PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO E DOUTORADO PROFISSIONAL
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO - UEMA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO PROFISSIONAL

EVELANNE SAMARA ALVES DA SILVA

“VOVÓ ME DISSE QUE ISSO TAMBÉM CURA!”: Práticas populares de cura entre mulheres em Oiapoque – Amapá. Contribuição para uma educação escolar insurgente.

São Luís
2024

EVELANNE SAMARA ALVES DA SILVA

“VOVÓ ME DISSE QUE ISSO TAMBÉM CURA!”: Práticas populares de cura entre mulheres em Oiapoque – Amapá. Contribuição para uma educação escolar insurgente.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História - Mestrado e Doutorado Profissional, da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título Doutor em História.

Orientador/a: Prof(a). Dr(a). Márcia Milena Galdez Ferreira

Linha de Pesquisa: Memória e saberes escolares

São Luís
2024

Silva , Evelanne Samara Alves da.

"Vovó me disse que isso também cura!": práticas populares de cura entre mulheres em Oiapoque – Amapá contribuição para uma educação escolar insurgente. / Evelanne Samara Alves da Silva . – São Luís(MA), 2024.

236p.

Tese (Programa de Pós-Graduação em História PPGHIST - UEMA) Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, 2024.

Orientadora: Profa. Dra: Márcia Milena Galdez Ferreira.

1. Educação Decolonial. 2.Ensino de História. 3. Memória. 4. Oiapoque. 5. Práticas de Cura. I.Título.

CDU:373-055.2(811.6)

Elaborado por Luciana de Araújo - CRB 13/445

EVELANE SAMARA ALVES DA SILVA

"VOVÓ ME DISSE QUE ISSO TAMBÉM CURA!": Práticas populares de cura entre mulheres em Oiapoque – Amapá. Contribuição para uma educação escolar insurgente.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado e Doutorado Profissional, da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em História.

Banca Examinadora:

_____

Profa. Dra. Márcia Milena Galdez Ferreira (Orientadora)
(PPGHist/UEMA)

_____

Prof. Dr. Jakson dos Santos Ribeiro (Examinador Interno)
(PPGHIST/UEMA)

_____

Profa. Dra. Cecília Maria Chaves Brito Bastos (Examinadora Externa)
(PROFHist/UNIFAP – PPGH/UNIFAP)

_____

Profa. Dra. Ana Cristina Rocha Silva (Examinadora Externa)
(PROFHist/UNIFAP)

_____

Profa. Dra. Viviane Oliveira Barbosa (Examinadora Interna)
(PPGHIST/UEMA)

Dedico à minha avó Milta Maria e a tantos outros que nos deixaram órfãos de amor na pandemia da CODIV – 19.

AGRADECIMENTOS

Considero a tese como fruto de reflexões com pessoas queridas e também fruto do que a memória pôde registrar em meus percursos até aqui. Foram tantas as pessoas que colaboraram de diversas formas com o processo da pesquisa que resultou à Tese, que se tornou impossível a citação de todos, meu abraço fraterno.

Agradeço aos alunos da Educação Básica que me permitiram refletir sobre a pertinência de temas não convencionais para as aulas de História e em vidas escolares. Aos alunos da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), futuros professores de História e muitos já atuando, sobretudo aos alunos indígenas, que permitiram perceber a cura em simbiose com a natureza, como um traço da própria identidade dos povos indígenas do Oiapoque.

Ao Centro de Memória, Documentação Histórica e Arquivo da UNIFAP (CEMEDHARQ), em especial à Professora Verônica que me deu a primeira notícia da existência de fontes buscadas, à Professora Elke Rocha e os colaboradores Lucas e Vitória, que não mediram esforços para a digitalização da documentação utilizada. Sou grata pelo incentivo para o acesso às fontes, em um estado como o Amapá, que engatinha para o despertar da importância da guarda, tratamento e análise de documentos ainda dispersos que em muito podem contribuir para a nossa História.

Gratidão aos amigos de UNIFAP, alguns ex-professores que me inspiraram e especialmente aos grandes companheiros na trajetória iniciada no Campus Binacional-Oiapoque, em 2018. Estes últimos por sua solidariedade no período de pesquisa e por serem parceiros no estudo e vivência da fronteira Oiapoque.

Aos técnicos do Tribunal de Justiça do Amapá (TJAP), em especial Michel Ferraz e Marcelo Jaques, por toda a gentileza e por todas as orientações diárias de uso do acervo da Comarca de Macapá e pelo entendimento que possuem da importância de um acervo ainda em processo de tratamento, para os pesquisadores do Amapá.

À Professora Márcia Milena Galdez Ferreira, que me tranquilizou nas mudanças no processo de pesquisa, me conduzindo por escolhas teóricas desafiadoras e foi tão generosa ao ouvir inclusive as angústias durante o processo de pesquisa, exercício muitas vezes caro ao mundo acadêmico.

Agradeço à Iziquiel da Luz Silva, que com toda a paciência deu orientações valiosas sobre o uso de formulários *on-line*. Assim como Clariane, que com sua delicadeza me ensinou a criar um questionário *on-line*.

Um agradecimento especial para as queridas Maria Adriana e Ana Cristina, pelas tantas trocas de ideias, compartilhamento de sentimentos e aconselhamentos, inclusive para a percepção de novos horizontes para a pesquisa, minha eterna gratidão. Agradeço às amigas Inana e Nayara por nossas conversas sobre as plantas medicinais, ouvi-las enquanto biólogas é um aprendizado.

Agradeço aos amigos da turma de Doutorado, por toda a generosidade e amizade, que tornaram mais leve a caminhada, foram sempre ricas e divertidas as conversas. Gratidão também aos professores da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pelos ensinamentos, acolhimento, mas sobretudo pelo compartilhar de uma forma de ver o ensino de História em intercessão com o campo da História, troca feita em meio ao desafio de um Doutorado Profissional. À amiga Antônia de Castro Andrade, um abraço apertado de gratidão pelas acolhidas em São Luís e pelas tantas conversas que me fortaleceram.

Um obrigada carinhoso à Enedina (Dina), Eliene, Ronilda, Ildemara, Dayene, Ana Lúcia, Fabíola, Eliene e Márcia, colaboradoras fundamentais para a rede de contato em torno das mulheres participantes das entrevistas. Agradeço também à querida Kelly Reis pelo valioso apoio para a pesquisa em Oiapoque, na fase da testagem do Produto Educacional.

Sou grata aos Professores Anderson Pedro Santos da Silva e Nelsa Olivia de Lima Gonçalves, que com seus olhares experientes de professores de Educação Básica, nas áreas de História e Literatura, opinaram atentamente sobre o Produto Educacional em generosas conversas e me encorajaram a seguir em frente, no que encaro como uma ousadia. Minha gratidão à amiga Évora, sua sensibilidade para com obras literárias está em minha memória de adolescente e me fez buscar sua valiosa opinião, agora também como a de uma especialista.

Agradeço à querida Mariana Alves e seu olhar, além de técnico, generoso para o Produto, o que me deu mais segurança. Sou grata ao ilustrador Igum Djorge, por seu talento em dar cores ao Produto Educacional, num trabalho conjunto e paciente. Gratidão a Karolline Levy (Karol) pelo desafio aceitado de diagramação do Produto, alinhado a uma intenção do autor. Gerar o Produto foi um processo dialógico e de aprendizagem.

Muito obrigada aos docentes, gestão e equipe pedagógica das escolas estaduais Joaquim Nabuco e Joaquim Caetano da Silva, sempre generosos na acolhida e no processo de pesquisa. Sobretudo agradeço aos professores que contribuíram para o refletir sobre a importância, viabilidade e resultado do Produto Educacional.

Gratidão aos meus parentes, em especial irmão, pai, mãe e sobrinhas, pelo encorajamento e compreensão em todos os momentos do percurso até aqui. Agradeço a tantas

mulheres presentes em minha vida que me fazem pensar na importância de práticas de cura, minha mãe, tias, vizinhas e amigas. Às minhas avós que vivem na memória e que como tantas, ensinaram, lutaram e cuidaram dos seus.

Por fim, às parceiras na aventura da pesquisa, as mulheres que me cederam entrevistas, num compartilhamento de vidas e por acreditarem no propósito da Tese.

Reparem nas mãos das mulheres que benzem
os dedos dedilham a crença e o amor
a boca soletra a oração invisível
na trama do pão que o diabo amassou
são essas mulheres que escondem segredos
que curam, que choram, que fazem de tudo
que quebra o quebranto e a dor do menino
que o olho riscou
Dona "Didita" pegue a vassourinha
Santa Medicina é a fé
venha menino sorrir para o mundo
desejo profundo foi crer
que é reza de mulher
(Mulheres que benzem/Wander de Andrade/Niltinho Moda

RESUMO

Esta tese tem como intuito apresentar práticas de curas entre mulheres em Oiapoque - AP, para propiciar um *eletronic book* (*e-book*), em *Portable Document Format* (PDF), como Produto Educacional, que considere práticas culturais populares de cura, não sublinhadas em uma cultura escolar de viés colonialista. O estudo busca instigar o refletir sobre o local/regional e o lugar dos saberes dos subalternos na educação escolar e para o ensino de História, por meio de um livro em formato digital de literatura juvenil chamado "Vovó me disse que isso também cura!". Apresenta-se como *lócus* para pesquisa que resultou ao Produto Educacional, o espaço compreendido entre Amapá (Brasil) e Guiana Francesa (França), como ponto de interações étnicas singulares. Práticas de cura populares englobam puxações, interdições alimentares, benzimentos, rezas, aconselhamentos, indicação e confecção de remédios e outros, abarcando uma pluralidade de modos de fazer e de conceber o mundo. São de gênese múltipla, resultantes de interações étnicas e recriações culturais e estão dissipadas entre parteiras, benzedeiras, curandeiras, descendentes de povos que vivem e chegaram ao município de Oiapoque, independente dos demarcadores físicos que limitam a fronteira. A pesquisa qualitativa para o estudo englobou coleta e análise de fontes documentais e entrevistas semiestruturadas com mulheres curandeiras, para a compreensão sobre práticas de cura, aplicação de questionários com professores do Ensino Médio para formatação do Produto Educacional, além de pesquisa bibliográfica. O estudo permitiu reflexões sobre uma perspectiva decolonial para a educação que evidencie os saberes populares.

Palavras-chave: Educação Decolonial. Ensino de História. Memória. Oiapoque. Práticas de cura.

ABSTRACT

This thesis aims to present healing practices among women in Oiapoque - AP, to provide an electronic book (e-book), in Portable Document Format (PDF), as an Educational Product, which considers popular cultural practices of healing, not underlined in a school culture of colonialist bias. The study seeks to instigate reflection on the local/regional and the place of the knowledge of the subalterns in school education and for the teaching of History, through a book in digital format of youth literature called "Grandma told me that this also heals!". It is presented as a locus for research that resulted in the Educational Product, the space between Amapá (Brazil) and French Guiana (France), as a point of singular ethnic interactions. Popular healing practices include pulling, food prohibitions, blessings, prayers, counseling, indication and preparation of medicines and others, encompassing a plurality of ways of doing and conceiving the world. They are of multiple genesis, resulting from ethnic interactions and cultural recreations and are dissipated among midwives, healers, healers, descendants of peoples who live and arrived in the municipality of Oiapoque, regardless of the physical markers that limit the border. The qualitative research for the study included the collection and analysis of documentary sources and semi-structured interviews with women healers, to understand healing practices, application of questionnaires with high school teachers to format the Educational Product, in addition to bibliographic research. The study allowed reflections on a decolonial perspective for education that highlights popular knowledge.

Keywords: Decolonial Education. Teaching of History. Memory. Oiapoque. Healing practices.

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à présenter les pratiques de guérison chez les femmes d'Oiapoque - AP, à fournir un livre électronique (e-book), en format de document portable (PDF), en tant que produit éducatif, qui considère les pratiques culturelles populaires de guérison, non soulignées dans une culture scolaire de biais colonialiste. L'étude cherche à susciter une réflexion sur le local/régional et la place des savoirs des subalternes dans l'enseignement scolaire et pour l'enseignement de l'Histoire, à travers un livre au format numérique de littérature jeunesse intitulé « Mamie m'a dit que cela aussi guérit ! ». Il se présente comme un lieu de recherche qui a abouti à l'Educational Product, l'espace entre Amapá (Brésil) et la Guyane française (France), comme un point d'interactions ethniques singulières. Les pratiques de guérison populaires comprennent l'arrachage, les interdictions alimentaires, les bénédictions, les prières, les conseils, l'indication et la préparation de médicaments et autres, englobant une pluralité de façons de faire et de concevoir le monde. Ils sont de genèse multiple, résultant d'interactions ethniques et de reconstitutions culturelles et se dissipent parmi les sages-femmes, les guérisseurs, les guérisseurs, les descendants des peuples qui vivent et sont arrivés dans la municipalité d'Oiapoque, indépendamment des marqueurs physiques qui limitent la frontière. La recherche qualitative de l'étude comprenait la collecte et l'analyse de sources documentaires et d'entretiens semi-directifs avec des femmes guérisseuses, pour comprendre les pratiques de guérison, l'application de questionnaires avec des enseignants du secondaire pour mettre en forme le produit éducatif, en plus de la recherche bibliographique. L'étude a permis de réfléchir à une perspective décoloniale de l'éducation qui met en valeur les savoirs populaires.

Mots-clés: L'éducation décoloniale. Enseignement de l'histoire. Mémoire. Oiapoque. Pratiques de guérison.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Catraias aportadas na frente da cidade de Oiapoque 43
Figura 2 - Aspecto da orla de Oiapoque 44
Figura 3 - BR 156 no período de chuvas 45
Figura 4 - Aspecto de fachadas de lojas no bairro central de Oiapoque 50
Figura 5 - Avenida Barão do Rio Branco, em 1975 54
Figura 6 - Avenida Barão do Rio Branco, em 2022 55
Figura 7 - Aspecto frontal da Escola Estadual Joaquim Nabuco 76
Figura 8 - Aspecto frontal da Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva 76
Figura 9 - Aspecto frontal da Feira Municipal de Oiapoque 86
Figura 10 - Aspecto de exposição de produtos na feira municipal de Oiapoque 87
Figura 11 - Aspecto da exposição de garrafadas e outros produtos utilizados para cura, na feira municipal de Oiapoque 87
Figura 12 - Aspecto do corredor na feira municipal de Oiapoque 88
Figura 13 - Planta cultivada por mulher entrevistada 129
Figura 14 - Horta suspensa cultivada por uma das mulheres 129
Figura 15 - Quintal da casa de mulher entrevistada 130
Figura 16 - Aspecto frontal da casa de mulher entrevistada 131
Figura 17- Cenas da vida religiosa em Oiapoque: Local de culto na casa de mulher entrevistada 131
Figura 18 - Cenas da vida religiosa em Oiapoque: Imagem de Nossa Senhora das Graças 132
Figura 19 - Cenas da vida religiosa em Oiapoque: Altar em estabelecimento comercial 133
Figura 20 - Cenas da vida religiosa em Oiapoque: Templo de igreja evangélica no bairro Planalto 134
Figura 21 - Cenas da vida religiosa em Oiapoque: “Cachoeira” e templo de rochas de Iemanjá na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho 135
Figura 22 - Capa do Produto Educacional 184
Figura 23 - Ilustração relacionada as cenas da cidade, pela narrativa de Eva 193
Figura 24 - Ilustração de Dona Zefa em sua casa benzendo um bebê 195
Figura 25 - Ilustração apresentando professora e alunos planejando a feira cultural que irá ocorrer na escola 197
Figura 26 - Ilustração referente ao evento feira cultural, na escola de Eva 199
Figura 27 - Dona Zefa contemplando seu altar 201

Figura 28 - Aspecto frontal da escola de Eva.....203

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Perfil dos professores que responderam ao questionário 77
Quadro 2 - Perfil das mulheres entrevistadas 121
Quadro 3 - Roteiro de entrevistas 124
Quadro 4 - Competência Específica 1 e habilidades elencadas 191
Quadro 5 - Competência Específica 2 e habilidades elencadas 193
Quadro 6 - Competência Específica 3 e habilidades elencadas 196
Quadro 7 - Competência Específica 4 e habilidades elencadas 198
Quadro 8 - Competência Específica 5 e habilidades elencadas 199
Quadro 9 - Competência Específica 6 e habilidades elencadas 202
Quadro 10 - Identificação dos professores participantes da testagem 206
Quadro 11- Impressões dos professores participantes da testagem 207

LISTA DE MAPAS

MAPA 1- Mapa de Localização do Município de Oiapoque 41

LISTA DE ABREVIATURAS

AMIM	Associação das mulheres indígenas em mutirão
ANVISA	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
AP	Amapá
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CCPIO	Conselho dos caciques dos povos indígenas de Oiapoque
CEMEDHARQ	Centro de Memória Documentação Histórica e Arquivo
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CEPE	Conselho de Ensino Pesquisa e Extensão
CNE	Conselho Nacional de Educação
COVID-19:	Coronavirus Disease 2019
DNIT	Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte
DP	Doutorado Profissional
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GEA	Governo do Estado do Amapá
GT	Grupo de Trabalho
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MEC	Ministério da Educação
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
MP	Mestrado Profissional
NEM	Novo Ensino Médio
OMS	Organização Mundial de Saúde
PCN’s	Parâmetros Curriculares Nacionais
PDF	*Portable Document Format*
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PE	Produto Educacional

PNCO	Parque Nacional do Cabo Orange
PNLD	Programa Nacional de Livro Didático
PPGHIST	Programa de pós-graduação em História
PTT	Produto Técnico e Tecnológico
QG	Quartel General
RCA	Referencial Curricular Amapaense
SEED	Secretaria de Estado da Educação do Amapá
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TDIC	Tecnologias Digitais de informação e comunicação
TI	Terra indígena
TJAP	Tribunal de Justiça do Estado do Amapá
UBS	Unidade Básica de Saúde
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UNICEP	Fundo das Nações Unidas para a Infância
UNIFAP	Universidade Federal do Amapá

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 18
1.1 Pelas tramas da fronteira 18
1.2 Percursos pessoais para a escolha do Tema 28
1.3 O emergir de outra possibilidade para a Tese 31
1.4 Caminhos metodológicos e demarcadores conceituais 36
2 FRAGMENTOS DE UMA FRONTEIRA COMPARTILHADA 40
2.1 Entre sujeitos e contatos 42
2.2 Por um "outro lado" da fronteira 61
2.3 Práticas populares de cura no contexto escolar: recortes sobre Oiapoque 63
2.4 Cura popular e currículo escolar em Oiapoque: Impressões de professores 74
3 CURANDEIRISMO: MULHERES NO MOSAICO DAS PRÁTICAS DE CURA 85
3.1 Caleidoscópio da cura popular 90
3.2 Mulheres no mosaico das práticas de cura 97
3.3 Curas populares nos meandros do Amapá 102
4 MULHERES QUE CURAM EM OIAPOQUE: ENTRE OS FIOS DA MEMÓRIA . 118
4.1 "Era só um *mélange*, como diz o crioulo" 149
4.2 "Já tô com umas cinco vezes que eu venho morar aqui no Oiapoque" 153
4.3 "Isso aí não é comigo" 155
4.4 "Tem que ter fé" 161
4.5 "Tem que ter coragem!" 163
4.6 "É, eu faço minhas garrafadas" 168
4.7 "Nessa minha prática que Deus me deu" 174
5 "VOVÓ ME DISSE QUE ISSO TAMBÉM CURA!": DO PERCURSO AO PRODUTO 183
5.1 Premissas e delineamento do produto educacional 183
5.2 Possíveis abordagens do Produto Educacional em proposições da BNCC 190
5.3 Testagem do Produto Educacional: Considerações de um grupo de docentes 203
6 UM CONVITE PARA A INSURGÊNCIA: PALAVRAS FINAIS 216
REFERÊNCIAS 218

1 INTRODUÇÃO

1.1 Pelas tramas da fronteira

Esta Tese é fruto de um Doutorado Profissional (DP) e tem como intuito problematizar práticas de curas entre mulheres curandeiras na fronteira franco-brasileira, especialmente Oiapoque-AP, por meio de um livro digital-eletrônico *(E-book)*, em *Portable Document Format* (PDF), como um produto educacional (PE), de título "Vovó me disse que isso também cura!", que considere práticas culturais não sublinhadas no currículo escolar e que instigue o refletir sobre o local/regional para o ensino de História. Mais do que para resultar em um PE[1], a tese propõe necessidade de reflexão para uma educação intercultural crítica e decolonial, no sentido de enfrentamento de uma perspectiva que privilegia uma única epistemologia na escola.

O *E-book* tem como objetivo viabilizar problematizações sobre práticas de cura protagonizadas por mulheres e silenciadas no currículo escolar. O conteúdo do PE se dá por meio da interação entre personagens em um texto literário, em estilo narrativo, incluso na classificação juvenil, que pode ser utilizado por professores na etapa final da Educação Básica, que corresponde ao Ensino Médio. O produto tem como eixo a narrativa da vida de uma adolescente/estudante chamada Eva, que observa sua avó e outras mulheres que curam à sua volta, além de interagir com seus colegas de turma e com ambientes da cidade de Oiapoque.

Nomeio como práticas de cura insurgentes as acionadas por mulheres que curam de modo não oficial. Modos de curar que pertencem a grupos historicamente silenciados e que são resultantes de saberes marginalizados, como criações culturais de povos indígenas e negros. As variantes da cura popular apresentadas pelos sujeitos participantes da pesquisa para a Tese foram os benzimentos, orações, puxações, parto e cuidados em torno deste,

[1] O Produto Educacional (PE), ou Produto Técnico e Tecnológico (PTT), é uma proposição do Doutorado em História da UEMA, na modalidade profissional. Curso criado pela Resolução n.º 1267/2017 CEPE/UEMA e aprovado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) em outubro de 2019, e tem como objetivo criar estratégias pedagógicas, alinhadas ao Ensino de História, para tal acionando múltiplas linguagens, no qual o docente/pesquisador contribuirá para atualização de competência e habilidades, conforme os Parâmetros Curriculares Nacionais e posteriores diretrizes (PPGHIST/UEMA, 2024). O Produto Educacional é a exigência para o trabalho final do discente e está em consonância com o desejo de aproximação de pesquisadores com os demais setores da sociedade, tanto na modalidade Doutorado Profissional (DP), quanto na modalidade Mestrado Profissional (MP), para a área de ensino estabelecida pela CAPES, no sentido de "extrapolar os muros da academia", promovendo inovação no âmbito educacional (Rôças; Moreira, Pereira, 2018, p. 61).

aconselhamentos, confecção de remédios e manuseios específicos, interdições e recomendações diversas para o doente e mulher grávida.

Para justificar a pertinência do PE, elenco a educação intercultural crítica como baliza, conforme o apresentado por Vera Maria Ferrão Candau (2012), no qual tal educação está atenta às problemáticas étnicas, de gênero, orientação sexual, religiosidades e contrária à discriminação de grupos e identidades. A interculturalidade crítica problematiza relações de poder e desigualdades e se contrapõe a um discurso meramente tolerante para com a diversidade e diferenças. As diferenças, em uma posição liberal, possuem sentido socialmente estabelecido, em um contexto de produção simbólica e discursiva que esvazia problematizações sobre relações de poder, de acordo com Tomaz Tadeu da Silva (2017).

Arroyo e Gomes (2017) acentuam que as diferenças étnicas, de raça e de sexo no Brasil tornam-se cotidianamente desigualdades, o que não está evidenciado em planos formais relativos à educação, sendo encoberto pelo discurso de diversidade. Assim, torna-se urgente refletir sobre o espaço escolar como legitimador de uma ciência com modelo excludente que reforça desigualdades, apesar do discurso de respeito à diversidade.

Escolho como definição de uma educação decolonial a que capacita grupos para luta contra lógica moderna/colonial opressiva (Da Mota Neto, 2018) e a que confronta a exclusividade do paradigma ocidental/moderno/científico, tendo, para esta oposição, como perspectiva teórica as advindas de intelectuais latino-americanos, que fizeram frente às tendências acadêmicas eurocêntricas. Tal escolha é uma postura política, com potencial para atravessar sistemas educativos e instituições escolares, conforme apontam Vera Maria Candau; Luiz Fernandes de Oliveira e Catherine Walsh (Walsh, Oliveira, Candau, 2018). Adoto, portanto, o conceito partilhado de decolonialidade, para se pensar a América Latina, para além dos movimentos de descolonização.

O decolonial se contrapõe às diversas formas de dominação presentes na modernidade, que englobam relações assimétricas de poder, entre raça e gênero no mundo do trabalho e entre centro e periferia (Da Mota Neto, 2018), que se desdobram também para o campo educacional. Procura-se, nesse bojo, responder, como a consideração da cura pelo prisma do popular contribui para uma abordagem intercultural crítica e decolonial no interior da escola?

Adota-se, para a Tese, a atenção ao pensamento decolonial, considerando a virada teórica epistêmica que se deu no final do século XX, ao se destacar outras lógicas de mundo e por se atentar que a solução para a renovação do currículo, que considere uma educação

alinhada a interculturalidade crítica, carece de inclusão dos excluídos historicamente do interior de instituições (Walsh, 2009), como a escola.

Defino como *lócus* de pesquisa a cidade de Oiapoque, município pertencente à fronteira franco-brasileira, cidade gêmea à cidade de *Saint Georges de l'Oyapock*, pertencente à Guiana Francesa, considerando-se nuances de relações socioespaciais, que englobam relações, econômicas, simbólicas e culturais que perpassam pelo território (Moura, 2021). Tais nuances incidem no currículo escolar de Oiapoque, normativa que em sua prescrição despreza tal diversidade, se desdobrando em um currículo ainda de características coloniais, sob uma lógica de racionalidade técnica não questionada (Costard, 2017).

Combater os efeitos culturais da colonização é um desafio epistemológico e processual, como traz Ana Paula Santos de Sá (2019). Ao emergir no debate sobre uma lógica colonial, que infere no campo da educação, a autora assegura que, não há substituição cronológica rígida de relações resultantes de efeitos da colonização, que inferem nos conteúdos escolares, mas tentativas de rupturas do legado da colonialidade na escola. Tal confrontação apresenta-se como um processo para desconstruir uma dominação do pensamento e do ser. Neste sentido, a Tese, ao se debruçar sobre práticas de cura estigmatizadas e apresentar como desdobramento um PE, é uma proposta para uma contestação de ausências curriculares, que são um traço de uma dominação simbólica, como um legado colonial, conforme aponta Sá[2] (2019). Para o ensino de História, tal dominação está presente no modo de contar, de se privilegiar grupos e narrativas, gêneros, espaços, classes e raças.

