente do olhar das outras pessoas, possuindo uma visão que passa por outros mundos e lugares. Tal dom os capacita a ultrapassar fronteiras e barreiras de tempo e espaço, permitindo-lhes enxergar quando uma doença está vindo para a comunidade.

O bom pajé é aquele que consegue desenvolver esse olhar através do cumprimento dos resguardos durante os ritos de iniciação, estando apto para curar. Sobre isso o pajé Raimundo Roberto relata:

No começo de curador de curar, vejo uma coisa assim lá do outro lado, lá da Barra do Corda, lá dos Porquinhos, você vê umas coisa... De longe você vê umas coisa. Tem uma visão de longe, né? É. É. Ai você pode curar. Logo não pode curar [sic]. Vai aprender a receber aquele feitiço, o filhote do bicho, de qualquer bicho, que começou de ensinar vocês porque vai sempre aguardando, aguardando... respeitando... respeitando... (referindo-se aos resguardos)¹⁴.

A cura pelo pajé acontece quando ele retira, através de um ritual de cura, os “objetos” que foram colocados na pessoa – por quem o enfeitiçou. Esses objetos são colocados em lugares que geram desconforto, eles podem ser: cabelos, maribondos, espinhos, abelhas, pedras, espinhas de peixe, unha, fígado, couro e coração de animais e até as unhas de *mekaron* como há pouco exemplificado. Os pajés chamam de *hà* (doença) ou *mêhû xy* (feitiço) aquilo que sai do corpo da pessoa enfeitiçada. Os lugares onde esses objetos são “colocados” no corpo ocasionando dor são variados como: estômago, cabeça, olhos, pernas, entre outros. Tais objetos não podem ser vistos por ninguém, apenas pelo pajé, pois se uma pessoa comum olhar perde a visão.

As enfermidades ocasionadas por feitiços são consideradas como independentes dos indivíduos, entendidas como decorrentes sobretudo da interferência do mundo dos espíritos na aldeia dos vivos. Dessa forma, a culpa pelo enfraquecimento do corpo não se

14 Informação verbal fornecida por Raimundo Roberto Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

deve ao indivíduo, mas sim aos espíritos ou às pessoas que interferiram em sua saúde. Esses acontecimentos, que aparentemente fogem do controle dos demais indivíduos, são do domínio do pajé que dá respostas ao não-controle da saúde e do corpo dos indivíduos Ramkokamekra.

Já as quebras de resguardo, isto é, seu descumprimento, são as mais comuns causas de enfraquecimento do corpo. Esse estado de fraqueza ocorre em consequência do descumprimento por parte do indivíduo das normas sociais, acarretando certa culpabilidade pelo mesmo. Isso ocorre com mais frequência na época da puberdade, quando os jovens geralmente acabam por ter o corpo poluído por serem mais suscetíveis a ter relações sexuais (CROCKER, 2004). Como, por exemplo, o contato com mulheres em período menstrual ou que ingeriram alimentos poluídos como pequenos animais de caça como tatu, caititu e principalmente as partes internas de animais de caça, que vão ocasionar sonolência e lassidão no jovem. Os mais velhos então percebem que o jovem ingeriu ou praticou algo que não deveria. Ao reconhecer os sinais de enfraquecimento do corpo, buscam “no mato” as folhas da planta Tingui (nome popular), que na língua nativa é *Hôhô*, e fazem um chá, o qual deve ser tomado tanto pelo jovem quanto por seus pais. De forma semelhante aos jovens, os corredores e caçadores possuem restrições temporárias, principalmente relacionadas ao ato sexual, pois o contato com os fluidos corporais é poluente. Os corredores de tora precisam constantemente proteger seu corpo para terem força e resistência, devem cumprir as restrições sexuais para que possam ser bons corredores. Quando alguém não demonstra um bom desempenho é visto pela comunidade como não tendo cumprido efetivamente as restrições sexuais e alimentares.

Em decorrência do enfraquecimento do corpo, utiliza-se de plantas terapêuticas para o seu fortalecimento e, conseqüentemente, para o restabelecimento da sua saúde. Os chás e os banhos feitos das folhas, da casca e da raiz das plantas que produzem cores escuras e sabores amargos são uma das principais formas de se tornar forte novamente, como a casca da planta *Toxà Ka* (nome na língua nativa) que o jovem toma para ser um bom corredor e o *Athure Jarê* (nome na língua nativa), da qual se usa a raiz para fazer o chá e as folhas colocadas nos joelhos e pernas antes de correr. Segundo os informantes “serve para dar força nas pernas para o corredor”. A

utilização de folhas no corpo como uma forma de transmitir força quando se encontra enfraquecido é muito comum principalmente entre os corredores. Utiliza-se a mandioca de veado (nome popular) na língua indígena Coti Re Hõ, com a qual se deve esfregar as pernas após tomar banho no rio, de manhã cedo e em jejum.