Circe Maria Fernandes Bittencourt (2009), ao discorrer sobre o ensino de História aponta que, desde o início da organização do sistema escolar no Brasil, a disciplina História nasceu com um caráter ideológico, para instigar uma formação moral e cívica, por meio de deveres sobre a pátria, reconhecimento de governantes e memorização de conteúdo, tendo como objetivo veicular uma História nacional e para forjar uma identidade nacional, submetida aos privilégios de setores da sociedade. Tais características foram delineadas no século XX e continuam presentes na organização curricular no século XXI.

[2] A autora reproduz o capítulo de fundamentação teórica de sua Tese de Doutorado, intitulada *A descolonização da educação literária no Brasil: Das leis 10.639/2003 e 11.645/2008 ao PNLD 2015 (2019).* No artigo citado, discute a descolonização da educação em literatura, utilizando em seu texto os termos descolonial e decolonial como sinônimos, apesar de que é consenso que descolonial se refere as lutas anticoloniais e decolonial problematiza uma "opressão epistêmica" resultantes da colonização (Sá, 2019, p. 137), produto de "uma construção histórica e simbólica", como face oculta da modernidade (Da Mota Neto, 2018, p. 2).

Na contramão da tradição escolar referida, a intenção é trazer a localidade para dentro do ensino de História, conforme a própria função social e individual desse ensino. Nesse sentido, também cabe a contribuição das diversas disciplinas para discussão de temáticas possíveis para a transversalidade e conceber a História para incluir os jovens nas heranças culturais de suas comunidades (Alves, 2014). Na cidade de Oiapoque, é comum, por exemplo, que se ensine remédios caseiros[3] provenientes da troca de saberes entre diversos atores sociais, assim como a compra de produtos e ervas na feira municipal de Oiapoque, destinados à confecção de remédios em consonância com a natureza, temática ainda invisibilizada na escola.

A colocação de grupos étnicos sob uma ordem hierárquica etnocêntrica inferioriza suas criações culturais. Colada à ideia de inferioridade que tais grupos assumiram historicamente no Brasil, está uma ideia de barbaridade de suas práticas culturais, como a utilização de elementos da natureza para a cura do corpo e da alma. Então, o colonialismo europeu se eleva ao processo de colonização de saberes, no qual o outro é colocado em contraposição à razão (Castro-Gómez, 2005).

A escolha pelos termos cultura popular[4] e raça[5] vem em consonância com uma opção política de alinhamento a grupos marginalizados, não excluindo interações resultantes dos contatos e remodelações entre o considerado popular e o erudito, entre classes, práticas e etnias. A perspectiva está, portanto, alinhada ao que o antropólogo argentino Néstor García Canclini (2013) conceitua de hibridação como "processos socioculturais", nos quais práticas culturais "se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas" (Canclini, 2013, p. 3) e define misturas interculturais modernas (Canclini, 2013). Partindo-se do pressuposto,

[3] Há consenso entre os sujeitos entrevistados sobre a designação remédios caseiros, em oposição aos remédios vendidos em estabelecimentos farmacêuticos.

[4] O conceito de cultura popular esteve ligado à noção do povo no século XIX, visto como uma novidade para abordagens científicas e articulado a movimentos nacionalistas (Figueiredo, 2008). A ideia de pureza que tal noção, a princípio parece tomar, foi reconstruída a partir do que aponta novos estudos nas áreas das ciências humanas. Optou-se, pois, pelo termo popular nos alinhando a inúmeros estudos que tratam de práticas de curas não oficiais e/ou cultura popular (Almeida, 2013; Camargo, 2011; Ferreira, 2003; Gadelha, 2007; Guimarães, 2003; Witter, 2005) e concebendo a cultura em um sentido amplo, no qual práticas se somam, se fundem e circulam, independente de classe social e religião e não há uma divisão estanque entre erudito e popular para criação de táticas para o enfrentamento do cotidiano. Há que se sublinhar que práticas de curas populares não circulam somente em camadas populares e recordar que a fronteira entre medicina, magia e crendices foi construída historicamente.

[5] Uso o termo raça alicerçada nos argumentos de Foster (2015), que defende o uso da categoria, não acentuando seu caráter ultrapassado, puramente biológico, mas em seu caráter de submissão e dominação, construídos historicamente, em processo no qual se elencou raças puras e inferiores. Vainfas (1999), ao apresentar sobre historicidade do conceito raça, afirma que se referia ao sangue e ascendência para o Antigo Regime e com um cunho biológico herdado do cientificismo do século XIX e início do século XX. O autor também propõe que o conceito raça seja considerado como social e ideologicamente construído e seja problematizado para o entendimento da própria origem do conceito e sobre a origem do racismo, assevera ainda que o termo raça serviu para inferiorizar, na própria escrita da História, indígenas, africanos e seus descendentes.

hoje consenso para a História Cultural, de que culturas não são estagnadas, trazendo tradições, remodelações e tensões para a modernidade, se desdobrando, por exemplo, em práticas de cura que não estão restritas a grupos étnicos isolados, mas a partir, também, do que Pacheco (2012) e Goldman (2021) pontuam como interações/relações afroindígenas.

Contatos afroindígenas referem-se aos agenciamentos nas relações a partir do encontro/contato entre indígenas e afro-brasileiros, se trata de uma perspectiva, sem o descarte do afro e do indígena, mas ressaltando conexões (Goldman, 2021). Por este ângulo, é inválida a própria concepção de unidade, pureza étnica e fusão de culturas para resultar, simplesmente, em outros elementos (Canclini, 2013).

Goldman (2021) afirma a necessidade de verificação de diferenciações, incluindo como os próprios sujeitos concebem seus encontros e a imprevisibilidade da mistura resultante do contato. O antropólogo exemplifica que grupos, mesmo que não reconheçam o conceito afroindígena, podem apresentar a "mistura", como traço de como as interações entre indígenas e afrodescendentes se manifestam e de como os povos se autodefinem enquanto "misturados", sem excluir "modulações da diferença" e singularidades (Goldman, 2021, p. 18). Desta maneira, o conceito afroindígena é manejado diferencialmente, a depender do grupo que o assume.

Cecília Campello do Amaral Mello (2014), exemplifica um contexto no qual o termo afroindígena é assumido por artistas populares do sul da Bahia como uma aliança pretérita feita entre indígenas e negros, resultando em um novo elemento percebido enquanto prática entre os componentes do grupo, para além de delimitações rígidas e somente em caráter teórico. Neste âmbito, não há a necessidade de estabelecimento de fronteiras étnicas delineadas, mas, sobretudo, um reconhecimento dessa aliança na produção de uma técnica peculiar para a produção de esculturas.

Ao longo da Tese, se nomeará elementos de influência indígena e afrodescendente, privilegiando-se a ideia de redes de contato resultando na noção de afroindígena, pois as práticas de cura são de gêneses múltiplas, resultantes de inúmeras interações culturais que caracterizaram práticas singulares para a vida na fronteira.

Partindo de uma perspectiva popular, as práticas apresentadas pelas mulheres entrevistadas, englobam puxações, interdições alimentares, benzimentos, rezas, feitura de remédios caseiros, uso de garrafadas, aconselhamentos. É marcante o auxílio de forças sobrenaturais, como a fé, de seres encantados e pelo intermédio de santos do panteão católico e sobretudo a figura de um Deus onipotente.

O estudo levará considerará interfaces entre estudos antropológicos e a História, visto que a Antropologia se debruçou pioneiramente para com saberes ditos regionais que em muitos estudos conceituaram curandeirismo. A consideração do objeto só é feita recentemente pela área de História, com a influência de diversas outras áreas, sendo um tema que desperta interesse proeminente a partir dos anos de 1980, no âmbito da História da Cultura (Souza, 2009).

Nos guiou o parâmetro de que o perfil de trabalhos de pós-graduação *stricto sensu* de viés profissional devem caminhar para que discussões teóricas contribuam para o delineamento e a elaboração de produtos educacionais e para repensar a prática docente, sob a noção de que a prática do professor não pode estar em separado de seu refletir intelectual (Rôças; Moreira, Pereira, 2018).

A Tese apresenta o Produto Educacional, justificando sua existência e nela, as práticas de cura não serão abarcadas em sua totalidade, em todos os seus elementos fundantes, fizemos um recorte possível a partir das narrativas apresentadas pelas mulheres que exercem práticas de cura. Considero, portanto, a capacidade de autonomia que subalternos elencam para uma arte de fazer, conforme aponta Certeau (2008), como um desvio expresso em táticas do cotidiano, produto da criatividade de seus agentes, que se desdobram em maneiras de fazer diferentes.

Além de pesquisa documental e bibliográfica, observações de campo, tanto na cidade, quanto em escolas, também foram importantes para o delineamento da Tese. Privilegiou-se, no percurso da pesquisa, impressões dos sujeitos sobre sua própria identidade e saberes, percepção dos espaços de atuação dos envolvidos no estudo e expor minhas próprias percepções subjetivas sobre o espaço fronteiriço, elementos que contribuem para definir o que é ser e viver na fronteira e a construção de um sentido para a pesquisa, privilegiando-se a experiência dos sujeitos.

Os conceitos de fronteira, curandeirismo e gênero, aparecerão esmiuçados ao longo da Tese. O conceito de fronteira será utilizado predominantemente na primeira seção, que visa caracterizar sujeitos sociais de Oiapoque, na intenção de familiarizar o leitor com a região e se atentar para os estereótipos que o lugar carregou e ainda carrega. Será apontado que misturas e diálogos entre etnias[6], sob diversos aspectos, são demarcadores presentes na própria gênese de Oiapoque, que, até o ano de 1900, pertencia ao chamado Contestado

[6] O termo etnia, surgiu no século XIX, criado pelo antropólogo Vancher de Lapouge, como crítica a uma pretensa limitação do termo raça e designa características culturais comuns a um grupo, incluindo a língua, religião e costumes (Silva; Silva, 2006).

Franco-brasileiro. Está em sua dinâmica a diversidade étnica, com a presença de indígenas, negros da Guiana Francesa, comunidades quilombolas e uma de suas características proeminentes é o trânsito de pessoas, contatos que moldam o contemporâneo e que incidem sobre as práticas das mulheres entrevistadas.

Atentei para o caráter polissêmico do termo fronteira, que também pode ser visto pelo viés da fronteira étnica, no qual grupos se diferenciam de outros, apesar dos contatos, o que permite abarcar o conceito em sua amplitude, considerando o viés cultural, não se limitando ao âmbito territorial. Adoto, ademais, o termo fronteira, como sinônimo de cenário conflitivo, de reafirmação de identidade frente ao outro, local de presença de diversos grupos étnicos, território que se redefine continuamente, lugar de ambiguidades, com avaliações sobre o outro. A fronteira não se reduz ao geográfico (Martins, 2009), mas é também imaginária e cultural.

A ideia de fronteira nos recentes estudos em ciências humanas se reporta a um conceito para além de demarcações estatais, porém, não se suplanta a ideia convencional de fronteira como limite geográfico. O trânsito de pessoas em Oiapoque desafia uma ideia tradicional de estaticidade da fronteira franco-brasileira, oposição que nos instiga a novas reflexões sobre as interações que extrapolam demarcadores físicos.

No Amapá existe uma produção sobre a fronteira na qual está inclusa a cidade de Oiapoque, em trabalhos acadêmicos recentes da área de História, incluindo os Trabalhos de Conclusão de Curso de acadêmicos do Campus Binacional da UNIFAP, no entanto, o cruzamento destes estudos com o campo do ensino, para acentuar especificidades culturais ainda é incipiente. Cabendo encontrar formas de aliar o local/regional às propostas de se ensinar História, incluindo problematizar práticas culturais presentes na cidade.

No final da primeira seção aponto a inexistência de discussão sobre o objeto de estudo práticas populares de cura no ensino formal de Oiapoque. Faço inferências sobre resultado de questionário aplicado a 13 professores do Ensino Médio, em duas escolas da rede pública do município: a Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva e a Escola Estadual Joaquim Nabuco, e disserto acerca da exclusão de perspectivas de cura no currículo escolar, apontando recortes sobre silenciamentos da abordagem do objeto em tela, um ponto necessário para justificar a criação do PE.

O conceito de curandeirismo será apresentado na segunda seção, com a abordagem de singularidades sobre o Amapá e sobre o protagonismo feminino para com práticas de cura, o que será feito por meio de pesquisa documental e bibliográfica. Trazer aspectos sobre

práticas de cura não tem o intento de abarcá-las em todos os seus detalhes, pois cada prática de cura exemplificada se desdobra em um complexo campo de estudos específicos.

O conceito de gênero contribui para o percurso da pesquisa, ao permitir apresentar as experiências das mulheres na sociedade, como categoria de análise para a História (Del Priore, 2007, Soihet, 1997). Na terceira seção, ressalto o protagonismo feminino para as práticas de cura em Oiapoque, por meio das narrativas de 14 mulheres. A coleta se deu por entrevistas semiestruturadas e a seleção dos sujeitos foi feita a partir de indicações em uma rede de contato[7]. Adotei como fator excludente as que se identificam enquanto pertencentes ao movimento indígena oficializado, por questões protocolares e políticas que salientarei à frente.

Será apresentado o resultado de entrevistas que revelam remodelações de práticas de cura e circulação dos sujeitos em diversos espaços, assim se buscará vozes femininas, fontes que foram tão silenciadas na escrita da História e proeminentes nos estudos do campo, a partir de 1970, sob o prisma da História Cultural e das representações (Del Priore, 2007).

O debate contemporâneo sobre gênero contribui para a História de mulheres e para o estudo de padrões comportamentais entre os sexos e reflete sobre como estes foram naturalizados (Scott, 1995). Tais relações são mutáveis, podendo sofrer fissuras e reconfiguração de papéis sobre o masculino e feminino (Sousa Silva, 2018). As relações de gênero, como construção social e comportamentos partilhados (Del Priore, 2007), podem ser exploradas, possibilitando aos alunos o que Carla Bassanezi Pinsky (2010) intitulou como "olhar de gênero", para perceber como o masculino e o feminino são representados em diferentes períodos e contextos. Compreender a historicidade de concepções, discursos e práticas também é uma função para as aulas de História (Pinsky, 2010. p. 29).

Os estudos de gênero deram visibilidade para a História das mulheres (Lisboa, 2023), atentando-se para a multiplicidade de vivências e engajamento em múltiplos espaços, não apenas nos espaços públicos formais, e tempos, não apenas no passado, perspectiva importante ao analisarmos as relações entre as mulheres que curam.

A História das Mulheres engloba a autonomia feminina na busca de alternativas para a sobrevivência, interações culturais entre diferentes etnias, recriações das mulheres frente à divisão sexual dos papéis, experiências pessoais e subjetividades e um outro olhar para as

[7] Pessoas que conheci e que já possuíam contato com as mulheres elencadas foram fundamentais para a seleção dos sujeitos, tais pessoas foram o "grupo de contato", o "canal social" que garantiu previamente a "confiabilidade" do entrevistador perante o entrevistado, conforme apontam Rosa e Arnoldi (2008, p. 50) para a pesquisa qualitativa. Portanto, o número de entrevistadas não foi pré-determinado.

fontes e arquivos (Del Priore, 2007). O Campo, emergente a partir do século XX, questiona relações de poder que colocam a figura masculina na posição de protagonismo, o que causou uma invisibilidade sobre a mulher. Silenciamento existente na história oficial ainda abordada nas escolas (Lisboa, 2023).

Conforme apontam Rachel Soihet e Joana Maria Pedro (2007), as relações entre as categorias Gênero e Mulheres fez emergir um campo historiográfico delineado "História das mulheres e das relações de gênero", a partir da década de 1990, no qual estudiosos buscam reconhecimento acadêmico. Ao campo de estudos delineado se relacionam outros eixos nos quais as desigualdades de poder estão presentes, como classe, raça e etnia, tal articulação de conceitos se contrapõe a uma perspectiva universal para as mulheres, atentando-se para a pluralidade de papéis e a ideia de "múltiplas identidades" (Soihet; Pedro, 2007, p. 287).

Foi basilar para a pesquisa considerar segmentos marginalizados em períodos e produções históricas, como as mulheres, bem como marginalização e policiamento de práticas populares, nas quais as mesmas tiveram atuação para produção, difusão e uso, desde o período colonial (Del Priore, 2010).

As mulheres foram inferiorizadas, ao se privilegiar um único prisma sobre a cura do corpo feminino, bem como, especialidades de saberes, como práticas higienistas, que tiveram como marco a implantação de cursos de medicinas na Bahia e Rio de Janeiro, no início do século XIX, o que sinalizou um processo de legitimação do saber cientifico, médico e obstétrico, formulado por homens, como o único saber válido sobre a saúde (Nascimento, 2019). Nesse bojo, ocorreu um processo de descarte de saberes passados e reelaborados entre gerações, expresso também pela marginalização de um gênero e desprezo à autonomia das mulheres para lidarem com a sexualidade, mediante saberes tradicionais[8].

O protagonismo feminino em práticas populares de cura é recentemente destacado na historiografia brasileira, bem como, novos trabalhos são publicados como frutos de pós-graduação em todo o país. É preciso, de antemão, esclarecer que os resultados da pesquisa aqui apresentados, assim como os estudos citados, não buscam deslegitimar saberes científicos oficiais, reconhecidos em sua importância por sujeitos que exercem práticas de cura milenares. A insurgência será destacar sujeitos não ouvidos por uma História de viés tradicional ainda presente na escola, para vislumbrar uma alternativa educacional.

[8] Neste sentido, Marilena Chauí (1991), chama a atenção para a mentalidade que afirma mulheres como objeto de suspeita, já que representavam o perigo, carregavam segredos e representavam o mal, abrigavam, portanto, o demônio, o próprio sexo, o que motivava fiscalizações da igreja católica. Nessa ótica, mulheres representavam o animal, o irracional e a figura masculina traduzia o racional (Del Priore, 2010), o que motivou policiamento de práticas de cura no Brasil Colônia.

Um recorte étnico para a pesquisa foi também necessário, no sentido de discussão do que seriam as fronteiras étnicas em Oiapoque, nas quais grupos conservam identidades, ao mesmo tempo, em que interagem com os outros e considerando o lugar como fruto de interações entre pessoas que se deslocaram de muitas outras regiões. Assim sendo, Stuart Hall (2008), apontou que na relação de identificação está a relação com o outro. Tal identificação é condicional e as identidades fragmentadas são multiplamente construídas.

O conceito fronteiras étnicas, por sua vez, tenta resolver o paradoxo de que grupos mantém interações, mas continuam possuindo singularidades, sanções, modos de ser e fazer que permitem uma identificação de grupo, tal conceito, trazido por Fredrik Barth (*apud* Poutignat; Streiff-Fenart, 1998), nos é primordial para compreender as dinâmicas culturais em Oiapoque e seus demarcadores e para argumentar que a identidade étnica não é estática, mas também um conceito "estratégico e posicional" (Hall, 2008, p. 108) que está em constante transformação. Grupos sociais tem o poder de definir sua identidade, escapando de modelos pré-determinados e estanques proferidos em discursos de Estados Nacionais para comunidades imaginadas (Hall, 2006).

As identidades não são estáticas, são fruto de relações de poder assumidas pelos sujeitos, para acessar bens sociais e estabelecer diferenças entre o "nós" e o "eles". "Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras", como afirma Tomaz Tadeu da Silva (2017, p. 3).

Identidades e diferenças são instáveis e se estabelecem contextualmente, o que é o oposto do discurso de uniformidade de uma identidade, que se adequa ao apontado por Ortiz (2012), sobre o modo como grupos étnicos foram colocados na construção de uma identidade para Brasil, na qual, as tensões foram apagadas a favor da mestiçagem como ideologia para o Estado-Nação, o que também marcou a gênese da historiografia no Brasil (Vainfas, 1999).

Os estudos culturais na atualidade reforçam o caráter flexivo e dinâmico da cultura, que alia tradição aos imperativos de diferentes contextos, num reforçar de identidades locais (Canclini, 2013; Hall, 2008; Poutgnat; Streiff-Fenart, 1998). Assim, ressalta-se a noção de identidades híbridas, de sujeitos que atravessaram diásporas e resistem, como o apontado por Hall (2008). Por outro lado, a visão de grupos étnicos isolados persiste na educação escolar e embasa o desprezo às problematizações atuais sobre etnias e suas práticas, apesar de, na escola, se evocar o conceito diversidade.

Uma alternativa para consideração de outros saberes na escola é trazida na quarta seção, na qual apresento o Produto Educacional, seu perfil enquanto literatura juvenil. Indico como o material foi planejado, sua justificativa, incluindo a descrição de seu processo de confecção e possibilidades de consonâncias com a Base Nacional Comum Curricular

(BNCC) 2018/2019. Por fim, recorri a sete professores da Educação Básica de Oiapoque, para averiguar a validação ou não do PE. Descrevo como se deu tal testagem e teço considerações sobre seu resultado.

1.2 Percursos pessoais para a escolha do Tema

Possuía uma curiosidade por Oiapoque, desde a adolescência, pelas descrições de chegadas e partidas para a cidade e em razão das muitas citações durante o percurso como estudante de Licenciatura e Bacharelado em História na UNIFAP. A abordagem era em torno dos fatos relacionados ao litígio conhecido como Contestado Franco-Brasileiro e a decisão a favor do Brasil, tomada no início do século XX, bem como, meu interesse provinha da fama que Oiapoque possuía na cidade de Macapá-AP, capital do Estado do Amapá, onde nasci.

Ao ir para Oiapoque, pela primeira vez, em 2018, levei comigo lembranças relacionadas à experiência docente anterior e vislumbrava o futuro de minha atuação, visto que, fui aprovada, em concurso público, para atuar em um curso de Licenciatura, portanto de formação de professores, para lecionarem na segunda e terceira etapa do Ensino Básico.

Tive pouco contato com os conteúdos acadêmicos sobre os povos indígenas de Oiapoque durante o percurso da Graduação, e as populações quilombolas do lugar eram totalmente desconhecidas por mim, por haver ausência de debates em torno dessas populações em muitos aspectos do contemporâneo e considerando que minha graduação foi cursada em um momento em que a própria Lei n.° 11.645/08, que torna obrigatório o ensino das temáticas História e cultura afro-brasileira e indígena em todos os níveis de ensino, não estava vigente.

As disciplinas pedagógicas não evidenciavam a contemporaneidade de tais povos no Amapá, em meu período de estudante na graduação, sendo os avanços posteriores mais incisivos para inclusão desses estudos nos currículos da Educação Básica e na Universidade, bem como para a criação e difusão de pós-graduações que se debruçassem sobre temas reportados na legislação.

Em 2018 prestei concurso para lecionar no magistério superior para o Campus Binacional de Oiapoque, da UNIFAP, no curso de Licenciatura em História, para a área: História e povos tradicionais: História Antiga, Cultura Afro-Brasileira e Indígena, permitindo-me lecionar em diversos componentes curriculares que tratam da temática indígena e afro-brasileira, dentre eles: História Indígena e do Indigenismo e Educação e

Relações Étnico Raciais, oportunidade que me instigou ainda mais em estudar o que situei entre as práticas de cura na perspectiva da cultura popular de povos marginalizados historicamente e que criavam em seu cotidiano formas originais de sobrevivência.

O que observei, a partir da chegada em Oiapoque, foi um distanciamento das escolas dos povos indígenas e comunidades quilombolas. Minha primeira impressão foi que no contexto escolar desprezavam-se aspectos como a presença do grafismo indígena em vários espaços da cidade, que guarda um complexo significado e identidade de cada povo[9], a consideração do poliglotismo indígena, que se expressa nos sons ouvidos nas ruas, os relatos sobre as religiosidades indígenas e quilombolas, a circulação de estrangeiros e a presença de marcadores culturais de pessoas provenientes da Guiana Francesa. Enfim, toda essa diversidade parecia distante de ser problematizada no cotidiano escolar, sendo este um paradoxo que carece de resolução em nosso fazer acadêmico.

Quadro que me fez refletir que o que se prega na lei, muitas vezes, não se concretiza no âmbito da educação, por diversos fatores, não só os mais aparentes, como falta de formação continuada de professores, mas por uma valorização de uma única episteme, como será tratado nesta Tese. Existe, portanto, um distanciamento entre a educação escolar de Oiapoque e práticas de populações historicamente invisibilizadas, as quais são tradicionalmente elencadas no currículo escolar de forma estereotipada.

Populações indígenas e afrodescendentes continuam sendo referenciadas em momentos estanques, por meio de uma noção estática da cultura que silencia interações e dinâmicas culturais em uma educação intercultural não crítica,[10] além disso, suas práticas mágicas, terapêuticas e cosmologias são silenciadas em prol de uma interpretação pontual de tais populações, apresentadas como presas à perspectiva de ocupação, evangelização e uso de sua força de trabalho. Assim, práticas de cura são invisibilizadas na cultura escolar, que tende a privilegiar o homogêneo, como assevera Candau (2011), estado em contraposição ao avanço acadêmico para se esmiuçar o significado de práticas culturais que grupos e pessoas detêm e compartilham.

Ao chegar em Oiapoque o que mais me chamou atenção foi a presença de pessoas de diversas comunidades e etnias, o que é observável no centro da cidade, na feira municipal,

[9] Em inúmeras vezes acadêmicos indígenas da UNIFAP, do Campus Oiapoque, me ensinaram que preferem a designação povo indígena, do que etnia, também usam o termo comunidade, o que foi reparado também por Machado (2022).

[10] Para Candau (2016), uma educação intercultural não crítica está presente em discursos de Estado e somente reforça estereótipos ao não questionar o modelo sociopolítico e estar comprometida apenas com o sentido de assimilação de grupos e na intenção de promover uma tolerância em prol de uma harmonia avessa ao refletir sobre relações de poder.

no ambiente das lojas e restaurantes, nos quais se presencia uma convergência de diversas línguas, vestimentas e comportamentos. Tal pluralidade não era discutida nas escolas, em meus momentos de contato com os ambientes, no entanto, na fala de meus alunos, esse aspecto do cotidiano emergia.

Anseios que motivaram a Tese se deram também a partir da experiência como docente do Ensino Básico na rede estadual de ensino de Macapá, pela Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED), entre os anos de 2006 e 2018, primeiramente como professora de História e, nos últimos anos de atuação, como professora da disciplina Estudos Amazônicos e Amapaenses, que compreendia a parte diversificada do referencial curricular implementado pela SEED.

A disciplina Estudos Amazônicos e Amapaenses[11] priorizava em seus objetivos o local/regional e perpassava pela premissa de compreensão dos vários povos que habitaram o Amapá e a Amazônia, o planejamento dos conteúdos girava em torno de recortes como a antiga ocupação indígena e achados arqueológicos do Amapá.

Havia um corte pontual entre os conteúdos, ora selecionados como Amazônia, ora como Amapá, ao serem elencados tradicionalmente pontos estanques sobre os povos indígenas do Amapá e comunidades quilombolas, situando etnias, principalmente ao contexto de ocupação da região, repetindo então vícios de se situar esses povos somente no passado.

Ocorria a não apresentação da multiplicidade de suas práticas culturais contemporâneas, mesmo que a disciplina presumisse especificidades de temas sobre o Amapá, em oposição às análises macro das disciplinas tradicionais do currículo. Então, mesmo com a premissa da disciplina Estudos Amazônicos, a pluralidade de interações étnicas não era contemplada em minhas observações diárias e a partir da leitura de outros planos de curso feitos anteriormente por outros professores[12].

Por fim, a escolha para o tema se deu pelas referências em minha história de vida, marcada pelos laços estabelecidos entre mulheres que praticavam o exercício da cura, o que foi presente na vivência com minhas avós paterna e materna. Possuía a avó Jardelina

[11] O Componente Curricular Estudos Amazônicos e Amapaenses existiu no Referencial Curricular Amapaense (RCA) desde 2011, no entanto foi suprimido em 2019, conforme as orientações resultantes das diretrizes da BNCC. O que ocasionou tensão entre a História ensinada, no que diz respeito ao regional e uma submissão aos temas globais e nacionais (Silva; Alves Junior, 2021). De acordo com Silva e Alves Junior (2021), houve discordância da eliminação do componente curricular por professores amapaenses, no período de sua extinção.

[12] Era prática nas escolas pelas quais passei um planejamento conjunto no início do ano letivo, intitulado como "Semana Pedagógica". Em algumas ocasiões planos de curso implementados em anos anteriores eram colocados à disposição dos professores para servirem de referências na criação de planos de curso do ano corrente, dos diversos componentes curriculares.

(Jardeca), a habilidade de fazer garrafadas, benzer e era atuante na Umbanda e a avó Milta, a de puxar[13] e fazer remédios caseiros, para uso próprio e de parentes próximos. As duas eram paraenses de origem, a primeira do município de Chaves e a segunda do município de Breves, escolheram o Amapá para se fixar, driblando as dificuldades de toda ordem, me ensinaram, sobretudo pelo exemplo, como a natureza é generosa para a cura.

Motivações pessoais, acadêmicas e profissionais me levaram à área de interesse citada, desde o MP em Educação Sexual, no qual abordei sobre sexualidade *versus* saberes populares e, posteriormente, ao que resultou no projeto de pesquisa relacionado à cura na perspectiva das mulheres indígenas de Oiapoque, aprovado na seleção do PPGHIST/UEMA, no ano de 2020, projeto modificado em sua versão inicial, a partir das questões que serão relatadas a seguir.

1.3 O emergir de outra possibilidade para a Tese

A princípio pensei em abordar na Tese a temática práticas de cura entre mulheres indígenas de Oiapoque, através de coleta e interpretação de entrevistas semiestruturadas, para formular uma proposta de livreto que abordasse tal perspectiva.

A proposta inicial do projeto de pesquisa era investigar o significado de práticas de curas realizadas por mulheres de uma, entre as quatro etnias do baixo Oiapoque, *Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kalinã* e *Karipuna*, no sentido de cogitar memórias e impressões sobre práticas de cura, além de apresentação de percurso de aprendizado de tais práticas.

Coloquei, desde o início, em evidência que não se tratava de obter receituários não autorizados dos sujeitos entrevistados. A etnia elencada foi a *Karipuna*, pela proximidade com a aldeia Manga[14], escolha motivada pela presença de alunos no Campus Binacional da UNIFAP.

---

[13] O termo puxar, que será apresentado ao longo da Tese, é relativo a realizar puxações, o que também é apresentado como equivalente a massagens, como em Dias (2001), no entanto, na perspectiva das mulheres curandeiras, são agregadas orações, ervas, fé do puxador e do puxado, inúmeros elementos que vão além do simples contato entre mãos e local afetado. Há questionamento sobre os termos como sinônimos. De acordo com Pereira (1993), categorias aplicáveis para a medicina formal, nem sempre são aplicáveis para a medicina popular. O termo puxar carrega um caráter mágico, requer orações e fé ao serem depositadas no local tocado, quesitos que para além de uma técnica das mãos.

[14] Oliveira Neto (2023) aponta que a aldeia Manga foi fundada em 1973, está localizada a 24 km da cidade de Oiapoque, situada na Terra Indígena Uaçá, tem aproximadamente 1.600 habitantes, é a maior aldeia do povo indígena *Karipuna*. O professor de História acentua que muitos alunos se dirigem diariamente para a sede da cidade para cursarem graduação na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e também para cursar o Ensino Médio.

Segundo a orientação do Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas de Oiapoque, criado em 2018, para coletar entrevistas com indígenas é preciso a aprovação das comunidades indígenas representadas pelo Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque (CCPIO). O início do processo avaliativo se dá com o envio de projeto de pesquisa para avaliação e aprovação deste Conselho, que, em tese, emite um parecer sobre a viabilidade do estudo, no entanto, o tempo para o trâmite exigido diverge do calendário das escolas da rede estadual e o próprio calendário do curso de pós-graduação com seus prazos definidos.

No diálogo com os indígenas, ficou nítido que para o órgão de representação indígena, que aprova ou não pesquisas versando sobre os povos originários, é preciso, antes mesmo de adentrar a um programa de mestrado ou doutorado, averiguar previamente autorização para a pesquisa, o que não ocorre na prática, visto que é comum que o candidato escreva uma proposta de pesquisa com pressupostos teóricos, antes de autorização de organizações de representação indígena, dissonância apresentada pelo antropólogo Tadeu Lopes Machado (2022).

O projeto de pesquisa inicial para a Tese que se apresenta também teria que ser enviado para outro órgão de representação, a Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão Oiapoque (AMIM[15]), que obedecendo a uma hierarquia interna entre as representações indígenas, daria também consonância para a realização da pesquisa, após a resposta do CCPIO.

O projeto foi enviado para CCPIO, no dia 28 de dezembro de 2021, em pleno contexto pandêmico devido à COVID-19, no qual o isolamento social era medida de segurança. Após provocação informal e questionamento sobre a não resposta sobre o documento, foi informado que ocorrera mudança de diretoria, em março de 2022. Membros da nova equipe alegaram que todas as equipes do Conselho seriam trocadas, inclusive as que avaliavam projeto de pesquisa de pesquisadores da UNIFAP, acarretando demora para essas devolutivas, mas propuseram reunião para que eu pudesse explicar melhor o projeto.

No dia 04 de abril de 2022 consegui junto às organizações indígenas apresentar informalmente o projeto inicial para alguns membros da AMIM e CCPIO, que afirmaram o

[15] Santos e Machado (2019, p.67) apontam que: "A criação da AMIM foi fruto da articulação das mulheres indígenas do Oiapoque que buscavam se organizar para valorizar e dar autonomia ao trabalho feminino indígena e assim garantir melhores condições de retorno financeiro para ajudar no sustento de suas famílias. Embora a Associação tenha sido criada em 2006, a articulação das mulheres nesse sentido começou bem antes, por volta da década de 1980, quando algumas indígenas procuraram a irmã Rebecca Spires para conversar sobre a possibilidade de haver ajuda do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) na oferta de cursos na área de corte e costura, e pintura de tecidos."

desconhecimento do envio de meu projeto por *e-mail* indicado, ainda no ano de 2021. O aceite em apresentar o projeto, sem uma avaliação formal da pesquisa pelos membros da reunião, foi instigado pela ideia de que em muito eu contribuiria para com os povos indígenas, a partir de meu PE, mostrando uma pretensão em imaginar que minha pesquisa seria inquestionável pelas organizações indígenas e que, portanto, seriam estas, sem qualquer entrave, minhas parceiras na empreitada.

Lembro a sensação de angústia na ocasião, após as palavras do grupo, quando eu recordava toda a dedicação feita para busca e leitura de bibliografia concernente até então, as tentativas de contato com as organizações e a aproximação dos prazos da pós-graduação.

Minha ilusão e frustração, após a negativa preliminar do projeto de pesquisa, resultou do não entendimento da complexidade das negociações para a pesquisa acadêmica com os povos específicos, bem como da incompreensão da dimensão que esses povos têm dos saberes terapêuticos como demarcadores de sua identidade. Senti-me por fim na posição de intrusa e não uma colaboradora.

Na citada reunião, foi considerada delicada minha pesquisa, pelo acesso aos conhecimentos vistos como sagrados e secretos. Na ocasião, também foi dito para que eu enviasse novamente o projeto de pesquisa. Todo o percurso e a tensão da reunião fizeram com que eu iniciasse um repensar sobre a viabilidade da proposta inicial.

Os participantes da reunião indicaram que, após o reenvio do projeto, tirariam um indicativo de uma nova reunião, dessa vez formal, para a continuação das negociações. Obviamente que, pelo andar da carruagem, eu extrapolaria os prazos da pós-graduação, mesmo se houvesse consenso da não negação da pesquisa, pois este seria apenas um primeiro passo para o acompanhamento dos povos indígenas. Tal cenário me fez refletir que talvez um recorte exclusivamente indígena para uma pesquisa deveria ficar em outro momento de minha atuação, enquanto professora e possível pesquisadora do tema.

Apesar de desanimada, reenviei o projeto de pesquisa em 08 de abril de 2022. Em 22 de agosto de 2022 recebi *e-mail* informando que após análise do Grupo de Trabalho (GT) de Pesquisa em Terras Indígenas de Oiapoque, sugeriam reunião por via remota, para o dia 30 de agosto.

Na ocasião da reunião pediram novamente para que eu apresentasse a proposta e ao final foi repetido que se tratava de um estudo com temática delicada, visto que eu deveria deixar claro no projeto de pesquisa que não se tratava de revelação de receituário em uma possível cartilha, condição para o início de uma agenda de novas reuniões. No momento me

foi falado que os próprios indígenas tinham já um interesse de montarem uma cartilha envolvendo o tema, inclusive em atenção ao afastamento escolar que pontuei na reunião.

Houve, a meu ver, um equívoco no entendimento de minha proposta, pois além de, no corpo do projeto, estar escrito que não se tratava de intenção de revelação de receituário, a pesquisa não previa coleta em terras propriamente indígenas, como revelava o próprio nome do GT que propunha a reunião.

Meu interesse desde sempre estava no ambiente da sede do município de Oiapoque, no entanto, sabe-se que questões de identidade extrapolam fronteiras espaciais e foi pedagógica a negação inicial do CCPIO, pois compreendi que aquele meu pensar acadêmico causava uma suspeita e uma inadequação, que demandaria tempo para serem dissipados e que para os povos indígenas de Oiapoque, um trabalho sobre tal temática seria legítimo se partisse dos próprios indígenas, ou em uma parceira desenhada em um longo período em consonância com lideranças.

Durante a angústia sentida no período, que totalizou nove meses de espera, entre o envio inicial do projeto e a resposta da CCPIO, confortei-me lendo bibliografia que ampliava o meu olhar sobre práticas de cura. Percebi o tema da pesquisa em outro enfoque, que a partir de novas leituras remetiam ao que era diferente do "arquétipo amazônico da pajelança" (Figueiredo, 2008, p. 53) e sobre saberes que se espraiavam em interações étnicas múltiplas.

Decidi, então, pela mudança da proposta inicial do projeto para a Tese, pois também refleti que não me interessaria sustentar uma possível desconfiança dos povos indígenas, inclusive relacionada à produção de um *E-book* para acesso em escolas da região e compreendi o papel atuante das representações indígenas no processo de autorização para pesquisa sobre povos indígenas no Oiapoque.

A experiência da negociação com as representações indígenas, apesar de trazer um desgaste emocional, possibilitou-me perceber a necessidade de uma mudança de postura enquanto pesquisadora e a reflexão sobre os próprios entraves de uma interpretação mais abrangente da cultura indígena, no interior das escolas de Oiapoque e as limitações para pesquisas acadêmicas, a partir do desencontro entre povos indígenas e pesquisadores.

O ocorrido me fez enxergar que a produção acadêmica sobre tais povos não assume somente esse papel para os mesmos, mas deve estar em consonância com as diretrizes de suas organizações e opções políticas, como afirma Machado (2022).

Trazer a pendenga à baila é necessário, a meu ver, para um refletir sobre atuações acadêmicas e seus percursos de conflito, que desembocam em dissonâncias na atualidade entre pesquisadores e povos originários. No percurso de negociação para a autorização do

projeto de pesquisa percebi o que Machado (2022), nomeou como modo de fazer política dos povos indígenas[16]. E pude refletir sobre minha impressão deturpada do que pensei que fosse apenas uma comunicação do projeto de pesquisa e não o início de um percurso longo de avaliação e coprodução com os povos indígenas. Tal participação em pesquisas acadêmicas é uma reivindicação dos indígenas e apresentada por Machado (2022), como posicionamento político presente em todos os campos, dentre eles o da formação escolar e em diversos momentos históricos.

Superando uma espécie de culpa pelo não avanço de meu projeto, acentuo toda a aprendizagem que obtive a partir do contato com os indígenas e avalio então que, a relação entre pesquisadores não indígenas e povos indígenas é uma questão complexa de negociação acerca dos conhecimentos tradicionais, como é tratado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2021).

Muitas pesquisas são inviabilizadas devido à impossibilidade de se esperar que organizações indígenas efetivem brevemente um parecer, para que pesquisadores obedeçam aos trâmites exigidos, bem como, a dificuldade de adaptação da Universidade a outros formatos de trabalhos acadêmicos que possibilitem formas de produção em coletivo, privilegiando a ideia de coprodução, ao invés da exclusividade dada à autoria individual.

Questão mais ampla, para além de uma questão meramente de descompasso administrativo entre duas esferas que negociam, há que se refletir sobre um distanciamento atestado historicamente entre mundo acadêmico e comunidades tradicionais e originárias, que possuem outras lógicas de mundo. Coaduno, por fim, com o que trouxeram Antônio Joaquim Severino e Manuel Tavares (2020), ao apresentarem que a Universidade, na América Latina, deve estar comprometida politicamente com um diálogo horizontal entre partes envolvidas, no sentido de uma postura decolonial, não para um descarte de identidades, mas para um compartilhamento de culturas. Creio que dessa forma os distanciamentos, como os que ocorrem entre pesquisadores e populações originárias em Oiapoque, serão amenizados.

[16] O autor pesquisou em específico o povo *Palikur*, no entanto, estendemos essa mesma avaliação para minha proposta, compreendendo o jogo de relações, as disputas, a relação com pesquisadores e Universidade, como parte dessa forma de fazer política, o que era totalmente desconhecido por mim, no período de propositura do primeiro estudo.

1.4 Caminhos metodológicos e demarcadores conceituais

No percurso metodológico para a pesquisa se detectou ausências no currículo escolar para práticas culturais relacionadas à cura sob a perspectiva não oficial, o que foi detectado por meio de formulário disponibilizado para professores da Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva e da Escola Estadual Joaquim Nabuco. Tais escolas eram as únicas que atendiam ao segmento do Ensino Médio, na sede do município de Oiapoque, no período da coleta com os docentes, entre os anos de 2022 e 2023.

A falta de fontes primárias que registrassem a hipótese de ausência de abordagem das práticas de cura no currículo escolar motivou essa etapa para a pesquisa. Não há também bibliografia que verse sobre ausência da temática cura na perspectiva popular, no contexto escolar em Oiapoque, surgindo a necessidade de um diagnóstico, mesmo com pequena amostra, para se detectar a ausência da discussão nas escolas. Para tanto foi aplicado questionário *on-line*, com questões fechadas e abertas e semiabertas (Maia, 2020).

O conjunto de questões foi empregado com vistas a conhecer opiniões de sujeitos sobre o tema de estudo, como orienta Severino (2007), opção como técnica de pesquisa inicial, no sentido de levantamento de informações com os professores que vivenciam a escola, a análise das respostas foi feita também por meio de abordagens dos conteúdos.

Em outra frente se analisou fontes primárias para se detectar como curandeiros eram vistos na região no Amapá, no século XX. O acesso aos documentos ocorreu por meio de pesquisa de acervo documental sob a guarda do TJAP[17]. Foi recorrido à pesquisa documental para se entender o lugar dado para as práticas de cura no Amapá, uma região que deveria ser recuperada em todos os aspectos, conforme o discurso assumido por dirigentes e com efeitos para a educação.

Nos documentos oficiais, em quatro processos judiciais criminais e um registro de audiência, percebem-se conflitos, discursos, tensões de saberes e percepção do Estado para práticas de cura. Tais documentos não trazem uma pretensa neutralidade, mas sim vieses entre sujeitos de diferentes segmentos sociais, visões de mundo, conflitos e discursos (Bacellar, 2010). A proposição, portanto, é de um olhar crítico sobre os documentos, diverso do que propunha uma História em uma perspectiva positivista, que supunha a fonte documental como emissora da verdade.

[17] Tal acervo está sob guarda do Arquivo Geral da Comarca de Macapá em trabalho conjunto com a Comissão Permanente de Gestão da Memória, encontra-se em processo de organização e disponibilização, com vistas a atender a demanda de pesquisadores locais (Ferraz; Oliveira, 2022).

Na Tese se recorre à História Oral, para obtenção de narrativas pouco registradas e problematizadas em uma cultura escolar, que possui ainda um viés de colonialidade, reforçando ausências relacionadas às diversidades étnicas. O destaque pôde ser alcançado por meio da realização de entrevistas semiestruturadas com parteiras, curandeiras, benzedeiras que transitam na área da fronteira franco-brasileira e compartilharam suas memórias.

Considero importante ressaltar a memória como conceito que evoca escolhas de lembranças pelos sujeitos, portanto, também um exercício de esquecimento, pois, como afirmou o filósofo Paul Ricoeur (2007), lembrar e esquecer são exercícios próprios da memória, há sempre uma seleção para o que é recordado e o que não é dito pelos interlocutores.

A memória possui um caráter seletivo do que será mostrado para outrem. Desta feita, para as mulheres entrevistadas foi precioso buscar recortes que possuem sobre suas práticas, exercício no qual definiram a identidade do que fazem, recordaram outras pessoas, fatos, aprendizados e suas experiências com grupos sociais, desde a infância, evidenciando o percurso de sua história de vida, em um cunho biográfico, a partir do qual a História pode buscar análises (Alberti, 2010).

Narrativas de vidas e consideração da memória, alicerçadas pela metodologia da História Oral, são premissas importantes para a proposta de Tese, para o conhecimento histórico e ensino de História e enriquecem o aprendizado da disciplina, exercício que aproxima os alunos de sua percepção do presente e correlação deste com o passado (Oriá, 2006), tais narrativas podem vir em novos suportes para a aprendizagem com vistas a problematizações de práticas culturais.

No que diz respeito às temporalidades para a História, elenquei a chamada história do tempo presente, incluindo riscos alegados, como suposto envolvimento do pesquisador com seu objeto de pesquisa, sendo, por uma tradição historiográfica de cunho positivista, aconselhável um distanciamento temporal entre pesquisador e seu objeto. O estudo traz justamente o movimento contrário, o nexo entre experiência de sujeitos e a História e as premissas de pluralidade de fontes e interdisciplinaridade, valorização da memória, nas dimensões coletivas e individuais, variedade de temáticas, itens imersos em uma virada epistemológica, que também impactou as ciências humanas (Delgado; Ferreira, 2013).

A perspectiva racial é inerente à pesquisa, pois se considera que a partir de uma inferiorização do outro, posição que categoriza saberes e mundos, em uma hierarquia

epistêmica em prol do modelo da racionalidade moderna (Mignolo, 2017), desprezam-se as práticas culturais de etnias.

O sociólogo Aníbal Quijano (2005) aborda o conceito de raça como uma categoria mental, fundada em relações sociais, nas quais identidades foram associadas às hierarquias, que reafirmam relações de dominação. Assim, a categoria raça foi assumida primeiramente pelo colonizador associando-a aos fenótipos dos colonizados. O autor prossegue afirmando que na América Latina o termo foi utilizado para legitimar a dominação imposta pelos colonizadores por meio de relações sociais que naturalizavam um padrão de inferioridade e superioridade entre não-europeus e europeus. Tal perspectiva inferiorizou também criações mentais e culturais em uma estrutura de poder mundial.

A intenção na Tese não é "deslegitimar idéias críticas europeias", para lembrar a posição também negada pelo antropólogo Walter Mignolo (2008, p. 288), mas coadunar com a proposta de uma desobediência epistêmica. Mignolo (2008, p. 290), neste aspecto, assevera não o "abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado" pelo mundo, num fundamentalismo não-ocidental, mas sim aprender a desaprender e um pensar e agir, como um confronto à lógica da colonialidade, por meio de uma consciência mestiça e oposição a uma hegemonia epistêmica[18].

A pesquisa proposta destaca a pertinência dos diversos saberes em uma ecologia de saberes, conforme acentuado por Boaventura de Souza Santos (2007). A consideração do termo ecologia de saberes contribuiu para a pesquisa, por considerar que há uma pluralidade de saberes em interações dinâmicas, dos quais a ciência é apenas um componente (Santos, 2007). Em tal perspectiva, há múltiplas formas de perceber o mundo, que não as legitimadas pela religião, em seu sentido estrito, Estado em suas diretrizes oficiais e ciência, em seus parâmetros para a medicina legitimada.

Por fim, a Tese está alicerçada em uma perspectiva ampla de cultura e memória, sendo a cultura não restrita à ideia de pureza de práticas culturais, como as que veem as práticas de cura como de matriz cultural única ou simples somatória de referências e a memória não como restrita à ideia de lembrança sobre o passado, mas sim como resultante de lembranças

[18] As considerações de Mignolo (2008) em *"Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado da identidade em política"*, me libertaram das amarras de pressupor que eu deveria privilegiar referências não europeias na Tese, como um simples bloqueio de contribuições anteriores à virada decolonial, com medo de uma descaracterização da proposição do PE, ou acusação de uma infidelidade teórica relacionada à decolonialidade. Compreendi, por fim, que o mais importante, como assegura Mignolo, é a clareza do projeto decolonial e vários autores propuseram fratura epistêmica mesmo antes do chamado giro decolonial, na década de 1970, que faz emergir conhecimentos invisibilizados para a racionalidade moderna e em saberes acadêmicos eurocentrados (Reis; De Andrade, 2018).

remodeladas no presente (Portelli, 2001) e se serve de contribuições interdisciplinares, o que é característico de uma História Cultural.

2 FRAGMENTOS DE UMA FRONTEIRA COMPARTILHADA

O sol brilha forte no horizonte
No fim do Brasil...
E clareia nossa condição
Nossa miscigenação
Nossos totens foram derrubados
Os restos de fé
Nossos brilhos em outras coroas
De marajás longe daqui
Meus olhos negros índios se perdem
Encontram os limites do seu coração
Seus olhos verdes só me desprezam
Mas sinto os olhares de outras nações
Por quê?

(Trecho de *Sentinela Nortente*, de Osmar Júnior, 1989 *apud* Godinho (2018)

Abordo nesta seção aspectos do espaço da fronteira franco-brasileira, que em um sentido figurado nomeio como fragmentos. Faço o exercício na intenção de familiarizar o leitor com a região e utilizo a perspectiva de recortes étnicos de Oiapoque, à medida que a complexidade da realidade é impossível de se captar em sua totalidade e que passado e presente na cidade estão eivados de interações socioculturais de diferentes sujeitos e em diversas dinâmicas. Tal condição incide sobre práticas de cura que as mulheres realizam.

Apresento, portanto, traços de um delineamento do espaço, singularidades, sobre os diversos sujeitos e identidades e sobre marcos consagrados na historiografia oficial, partindo da premissa de que apesar de bibliografia recente da historiografia amapaense/brasileira que situa o Oiapoque no conceito amplo de fronteira, ainda existe pendência em se refletir sobre especificidades de interações culturais que resultem em práticas populares de cura para a região.

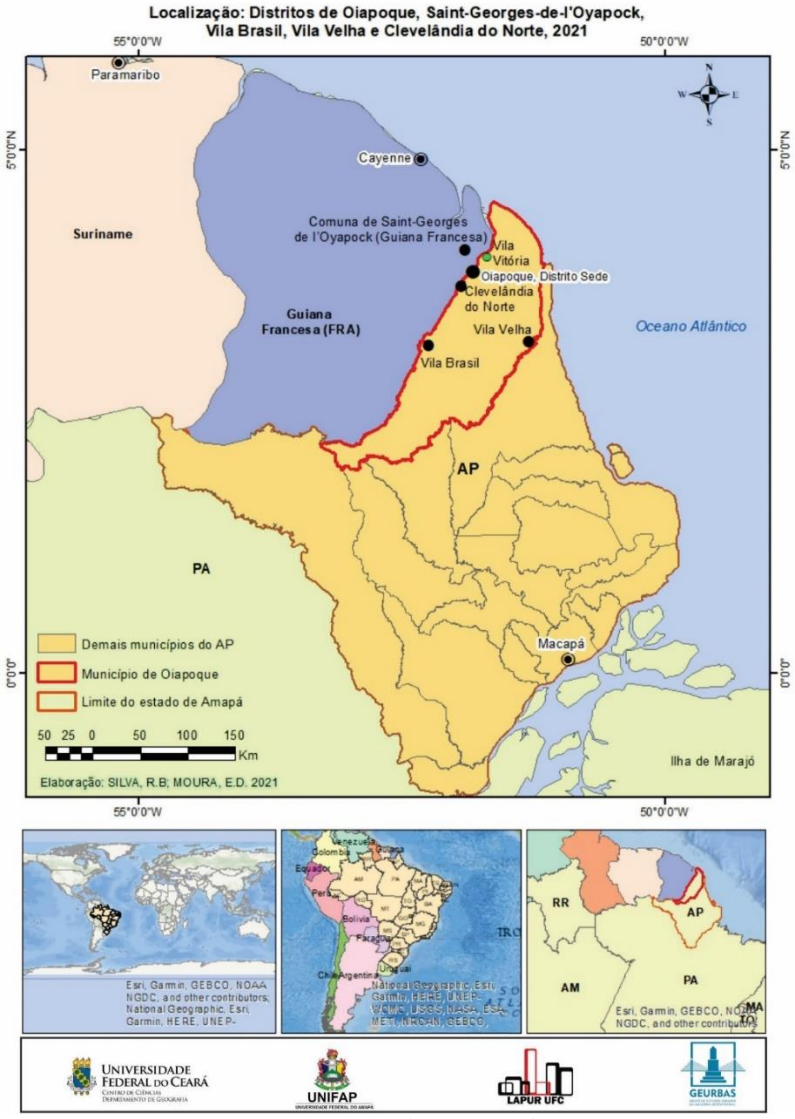
Oiapoque está localizado no extremo norte do Estado do Amapá[19], sua área é de 22.625 kmª; e sua população estimada é de 27.482 habitantes. Limita-se ao norte com a Guiana Francesa, ao Sul com os municípios de Calçoene, Serra do Navio e Pedra Branca do Amapari, ao Leste é banhado pelo Oceano Atlântico e a oeste faz fronteira com o município de Laranjal do Jari (IBGE, 2024). Historicamente foi área de litígio entre Brasil e França e

[19] Compõe o quadro das 27 Unidades Federativas do Brasil e está localizado a Nordeste da região Norte do Brasil (Moura, 2021), possui 16 municípios e população de 733.759 pessoas, de acordo com o censo do IBGE.

se configurou a partir de contatos étnicos diversos, foi e é área de planejamento estratégico do Estado brasileiro.