Muitas dessas plantas que são utilizadas para purificar o corpo do indivíduo têm como tabu a restrição sexual, fonte poluidora em potencial. Para que ele seja reconhecido como um bom corredor, deve ficar forte. Além de cumprir os resguardos, pode também ingerir alimentos e substâncias que o façam ficar mais forte ainda. Como afirma o pajé Raimundo Roberto:

O meu respeito de guardar a... resguardo, de comer carne, seis meses que eu gastei, seis meses. Seis meses eu aprendi a ser corredor, eu corri muito, corri muito de tora pesada. Eh... quem toma resguardo assim, cumprindo resguardo, então eh... vai ser duro de pegar com tora, correr com tora. Eu era o melhor corredor, ninguém ganhava de mim, não. Eu sempre ganhava e tinha gente com medo de correr comigo. Então eu estava sempre cumprindo resguardo, assim dentro da casa, dentro do quarto, eu cumprindo resguardo respeitando... eu nem estava comendo carne. Eu estava sempre comendo só arroz, e... lá um dia eu comia fava e comia batatas, comendo essa coisa boa, essa coisa boa [...]¹⁵.

As práticas curativas dos indígenas, através das plantas, estão interligadas às práticas preventivas dos resguardos, numa busca constante pela saúde. Entre os Ramkokamekra essas práticas preventivas e curativas refletem que a percepção de corporeidade dessa sociedade é baseada na consubstancialidade, a noção de uma substância comum formadora dos corpos e da saúde dos pais e filhos. Dessa forma, as ações desencadeadas pelos indivíduos como forma de se precaver do enfraquecimento e a construção do tornar-se forte realizam um itinerário terapêutico baseado em suas práticas tradicionais que evidenciam a necessidade de controle do corpo, e manutenção da saúde através de um complexo de tabus.

Pude perceber, com base na análise das práticas terapêuticas tradicionais, a existência de um sistema terapêutico tradicional, o

15 Informação verbal fornecida por Raimundo Roberto Canela, na Aldeia Escalvado, em fevereiro de 2007.

qual possui várias formas de se evitar e tratar uma mesma enfermidade, podendo ser pelo cumprimento das restrições, por intermédio do pajé ou pelo uso das plantas terapêuticas. Destarte, considero que a rede saúde-enfermidade-atenção ou, nesse caso, a busca e manutenção do corpo forte e a evitação do corpo fraco, um sistema terapêutico nativo. Este sistema terapêutico indígena está em constante relação com o sistema biomédico que desencadeia outros itinerários terapêuticos igualmente complexos.

Referências

ALVES, P. C.; SOUZA, I. M. A. Escolha e avaliação de tratamento para problemas de saúde: considerações sobre o itinerário terapêutico. In: _____. **Experiências de doença e narrativa**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

BRETON, Le. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

CLASTRES, P. Da tortura nas sociedades primitivas. In: _____. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

CROCKER, W. Taboo System: a preliminary exploration of an anxiety-reducing device. In: VERHANDLUNGEN des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-Munchen. Munchen: [s.n.], 1968. Jg. 3.

_____. **The Canela: kinship, ritual, and sex in an amazonian tribe**. 2. Ed. Belmont, USA: Wardsworth/Thompson Learning Inc., 2004.

CUNHA, M. C. da. De amigos formais e pessoas; de companheiros, espelhos e identidades. In: _____. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DAMATTA, Roberto. Uma reconsideração da morfologia social Apinayé". In: SCHADEN, E. (org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976. p.149-163.

DAMATTA, R. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 31-56, abr. 2000.

MACIEL, M. E. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 145-156, dez. 2001.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MELATTI, J. C. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978.

NIMUENDAJÚ, C. **The eastern Timbira**. [Oakland]: University of California Press, 1946.

NIMUENDAJU, C. A corrida de toras dos Timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, out. 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 23 jan. 2015. Acesso em: out. 2006.

RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SOUZA, M. C. de. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.