O Munícipio de Oiapoque foi oficializado pelo Decreto de Lei Federal n° 7.578, de 23 de maio de 1945, com área desmembrada do município de Amapá, sua sede instalou-se em Oiapoque, constituído de dois distritos: Oiapoque e Ponta dos Índios (Pantoja; Silva, 2019). Oiapoque compõe o chamado Arco Norte, que engloba os estados brasileiros, Amazonas, Amapá, Pará e Roraima e Região das Guianas, localizada no extremo norte da América do Sul. É um território marcado pela linha do equador ao sul, o oceano Atlântico ao norte, rio Orinoco a oeste e o rio Amazonas delimitando sua parte leste. Oiapoque está em uma região conhecida como Faixa de Fronteira, que está delimitada pelos territórios da Guiana Francesa, Guiana, Suriname, Venezuela, Colômbia e Peru (Silva, 2019).

MAPA 1- Mapa de Localização do Município de Oiapoque



Fonte: Moura (2021, p. 40).

O município de Oiapoque, já chamado *Oyapock*, Martinica[20] e Vila do Espírito Santo (Zaghetto, 2019), está situado no Brasil setentrional e ocupa a faixa de fronteira na qual está incluso o Estado do Amapá, de acordo com o Programa de Desenvolvimento da faixa de fronteira, dirigido pelo Ministério da Integração Nacional (Silva, 2019). Para o município, cabe a definição trazida por Gerônimo da Silva e Silva e Agenor Sarraf Pacheco (2012), de lugares como zona de trânsito, que expressam formas de viver na Amazônia, que não cabem à denominação usual de cidade, pela profusão de permanência de elementos da vida no campo, interação étnica, diversidade religiosa, de gênero, reunião com fins diversos e para interações com parentes[21]. Oiapoque, portanto, possui uma dinâmica singular.

2.1 Entre sujeitos e contatos

A região de Oiapoque é muito lembrada por abrigar povos indígenas de diferentes etnias, originárias de grupos com troncos e famílias linguísticas *Tupi*, *Karíb* e *Aruak*, que tiveram contato com os primeiros colonizadores no século XVI (Tassinari, 2003), dentre os quais franceses, holandeses, ingleses e portugueses em diversas expedições e tentativas de colonização, por abrigar comunidades quilombolas com origens de deslocamentos migratórios recentes e de antigos quilombos e mocambos e por ser lugar de fluxo migratório singular de pessoas de territórios caribenhos, como Guiana Francesa, Suriname e Haiti, sendo adequada a ideia de um caldeirão cultural, que é exemplificado na cidade de diferentes formas.

É possível chegar em Oiapoque, no território brasileiro, por via terrestre a partir do trecho norte da BR 156 - AP, saindo de Macapá, capital do estado do Amapá, distante a cerca de 590 Km do município. A via de acesso ao Coletivo Territorial Francês, a cidade de São Jorge / *Saint-Georges-de-l'Oyapock*, a cidade vizinha a Oiapoque, se dá por via fluvial, por meio de embarcações conduzidas pelo rio Oiapoque, que é o limite geográfico entre as cidades, ou também pela ponte Binacional que corta o rio, inaugurada em 2017. O acesso à ponte se dá de maneira restrita por parte dos brasileiros, por conta do controle, taxas e documentos exigidos para a circulação, sendo que quem mais se beneficia dessa travessia é a população da Guiana Francesa (Moura 2021).

---

[20] Originado do nome *Emile Martinic*, primeiro habitante não-índio do município (Zaghetto, 2019).

[21] Apesar dos autores não tratarem especificamente de Oiapoque, coincide a definição que fazem das populações de Capanema, nas localidades de Tauari e Mirasselvas, mais especificamente a Vila Socorro, os autores estudam o acometimento de possessões espirituais por jovens, ocorrendo desmaios coletivos e a atuação de jovens Xamãs. Acometimento de possessões em série também foi fato estudado em Oiapoque, pela antropóloga Artionka Capiberibe (2007).

Há um maior trânsito de pessoas nas chamadas “catraias”, pequenas embarcações cobertas que transitam diariamente entre Oiapoque e São Jorge / Saint-Georges-de-l'Oyapock. As catraias circulam levando pessoas, bagagem e mercadorias e adentram também em garimpos ilegais, utilizadas em fluxo ilegais e legais de pessoas. Histórias de aventuras, fugas e perigos das travessias para o território francês são relatadas pelos moradores de Oiapoque, como a descrição de naufrágios, lotação exacerbada e perseguições pela mata ou por mar, a partir da entrada ilegal em território francês.

As catraias, que constam nas imagens a seguir, ficam em maior número aportadas na orla de Oiapoque, são pilotadas em geral por brasileiros, falantes do francês e português e de variações linguísticas locais.

Figura 1 - Catraias aportadas na frente da cidade de Oiapoque

Fonte: Evelanne Silva, Oiapoque/AP (2018).

Figura 2 - Aspecto da orla de Oiapoque

Fonte: Evelanne Silva, Oiapoque/AP (2022). À direita da imagem vê-se o rio Oiapoque.

Em Macapá é comum as pessoas apontarem as dificuldades para se chegar na sede de Oiapoque, por conta do incompleto asfaltamento da BR - 156, que se transforma em uma estrada intrafegável na parte ainda não asfaltada[22], o que se agrava no período chuvoso, entre o intervalo de janeiro a junho, o que é anualmente noticiado pela mídia local. A mesma estrada causa transtornos no período do verão, pelos desvios causados por obras espalhadas, sendo comum entre os moradores a descrição de momentos conturbados durante o percurso da viagem.

A imagem a seguir apresenta uma cena comum de parada de passageiros e motoristas para retirada dos carros dos "atoleiros", assim chamadas as valas nas quais os carros e ônibus travam. Durante o período chuvoso se fala em Oiapoque que "carro de passeio não passa", ou seja, os carros indicados para trafegar são os de tração nas quatro rodas, estilo 4x4, os "quatro por quatro".

[22] Cerca de 100 Km de "estrada de chão", o trecho não asfaltado que começa no Carnot (Calçoene) e termina a 60 Km antes de chegar na cidade de Oiapoque.

Figura 3 - BR 156 no período de chuvas

Fonte: Jonathan Silva, Oiapoque/AP (2019).

Uma singularidade da cidade é o trânsito de pessoas de vários estados do Brasil e diferentes nacionalidades, que se deslocaram e se deslocam para buscar oportunidades de trabalho, de dinheiro, de trocas comerciais e com interesse na oferta de serviços locais. Muitos brasileiros chegam em Oiapoque com esperança de atravessar para o "outro lado", o "lado francês", que tem como cidade primeira São Jorge[23]/ *Saint-Georges-de-l'Oyapock*, cabendo então o apontado por Sidney da Silva Lobato (2019, p. 180), "situar estas migrações como parte das estratégias formuladas pelas famílias na busca de meios para a subsistência". O êxodo da população de Oiapoque para a busca de oportunidades "do outro lado" faz parte das experiências de vida dos amapaenses, que presenciam a prática dos brasileiros mandarem recursos financeiros para suas famílias. Motivados por este projeto de vida milhares de pessoas se arriscam ao atravessar clandestinamente o rio e a embocadura do mar, para chegar ao território francês (Procópio, 2007).

[23] Em Oiapoque a expressão "do outro lado" se refere ao território francês, a partir da cidade de São Jorge/ *Saint-Georges-de-l'Oyapock*. A cidade de São Jorge/*Saint-Georges-de-l'Oyapock*, pertence ao denominado como Coletivo Territorial francês, a partir de 2015, anteriormente Território Ultramarino Francês, desde o ano de 1946 (Silva, 2019).

Oiapoque carrega o rótulo de lugar perigoso, sem lei, lugar de muita chuva, imagem de abundância da natureza e das águas, lugar de exploração e abuso sexual, prostituição, portanto, violação de direitos humanos, lugar de corrida em busca de ouro. A riqueza advinda do garimpo também contribui para a mística do lugar que guarda, desde o período em que sua posse era área contestada, a ideia de paraíso a ser desbravado para o encontro de riqueza. Ainda muito se ouve falar: "ele/ela ganhou muito dinheiro em Oiapoque no garimpo", ou: "naquela época era muito bom para ganhar dinheiro, você via ouro no chão"[24]. Na narrativa de passageiros dos ônibus que enfrentam a BR em cerca de 12 horas de viagem, iniciando em torno das 19 horas diariamente de Macapá, há o relato de muitas lembranças dos períodos áureos de exploração aurífera.

Gladson Paulo Milhomens Fonseca (2021), em *"O cavalo do vingador: Ethos da garimpagem em Oiapoque, Amapá"*, exemplifica as imagens que também escutei de Oiapoque nas ruas de Macapá, como a de lugar de contrabandistas, profissionais do sexo e foras da lei, lugar de doenças e corrida pelo ouro, lugar de violência. Para o autor, o *ethos* da garimpagem agrega códigos comuns em Oiapoque, pessoas e sociabilidades estabelecem relação de tempo e espaço peculiares que criam uma outra ordem. Pessoas de grupos diversos, mas que possuem condicionantes comuns, vivenciaram e vivenciam as rotas dos garimpos, o que também está presente em falas de nossas entrevistadas.

Imagens de especificidades locais sublinhadas por Milhomens (2021) se afinam com a ideia de margens do Estado trazidas pelas antropólogas Veena Das e Deborah Poole (2008), como campo privilegiado para a etnografia. As autoras reconhecem o Estado e suas práticas escritas legais e legitimadas em dissonância, ao mesmo tempo em que são atravessadas pela ilegalidade presente nas margens do Estado, que seriam a periferia, erroneamente vista como simplesmente em oposição ao centro e à racionalidade estatal.

A intenção de controle do Estado nem sempre é suprida em suas margens, apesar de suas leis prescritas, pois práticas subvertem a premissa de ordem do Estado-Nação, em espaços periféricos, num cenário no qual a população cria outras formas de relações, no entanto, é possível a reconfiguração do Estado, para além das ideias consagradas de sua decadência em áreas periféricas (Das; Poole, 2008), já que o Estado refunda sua atuação, readequando seus mecanismos de controle (Rodrigues, 2019).

[24] Falas emitidas em momentos diversos desde quando comecei a atuar como professora em Oiapoque, a partir do ano de 2018. Na ocasião das viagens de ônibus entre Oiapoque e Macapá, em carros chamados "pirateiros", que fazem a viagem para o município e em conversas na cidade de Macapá, mesmo antes de trabalhar na cidade.

Pensar no enfoque apresentado pelas antropólogas Veena Das e Deborah Poole (2008) como as margens do Estado é válido ao se refletir sobre Oiapoque em suas singularidades sociais, econômicas e culturais e a atuação direcionada do Estado que, por sua vez cria "uma forma particular de exercício do governo" (Rodrigues, 2019, p. 2), por meio de órgãos atuantes na fronteira, como os relacionados à segurança nacional (Silva, 2019[25]), que se remodelam em âmbito local, mecanismos que exemplificam a regulação do Estado.

Outro enfoque que é trazido por Das e Poole (2008, p. 12), e que considero pertinente ao se pensar Oiapoque, é referente à disciplina sobre os corpos dos sujeitos, pois: *"Después de todo, el poder soberano que ejerce el estado no afecta sólo a los territorios; también afecta a los cuerpos"*, que são atingidos por meio do poder da medicina e em se definir o que é normal, pois as ações do Estado invisibilizam práticas nativas e buscam coibir práticas que fogem às normas sociais estabelecidas, como a prostituição, ou ilegais, como o tráfico de mulheres para fins de exploração sexual, em uma rota internacional que perpassa pela fronteira franco-brasileira (Silva; Miranda, 2019). Tanto na sede da cidade de Oiapoque, como em áreas de garimpo, comumente são noticiadas pela mídia ações de diversos órgãos neste sentido disciplinar, em um cenário no qual existe a negociação em torno do sexo como um traço social (Milhomens, 2021) e as práticas da população subvertem a força do Estado e sua pedagogia (Das; Poole, 2008).

Imagens sobre Oiapoque se alternam entre exemplos de enriquecimento fácil, que marcaram até os idos dos anos de 1990, no qual Oiapoque "bamburrava"[26] e a precariedade presente nas falas que ressaltam a exploração sexual, violência, ilegalidade e relacionadas as deficiências de oferta de serviços de saúde, educação, saneamento e diversos itens de estruturação da cidade, como o suporte para o turismo, que é "agente catalizador para empregos diretos e informais" (Silva, 2019, p. 50).

A ocupação da região acentua múltiplos contatos étnicos, que incluíram conflitos, trocas comerciais e demais traços de relações sociais, sendo pertinente acentuar fragmentos da gênese de Oiapoque, sem a intenção de simplificação da dinâmica de tais contatos. Um dos episódios mais narrados na História oficial do Brasil é que Oiapoque ocupou a Capitania

[25] Dentro os órgãos Silva (2019, p. 41) cita: "Polícia Federal, Receita Federal, Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte (DNIT), Justiça Federal, Agência de Vigilância Sanitária (ANVISA), Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Forças Armadas, etc.; órgão estaduais em destaque: Polícia Militar, Corpo de Bombeiros, Receita Estadual, Polícia Técnica, Secretaria de Saúde; e todos os principais órgãos municipais que envolvem saúde, educação, meio ambiente, entre outros."

[26] Uma das expressões ouvida de uma senhora que se sentou na poltrona ao meu lado, no ônibus, no percurso da viagem para Oiapoque. A palavra foi utilizada como sinônimo de enriquecimento.

do Cabo Norte, ou Guiana Portuguesa, nome dado às terras atuais do estado do Amapá. A Capitania do Cabo Norte foi criada em 1637 pelo soberano espanhol Felipe II, para impedir invasões francesas, estratégia pensada durante a União Ibérica. Somente no final da metade do século XVII é que a Capitania foi anexada às terras do Grão-Pará, a partir desse momento houvera expedições entre o rio Oiapoque e o Rio Araguari, no sentido de conhecer melhor a região (Costa, 2018).

O rio Oiapoque foi elencado como limite setentrional da Capitania. Parte da ampla região foi visitada por Vincente Yañez Pinzón, no século XVI, antes da renomada esquadra portuguesa. Ocorreram contatos longínquos partilhados entre diversos grupos de origem díspares, cuja ocupação indígena reconhecida como a mais antiga, é a dos povos autodenominados *Palikur* (Capiberibe, 2007). Contatos interétnicos, conflitos e fugas delinearam a disposição de populações indígenas no contexto atual (Capiberibe, 2007). O próprio nome Oiapoque[27], dá pistas das primeiras ocupações de indígenas *Wajãpis*[28], que junto com *Emerrillons*, *Arawaks, Palikus, Galibi Kali'na e Wayanas* ocupavam a região que engloba a atual Guyana Francesa (Zaghetto, 2019).

A ocupação de Oiapoque foi partilhada ao longo de séculos por aventureiros, viajantes exploradores de minérios, em especial o ouro e de produtos da floresta como sementes e madeiras cobiçadas pela indústria de cosméticos, como o pau-rosa. Lugar visitado por cientistas, escolhido como moradia por escravizados fugidos indígenas e negros, noticiado com entusiasmo como abrigando maravilhas da natureza (Zaghetto, 2019). Em termos de interesse entre nações, foi um espaço disputado por portugueses, franceses, holandeses e espanhóis, no entanto, em um nível micro, em seu espaço transitavam inúmeros atores históricos como garimpeiros das Guianas, Venezuela e Pará (Cardoso, 2006).

As drogas do sertão, como urucum e guaraná, despertavam o interesse de comercialização, o que motivou a exploração das terras do Cabo Norte por franceses, através da *Compagnie do Cap Nort*, com autorização feita pelo então primeiro-ministro Luís XIII. A própria fundação de Caiena, em 1643, foi motivada pelo interesse. O período abrigou confronto com indígenas *Galibi* e primeiros colonos (Zaghetto, 2019).

---

[27] A palavra Oiapoque tem origem tupi-guarany, sendo uma derivação do termo *oiap-oca*, que significa "casa dos *Waiãpi*" (Governo do Estado do Amapá (GEA), 2023).

[28] Atualmente os povos *Wajãpi* (pronunciado *Waiãpi*) habitam terras indígenas no Estado do Amapá, no Município de Pedra Branca do Amapari, ao norte do Estado, no Município de Laranjal do Jari, ao sul do Estado e no Parque Indígena do Tumucumaque, unidade de conservação que fica na divisa entre Amapá e Pará, englobando a área do Município de Almeirim e os municípios de Calçoene, Amapá, Ferreira Gomes, Oiapoque, Pedra Branca do Amaparí, Pracuúba e Serra do Navio (Instituto Iepê, 2016). Existe outro pequeno grupo que vive no alto rio Oiapoque, na comunidade de *Camopi*, situada do outro lado da fronteira, na Guiana Francesa.

A região foi demarcada por tratados internacionais, como o tratado de Utrecht de 1713, nomeando o rio Oiapoque ou Vicente Pinzón, como linha fronteiriça entre possessões portuguesa e francesa, concedendo a soberania portuguesa entre o rio Amazonas e Oiapoque (Zaghetto, 2019). No entanto, tais tratados não limitavam a circulação de pessoas, que em um intenso trânsito de embarcações ignoravam o definido oficialmente e não se adequavam entre a classificação entre franceses e brasileiros (Cardoso, 2006)[29].

O tratado de Madri, em 1750, definiu limites da colônia sul-americanas de Portugal e Espanha. Com o reconhecimento das coroas da violação do Tratado de Tordesilhas (Zaghetto, 2019), o que demarcaria a intenção de Portugal em proteger as Terras do Cabo Norte. Outro acordo diplomático foi o firmando em 1841, que definiu o Contestado Franco-Brasileiro, território sob um acordo de neutralização de jurisdição sobre a margem direita do rio Oiapoque e a esquerda do Rio Araguari, e por fim, o marco de dezembro de 1900, no qual ficou estabelecido a fronteira entre as nações, Portugal e França, a partir do rio *Oiapok*, o mesmo rio já nomeado *Japoc* ou Vicent Pinzón, reconhecendo a soberania brasileira sobre a área. Conflito diplomático[30] resolvido pelo Laudo Suíço ou Laudo de Berna. A partir de então segue-se uma história com alternância de momentos de indiferença e conflitos (Martins, 2008; Silva, 2022).

A ocupação de Oiapoque é marcada por presença de povos indígenas, crioulos das Antilhas e das Guianas, negros fugidos da Guiana Francesa e Grão-Pará, escravizados fugidos de *plantations*, refugiados brasileiros cabanos, fugitivos das penitenciárias da Guiana, mocambeiros e seus descendentes, pescadores, garimpeiros, pilotos de barcos, paraenses fugitivos da cabanagem, por presença de sujeitos que tinham parentes em Caiena e quanto mais recuada a tentativa de mapeamento de ocupações de sujeitos na fronteira, uma maior heterogeneidade é percebida, como nos apontam diversos autores (Cardoso, 2006; Capiberibe, 2007; Costa, 2018; Luna, 2011; Zaghetto, 2019).

Oiapoque abriga uma rede de interações com o que se conceitua como Amazônia caribenha, que inclui territórios que se identificam com o Caribe (Guiana, Guiana Francesa, Suriname[31], Venezuela) (Procópio, 2007). O espaço está incluso no Bioma Amazônico,

[29] A partir de tal cenário, a ameaça de circulação de pessoas, à revelia da coroa portuguesa, se impulsionou a criação da Vila de São José de Macapá em 1751, hoje Macapá, nome da atual capital do Estado do Estado do Amapá.

[30] A pendenga diplomática por parte dos franceses tinha o motivo principal de acessar o rio Amazonas pelo limite do rio Araguari, não do rio Oiapoque, "rio Oyapoko" (Costa, 2018). A busca de domínio do território em litígio teve como principal interesse a extração aurífera (Cardoso, 2006).

[31] No Suriname e na República Cooperativa da Guiana, há uma grande representação de povos provenientes do continente asiático, como Indonésia, China, Índia, Vietnã e Laos. Essa diversidade é justificada por conta da

incluindo o triângulo Guiana, Brasil, Suriname. A cidade de Oiapoque não pode ser vista como isolada, apesar de sua realidade dispare, agrega à realidade da economia paralela aos garimpos nos dois lados da fronteira e vive a influência afro-indígena de outros países, apesar de compor a América Latina (Procópio, 2007). Heterogeneidade étnica também resultante e expressa pelo deslocamento de pessoas de inúmeras partes do Brasil.

Na imagem a seguir vemos a paisagem comum da área comercial do centro de Oiapoque. É comum, nas ruas da cidade, as cores de bandeiras francesa e brasileira. O comércio na cidade é um ponto relevante na economia e fomenta a circulação de estrangeiros (Araújo Bisneta; Pinto Neto, 2023).

Figura 4 - Aspecto de fachadas de lojas no bairro central de Oiapoque

Fonte: Evelanne Silva, Oiapoque/AP (2022).

A Amazônia Caribenha é conhecida pela presença afro-indígena, estando também presentes indianos, chineses, europeus, indígenas, brasileiros, que num longo percurso histórico interagem até a contemporaneidade, e por fluxos e intercâmbio de pessoas com

exploração feita pelos colonizadores nos países em questão, onde havia uma grande mobilidade de povos, de acordo com Brenda Farias da Silva (2022).

expressiva movimentação de brasileiros que buscam oportunidades na Guiana Francesa (Procópio, 2007).

O espaço da fronteira amazônica franco-brasileira compreendido entre Amapá (Brasil) e Guiana Francesa (França) é ponto de interação e sociabilidades entre diversos sujeitos étnicos que buscaram sobrevivência e liberdade em uma complexa rede de relações (Gallois, 2005; Cardoso, 2006) e apresentam vivências singulares da realidade (Fonseca, 2021).

A região é descrita, na historiografia tradicional, como palco de aventureiros e batalhas diplomáticas, parte dessa mesma historiografia despreza a pluralidade de sujeitos sociais em nome de uma visão uniforme que privilegia a disputa entre nações, não abarcando a diversidade de identidades e nacionalidades (Cardoso, 2006), por outro lado, Oiapoque é apresentada pelo Estado Brasileiro como espaço de possibilidades, capazes de proporcionar integração regional e desenvolvimento local, o que se desdobra, muitas vezes, mais em um discurso do que na realidade dos moradores (Silva, 2019). O lugar obteve discurso pautado na abundância de riqueza, marco para a soberania nacional, mas também é visto como lugar marginal, longe dos centros de decisão, que compromete a regulação do Estado (Martins, 2008).

Em Oiapoque existe uma identidade através da diferenciação com o "outro lado". O que é acentuado em espaços de fronteira, de acordo com José de Souza Martins (2009) e Jones Dari Goettert (2017). Contudo, mesmo que os brasileiros façam sua distinção em relação aos habitantes do "outro lado", o "lado francês", existe um compartilhamento de identidades a partir das relações múltiplas próprias da fronteira, sendo muitas vezes partilhada a moeda, a linguagem, os códigos de comportamento, próprios de quem vive em torno da linha divisória entre as duas nações envolvidas. Tal especificidade interfere na configuração e circulação de saberes exercidos pelas curandeiras, visto que, nas entrevistas semiestruturadas, as referências aos diversos espaços são latentes, como referência a deslocamentos[32] de parentes, aprendizados, compartilhamento de elementos utilizados para cura, ou movimentação das próprias mulheres entre a cidade de Macapá, Oiapoque, São Jorge / *Saint-Georges-de-l'Oyapock,* e os estado do Maranhão e Pará.

[32] Jonathan Viana da Silva (2019), ao abordar precisamente a dinâmica econômica e social de Oiapoque em seu dia a dia, afirma que na historiografia oficial não se dá o devido destaque ao que intitula como deslocamento inverso, o fluxo de deslocamento da Guiana Francesa para Oiapoque, deslocamentos internacionais de estrangeiros visitantes que tem como porta de entrada o município.

Em Oiapoque vivem pessoas acostumadas a lidar com esse estado de chegada e partida, de modo que a menção ao trânsito de pessoas é comum. Muito se escuta: “a senhora vai quando?” “Quando a senhora chegar”, ou “Ele/ela já foi, deve voltar tal dia de Macapá”, “Ele/ela está aí para o outro lado”. A intensa rotatividade de funcionários públicos é característica também do lugar, bem como, a oferta de serviços temporários, como os de médicos, sendo comum também escutar: “O Doutor vai estar aí na semana que vem”, ou “ele/ela está atendendo aqui na cidade até o final do mês”. Serviços, em diversas áreas, são ofertados periodicamente.

Recortes sobre Oiapoque acentuam a intervenção do Estado Brasileiro, como na criação do campo de concentração para abrigar revoltosos do movimento tenentista, durante o início do século XX (Zaghetto, 20019), seja para o abrasileiramento / civilização / nacionalização dos indígenas ocupantes da fronteira, o que foi incisivo a partir da implantação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com instalação, em 1930, na região hoje compreendida como Terra Indígena *Uaçá*.

O início do século XX é marcado pela criação da Comissão Colonizadora de Oiapoque, com trabalhos iniciados em 1922, que desembocaram na criação da Colônia Clevelândia do Norte[33]. Em 1940 a colônia se transformaria finalmente em colônia militar com a missão de nacionalizar a fronteira, conotação que carrega até o presente.

O contexto da chamada Primeira República (1889-1930), continha um intuito civilizatório, expresso na ideia de higienização do país. No período houve um planejamento estatal de deslocamento de nordestinos para o Norte do Brasil, o que acentua a missão de se assegurar o território nacional, com a preocupação de incorporação da Amazônia, sanando fragilidades de áreas de fronteira. Neste bojo, as expedições de Cândido Mariano Rondon, forjaram uma política institucional para populações indígenas (Schwarcz; Starling, 2018). Tal período, para a região do Oiapoque, foi marcado pelo retorno dos *Palikur* ao território brasileiro, em 1914, por conta de epidemias de gripe e sarampo que teriam dizimado a população na região das Guianas[34]. Uma parte da população permaneceu no baixo Oiapoque,

[33] Clevelândia do Norte, inicialmente chamada *Cleveland* (homenagem a Grover Cleveland, 24° presidente dos Estados Unidos), é hoje Distrito de Oiapoque, um destacamento militar a 3 km a Oeste da cidade. Clevelândia foi transformada em colônia agrícola para abrigar nordestinos desgarrados do ciclo da borracha e proteger a fronteira brasileira (Zaghetto, 2019). Posteriormente a colônia militar abrigou prisioneiros políticos até o ano de 1926, durante o governo de Artur Bernardes (1922-1926), hoje a colônia continua administrada pelo exército, com entrada e saída controlada e é vista como um lugar sensível para a segurança nacional. Há relatos, no Oiapoque atual, de que ao cavar poços e buracos para construções civis se encontram partes de ossadas do corpo humano, provenientes do período em que funcionava como prisão, o lugar é uma área de circulação restrita por guardar informações relativas à segurança nacional.

[34] Segundo a autora, os *Palikur* teriam atribuído as epidemias ao abandono de seus cemitérios em terras brasileiras (Capiberibe, 2007).

no lado francês (Capiberibe, 2007). O exemplo *Palikur* ilustra o deslocamento de populações que se dissiparam em torno da linha divisória estabelecida pelo Estado e permaneceram em relações bilaterais até a atualidade.

A Comissão Colonizadora de Oiapoque, no início do século XX, constatou que "os moradores do Oiapoque viviam sob completa influência francesa", desde o *patois*[35] e o francês que era falado, aos batismos e registros de crianças feitos em Saint-Georges de l'Oyapock (Zaghetto, 2019, 135). Não existia então fronteira nítida entre nações como o imaginado pelos 60 técnicos da Comissão colonizadora (Zaghetto, 2019).

As décadas de 1930 e 1940 sinalizam afirmação do Estado brasileiro em Oiapoque e um remodelamento de um ensino formal no município que teve como intento o apagamento de manifestações de uma pluralidade étnica em nome do reforço de uma unidade nacional (Lobato, 2009).

A aceleração desse processo é fruto do planejamento governamental a partir da própria criação do Território Federal do Amapá (criado pelo Decreto-lei 5.812, de 13 de setembro de 1943) e início de atuação de órgãos indigenistas, período que demarca para Sidney da Silva Lobato (2019, p. 65) a figura do "Estado forte, interventor e subjugador de uma nação imatura e/ou defeituosa". A tutela do Estado estava presente tanto no discurso, quanto no planejamento para a cidade, em outra ponta, a dinâmica implementada pelos sujeitos sociais, muitas vezes divergia em sua prática do planejado pelo Estado e seus diferentes agentes.

Indígenas que circulavam intensamente em ambos os lados da fronteira, inclusive para trocas comerciais, tiveram sua movimentação como alvo de ações planejadas do Estado, que, por sua vez, instigava o culto aos símbolos nacionais, como o hasteamento da bandeira. Neste momento, se implementou uma educação na perspectiva civilizatória, ambas as estratégias tinham um objetivo de resguardar a segurança nacional. Objetivo que marca a atuação do SPI, com seu posto na região, criado em 1930. Perspectiva reforçada no período do Regime Militar e dos grandes Projetos para Amazônia, nos quais populações tradicionais foram vistas como empecilho para o desenvolvimento da Amazônia.

O movimento indígena, à nível nacional e local, a partir da década de 1970, irá denunciar veementemente esse discurso, que motivou invasões de terras em todo o Brasil. Organizações formais indígenas a partir do período se articularam para delinear uma agenda nacional de interesses comuns. A atuação política dos povos indígenas de Oiapoque, no

[35] Forma de língua falada numa área específica, diferente da forma padrão (Reis, 2020).

sentido de demarcar direitos e planejar ações em diversos âmbitos, tem como marco a realização de assembleias promovidas periodicamente pelos povos indígenas de Oiapoque, a partir de 1976. Para partilhar também de preocupações gerais dos povos indígenas nasce a AMIM de Oiapoque, criada em 2006 para valorizar a autonomia do trabalho feminino (Santos; Machado, 2019).

A seguir apresento duas cenas da cidade, que se reconfigurou em sua paisagem, a partir de gestores locais, por meio de ações administrativas encampadas pela prefeitura ou pelo governo do estado do Amapá, como a criação do Museu Kuahí dos povos indígenas do Oiapoque, no canto direito da figura 6. Na figura 5 observa-se o predomínio de casas residenciais, enquanto na figura 6 observa-se a predominância de estabelecimentos comerciais em uma das principais avenidas que concentra o comércio local.

Figura 5 - Avenida Barão do Rio Branco, em 1975

Fonte: Arquivo pessoal Federico de Oliveira, *apud* Silva Ramos, Silva e Maciel (2021). O nome da principal avenida da cidade demarca a figura de José Maria da Silva Paranhos Júnior, que dirigiu o processo e apresentação de defesa da causa nacional brasileira em torno da demarcação da fronteira entre Brasil e França, sentença proferida a favor do Brasil (Silva; Silva, 2012).

Figura 6 - Avenida Barão do Rio Branco, em 2022

Fonte: Evelanne Silva. Oiapoque/AP (2022). Avenida considerada principal de Oiapoque. Um pouco antes do registro o trecho foi modificado, por ação da prefeitura, retirando-se árvores que cortavam a avenida em linha reta, em paralelo à Igreja Nossa Senhora das Graças, causando comoção por parte dos moradores.

Os povos indígenas de Oiapoque estiveram presentes na ocupação da região, em períodos bem anteriores à delimitação municipal e atuação de órgãos indigenistas, a partir do qual houve uma burocratização do deslocamento de indígenas (Capiberibe, 2007). Havia a vivência do que Lux Vidal (2007) denominou como múltiplas redes de interações, mas, nas quais, cada etnia reconheceu sua singularidade e a singularidade do outro.

Não havia a unidade propagada quando se fala dos indígenas da região, sendo acirrados os conflitos intertribais (Lima; Gambim Júnior, 2021). Povos indígenas[36] que vivenciaram séculos de interação e intercâmbios multilocais, realizavam trocas comerciais com grupos da Guiana Francesa em uma intrincada rede de relações, inclusive religiosa, nas

[36] No baixo Oiapoque, vivem quatro povos indígenas atualmente que se autoidentificam como *Karipuna*, *Galibi Kalinã* (ou *Galibi* do Oiapoque), *Galibi Marworno* e *Palikur* e se autodenominam povos indígenas de Oiapoque para uma unidade política. Estão situados nas Terras Indígenas (TI) *Uaçá*, homologada em 1991, TI *Galibi*, homologada em 1982, e TI *Juminã*, homologada em 1992, formando uma área de 518.454 hectares (Capiberibe, 2007; Santos, 2013). Os povos indígenas do Oiapoque, analisados a partir de uma visão sociocultural, apresentam particularidades, pois cada um construiu no decorrer de sua história uma identidade própria e características peculiares, cada povo apresenta uma configuração política e religiosa específica, modos de ser e fazer diferenciados, que é possível observar em momentos distintos de suas trajetórias, mas optam por pauta de lutas comuns.

quais as conversões às religiões pentecostais entram em pontos de convergência e divergência com práticas xamânicas tradicionais (Capiberibe, 2007).

Situados, em sua maioria, nas margens de rios, indígenas de Oiapoque monitoram e se nutrem de caminhos aquáticos que desaguam no Oceano Atlântico, o que está presente em sua mitologia. Os *Galibi-Marworno* vivem as margens do rio *Uaçá*, Os *Palikur* no rio *Urukauá*, os *Karipuna* ao longo do rio *Curipi* e os *Galibi Kalin'ã* no médio curso do rio Oiapoque (Santos, 2013). Povos indígenas da região migraram, fugindo da frente de expansão pioneira civilizatória e capitalista (Martins, 2009) e também no sentido inverso, para os limites atuais do Brasil, como os *Galibi-Kalinã*, que migraram para o lado brasileiro da região de Mana, Guiana Francesa, em 1950, em três barcos à vela, com um grupo de 38 pessoas que cruzaram o oceano até chegar no rio Oiapoque (Capiberibe, 2007).

Grupos indígenas do Oiapoque se intitulam como "misturados"[37], reconhecem o compartilhamento com outras culturas, a abertura para a troca de experiências, rede de comunicação e ocupação dinâmica do espaço, através de ondas de migrações e contatos múltiplos, como por meio de casamentos interétnicos entre indígenas, que incidem sobre sua identidade, poliglotismo, mitologia, rituais, cosmovisão e sistemas de crenças.

Entre os indígenas, existem as marcas identitárias da migração, a partir da interação com não indígenas, de nações e funções diferentes (como viajantes, militares e funcionários, comerciantes, tropa de resgate portuguesas, missionários católicos), bem como existe a presença do catolicismo e conversão evangélica, que incidiu sobre readaptações mitológicas e banimento e/ou revisão de práticas xamânicas, agregando elementos culturais diversos e contemporâneos (Capiberibe, 2007; Vidal, 2009).

"Deslocamentos transfronteiriços"[38] de populações indígenas se mantiveram, mesmo após delimitado o marco fronteiriço, desafiando normas e, apesar da sedentarização acentuada dessas populações, a partir do século XIX, conforme nos aponta a antropóloga Artionka Capiberibe (2007, p. 49).

---

[37] Tal palavra é recorrente na autodenominação de povos, como entre os *Karipuna*, que se originaram de casamentos entre indígenas e não indígenas brasileiros, população que Nimendajú disse ser formada por mestiços (Capiberibe, 2007), formada por cabanos fugidos do Pará depois de 1836 e outro grupo que teria migrado no início do século XX da região conhecida como salgado paraense, que para Eduardo Góes Neves (2006) compreende o litoral atlântico do estado do Pará. A configuração da origem da população está situada num tempo mítico e histórico (Capiberibe, 2007), intrincado labirinto que não é o objetivo do trabalho desvendar em sua totalidade. Nos cabe, principalmente afirmar que as trocas sociais e culturais entre povos estão no bojo da identidade das etnias.

[38] Por "deslocamentos transfronteiriços", Artionka Capiberibe (2007) refere-se ao deslocamento de populações indígenas, mais precisamente os *Palikur*, entre os dois lados designados como de nações diferentes (Guiana Francesa e Brasil) a partir de 1900, delimitados pelo rio Oiapoque, no entanto tal trânsito se tornou mais burocratizado, o que inferiu sobre a movimentação dessa população, segundo a antropóloga.

A história de tais povos remonta ao período pré-colonial e sua conformação resulta de deslocamentos, mudanças culturais e redução demográfica de grupos que possuíam formas diferenciadas de economia e modos de vida, tais populações inferiram na floresta se contrapondo a versão da natureza intocada para a Amazônia (Neves, 2006) e expandiram para outras populações conhecimentos que iriam influenciar em práticas de cura.

Lima e Gambim Júnior (2021) afirmam que muitos estudos se debruçam sobre a ocupação indígena da região e a relação com vestígios arqueológicos, no qual antepassados produziram a cerâmica *Aristé*, conhecida como *Cunani* e reconhecida pelos *Palikur* como "cerâmica dos antigos". Um ganho para pesquisas arqueológicas é o relato dos próprios indígenas para sua descrição, consideração que remonta ao próprio amadurecimento da arqueologia como campo científico no Brasil. As cerâmicas *Cunani* foram escavadas próximo a Calçoene por Emilio Goeldi, no final do século XIX (Neves, 2006).

Cerâmicas encontradas na Comunidade do Cassiporé apontam para a intensa circulação de não indígenas e indígenas, característica que permeia narrativas de moradores que contemplam em suas falas variadas etnias que integram regiões como o arquipélago do Marajó, o Amapá, Guiana Francesa, Suriname e Guiana Inglesa. Porém, de acordo com a literatura arqueológica, ainda se necessita de estudos sobre as interações entre diferentes sujeitos étnicos, em especial sua relação com a formação de comunidades negras e quilombolas (Lima; Gambim Júnior, 2021), já que populações negras refugiadas alforriadas, ou seja, populações não indígenas, se somaram aos povos indígenas num cenário antigo de relações interétnicas (Capiberibe, 2007) e que desembocou nos sujeitos sociais da Oiapoque atual, fusão que ainda precisa ser descortinada em suas várias nuances.

A invisibilidade negra se desdobrou na escassez de estudos acadêmicos sobre a região e uma imagem de predominância dos povos indígenas sobre a própria Amazônia, sendo assim, persiste a ideia propagada de que "raízes negras" estão apenas no sul e sudeste, apresentado uma regionalização do corpo negro e sua exclusão de determinadas regiões (Bonfim, 2021, p. 21)[39].

Nos estudos sobre Oiapoque, há um destaque para a ocupação indígena posterior ao século XIX (Capiberibe, 2007), devido aos estudos antropológicos sobre a área e à precisão de fontes oficiais, no entanto, há invisibilidade de se tratar dos negros, tanto na formação

[39] Imagens sobre etnias são forjadas em discursos chancelados pela ciência, nos quais se estabelece um lugar específico para o negro e o indígena, lugares elencados que estiveram presentes na própria construção da História do Brasil e permeiam o tema mestiçagem, para a construção da identidade nacional (Ortiz, 2012).

secular de mocambos na região do Contestado, como nas comunidades atuais de Oiapoque e ainda há carência de estudos que explicitem a interação entre etnias e populações.

A gênese de Oiapoque não é marcada somente pela ocupação indígena, pois era um lugar de trânsito de negros, deslocamentos que representavam um perigo para as nações portuguesa e francesa. Tal invisibilidade é apontada também por Paulo Marcelo Cambraia da Costa (2018), que aponta a carência de estudos sobre a escravidão negra na região e sobre a interação entre os diversos sujeitos na fronteira nos séculos XVIII, pois, neste século, deslocamentos dos negros da Guiana Francesa se tornaram intensos, formando agrupamentos dinâmicos que se desdobraram em comunidades negras na Guiana, Oiapoque e *Cunani*[40] (Lima; Gambim Júnior, 2021).

A própria dinâmica de deslocamentos em Oiapoque também era, portanto, em sentido contrário, não só de chegada, como de fugas de grupos em direção a colônia francesa, Caiena. Cenário do século XVIII, que se desdobrava em redes de solidariedade e sociabilidades, independente de decisões metropolitanas e militarização da fronteira (Costa, 2018).

A região do Contestado Franco-Brasileiro no século XIX viu nascer quilombos e mocambos, mas que carregavam uma composição diversificada, sendo ocupados por indivíduos de origem diversas como afirmam Lima e Gambim Júnior (2021). Desta feita, o sujeito social da fronteira, não pode ser delineado sem essas interações imersas em um labirinto verde, ao usarmos a expressão destacada por Costa (2018), no qual quilombos e mocambos incluíam também indígenas, retratando um cenário de mistura nas comunidades negras, que também seria característico no século XXI, para a região.

Interações entre afro-brasileiros e indígenas foram pouco estudadas. As fronteiras étnicas entre os dois grupos foram sinalizadas, menosprezando as interações que englobavam também a movimentação de brancos pobres, que apoiavam os escravizados fugidos (Costa, 2018). Cabendo para tais interações o termo afroindígena[41], como demarcador de presença fundante de criações culturais de origem africanas e indígenas e do que resulta tal contato, as múltiplas trocas foram desdobradas em modos de ser e fazer, em sabedorias curativas,

[40] A presença dos negros para a região do Amapá também foi marcada como engrenagem para um plano de ocupação e desenvolvimento agrícola, um exemplo o traslado de famílias do Marrocos para a fundação da Vila de Mazagão, em 1770, demarcando uma odisseia de deportação de uma comunidade urbana para a Amazônia (Vidal, 2008), com o intuído de proteção e emergência de uma sociedade pautada na agricultura camponesa e não no extrativismo, sendo a alternativa escolhida pelo Estado a rizicultura. Havia, portanto, um projeto militar e agrícola a ser implementado na região (Marin, 1998), no entanto, formas de resistência e nuances da cultura estavam a margem da retórica do Estado e da escrita da História.

[41] A pertinência do conceito afroindígena para a Tese se dá para compreensão de interações culturais, no entanto, consideremos o modo como as próprias comunidades se reconhecem em Oiapoque, sejam, indígenas ou "misturadas", termos que aparecem na autoidentificação das comunidades tradicionais e originárias e não excluamos a influências de inúmeras nacionalidades.

reinvenção de práticas mágico-religiosas, compartilhamento de forma holística de ver o mundo, que se estendem até a atualidade. Estudos ainda carentes no contexto acadêmico e excluídos do contexto escolar (Pacheco, 2012).

Em Oiapoque existem comunidades quilombolas, apesar de, no cotidiano presenciado nas escolas elencadas para parte da pesquisa, termos percebido uma invisibilidade de tais comunidades. Podemos, de antemão, citar kalumbu do Patuazinho, comunidade fundada pela família Furtado, proveniente do Maranhão, da comunidade quilombola Pindaré-Mirim, em 1995.

Patuazinho, como muitas vezes é chamada, é vizinha da TI *Uaçá* e da aldeia Manga, o que possibilitou a formação de casais interétnicos com indígenas *Karipuna*[42] e moradia na comunidade de tais indígenas. Outro tipo de união na comunidade é com negros provenientes da Guiana Francesa. A identidade social da comunidade acentua mistura de elementos indígenas e africanos, presentes inclusive na cosmologia e na religião. Abriga também pessoas vindas do Pará e do Ceará, está localizada no Bairro do Infraero, com acesso pela BR - 156, km 672 e está em processo de reconhecimento, sendo o primeiro quilombo amapaense urbano, possui cerca de 30 anos[43].

Em Patuazinho se tem o referencial religioso de matriz africana e se vê a natureza inseparável do universo religioso, como na ritualização da árvore considerada mãe grande, a Samaúma. O nome Kulumbu evoca uma comida típica dos negros Guiana Francesa, e o nome Patuazinho, que dá nome ao Igarapé que corta a comunidade, evoca a palavra *patois*, amuleto feito para o candomblé. A comunidade está localizada a cerca de 5 km saindo de Oiapoque e 1 km de ramal de terra batida (Gambim Júnior; Lima, 2022).

A base econômica principal da comunidade é a agricultura, o auxílio espiritual, como atividades de benzedeiras, curandeiros, parteiras e rezadores, que também se desdobram em uma forma de sustento para os moradores, através do pagamento de diversos "trabalhos" espirituais (Lima; Gambim Júnior, 2022). Existe a vivência de trabalhos espirituais e a recompensa financeira para tal. Não há tabelamento expresso dos serviços espirituais segundo a pura e simples lógica de mercado, há acordo feito entre as partes para o pagamento, visto como fruto de uma ajuda mútua. Tal acordo também é uma estratégia de sobrevivência para os moradores, mas tal aspecto não é apartado do dom de ajudar.

---

[42] A professora Suelen Elaine dos Santos (2024) afirma que atualmente todas as etnias dessa região se misturam, pelos casamentos entre integrantes dos povos indígenas.

[43] A comunidade se une ao total de 138 comunidades negras no Amapá que ocupam territórios, registrados até o ano de 2011, advindos de processos de fugas no passado ou estabelecimento de núcleos familiares e que reivindicam título de quilombolas.

O ajudar para a sobrevivência material, no exemplo exposto, não está desatrelado da consonância entre os seres, mas num sentido amplo de complementaridade, no qual não existe disparidade entre tais dimensões, à medida que o uso dos recursos advém da intenção de um bem comum (Santo; Favacho, 2021).

As atividades de auxílio espiritual não são vistas como meramente econômicas, pois o contato com o mundo espiritual vem no intento de ajuda mútua. Neste sentido ainda, gostaria de exemplificar uma perspectiva de aliança entre imperativos materiais e não materiais, através do que é mostrado por Nayara de Lima Monteiro (2020), ao estudar o que denomina erveiras e rezadeiras do Cariri-CE e ao trazer o perfil de uma de suas entrevistadas:

> Ao mesmo tempo que aprendia com o pai, estudava em livros de medicina natural e plantas medicinais os saberes populares de cura com as plantas. Ela menciona que aprende muito também sobre esse universo trocando saberes com seus clientes. Demonstra ter uma conexão especial com as ervas e fala que não é correto comercializar as plantas pelo lucro somente. (Monteiro, 2020, p. 11).

Interessante é o exemplo, pois como se observa, mesmo num ato presumidamente comercial, se estabelece um valor agregado ao global, numa contribuição com o todo, relação mais valorosa que o lucro, para os que acionam saberes populares em prol da saúde de outrem.

Outra comunidade negra de Oiapoque está situada no distrito de Vila Velha do Cassiporé[44]. Os moradores vieram de Cunani[45], Lourenço[46], ou do município do Amapá. Há também pessoas vindas do Pará (Vigia, Chaves) e do estado do Ceará. A economia da

[44] Vila Velha do Cassiporé é um distrito de Oiapoque, também vizinha da TI *Uaça*, possui intercâmbio com a aldeia de *Kumarumã*, proximidade que traz uniões com mulheres da Etnia *Galibi Maruworno*. Está localizada na parte norte do Estado do Amapá, município de Oiapoque e foi oficializado pela Lei Federal n° 1.503, de 15 de dezembro de 1951. Ao sair da sede do município de Oiapoque até Vila Velha do Cassiporé o trajeto é de cerca de 140 km. Da capital Macapá até a Vila Velha do Cassiporé o percurso é de 458, 4 km, via rodovia BR-156.

[45] A comunidade do Cunani hoje é um distrito do Município Calçoene -AP, município que, por sua vez, está localizado a 356 do município de Macapá. O distrito foi criado pela lei federal nº 3.055, de 22 de dezembro de 1956 (Brasil, 1956). A Vila de Cunani tem origem a partir de uma missão jesuítica francesa (Cardoso, 2006), sua origem formalizada remonta a 1778, com povoado fundado pelo Governo Colonial Francês, lugar que atraiu grupos tidos como transgressores, tanto da Guiana Francesa, quanto do Grão-Pará (Alves, 2017) e estava localizada em território de litígio, no chamado Território Contestado Franco-brasileiro. Na região foi fundada, entre 1886 até 1887, a *Republique Indépendente de Guyane*, uma República Independente comandada inicialmente pelo "preto Trajano", o Capitão e ex-escravo Trajano Benítez (Benito Trajano). A República, sob proteção da França, possuiu selo, bandeira, leis e condecorações (Sarney; Costa, 1999) e possuía uma área de 450.000 quilômetros quadrados. Trajano era fugitivo da fazenda de Curuçá, no Pará, lugar antes proclamado como quilombo com a ajuda de Prosper Chaton, Cônsul da França em Belém do Pará (Zaguetto, 2019). Atualmente Cunani é reconhecida como comunidade quilombola, segundo a portaria n° 38534, de 19/04/2005, sem titulação de terras (Guedes; Cruz, 2023).

[46] A comunidade de Lourenço é um distrito do Município de Calçoene - AP. O distrito foi criado pela lei federal nº 3.055, de 22 de dezembro de 1956.

comunidade gira em torno da pesca, agricultura de subsistência, cultivo da mandioca, banana e melancia, o extrativismo do cacau e do açaí e a criação de animais. O rio Cassiporé também é fonte de sustento, sendo a comunidade localizada à margem esquerda deste rio, que é usado para o transporte de pessoas, mercadorias e realização de atividades como a pesca. Moradores da comunidade inferem sobre a pluralidade étnica que deu origem ao lugar afirmando o elemento negro, indígena, arábico, português, samarakas[47] e franceses[48]. As religiões praticadas são o protestantismo e o catolicismo (Gambim Júnior; Lima, 2021).

Tais comunidades têm sua identidade marcada pela palavra mistura e possuem estreita relações com as etnias indígenas e demais comunidades quilombolas do Brasil e do Amapá, interações presentes em casamentos, práticas de cura, religiosidade e troca de saberes sobre plantas. Cabe para tal, o uso do conceito de afroindígena, trazido pelo historiador Agenor Sarraf Pacheco (2012) e pelo antropólogo Marcio Goldman (2021), como proposta para o estudo dos contatos culturais, considerando que culturas não são estagnadas ou presas a estereótipos estanques sobre etnias, com premissa de pureza e unidades de identidades e para destacar redes de contatos que permitiram trocas de saberes terapêuticos entre indígenas e negros em continuidades históricas (Pacheco, 2012), acentuando o caráter fluido e relacional das mudanças, que se perpetuam também até o Amapá de hoje e chegam às mulheres e em suas identidades.

2.2 Por um "outro lado" da fronteira

Uma perspectiva não pautada somente na apresentação tradicional de tratados internacionais para o estudo de Oiapoque e que entremeia, mesmo que timidamente, as nuances culturais e as tensões e conflitos desse espaço, vem sendo apresentada por estudos recentes que consideram o amplo conceito de fronteira, conceito interdisciplinar e complexo, do qual faremos um recorte para acentuar singularidades de Oiapoque.

José de Souza Martins (2009) em *A degradação do outro nos confins do humano*, ao analisar os raptores e raptados nas fronteiras étnicas do Brasil, traz a fronteira como espaço de conflitos, mas também um cenário de esperança, linha em que se distingue o "lado de cá", e "o outro lado", mas além de confrontos étnicos a fronteira carrega multiplicidade e é

[47] O povo de ascendência africana que ainda na atualidade reside no Suriname e Guiana Francesa, eram fugitivos da escravidão das *plantations* holandesas no final do século XVII (Zaguetto, 2019).

[48] Gambim Júnior e Lima (2021) afirmam que na Vila Velha do Cassiporé existe inclusive um conflito de identidade entre moradores, muitos querendo o reconhecimento como comunidade remanescente de quilombola, requerimento já deferido, e outros se contrapondo ao título.

disputada por diferentes grupos humanos e atores que se definem etnicamente em relação ao outro, estabelecendo fronteiras étnicas entre o "nós" e o "eles", referenciadas pelo antropólogo Fredrick Barth em estudos sobre o fenômeno da etnicidade (Poutgnat; Streiff-Fenart, 1998)[49].

É consenso que a fronteira não é somente geográfica, carrega um complexo social e cultural, é um lugar de morte, mas de renascimento, há também um sentido trágico para a fronteira (Martins, 2009), sentido em muito acentuado quando se fala de Oiapoque. Para Martins (2009, p. 11) a fronteira é também "de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, da história e historicidade do homem."

Os discursos sobre a região de Oiapoque revelaram a ideia de uma fronteira cultural que persistiu na fala dos sujeitos e que oscilava entre a ideia de barbárie e a civilização, do eldorado ao inferno verde, a salvação e a condenação de seus ocupantes, o obsoleto e o moderno visível na cidade, entre o brasileiro cidadão e o estrangeiro forasteiro, o atraso e o desenvolvimento, o passado inóspito e o futuro de glórias.

Os apontamentos sobre a amplitude do conceito de fronteira, apontada por Martins (2009) se adequam perfeitamente à complexidade da fronteira em questão, na qual a negatividade da paisagem fronteiriça, muito estabelecida entre o senso comum sobre Oiapoque, bem como, a importância dada a marcos pontuais, não foram presenciados nas falas das mulheres curandeiras, cujas atividades relativas à cura se reconfiguram nesse espaço, à medida que por meio do encontro de etnias entre seus antepassados foi possível a obtenção de aprendizado de uma visão de mundo que é recriada e serve a suas vidas no tempo presente.

A situação de fronteira é um "lugar social de alteridade, confronto e conflito" (Martins, 2009, p. 30). O conceito era, numa perspectiva encampada principalmente pelos geógrafos, muito centrado no pioneiro e em disputas por território, tendo como agente o civilizador, visão contestada por Martins (2009) e o que se percebe nas produções tradicionais historiográficas sobre Oiapoque, no entanto "a fronteira, é essencialmente o lugar de alteridade", com "uma dialética de múltiplos tempos e territorialidades". (Goettert, 2017, p. 22).

O encontro e conflito sobre diferentes visões de mundo e agentes sociais, também são elementos reversos da fronteira transformada apenas em linhas divisórias, portanto mais do

[49] Tais fronteiras são referenciadas em Fredrik Barth em seus estudos sobre o fenômeno da etnicidade, os demarcadores para tal não são fixos e estão em diversos recursos simbólicos, como língua, tradição cultural, mitos de origem, território e não apenas um destes elementos (Poutgnat; Streiff-Fenart, 1998).

que o aspecto demarcatório, tão lembrado quando se fala de estudos sobre o Oiapoque, a fronteira tem um sentido de processos sociais, no qual há tempos históricos para mundos diferentes, de acordo com cada grupo social (Martins, 2009). Neste sentido, o tempo marcado pelos tratados internacionais é diferente do tempo vivido pelas populações que se encontravam em Oiapoque.

Na narrativa das mulheres, o tempo é marcado pela movimentação de seus parentes afroindígenas[50], pelos seus aprendizados, experiências e deslocamentos, resistências, mesclagens religiosas, fazeres, táticas de sobrevivência, saberes e trocas culturais que permaneceram e se modificaram a partir de seus ancestrais até o contemporâneo.

As readaptações de práticas terapêuticas atestam a flexibilidade da própria cultura, que se torna híbrida, como apresenta Nestor Garcia Canclini (2013). A hibridização cultural é conceito pertinente para a pesquisa por acentuar a não estatização e pureza de saberes. A modernidade, para Canclini (2013), não aniquila práticas tradicionais na América Latina e nem trocas e reinvenções de tais práticas. Para o antropólogo, na discussão sobre os saberes híbridos relacionados à cura, é devido considerar o dinamismo cultural que se desdobra no ambiente urbano e fatores da modernidade, devem, para isso, serem relacionados, como a influência de diversas matrizes religiosas para práticas de curas, modelação de acordo com interesses do mercado consumidor e adoção de elementos artísticos de outros grupos que não os de seus produtores (Canclini, 2013).

As interações étnicas, tão ressaltadas por Canclini (2013), não anulam as identidades de grupos, tanto existe fronteira com outras identidades, quanto os próprios agentes elencam os sinalizadores de sua própria identidade.

2.3 Práticas populares de cura no contexto escolar: recortes sobre Oiapoque

Compreendemos que as práticas de cura no âmbito da cultura popular estão extremamente ligadas a formas de conexão com a natureza em seus elementos. A significação da natureza, em termos simbólicos, para diversas etnias, foi desprezada do conteúdo escolar, junto a chancela dada ao conhecimento científico no século XIX que

[50] Sarraf Pacheco (2012), por meio do conceito, acentua interações a readaptações culturais em zonas de contatos étnicos, também para descortinar a pretensa pureza de grupos culturais, bem como, problematizar palavras como indígenas, negros e caboclos. O uso do conceito, neste trecho, ressalta um encontro entre antepassados, não na perspectiva de se privilegiar autenticidades de grupos, mas ressaltar a transformação para um elemento diferente, expressado pelas mulheres, sem identificação, necessariamente de fronteiras entre grupos (Mello, 2014).

demarca o delineamento das disciplinas escolares que ainda persistem em uma lógica colonial.

O século XIX também marca a medicalização do corpo feminino, o delineamento de diversas áreas da ciência, como a sexualidade e a institucionalização da medicina. Na primeira metade do século XX, ocorreu o desdobramento de tal visão em todas as esferas sociais, incluindo a escola, que é atravessada por práticas discursivas disciplinares, aos moldes trazidos por Michel Foucault (Hall, 2008).

No início do século XX, no Amapá, houve uma organização do currículo escolar, como parte da missão implementada para o então Território Federal do Amapá[51], no sentido de se silenciar práticas populares, anunciando conhecimentos considerados adequados para a nova fase que se iniciava, tendo como foco o cidadão amapaense.

No contexto, os povos indígenas no Amapá eram alfabetizados para serem civilizados e abrasileirados. Os caboclos, assim chamados genericamente os moradores nativos não indígenas, deveriam adquirir novos hábitos para se tornarem colaboradores do Estado e as mulheres deveriam se adequar ao padrão estipulado como da família ideal. O pretendido para a região tinha como um de seus braços a educação formal, inaugurada com objetivos definidos de superação do atraso (Lobato, 2019). A cultura escolar planejada para o Amapá estava em consonância com um projeto de modernização para a região implementado pela administração, como apresenta Lobato (2019).

A cultura escolar é um conjunto de normas que definem conhecimentos e condutas e se relaciona com culturas em conflitos ou relações pacíficas, como a cultura popular, religiosa e política, que inferem na escolha da abordagem do currículo e em suas práticas no cotidiano, como afirma Dominique Julia (2001). Tal cultura torna-se objeto para a História e para a História da Educação, pois apresenta discursos elencados, sendo a cultura popular preterida em prol de práticas, normas e conteúdos já consolidados, conforme aponta Julia (2001).

Para determinados grupos há um lugar tanto no que é prescrito, como em comportamentos e modos de pensar que são reproduzidos e concebem a cultura popular, com a noção de preservação de elementos culturais a serem conservados (Figueiredo, 2008) e/ou descartados. Assim, sujeitos como as mulheres, grupos, como os indígenas e quilombolas e seus saberes ancestrais, são excluídos da escola por uma tradição em que se hierarquizam

[51] O Território Federal do Amapá foi criado pelo Decreto-lei n° 5.812, em 13 de setembro de 1943, durante o governo de Getúlio Vargas, a região foi desmembrada do Pará e com o Decreto também foram criados os Territórios Federais Rio Branco, Guaporé, Ponta Porã e Iguassú.

sujeitos e criações culturais e na qual a natureza é apenas um objeto de consumo. No Amapá se determinavam saberes como aceitáveis e se excluíam saberes já em circulação entre os antigos moradores do então Território, as escolas, nesse bojo, foram criadas com o objetivo de contribuírem para a criação de um Amapá visto como ideal.

Em Oiapoque, um planejamento estatal para a educação tem suas raízes assentadas nesse projeto de homogeneização cultural, como a própria concepção do currículo para a educação brasileira em voga no século XX. A educação para o Amapá foi elencada como importante braço para a modernização da região, modificando hábitos e costumes (Lobato, 2009) que eram combatidos ou disciplinados, conforme demonstra o discurso do primeiro governador do Amapá, Janary Gentil Nunes (que governou o Amapá de 1944 a 1956), era preciso a marcha para o desenvolvimento através da educação do caboclo para o trabalho (Nunes, 2012).

A narrativa histórica difundida era que se rompia, nesse momento, um passado de abandono, superstição, pobreza, invisibilidade para um momento de progresso em todos os aspectos socioeconômicos, no qual a racionalidade técnica ganharia o destaque almejado (Lobato, 2019). Tal versão da História inferioriza saberes tradicionais de populações nativas e consolida saberes formais como redentores do progresso.

No século XX, a perspectiva solidificada para a própria modernização da Amazônia endossa que os saberes do caboclo deveriam ficar fora da escola (Lobato, 2009). Formulação que chegou ao contemporâneo reeditada, já que, saberes formais em dissonância com saberes populares ainda são um traço presente na cultura escolar, mesmo que grupos étnicos sejam apresentados.

Relatos do dia a dia vivenciados em Oiapoque me fizeram perceber o quanto se expressa como conflituosa a relação entre a variedade de povos e suas criações culturais e o espaço escolar, tanto no campo acadêmico, relacionado à Educação Superior, quanto referente à Educação Básica, relação distante anunciada por Machado (2022), que aborda sobre os entraves para uma educação intercultural para escolas indígenas e não indígenas na região.

Na escola, em intervenções inúmeras, seja em projeto de extensão com temática indígena e disciplinas afins, foi verificada e relatada, a falta de abordagem dos povos indígenas de Oiapoque e comunidades quilombolas, em contraposição ao que preconiza as Leis 10.639/2003, que estabelece a inclusão no currículo escolar da educação brasileira o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, ampliada pela lei 11.645/2008, que recomenda a história e cultura indígena, africana e afro-brasileira para todas as escolas do

Ensino Básico. A mesma dissonância foi expressa por Manoel Martins de Oliveira Neto (2023), que notou uma dificuldade de implementação da última lei citada na Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva. O professor apontou limitações para se abordar sobre as comunidades indígenas de Oiapoque e considera uma aproximação, ao que preconiza a Lei 11.645/2008, no interior da Escola Estadual Jorge Iaparrá, inclusa na TI *Uaçá*, visto a abordagem de conteúdo ser diferenciada e existir a intenção de um alinhamento com a comunidade em sua perspectiva cultural e política.

Em Oiapoque existe um distanciamento de temáticas indígenas e afro-brasileiras contemporâneas na Educação Básica, estando ainda centrada em abordagens estereotipadas para o indígena e o negro, tratados ainda como presos ao passado e em eventos pontuais. Destaco, nesse sentido, a fala de uma aluna, durante as aulas da graduação em Licenciatura em História, "se privilegia o indígena em contexto geral, enquanto as etnias de Oiapoque ficam de fora das escolas não indígenas[52]". Seria simplista julgar pretensos culpados, visto que a tradição escolar é resultado de longos processos e romper com uma tradição escolar é tarefa demorada e árdua para com todos os sujeitos em contato com a escola.

O desdobramento deste cenário é a falta de problematização na escola de práticas culturais híbridas em um espaço de trânsito de pessoas e pluralidade étnica como é a fronteira franco-brasileira, na qual interagem ribeirinhos, indígenas, imigrantes da região do Nordeste e lugar onde ocorrem interações internacionais. A carência é uma característica da educação escolar em Oiapoque, acentuada por Jonathan Viana Silva (2022).

Em certa ocasião de minha atuação docente, na apresentação do Projeto de Extensão "*Povos indígenas: Diálogos sobre História e recortes do presente*", realizado no ano de 2019, sob minha coordenação, no qual foram realizadas intervenções sobre os povos indígenas nas salas de aula, em parceria com os professores de duas escolas da rede estadual de Ensino, localizadas na chamada área urbana do Município de Oiapoque, a Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva e a Escola Estadual Joaquim Nabuco, foi relatado por professores a dificuldade de se trabalhar com a temática indígena.

Docentes relataram o que identificaram como "timidez" de alunos indígenas no espaço escolar, e disseram que alunos sentiam "vergonha" em se definirem enquanto indígenas no cotidiano escolar, o que pontuaram como um problema externo a uma reflexão que perpassa por uma perspectiva didático-pedagógica. Apontaram ainda a falta de material

[52] Fala proferida no ano de 2019.

didático referente ao tema povos indígenas de Oiapoque, o que, segundo os professores, dificulta uma abordagem desses povos.

Todas as falas atestavam que os povos indígenas do Oiapoque não são problematizados no interior da escola, a não ser por alguma experiência pontual de algum professor, que já atuou na área indígena em algum período de sua carreira ou que possui parentesco indígena, ou em eventos programados, o que não caracteriza um rompimento de racismos e preconceito na instituição escola.

É sintomático observar que os termos "timidez" e "vergonha" relatados em tom de reclamação encobrem a existência de racismo no ambiente escolar. Nos depoimentos os termos foram apresentados como um dado da realidade, caraterísticas da personalidade dos alunos indígenas, não sendo citadas situações de reflexões sobre o ocorrido, pelos professores, em outros momentos da rotina escolar, fora do observado nas aulas.

Questão complexa a se pensar é se o racismo adentrou a subjetividade dos alunos[53], tanto indígenas, quanto negros, já que o mesmo é reforçado até mesmo na exposição dos conteúdos formais (Rosemberg; Bazilli; Silva, 2003), se presumirmos que boa parte dos conteúdos de História referentes à esses segmentos sociais ainda se expressa em discursos de exotismo, escravidão e momentos apenas eventuais de destaque, causando por vezes um constrangimento e falta de identificação por parte dos alunos.

Grada Kilomba (2020) trata do racismo no cotidiano, sendo este um "racismo atemporal", no qual o sujeito negro é aprisionado em cenas coloniais, uma reedição de cenas

[53] Não é minha intenção e foge a minha competência adentrar ao campo psicológico, ou seja, no plano subjetivo de um complexo/sentimento de inferioridade, como o do negro, de acordo com análises como as contidas na clássica obra *"Pele Negra, máscaras brancas*", de Franz Fanon (2008). Minha intenção é, contudo, propor questionamento ao sentimento da "vergonha" relatado pelos professores, proveniente de uma característica de "timidez" dos alunos. O sentimento de vergonha étnica também é citado diversas vezes no ensaio de Fanon (2008), quando o martinicano exemplifica a "vergonha" dos antilhanos a serem confundidos com senegaleses, com a premissa de serem "mais evoluídos" (Fanon, 2008, p. 40). Fanon abordou uma colonização que se estende à mecanismos psicológicos e consequências psíquicas, o que exemplifica com o sofrimento que nutre o negro por não ser branco e ainda cita elementos que inferiorizam o negro, lhes levando, muitas vezes, à negação étnica, como "livros de histórias" (literatura), as "cantigas infantis" (Fanon 2008, p.132), assim como a literatura anedótica, cartazes, cinema, rádio e suas mensagens que "penetram no indivíduo" (Fanon 2008, p. 135) tornando-o alienado. É preciso, por outro lado, um movimento de não aceitação do negro de "sua realidade como definitiva", num ato que para Fanon é revolucionário de não se curvar às determinações (Fanon, 2008, p. 187). O sentimento de inferioridade ocupará, para a psicanálise, trazida por Fanon (2008), também o plano do inconsciente pessoal e coletivo que agregam uma imposição cultural. Interessante observar que, apesar de uma obra publicada ainda em 1952, elementos para reafirmação do racismo na escola citados pelo psiquiatra permanecem hoje, mesmo esse não sendo o objetivo de estudo do escritor. Proponho não problematizações complexas como advindas da psicanálise, ou conclusões taxativas sobre o sentimento de "vergonha" e a característica de "timidez" relatadas, mas é necessário, como se sugere em produções na área da Educação e Relações Étnico-Raciais, refletir-se sobre o papel que a escola assume, ao reforçar ou não o racismo, creio que os caminhos para tal discussão deveriam ser encontrados no contexto, planejamento e recursos específicos da própria escola, num exercício de questionamento aconselhado por Fanon (2008).

de “plantação”, no qual o sujeito é subordinado ao exótico, sendo assim aprisionado ao sistema como um objeto. O racismo atemporal também atravessa as escolas e a ideia de uma plantação relacionada a *plantation* como sistema de exploração colonial entre os séculos XV e XIX, nas colônias nas Américas, dentre as quais o Brasil, remonta à ênfase dada à ideia do negro como grupo de trabalhadores explorados, em conteúdos tradicionalmente colocados em períodos da História do Brasil, no qual apresenta-se o negro em uma “cena colonial” (Kilomba, 2020, p. 30).

Na educação formal, o colonial é revivido, cenas descritas em materiais didáticos reafirmam o racismo. Fúlvia Rosemberg, Chirley Bazilli e Paulo Vinícius Baptista da Silva (2003), em artigo tratando de pesquisas relacionadas aos livros didáticos, apontam que essa produção reafirma um racismo considerado “cordial”, no quail se sustenta o mito da democracia racial, a partir da década de 1950.

Na revisão de literatura feita pelos autores mencionados se aponta que os livros didáticos apresentam elementos como a não apresentação de personagens negros, representação do negro em posição inferior, o enfoque aos brancos como mais belos e em condições sociais superiores, condição do negro digno de piedade, ilustrações de brancos como representantes da espécie, brancos como protagonistas nas cenas ilustradas, reafirmação de lugares sociais da população negra e personagens negros tratados como miseráveis. O combate ao racismo nos livros didáticos tem, para os autores, ainda um frágil cenário de mudanças ainda hoje, à despeito da contribuição dos movimentos sociais e de um alarde sobre o tema e ainda se considera somente a apresentação direta da depreciação racial como racismo nessas obras.

Inúmeras produções acadêmicas denunciam o racismo no interior do processo educacional como um todo e a discriminação de alunos que por suas marcas identitárias são rejeitados e inferiorizados no interior da escola (Candau, 2012). Além disso, denunciam uma suposta neutralidade, que afirma silenciamentos como naturais, o que denota uma escolha de conteúdos presa a relações de poder, nas quais narrativas são privilegiadas, hierarquizando saberes (Sá, 2019).

A dinâmica escolar no município de Oiapoque demonstra um distanciamento de comunidades originárias e tradicionais, num contexto em que os alunos, após cursarem a segunda etapa do Ensino Fundamental, se deslocam de suas aldeias[54] para casas de parentes situadas na sede do município para cursarem o Ensino Médio, mesmo ocorrendo essa etapa em

[54] Os povos indígenas de Oiapoque se autodefinem também situando suas aldeias de origem e moradia e utilizam o termo aldeia cotidianamente.

algumas escolas indígenas situadas na área indígena, como a Escola Estadual Jorge Iaparrá, localizada na aldeia Manga.

Sobre a população negra de Oiapoque e comunidades quilombolas não presenciei nenhuma fala específica sobre a inclusão da temática no currículo escolar. Além deste silenciamento, não percebi a existência de projetos relacionados às suas práticas culturais e o que os acadêmicos com os quais eu tive contato, alegavam, a partir de suas experiências nas escolas, era uma invisibilidade das temáticas relacionadas à educação para as relações étnico-raciais.

O que consta em bibliografia local é que o racismo contra populações negras e religiões de matriz africana estão presentes nas escolas de Oiapoque, como o trazido por Rosanira dos Santos Lima (2021), que registrou o depoimento de uma moradora residente no Quilombo do Patuazinho:

> [...] na escola eu era tratada com indiferença, isso quando não era xingada de macaca, preta suja, macumbeira, etc. Às vezes os professores conseguiam controlar a situação, mas outras vezes precisava ir para a direção, mas mesmo assim às vezes as zombarias continuavam fora da escola [...]. (Lima, 2021, p. 31).

Exemplos como o descrito são trazidos pela autora, que também é moradora de Kalumbu do Patuazinho, o depoimento atesta um racismo rotineiro e não problematizado, vivido pelos estudantes de uma comunidade quilombola que estudam em escolas externas à comunidade, cenas de um racismo cotidiano que ocorre dentro e para além dos muros escolares e que expressa violências, como a exemplificada, em situações nas quais os alunos são "xingados" de "filhos de preto" e "macumbeiros", à despeito da presença dos professores em sala de aula.

Além de populações indígenas e negras serem silenciadas no currículo das escolas locais, as criações advindas de interações entre tais etnias, as interações afroindígenas, não são assim ressaltadas nas escolas, havendo ainda carência de pesquisas também no campo acadêmico, sobre os resultados desses contatos.

Populações indígenas e negras são ainda trazidas no âmbito do conteúdo escolar como pertencentes ao passado e para o ensino da História, quase sempre situadas no chamado Período Colonial, de acordo com a nomenclatura tradicional dos períodos de uma História do Brasil, reforçando estereótipos para subalternizados, o que é encontrado em materiais didáticos, formatações curriculares e práticas pedagógicas. Indígenas e negros não são vistos como sujeitos que recriam suas culturas no contemporâneo e possuem lógicas muitas vezes

diversas da epistemologia moderna europeia, perspectiva típica de uma tradição em um currículo monocultural, em contraposição a um currículo multicultural, o modelo adotado subsidia então ausências culturais (Sá, 2019).

As duas escolas nas quais apliquei questionários, com resultados expostos a seguir, apontam como norteador do currículo a BNCC (2018/2019), aprovada pela Lei 13.415/2017, também adotam o Referencial Curricular Amapaense (RCA), de 2020, que passa por readequações, para estar em consonância com a BNCC. Oliveira Neto (2023), afirma que os povos indígenas são abordados de maneira superficial em tais marcos documentais, há, portanto, lacunas na abordagem sobre os indígenas e o professor reflete que, nas escolas não indígenas, os povos indígenas de Oiapoque não são problematizados, não se colocando deste modo em destaque populações locais, sua diversidade, seu cotidiano e sua contemporaneidade.

Para Sá (2019), os apagamentos curriculares persistem à despeito das leis federais adotadas para a educação, como as leis que estabelecem a obrigatoriedade para o ensino de História e Cultura indígena, africana e afro-brasileira. A tradição que persiste, nos marcos adotados pelas duas escolas, carrega também uma ocultação sobre os povos indígenas e comunidades quilombolas de Oiapoque.

A professora de História e atual gestora escolar Suele Elaine dos Santos (2024), avalia que ainda persistem apenas momentos pontuais para se tratar da cultura indígena em escolas não indígenas, o que diz já estar superado na Escola Indígena Estadual Jorge Iaparrá, da Aldeia Manga, já que lá se busca discutir a cultura indígena no currículo escolar, inclusive com criação de alternativas, como valorização da língua nativa *Kheol*[55] e escrita da História dos povos indígenas com a contribuição dos moradores mais velhos da comunidade. Para a professora, mesmo com a Lei nº. 11.645/2008, a temática indígena por vezes se torna algo superficial nas escolas, pois não se procura ensinar a história cotidiana dos povos indígenas na atualidade, sua diversidade e seus pontos comuns.

Reafirmo a importância da escola em reconhecer a existência de saberes alinhados a lógicas de percepções de mundo não reconhecidas no ambiente escolar e agregadas às formas de sentir a natureza e o invisível, através de uma cosmovisão[56], que incide sobre práticas de cura, tal perspectiva está em muito alinhada a uma educação decolonial.

---

[55] Santos (2024) demonstra que os povos indígenas de Oiapoque, ao longo do processo educacional a qual foram condicionados pelo Estado, foram obrigados a não fazerem uso de sua língua nativa, algo visto como imperativo para a civilização desses povos. A valorização da língua tem sido retomada pelos povos indígenas da região.

[56] Na reunião com os povos indígenas em agosto de 2022, no momento da justificativa da proposta para o Doutorado, foi falado inclusive pelo CCPIO que os povos indígenas sabem do distanciamento das escolas da

Pensadores da área educacional se debruçam em discutir estratégias pós-coloniais, alinhadas à decolonialidade, para uma educação intercultural, tal movimento de enfrentamento não é somente atual e no Brasil possui grande contribuição do educador Paulo Freire[57], em sua proposta de uma educação popular, por meio de uma "pedagogia crítica", ainda em 1960, a partir do qual, outras coordenadas epistemológicas são propostas, assim como a valorização de memórias coletivas, movimentos de resistência e pluralidade de narrativas para a alfabetização (Sá, 2019, p. 143).

Para João Colares da Mota Neto (2018, p. 5) existem convergências entre a pedagogia decolonial na América Latina e o pensamento de Freire, no sentido da emergência de uma educação popular[58], com uma orientação "libertadora", questionadora dos pilares da educação moderna e colonial, em todas as suas formas de opressão.

Creio então, por experiências exitosas no chão da escola e estudos teóricos consagrados e emergentes, que é possível se discutir o adentrar na escola de outras lógicas que incidem sobre práticas e problematizar as interações étnicas costuradas historicamente em Oiapoque. Sendo também a educação uma aliada para as lutas contemporâneas de populações marginalizadas/subalternizadas.

Na rede de ensino de Oiapoque não há um planejamento sistemático e amplo para uma abordagem não folclorizante das etnias no contexto franco-brasileiro, ficando a cargo de cada professor as possíveis intervenções, existe um silenciamento sobre práticas culturais próprias desse espaço, reconheço, no entanto, que uma observação mais prolongada é necessária para compreensão mais detalhada de nuances de universos escolares, o que não é o cerne do estudo aqui proposto.

Impressão parecida teve o historiador Jonathan Viana da Silva (2022), que afirma que nas escolas de Oiapoque não se tem atenção para o contexto da fronteira e as relações advindas de tal contexto, detecção formulada a partir da experiência adquirida em sua atuação como docente na UNIFAP, Campus de História Binacional, com alunos que atuaram nas escolas da Educação Básica do referido município.

---

sede de Oiapoque para com os povos indígenas e Oiapoque, e de que os indígenas estavam pensando formas de resolver o problema. Pois o entendimento da cultura indígena, é uma realidade que ocorre já nas escolas indígenas, segundo a fala do representando do CCPIO.

[57] Neste sentido, a autora lembra a trajetória de Freire em países africanos, por meio dos escritos de *Cartas à Guiné-Bissau: Registros de uma Experiência em Processo"*, nos quais atenta, diante o cenário de pós-independência, para um compromisso político para reconstrução do país e uma prática educativa que possibilitasse uma transformação para superar um processo colonial de "desafricalização" (Sá, 2019, p. 143).

[58] Educação Popular é tanto um movimento, como um trabalho político processual e um paradigma teórico que tem como objetivo o empoderamento das classes populares. O conceito foi criado antes da problematização proposta por Paulo Freire e está relacionado às lutas latino-americanas por independência, se refere a uma educação pública abordando temáticas relacionadas aos segmentos das classes populares (Mota Neto, 2018).

O professor Jonathan Viana propõe a inclusão no currículo escolar de componente optativo que agregue temas caros à fronteira, como comunidades tradicionais e sua configuração espacial e cultural. Elementos que possam ser incorporados também por meio de projetos no interior da escola (Silva, 2022). O autor aponta a necessidade de se tratar de ensino especificamente para uma região de fronteira internacional, sendo a fronteira não apenas um local de conflito, mas lugar de encontros culturais. Reforço essa necessidade, por observar a consideração da fronteira de Oiapoque como demarcação fixa do espaço em estudos acadêmicos, sem uma atenção dispensada para as trocas simbólicos e culturais que perpassam também por modos de curar. Na fala das entrevistadas se contesta tal restrição ao se observar uma fronteira fluida, no sentido da não limitação geográfica para a troca de saberes, se vive então uma fronteira compartilhada.

Sobre a importância de práticas populares no contexto escolar, já foram feitas recomendações para o currículo do Ensino Básico de História (Brasil, MEC, 2001a) e subscritas no tema transversal Pluralidade Cultural (Brasil, MEC, 2001b) ainda em 1997, bem como práticas culturais étnicas estão estabelecidas como obrigatórias pela Lei Federal 10.639/2003 ampliada pela Lei 11.645/2008, porém, ainda não se dá destaque à cultura popular de um modo não folclorizante.

Privilegiando-se ainda, na escola, conteúdos vistos como universais para as etapas de ensino (Bittencourt, 2014), o que está em consonância com o direcionamento colocado pela Base Nacional Comum Curricular (2018/2019), que não privilegia o local e o regional para a História ensinada na escola, no chamado núcleo comum de disciplinas, deixando a cargo de cada sistema tal possibilidade.

É necessário refletir sobre o currículo e práticas escolares à luz de uma interculturalidade crítica (Oliveira, 2015) e pedagogia crítica (Maclaren, 1999), no sentido de dar vazão a formas distintas de ser, pensar, sentir e perceber o mundo (Walsh, 2009) e questionar silenciamentos historicamente construídos, reconhecendo que a escola é um espaço de poder, além de um espaço de saber, no qual os saberes ditos eruditos reafirmam-se enquanto hegemônicos (Bittencourt, 2014; Candau, 2011; Oliveira, 2015), reproduzindo uma perspectiva colonial da cultura (Silva Junior; Sousa, 2016). Modelos curriculares conservadores insistem em homogeneizar culturas e excluir dimensões do social, como os concernentes às práticas culturais específicas (Bittencourt, 2014).

O silêncio, para a linguista Eni Puccinelli Orlandi (2007), é fundante na produção de sentidos, tem significância própria e está eivado também por ideologias, assim, cabe refletir que o currículo escolar deve ser desnaturalizado, não apenas em sua forma escrita, mas

também em um pretenso currículo oculto[59]. Na escola, manifestações do racismo são normalmente concebidas como no plano somente do dizível, é preciso ampliar tal percepção, pois, "se a linguagem implica silêncio, este, por sua vez, é o não-dito visto do interior da linguagem. Não é o nada, não é o vazio sem história. É o silêncio significante" (Orlandi, 2007, p. 23). Os muitos silêncios que se desdobram na escola reforçam um sentido que afirma a marginalização de grupos étnicos e suas práticas culturais. O silêncio possui dimensão política, ora como parte da "retórica da dominação (a da opressão), como de sua contrapartida, a retórica do oprimido (a da resistência)" (Orlandi, 2007, p.29).

A retórica da dominação excluiu da escola temáticas diversas, como as práticas de cura, como traços de resistência[60], como a "cultura popular feminina" que subvertia para resgatar a saúde, através da fabricação e administração de elementos e saberes transmitidos oralmente, saberes estes vindos de negros da África, de indígenas e da mentalidade luso-brasileira e em uma familiaridade com a natureza (Del Priore, 2010, p. 87) e que foram recriados. No entanto, as formas de interação da população com o meio foram deixadas de lado no contexto escolar, em um delineamento, no campo da História, com viés político, no qual se privilegiava fontes escritas, modelo que se consolidou no século XIX e que ainda influencia a configuração atual do currículo escolar e da disciplina História no Brasil.

Temas são taxados como indesejados no interior da escola, temas que se tornam tabus e são silenciados. O curandeirismo além de ser um termo polêmico, envolto em preconceito, se conecta a outros temas também estigmatizados, como a sexualidade e a pluralidade religiosa que engloba religiões de matriz africana (Silva, 2017) e povos como os tradicionais e originários.

No campo escolar ainda se privilegia um saber de perfil cartesiano, no qual o saber "não científico" é descartado, bem como a própria subjetividade que atravessa o simbólico e o religioso, assim, as práticas de curas citadas na Tese são excluídas em um currículo escolar que persiste em uma configuração colonial, alinhada a um saber hegemônico. É preciso, pois romper com este modelo para uma proposta educativa emancipatória e decolonial, que reconheça culturas locais e de expressões culturais e que considerem a

[59] Definido por Circe Maria Fernandes Bittencourt (2009, p. 104) como, "constituído por ações que compõem normas e comportamentos vividos nas escolas, mas sem registros oficiais, tais como discriminações étnicas e sexuais, valorização do individualismo, ausência ou valorização do trabalho coletivo, etc."

[60] Laura de Mello e Souza (2009), em sua obra clássica sobre feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil, *"O diabo e a terra de Santa Cruz"*, exemplifica inúmeras formas de resistência possíveis a partir de tradições culturais múltiplas resultantes e recriadas a partir dos três continentes, África, Europa e América e atenta para a acusação da presença de feitiçaria, na Visitação do Santo Ofício no Pará (1763-1769) que resultou na detecção de 47 práticas de feitiçaria e nove de curas mágicas.

subjetividade (Severino; Tavares, 2020). Subjetividade que permeia também o universo das práticas de cura.

2.4 Cura popular e currículo escolar em Oiapoque: Impressões de professores

Para validar a hipótese de pertinência da proposta para o Produto Educacional, um importante parâmetro foi o questionário respondido por professores da rede estadual de ensino de escolas que atendiam o Ensino Médio em Oiapoque, no momento da coleta de dados, a Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva e a Escola Estadual Joaquim Nabuco.

A Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva está situada na Avenida Coaracy Nunes, n° 40, Centro. A escola atendia, no período da coleta, os segmentos 2° e 3° ano do Ensino Médio regular, Ensino Fundamental II: 6°, 7°, 8°, 9° anos. Criada em 1976, conforme Decreto nº 54/76, recebeu a nomenclatura de Grupo Escolar e ofertava a modalidade de 1ª a 4ª série. Em 1993 recebeu a nomenclatura de Escola Estadual, continuando com a mesma etapa de ensino (Projeto Político Pedagógico - Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva, 2022).

A Escola Estadual Joaquim Nabuco está situada na Rua Doutor Lélio Silva, n° 719, Centro e foi criada em 1º de janeiro de 1966, por meio do Decreto nº 14/66, primeiramente com o nome Ginásio Normal Rural do Oiapoque (Carmo *et al.*, 2022). A escola atendia, no período da coleta, os segmentos Ensino Médio Integral, Ensino Fundamental II, 7°, 8° e 9° anos. No ano letivo de 2024 as escolas passam a atender, Escola Estadual Joaquim Nabuco: Ensino Médio. Escola Estadual Joaquim Caetano, apenas aos anos finais do Ensino Fundamental, que corresponde do 6° ao 9° ano.

As duas escolas são vistas como tradicionais entre os oiapoquenses e estão ligadas à própria História da Educação municipal e a inserção das etapas de ensino nos diferentes períodos, como a da modalidade Educação de Jovens e Adultos (EJA), que tem como referência a Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva, a partir da década de 1990 (Pimentel; Almeida, 2019)[61].

As duas escolas citadas foram criadas no contexto de formulação para a educação de escolas rurais e indígenas para a fronteira franco-brasileira, estruturação vigente para o

[61] As pedagogas Pimentel e Almeida (2019) afirmam que no Amapá, a Educação de Jovens e Adultos começou a ser ofertada a partir de 1973, quando o Conselho de Educação do Território do Amapá – CETA, cria a resolução nº 01/73, que ofertava exames de Educação Geral de 1º e 2º graus. Outro marco documental é o parecer nº 44/73 – CFE, que regulamentou o programa de Educação Integrada – PEI -1976, ofertado no estado com 12 meses letivos e carga horária de 120 horas, utilizava material didático cedido pelo MOBRAL - Movimento Brasileiro de Alfabetização e o objetivo era oferecer a escolarização em nível das quatro primeiras séries do antigo 1º grau, a jovens e adultos maiores de 14 anos. O currículo era composto por conteúdos de comunicação e expressão, matemática, ciências, integração social e educação para o trabalho (Pimentel; Almeida, 2019).

Território Federal do Amapá para os anos do Regime Militar (1964-1985) (Bastos, 2013), tendo um de seus objetivos, além dos cívicos, a urgência na alfabetização da população (Pimentel; Almeida, 2019). Tais escolas se readaptam às mudanças inerentes a Programas de Governo, normativas educacionais, como a reformulação de etapas de ensino, como para o funcionamento do Novo Ensino Médio, alicerçado na Lei 13.415-2017 (Amapá; Projeto Político Pedagógico da Escola Joaquim Caetano da Silva, 2022; Carmo *et al*, 2022).

Após questões protocolares para autorização da pesquisa no ambiente das escolas, foi fornecido para os professores questionário criado no *Google Forms*, com a ajuda da Coordenação Pedagógica das escolas, que inclusive aconselhou tal meio de coleta. Não esqueçamos o período de singular de planejamento estratégico das escolas para a retomada de atividades pedagógicas devido o contexto de pandemia.

No formulário enviado aos professores constou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)[62] anexado no cabeçalho, apresentação sintética de caracterização do tema da pesquisa em seu objeto e objetivos, perguntas de identificação para os professores e semiabertas e abertas quando relacionadas ao tema práticas de cura e sua abordagem na escola.

O instrumento foi compartilhado no mês de junho de 2022, obtive respostas até o mês de outubro de 2023. O período de coleta convergiu com o período crítico da pandemia- COVID - 19, no qual em Oiapoque havia carência de leitos no único hospital do município e ocorreu o isolamento das comunidades e em todos os espaços, incluindo a escola. Além das medidas protocolares para a circulação em espaço público, um impacto emocional impediu uma maior mobilização nas atividades escolares e colaboração de professores em âmbitos, para além da readequação de suas funções. Atribuo a esse contexto, uma das hipóteses para uma não adesão mais profícua dos professores, mesmo que em um intervalo longo de tempo.

[62] A pesquisa que originou a Tese foi aprovada na avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos, da Universidade Estadual do Maranhão (CEP/UEMA), sob o número do parecer consubstanciado 5.937.334.

Figura 7 - Aspecto frontal da Escola Estadual Joaquim Nabuco

Fonte: Evelanne Silva, Oiapoque/AP (2022).

Figura 8 - Aspecto frontal da Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva

Fonte: Evelanne Silva, Oiapoque/AP (2022).

Diante um grupo de um total de 34 professores do Ensino Médio, a devolutiva foi de 13 professores. Dos 13 professores, 8 se identificam como do gênero feminino e 5 se identificam como do gênero masculino. A pergunta sobre a autoidentificação quanto ao gênero foi apresentada de forma livre para os participantes, com espaço para abarcar uma pluralidade quanto à identificação dos professores.

Os participantes atuam nos diversos componentes curriculares: História, Língua Portuguesa, Sociologia, Química, Matemática, Educação Física. Preferi ampliar a coleta de respostas para docentes de diversas áreas do conhecimento, pois ao restringir coleta somente para professores de História, diminuiria em muito a amostra e perderia a oportunidade de averiguar traços da articulação entre todos os professores, ou em relação à gestão escolar e diversos outros elementos possíveis de serem averiguados.

No que diz respeito ao tempo em que os professores atuam, foi assinalado o período de 2 meses a 28 anos. Foi preservado o anonimato dos professores, por indicação e autorização dos docentes, utilizo então a nomenclatura P (Professor), seguido de um numeral correspondente a cada participante.

A formação e atuação dos professores foram relatadas da seguinte forma pelos participantes:

Quadro 1 - Perfil dos professores que responderam ao questionário (Continua)

NÚMERO DE PARTICIPANTES CORRESPONDENTE	AUTOIDENTIFICAÇÃO QUANTO AO GÊNERO	FORMAÇÃO ACADÊMICA	DISCIPLINA/ATUAÇÃO ESCOLAR	TEMPO DE ATUAÇÃO
P1	Masculino	Licenciatura em Letras	Língua portuguesa	17 anos
P2	Feminino	Licenciatura em Letras	Língua Portuguesa	28 anos
P3	Feminino	Licenciatura em Letras	Língua Portuguesa	10 anos
P4	Feminino	Licenciatura em Letras	Língua Portuguesa	6 anos
P5	Feminino	Licenciatura em Pedagogia	Coordenação Pedagógica	9 anos
P6	Feminino	Licenciatura em Química	Química	3 anos
P7	Masculino	Licenciatura em Ciências Sociais	Sociologia	1 ano
P8	Feminino	Licenciatura em Ciências Naturais com habilitação em Química.	Química	8 anos

(Continuação)

NÚMERO DE PARTICIPANTES CORRESPONDENTE	AUTOIDENTIFICAÇÃO QUANTO AO GÊNERO	FORMAÇÃO ACADÊMICA	DISCIPLINA/ATUAÇÃO ESCOLAR	TEMPO DE ATUAÇÃO
P9	Masculino	Licenciatura em Matemática	Matemática	20 anos
P10	Masculino	Licenciatura em Matemática	Matemática	20 anos
P11	Feminino	Licenciatura em Matemática	Matemática	17 anos
P12	Feminino	Licenciatura em História	História	2 meses
P13	Masculino	Licenciatura em Educação Física	Educação Física	6 anos

Fonte: Resultados da Pesquisa.

As perguntas por terem sido semiabertas e abertas não permitem uma apresentação uniforme das respostas e sim uma apresentação individual, o mesmo é possível também pela extensão da amostra. Busquei preservar a escrita feita pelos professores. A seguir exponho as questões trazidas no questionário, o resultado coletado, com descrição das respostas emitidas pelos docentes e breve análise sobre as respostas:

A primeira pergunta lançada foi: Você considera válida a abordagem de práticas de cura na perspectiva dos saberes populares no ambiente escolar.

Em resposta dez professores responderam que sim, os professores P1; P2; P3; P4; P5; P6; P7; P8; P11 e P12 e três responderam que ainda não haviam refletido sobre, sendo estes os professores P9; P10 e P13.

É ilustrativo que nenhum professor respondeu não para a inserção da temática em uma abordagem dentro da escola, sendo evidente a pertinência do tema para os professores, exceto os que alegaram ainda uma falta de reflexão sobre essa inserção.

Sobre a pergunta: Na sua opinião, existe facilidade ou dificuldade em se abordar práticas de cura na perspectiva dos saberes populares no ambiente escolar?

Sobre a questão, quatro professores responderam que há dificuldade em se trabalhar com a temática, sendo os professores P1; P4; P7; P9. Outros quatro responderam que “Não possui conhecimento de tal abordagem em sua escola”, sendo os professores P5; P6; P10 e P13. Dois professores, P3 e P13, responderam, “raras vezes tal temática foi abordada em sua escola” e três professores responderam que possuem facilidade ao trabalharem a temática, sendo estes os professores P2; P8 e P11.

Observa-se que, as respostas evidenciam uma dificuldade ao se incluir práticas de cura como temática na rotina escolar, mesmo que três sujeitos apontem uma facilidade, presume-se que uma discussão abrangente e sistemática não é compartilhada entre os docentes, mesmo nas "raras vezes" em que ocorrem uma abordagem, o que também é corroborado pela resposta à pergunta um, na qual três professores responderam não terem refletido sobre o tema, o que pressupõe a falta de uma discussão amplificada.

Ao ser lançada a pergunta: Existe a abordagem sobre assuntos relacionados a práticas de cura na perspectiva dos saberes populares (como existência de confecção e uso de banhos e garrafadas feitas com plantas, atuação de parteiras), no conteúdo em que leciona? Se sim, ocorre em qual conteúdo?

As seguintes respostas foram emitidas: Nove professores responderam "Não", os professores P1; P3, P4; P5; P8; P10; P11; P12 e P13. A professora P6 respondeu "Sim, é possível trabalhar no conteúdo de soluções na 2ª série. Já na 3ª série é possível trabalhar extrações (sínteses) orgânicas". A professora P2 respondeu "Sim, Folclore", e o professor P7 respondeu "sim, conteúdo sobre cultura, culturas tradicionais. O docente P9 respondeu: "Existe, mas pouco". Apenas três professores, portanto, fizeram relação entre os conteúdos que lecionam e a temática práticas de cura, os demais sinalizaram que, na docência de suas disciplinas, não ocorre essa abordagem. O que aponta para uma carência curricular sobre modos de curar.

As respostas sugerem uma falta de reflexão sobre um planejamento sistematizado sobre a temática proposta, ficando a cargo de cada professor a correlação de seu conteúdo com a temática, ou ocorrendo a invisibilidade da temática dentro da abordagem dos conteúdos das disciplinas.

Sobre a pergunta: Existem momentos proporcionados pela escola para se discutir sobre práticas de cura na perspectiva dos saberes populares? Se existem, quais são esses momentos?

Sobre esse ponto, quatro professores responderam "não", são estes os participantes P5; P10; P11; P12. Os professores P1 e P4 responderam "Não existe". A professora P3 respondeu "Ainda não". A participante P6 respondeu "Sim. Às vezes em projetos e feiras de ciências". O participante P7 respondeu "somente em sala de aula pelo professor". A participante P2 respondeu "sim. Nos projetos de integração". O sujeito P8 afirmou "sim, em projetos pedagógicos". O professor P9 respondeu "Sim". O docente P13 respondeu "Não sei se tem sou novato na escola".

As respostas sugerem a falta de um tempo e espaço na escola destinados para discussão de práticas de cura populares, exceto em momentos pontuais como em projetos elencados. É importante ressaltar que as escolas avaliam a pertinência de projetos comuns entre os professores das disciplinas, o que ouvi em algumas falas de professores que tive contato. No mês de setembro, do ano de 2023, em relato com os professores da escola Estadual Joaquim Nabuco, me foi informado que estariam se preparando para o trabalho com plantas medicinais em um projeto interdisciplinar, após o episódio não tive conhecimento dessa implementação e seus resultados.

Os professores, quando perguntados: Existem materiais didáticos que abordem a cura na perspectiva dos saberes populares em sua escola? Assim responderam:

Cinco professores afirmaram "não", sendo estes os professores P1; P5; P7; P8; P11. Sete professores responderam "não tenho conhecimento sobre", sendo estes os professores: P2; P3; P4; P6; P10; P12; P13 e o professor P9 respondeu "Sim". Pelas respostas não existe o acesso a materiais didáticos que tratem de tal temática, a única resposta positiva não foi exemplificada e não tive conhecimento da existência de materiais específicos ao fazer busca na escola.

Na pergunta: Se há dificuldade de abordar a cura por meio dos saberes populares, na sua opinião, qual seria a alternativa para sanar tal dificuldade?

As seguintes respostas foram emitidas:

O professor P1 respondeu "Interesse por parte da direção e coordenação pedagógica".

A docente P6 respondeu "Uma formação (curso, palestra e etc.) para os docentes, para assim sabermos como abordar de maneira correta tal tema sem constrangimento, com as falas corretas".

O professor nomeado como P7 respondeu "Minicursos para professores".

A professora P2 respondeu "Muitas pessoas não aceitam. Aqui é comum entre os indígenas".

A professora P3 respondeu "Planejamento... seguimos mais BNCC".

A professora P8 respondeu "A dificuldade é ter material didático na escola voltado para esta temática".

A professora P11 respondeu "Saber mais sobre o tema".

A docente P12 respondeu "Seria através da inclusão dos alunos com palestras, e trabalhos de pesquisas".

O docente nomeado P9 respondeu "Questões de ordem religiosa, aumento de evangélicos".

A professora P4 respondeu “Alguns alunos e professores não têm conhecimento sobre esse assunto, o ideal seria inseri-los nesse contexto, visto que esse assunto é de extrema importância”.

O professor P13 respondeu “Teria que ter um lugar apropriado para tal assunto, digamos um museu com a história daquele povo e relatando o processo de cura que aquela erva medicinal traz para o benefício da população”.

A professora P5 não respondeu e, por fim, o professor P10 respondeu “sim”.

As respostas nos fazem refletir que os professores possuem dificuldade em se trabalhar com práticas de cura, reconhecendo, no entanto, essa importância. Tais respostas também nos instigam a observar uma perspectiva física restrita do corpo, doença e cura, que está presente nas raras vezes em que ocorreu a abordagem e além disso se demarca uma abordagem ainda inclusa no que se generaliza “folclore”, ou em momentos eventuais, ou uma abordagem condicionada por ambientes externos à escola.

Os professores recorreram, em muitos momentos, à necessidade de curso de formação externos ao ambiente escolar, seria, portanto, o que sugere as respostas, uma ação da gestão, que passaria pela busca de apoio de outros lugares e profissionais com, presume-se pelas respostas, maior habilidade para o trato com a temática.

É importante ressaltar que não tenho conhecimento, no âmbito local de formação continuada nesse sentido, para a abordagem de temática exemplificada, uma das possibilidades seria trazer temas sensíveis para a rotina escolar pelos próprios membros da escola ou por meio de pessoas da comunidade. Creio que em conjunto é possível encontrar soluções adequadas para cada contexto.

Cabem problematizações sistematizadas na escola sobre a abordagem sobre os diversos entraves mencionados pelos professores, bem como é possível refletir com os próprios professores sobre o que motiva essa falta de abordagem sobre práticas de cura, motivadores que menciono ao longo da Tese.

Dentre os pontos que foram levantados pelos docentes eu sublinho as dificuldades para se abordar sobre curas populares, no sentido de formação, falta de material didático, “local apropriado”, o desinteresse por parte da equipe técnica pedagógica e gestão, demostrando a pertinência de uma organização não apenas docente no sentido de possibilitar a discussão, mas uma intervenção da coordenação pedagógica e gestão escolar.

Outro ponto trazido pelos professores foi a inferência da questão religiosa, o que nos leva a refletir sobre a intolerância religiosa como elemento que obstaculiza a discussão de práticas de cura. Outro elemento também apontado foi a restrições de povos indígenas para com

a abordagem de práticas de cura, pois "não aceitam", o que denota uma percepção de singularidade sobre como tais povos agem no sentido de divulgação sobre tais práticas, no entanto cogito que não há a problematização dessa singularidade.

No ponto relevante sobre a observação de que indígenas não aceitam a abordagem sobre práticas de cura, seria interessante viabilizar formas de se discutir essa afirmação e o significado de cura e doença para os indígenas de Oiapoque, não apenas pelo viés de uma pretensa interdição, mas descortinar o sentido de sagrado que tais práticas possuem.

Algo relevante também considero a citação do "constrangimento" relacionado ao tema, o que é levantado por um dos docentes, seria interessante questionar entre os docentes sobre quais os motivos de um constrangimento que veta a abordagem do tema.

Outro ponto mencionado foi a exclusão do tema na BNCC. A partir da análise que fiz do documento avalio que não é mesmo notório o tratamento da temática práticas de cura. Silva e Alves Júnior (2021), apontam a exclusão da História Local/Regional, no próprio componente História na BNCC. Creio que apesar de não ser destacada a cura popular de modo direto na normativa, os componentes e habilidades relacionados ao Ensino Médio apontados na BNCC abrem espaço para essa tratativa, o que será abordado ao final da Tese.

Considero, por fim, importante expor as respostas colocadas, por alguns professores, no espaço destinado a possíveis acréscimos: *Sinta-se à vontade para fazer mais alguma observação ou reflexão que não tenha sido abordada até então".*

À qual os professores registraram:

A professora P8 respondeu "A importância de se trabalhar temas voltados para a cultura popular, ajuda a resgatar uma tradição secular que é passada de geração em geração e que aos poucos tem se perdido, que é o caso da cura através do conhecimento empírico".

Sobre a resposta creio ser pertinente problematizar o sentido de resgate de elementos culturais. A expressão resgate sugere algo não modificado ao longo do tempo e que "tem se perdido", sendo pertinente a reflexão: Tais práticas estão em extinção? Até que ponto? Se modificam?

O professor nomeado P1 respondeu "A escola tem em sua grade curricular, estudos amapaenses, porque não trazer um laboratório do Museu Sacaca[63] para dentro das escolas amapaenses?"

[63] O professor em questão se refere a um espaço museológico que está localizado no centro urbano da cidade de Macapá, capital do estado do Amapá. O Museu Sacaca (Centro de Pesquisas Museológicas Museu Sacaca). O projeto museográfico deste museu propõe evidenciar povos indígenas, ribeirinhos, extrativistas, como castanheiros, comunidades negras e diversos modos de vida e modos de fazer da Amazônia e Amapá, propondo encontro com saberes científicos e populares (Oliveira; Jesus, 2013). Seu nome homenageia Sacaca, seu

Um ponto relevante em várias respostas dos professores foi a solicitação de uma intervenção externa para a abordagem do tema, não que tal recurso não seja pertinente, mas a Tese propõe a possibilidade de uma reflexão interna, no ambiente escolar. A resposta dos professores sugere um cuidado para se tratar da temática, uma necessidade de "mais conhecimento do assunto", no entanto proponho que a presunção de autoridade sobre um conhecimento por parte de um possível agente externo, não impossibilite a insurgência da temática para discussão na própria comunidade escolar.

O professor P7 sobre a questão respondeu "É muito importante o legado cultural das populações tradicionais, tais aspectos, acabam se perdendo com o tempo e com a modernização da medicina, visto que quase não se encontram esses saberes na cidade, somente no interior. Além disso, tal conhecimento muitas vezes não é de interesse para jovens da família que possuem esse saber. Esvaindo-se com o passar dos anos".

É pertinente refletir sobre a espacialidade apresentada pelo professor, sugerindo o local "interior", referido comumente no Amapá para áreas longe de centros urbanos, como locais privilegiados para a permanência de práticas de cura, enquanto a cidade torna-se campo privilegiado para a medicina convencional. Ao longo da Tese discutiremos essa pretensa oposição, que iremos demonstrar como não rígida.

A professora P2 sobre sua última consideração sobre o questionário respondeu "Os remédios são tão eficazes quanto os de farmácia. Não devemos deixar de lado, pois muitas vezes salvam vidas". Reconheceu, portanto a eficácia para a população dos chamados remédios caseiros se comparado ao efeito dos remédios sintéticos vendidos em farmácias.

A professora P11 escreveu: "Tema interessante".

A professora P4 respondeu: "Trazer aqui a minha reflexão sobre esse tema, da sua importância no contexto escolar, acadêmico e etc."

As últimas palavras dos professores, em resposta ao questionário, indicam a pertinência de se tratar práticas de cura no âmbito do currículo escolar, os docentes

---

Raimundo dos Santos Souza (1926-1999). O apelido Sacaca é em referência à planta *Croton Cajucara Benth* (Cid; Andrade; Almeida Junior, 2020). Sacaca foi um curandeiro local de grande prestígio entre os amapaenses. O Museu Sacaca está atrelado ao Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (IEPA), criado em 1991, que por sua vez tem sua origem e acervos que remontam à própria História da Pesquisa científica no Amapá e a museus anteriores: O Museu Comercial/Industrial (1965), Museu Histórico e Científico do Amapá Joaquim Caetano da Silva (1970), Museu de História Natural Ângelo Moreira da Costa Lima (1974), Museu de Plantas medicinais Waldemiro de Oliveira Gomes (1988) Museu do Desenvolvimento Sustentável (1997), posteriormente nomeado como Museu Sacaca (1999), com inauguração de exposição a céu aberto na área atual em 2002 (Ferreira, 2000; Oliveira; Jesus, 2013; Silva; Silva, 2005). Em Oiapoque está localizado o museu Kuahí, inaugurado em 2007, que foi idealizado e contém exposições e funcionamento com protagonismo dos povos indígenas de Oiapoque. (Ramos; Silva; Maciel, 2021). Na atualidade encontra-se fechado.

reconhecem a presença e importância de tais práticas como conteúdo e como um traço cultural presente em Oiapoque, no entanto, encontram inúmeras dificuldades para a abordagem de temáticas relacionadas, dentre os empecilhos apontados, a falta de material sobre o tema e momentos para sua discussão, vale assinalar que os professores não apontaram adequação do tema práticas de cura com a normativa curricular adotada pelas duas escolas, a BNCC (Carmo *et al*., 2022).

A resposta dos professores é fonte, por si só, para estudos mais aprofundados sobre a cultura escolar delineada em Oiapoque. Não é objeto de estudo esmiuçar exaustivamente cada resposta ao questionário, apesar de uma breve abordagem qualitativa das respostas, visto não ser este o principal objetivo da Tese. No entanto, foi primorosa a participação dos professores, pois a amostra nos serviu, sobretudo, para confirmar um apartamento do currículo oficial cumprido nas escolas da temática práticas de cura populares.

3 CURANDEIRISMO: MULHERES NO MOSAICO DAS PRÁTICAS DE CURA

Sagrado feminino ensinamento
Feito águia corta o tempo
Te encontro ao ver o mar
Inspiração a flor da pele preta
Tua voz, tinta e caneta
No azul que reina Iemanjá
[...]
Ora yê yê, Oxum, Kalunga
É mão que acolhe outra mão, macumba
Teu rosto vestindo o adê
No meu alguidar tem dendê
O sangue que corre na veia é Malê

Em cada prece, em cada sonho, nega
Eu te sinto, nega
Seja onde for
Em cada canto, em cada sonho, nego
Eu te cuido, nego
Cá de onde estou

(Trechos do Samba-Enredo "Um defeito de cor", da G.R.E.S Portela, 2024[64])

"Me fala direitinho o que tu tem, eu encomendo as cascas, tudo direitinho e faço na véspera da tua viagem". A fala foi feita por uma das mulheres que comercializam produtos na Feira Municipal de Oiapoque, no ano de 2022, após o período mais latente da pandemia da COVID-19, em uma das cenas comuns no dia a dia do centro da cidade.

Na ocasião, além do exposto na prateleira, como óleo de coco, azeite de andiroba, azeite de babaçu, cascas de árvores, plantas, farinha de mandioca e diversas garrafinhas PET, presas por barbante, emoldurando as laterais do balcão, havia trocas de conversas, sobre cada um dos produtos, falas que se misturavam num emaranhado de vozes, risadas e ruídos vindos da movimentada rua em frente.

Logo percebo que a mulher também trabalha com a cura, o que é revelado em poucos minutos de conversa e num aparente entendimento de um mal relatado, na ocasião, todos os efeitos das cascas espalhadas na prateleira eram também citados em uma conversa aberta, na qual a mulher parecia conhecer-me de longa data.

[64] Composição de Rafael Gigante, Vinicius Ferreira, Wanderley Monteiro, Jefferson Oliveira, Hélio Porto, Bira e André do Posto. O Samba-enredo foi baseado no romance " Um Defeito de Cor ", da escritora Ana Maria Gonçalves.

A cena descrita ocorre no movimento constante das pessoas para a compra de goma de tapioca, tucupi, peixes, verduras e frutas da região, em um ambiente de cores e odores diversos. A conselheira descrita é produtora de garrafadas[65] para cura de males que acometam o útero[66], além de comerciante dos produtos citados, exceto, o pescado, vendido fora dos balcões em recipientes grandes de isopor, à frente da feira.

As imagens a seguir demonstram a variedade de produtos vendidos na feira municipal de Oiapoque, dentre uma variedade de frutas, verduras, peixes, farinhas e temperos existe lugar destacado para elementos utilizados na confecção de remédios caseiros.

Figura 9 - Aspecto frontal da Feira Municipal de Oiapoque

Fonte: Acervo da autora (2022).

[65] As garrafadas são resultadas da soma de elementos materiais e imateriais colocados em uma garrafa para determinado uso terapêutico. No que diz respeito aos elementos materiais, as garrafadas são compostas por plantas, raízes, caules e gordura de animais, por exemplo. Sobre elementos imateriais, são potencializadas pela fé, conhecimento, memória, intenção e dom de seus criadores e consumidores (Silva, 2017).

[66] As pessoas que exercem a prática de confecção de garrafadas, generalizam doenças que acometem o útero, colocando nomes popularizados como “problema de cisto, mioma, inflamações, problema para ter filho”. Tais produtores classificam como prejudicial para a saúde da pessoa, tudo o que foge ao equilíbrio, como os que avaliam como irregularidades no ciclo menstrual, corrimentos, hemorragias. Na ocasião, a produtora propunha uma garrafada tida como uma reguladora do organismo, para “limpeza do útero”.

Figura 10 - Aspecto de exposição de produtos na feira municipal de Oiapoque

Fonte: Acervo da autora (2022).

Figura 11 - Aspecto da exposição de garrafadas e outros produtos utilizados para cura, na feira municipal de Oiapoque

Fonte: Acervo da autora (2022).

Figura 12 - Aspecto do corredor na feira municipal de Oiapoque

Fonte: Acervo da autora (2022).

O tipo de saber compartilhado pela mulher que me atendeu no mercado de Oiapoque vem de longa data. Busco nesta seção situar o leitor sobre a perspectiva de cura de mulheres que possuem saberes resultantes de matrizes indígenas, africanas e afroindígenas, remodelados, numa interação entre temporalidades e sujeitos, em práticas nomeadas, em inúmeros estudos, como práticas populares de cura.

O destaque dado à palavra curandeirismo surge na intenção de aproveitar a própria etimologia da palavra (curando + eiro), ao se designar alguém que cura[67], se contrapondo a

[67] O termo curandeiro é sinônimo de quem realiza prática de cura, diferenciando-se do xamanismo, visto como uma tradição de cura, ou, como afirma Cordeiro (2014), um sistema cosmológico de cura. Barbara Tedlock (2008) afirma que xamanismo é uma tradição de cura iniciada no Norte da Ásia, há mais de 40 mil anos e difundido na América, inclusive entre populações da bacia Amazônia. Reinventado em vários lugares (Sibéria, Nepal, Bacia Amazônica, Sudoeste Asiático), sendo "o xamanismo uma corrente espiritual misturada com outras" (Tedlock, 2008, p. 36). Existe o consenso que práticas de cura na perspectiva xamânica baseiam-se na compreensão do sistema imunológico e psicológico e apresenta os princípios: Entidades imbuídas de força de vida holística; acredita-se em uma "teia da vida", na qual todas as coisas são independentes e interconectadas e possuem relação de causa e efeito em diferentes dimensões. O mundo é construído a partir de um eixo central em uma série de níveis, como a partir de uma montanha ou árvores. Os xamãs viajam por esses mundos, transitando em níveis cósmicos. Reconhecem forças extraordinárias, ou seres que afetam o mundo comum e acreditam que rituais podem inferir em outra realidade alternativa. Xamãs são escolhidos pela sociedade em que vivem, ingerem substâncias alucinógenas, dedicam-se aos sonhos, observam sinais da natureza, como nuvens, folhas, pássaros, possuem dons especiais, podendo receber chamado direto dos espíritos ou por intermédio de ensinamentos da família. Existe a presença do transe e a prática xamânica abarca vários

pejoratividade que o termo assumiu ao longo da História, inclusive com a tipificação como crime no Brasil. Na definição para curandeiro em um dicionário encontramos: "indivíduo que, supostamente, cura doenças com rezas, benzimentos ou feitiçarias, sem curso de habilitação; charlatão em medicina" (DICIO-Dicionário *on line* de língua Portuguesa, 2009-2023, p. 1). Definições colocadas em disputas, nas relações entre os diversos sujeitos.

O curandeirismo se expressa em conjunto de práticas de cura e abriga uma heterogeneidade (Sousa, 2014), com inclusão de elementos da pajelança, de matriz indígena, africana, influência de várias religiões e diversidade de símbolos e de sujeitos, apontando para uma multiplicidade do conhecimento tradicional, em oposição a uma ideia de unidade desse conhecimento, em confronto com o conhecimento científico, através do puro "espelhamento" (Cunha, 2021, p. 120).

Conforme a definição trazida de curandeirismo, optei pela palavra caleidoscópio, que intitula a próxima subseção, por ser um objeto que emite diversas imagens ao ser girado, por meio da passagem da luz pelo tubo com espelhos e que não apresenta uma única forma de manejo, assim como, metaforicamente, podemos associar às práticas de cura populares, que possuem princípios comuns, mas especificidades de combinações de elementos, de acordo com o manipular e o olhar de cada curandeira.

As práticas de cura perpassam por diversos grupos, aprendizados e lugares. Em Oiapoque se desdobram em práticas de gênese múltipla, resultante de interações culturais que caracterizam o próprio espaço de fronteira, de modo que as práticas estão dissipadas entre mulheres parteiras, benzedeiras, curandeiras, pescadoras, indígenas e não-indígenas, quilombolas e pessoas de diversas nacionalidades que vivem e chegaram ao município e também estão relacionadas com as trocas entre lados hoje considerados opostos da fronteira franco-brasileira, Guiana Francesa e Amapá.

conhecimentos referentes as plantas medicinais, cura pelas mãos, estudo do calendário, sonhos, realização de adivinhações e profecias. O termo provém da língua *evenki* da Sibéria e significa "aquele que sabe" (Tedlock, 2008, p. 32). Os princípios estão em consonância com a pajelança, no qual o pajé intermedeia mundos, sendo a pajelança uma das manifestações do xamanismo (Cordeiro, 2014).

3.1 Caleidoscópio da cura popular

As práticas de cura populares se dão de variadas formas, por meio de benzimentos, orações, confecção de banhos[68], puxações, parto[69], aconselhamentos[70], confecção de remédios com plantas e outros como gordura de animais, chás, manuseio de utensílios e cuidados associados, confecção e aplicação de unguentos.

O objetivo da Tese não é divulgar uma variedade de receituários para a cura, como em uma cartilha, na qual se tem uma coleção de receitas e doenças, sem a narrativa de seus produtores, no entanto, os relatos sobre receituários podem aparecer entremeados a outras questões nas falas das curandeiras, como episódios com um cliente e de histórias de vida.

É preciso também acentuar que não é o objetivo do trabalho realizar uma cartografia pormenorizada de uma infinidade de estudos existentes sobre as práticas de cura no mundo, Brasil e Amazônia, que se tornaram múltiplos a partir dos anos de 1980, frutos de dissertações e teses em pós-graduações. Privilegiaremos o recorte possível a partir das entrevistas, nas quais práticas definidas como xamânicas, em contexto global e de pajelança, em contexto local, foram descartadas em sua identificação.

---

[68] Misturas líquidas contendo elementos da natureza, que são usadas externamente, acrescidas de elementos imateriais, como a fé, são despejadas sobre a cabeça, ou no local afetado (Silva, 2017). O curador receita a forma de despejo, o dia e a hora adequada para tal, conforme o objetivo do banho.

[69] Em trabalhos acadêmicos, o parto aparece configurado como contendo um conjunto de práticas de cura, como uso de remédios "caseiros", aconselhamentos (que se desdobram em orientações sobre alimentação, indicação de tarefas proibidas e permitidas de se fazer em ambiente doméstico, regras para durante e depois do parto, na chamada quarentena), puxações, antes, durante e depois do parto. A atuação da parteira não se restringe ao parto em si, há o acompanhamento de um processo que inicia com o diagnóstico da parturiente, puxações, aconselhamentos/orientações, antes durante e após o parto (Fleischer, 2006).

[70] Os aconselhamentos inferem na condição psíquica da pessoa. As condições subjetivas também podem ser causadoras de doenças, é elucidativo o depoimento de uma das interlocutoras que entrevistei na ocasião de minha pesquisa de mestrado, que versou sobre as práticas populares de cura e sexualidade, quando explicou o motivo da procura de suas clientes: "[...] a maioria é resolver problema de relacionamento e saúde a procura maior é esse porque geralmente quando você tá com problema é de relacionamento afeta geralmente na saúde ou vice-versa, às vezes você tá com problema de saúde e você já mistura tudo, se tá bem com o relacionamento acaba complicando que você não consegue separar" (Silva, 2017). As mulheres curandeiras aconselham para se encontrar saída para problemas em esferas da vida evitando assim adoecimento, em uma perspectiva na qual a cura vai além do resultado da ingestão de um remédio, neste sentido, o aconselhamento também é uma prática curativa, pois age para o equilíbrio do ser, algo que está no cerne do nascimento da própria medicina. A ideia de equilíbrio do ser esteve presente na concepção clássica da medicina, na qual filósofos como Pitágoras, Alcméon, Filolau, Hipócrates, Galeno, lançariam as bases para a "fundação oficial" da medicina moderna no século XVIII, segundo Foucault, neste momento houve um rompimento da importância que se dava aos fatores da alma para a doença e sim a sobreposição de fatores ditos como objetivos, tendo como parâmetro a racionalidade que dispensaria o subjetivismo (Gewehr *et al*., 2017). Creio que o aconselhamento está contido também no momento que os autores afirmam sobre o papel do benzedor em um processo terapêutico direcionado para a cura: "enquanto aquele que, junto ao sujeito-enfermo, possibilitará não uma cura possível, mas um ambiente em que se possa dar um novo sentido para a norma de vida que não se apresenta favorável" (Gewehr *et al.,* 2017, p. 40).

A cura, na perspectiva dos curandeiros, suas concepções de corpo, doença e bem-estar diferem do colocado pela medicina ocidental, que teve sua consolidação como área do conhecimento com marco no século XIX, no entanto, tais agentes dialogavam com a medicina convencional, independente de fronteiras.

Curandeiros possuem relação de proximidade com seus clientes, constroem um diagnóstico conjunto, analisando rotina, emoções e histórico da vida (Loyola, 1984) sendo o laço de amizade presente e necessário para a cura, em uma concepção holística da saúde e uma concepção ontológica da doença que esteve presente nas sociedades antigas (Gadelha, 2007).

O curandeirismo, na Belém do século XIX, ganha nuances diferentes nas diversas visões, como por representantes do Estado, intelectuais e sujeitos da população que exerciam práticas de cura. Tanto as figuras do Estado, como intelectuais, não se debruçaram sobre as vozes dos sujeitos que dominavam tais práticas, no sentido de compreender seu significado, como afirma Aldrin Moura de Figueiredo (2008). Tais intelectuais descreveram o que acreditavam ser uma evolução racial que definiria o nacional e aniquilaria determinantemente formas primitivas. Um discurso sobre crenças religiosas da Amazônia, que excluía o elemento negro e se ocupava em "cristalizar" a Amazônia, o que resultou em uma visão "congelada", em que se privilegiada o indígena (Figueiredo, 2008, p. 118).

Privilegiar o elemento indígena para a identificação da Amazônia e colocar em segundo plano a influência africana ocorre em um dos mais clássicos estudos sobre o tema cura, o trabalho do antropólogo Eduardo Galvão (1955), *Santos e Visagens - Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, tradição acadêmica que também influenciou o pouco estudo da presença africana para a pajelança, hiato superado somente recentemente.

Para o estudo da cultura amazônica houve uma inclinação para o folclore, não no sentido de estudar a fundo o significado das práticas indígenas, já que o elemento indígena foi teoricamente privilegiado, mas sim, de situá-las na linha evolutiva da civilização brasileira, a fim de se firmar uma identidade nacional, o que solucionaria o problema da miscigenação. Uma valorização do folclore ocorreu também no sentido de estagnar uma cultura, visando preservá-la, o que teve desdobramentos para estereótipos sobre pajelança (Figueiredo, 2008).

Para o imaginário sobre curandeirismo na Amazônia, folcloristas afirmavam práticas populares de cura como herança de um primitivismo a ser superado e algo que era escolhido provisoriamente, pela falta de um médico e ausência de civilização, assim, a cura na perspectiva popular, carregou a chancela de inferioridade e risco em inúmeros trabalhos,

como na obra do folclorista Eduardo Pinheiro Campos, *Medicina popular – Superstições, crendices e meizinhas*, com primeira edição datada de 1955.

A visão exposta foi refutada por Glícia Caldas (2022, p. 201-202), que a define como uma ideia de "práticas de curas populares como forma de preencher um hiato, uma lacuna existente pela falta de médicos acadêmicos". A autora aponta que serem práticas legitimadas por estratos da sociedade "que dividiam as mesmas concepções da compreensão sobre doença, corpo e saúde."

Conforme Gabriela dos Reis Sampaio (2001) havia uma pluralidade de sujeitos em disputa no que diz respeito às práticas de cura no Brasil do final do século XIX, mesmo entre os que se aliavam à defesa da medicina oficial, não havia um consenso sobre o que consideravam charlatanismo, descrição escolhida para práticas de curandeiros.

Sampaio (2001) aponta ainda que, no final do século XIX, havia uma guerra declarada contra curandeiros, num contexto no qual se disputava o exercício da medicina. A imprensa tanto fazia piada com médicos e seus tratamentos desastrosos, como também apoiou uma perseguição intensificada na década de 1880, cultos religiosos também eram atacados. A esse respeito a autora apresenta periódico com artigo que trazia descrição de um culto com adjetivos satânicos, o que seria um ritual de negros comum no Rio de Janeiro, que envolvia elementos católicos, como a bandeira do Divino Espírito Santo, transes, elementos como fitas coloridas e danças. A professora expõe que artigos de periódicos exigiam providências das autoridades quanto as práticas de cura. Como justificativa para a política repressiva diziam tais homens que estavam agindo em defesa do povo.

Gabriela do Reis Sampaio (2001) apresenta a presença de médicos que defendiam o curandeirismo, uma minoria, mas aponta que tal existência não deve ser ignorada. Havia uma discussão sobre a liberdade do exercício da medicina, junto a discussão do tema da liberdade concebida como preceito da nascente República. Os próprios positivistas se colocavam contra o monopólio da medicina e a repressão, afirmando que este não era o caminho para o conhecimento científico ocupar seu devido lugar. Exigiam que o desenvolvimento da ciência fosse livre, desvinculado de grupos e da academia.

A obra de Sampaio (2001) chama a atenção para o erro de interpretações dualistas sobre práticas de cura, que afastam rigidamente uma elite letrada e o povo, cabendo lembrar que as fronteiras entre as práticas de cura se encontravam móveis e os agentes em constantes disputas.

Discursos dissonantes indicam a presença do curandeirismo na vida, não só dos pardos e pobres, como assim eram designados, mas também de pessoas consideradas

ilustradas. Na imprensa se reproduzia estereótipos, mas também se divulgava curandeiros e curandeiras, com notável reconhecimento pela população e autoridades.

O estereótipo da parteira ignorante e alinhada à promiscuidade sexual é discutido por Maria Lúcia Barros Mott (1999), ao abordar como tais mulheres eram definidas por um discurso médico que se tornou dominante na segunda metade do século XIX, nas faculdades de medicina do Rio de Janeiro e como tais discursos estavam no cerne de disputas pelo campo profissional. A historiadora analisou documentação do Arquivo Nacional, da Fisicatura-Mor[71], cuja atribuição era cumprir fiscalizações sobre o exercício da medicina.

Parteiras eram definidas na literatura médica como analfabetas e sem moral, tal visão foi incorporada no século XX, apesar de tais mulheres terem, muitas vezes, seu ofício reconhecido por profissionais da medicina e realizarem exames para autorização do exercício de sua profissão, como demonstra Mott (1999). A autora ressalta que em Portugal, a partir do século XVI, as parteiras eram chamadas como peritas pelo poder público, em casos como o de infanticídio, ou que envolvessem a saúde da mulher e utilizavam diplomas para indicadores de prestígio (Mott, 1999).

Mott (1999) aponta que a visão da parteira ignorante e pertencendo a um grupo homogêneo foi questionada no bojo de estudos feministas a partir de 1970, já que entre as parteiras havia uma diversidade étnico-racial, social cultural e relativa à capacitação profissional, situação econômica, muitas eram alfabetizadas e com vasta experiência clínica. A autora se pergunta se o discurso de ignorância das parteiras, que se consolidou no Brasil, se deve a crítica que recebiam sobre o "processo de parturição", ou como estratégia para que médicos fossem reconhecidos como "detentores do discurso competente sobre o corpo das mulheres" (Mott, 1999, p. 9).

É pertinente inferir que, parteiras agregavam crenças religiosas, práticas populares e visão de mundos diferentes do que era ensinado nas faculdades de medicina, um conjunto de práticas de cura que lhe dariam muitas vezes o adjetivo de curandeiras, como a parteira e curandeira Romana de Oliveira (Mott, 1999).

Curandeiros são agentes de cura que se identificam de diversas formas e buscam a cura em suas variadas dimensões, trabalham para restaurar a saúde e qualificam a doença em um sentido amplo. Possuem uma relação de percepção de origem da doença atrelada as questões não visíveis e buscam uma proximidade para com seus pacientes, buscando

[71] Regulamentava a arte de curar, expedindo ofícios para a autorizações, existiu até 1828, seu fim teve pressão da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro. Autorizava as funções de médico, cirurgião, boticário, sangrador, parteira e curandeiro (Gewehr *et al*., 2017).

estabelecer equilíbrio total, no qual o aspecto físico é apenas um dos componentes, como apresentam trabalhos versando sobre o tema (Albuquerque, 2015; Fleischer, 2006; Loyola, 1984; Pereira, 1993; Sousa, 2014; Tedlock, 2008).

Curandeiros compartilham trocas simbólicas para as experiências de cura, com os diversos sujeitos e exercem função social reconhecida nas comunidades em que atuam, possuindo prestígio entre a população. O curandeirismo está imerso em interpretações de diversas matizes, no centro de disputas de discursos (Sousa, 2014), assim, há a presença de discursos de instituições, jurídicos, religiosos, políticos e dos próprios curandeiros, e por meio de referências de grupos e culturas.

Os agentes que realizam a cura buscaram estratégias no decorrer do tempo para se movimentarem na sociedade escapando de perseguições, como apresenta a antropóloga Mundicarmo Maria Rocha Ferretti (2008), ao discorrer sobre a cura e pajelança em Maranhão, na década de 1960, quando muitos curandeiros buscaram se filiar a uma religião institucionalizada para escapar da perseguição policial[72].

A perspectiva jurídica apresenta o crime de curandeirismo, no artigo 284, de acordo com o Código Penal de 1940[73], que tipifica a prática do curandeirismo quando se está: "I – Prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente qualquer substância; II – Usando gestos e palavras e qualquer outro meio; III – Fazendo diagnóstico". Sendo a pena: detenção, de seis a dois anos (Capez, 2019, p. 318).

Juridicamente o curandeirismo foi assim definido, no entanto, a prática se espraia pela cidade, em relações cotidianas e legitimadas, ou seja, realidade que diverge do caráter normativo da lei (Gadelha, 2007; Sousa, 2014). Sendo que o texto jurídico reconhece uma única forma de cura, por meio da ciência e não atrelada à magia, pois, do contrário, é prejudicial à saúde pública (Capez, 2019). O que se choca com o campo da saúde coletiva, no que diz respeito aos preceitos direcionados pela Organização Mundial de Saúde (OMS), sobre medicina tradicional, como sistema de medicina baseado em crenças passadas entre gerações, incluindo terapias espirituais, fitoterapia e outros tratamentos (Puttini, 2011).

Fernando Capez (2019. p. 319), ao citar Magalhães Noronha, afirma que o que é considerado no delito em questão é a própria saúde pública da coletividade, posta em perigo

---

[72] Ferretti (2008) aponta que nos anos de 1930, curadores e pajés abriram terreiros de mina e que, após 1960, muitos se filiaram às Federações de Umbanda e de Cultos Afro-brasileiros, assumindo a identidade de umbandistas ou espíritas, como uma forma de se esquivar do rótulo do curandeirismo e, por conseguinte, de contraventores.

[73] Tipificação já prevista no Código Penal de 1890 e em diversos Códigos de Posturas, no qual já havia a designação para pessoas que medicavam sem ser médicos formados em academias (Gadelha, 2007). Este código sinalizou a perseguição "política, jurídica e policial aos terapeutas populares." (Gewehr *et al.,* 2017, p. 37).

no crime de curandeirismo, pela atividade de pessoas “ignorantes e atrasadas”, que de medicina não possuem noção, se dispondo a curar quem as procura. Tal definição expõe a valoração da medicina oficial alinhada a posição do Estado e legislação pertinente. Colocando fora de discussão a prática dos saberes e seu efeito contextual, o que é considerado, muitas vezes, nas sentenças judiciais.

A própria conceituação do crime de curandeirismo[74] abarca diferentes esferas como o falso diagnóstico e o aconselhamento tido como errôneo, conforme a Lei, assim como a prática de dar passes, realizar orações e benzer. No entanto, a verificação de tais atos isolados, considerados atos apenas de fé, sem prejuízo à saúde, assegurando a liberdade religiosa, não seria enquadrado no crime de curandeirismo (Capez, 2019).

Rodolfo Franco Puttini (2011, p. 34), afirma que o curandeirismo como crime está no cerne de um problema, quando o viés jurídico é confrontado com a saúde coletiva, já que curandeirismo se adequa às medicinas tradicionais, estabelecidas pela OMS, como: “sistemas de medicina baseados em crenças culturais e práticas passadas de geração a geração, (conceito que) inclui rituais místicos e mágicos (terapias espirituais), fitoterapia e outros tratamentos que podem não ser esclarecidos pela medicina atual”, de modo que, saberes e práticas persistem, mesmo com a legislação existente.

Puttini (2011) afirma que a tentativa de justificar o curandeirismo localmente se disseminou a partir da década de 1980, analisando-o como uma atividade terapêutica e não como uma simples ação criminosa, estando os sujeitos que praticam a cura entre a fronteira do permitido e proibido.

Curandeirismo é um conceito controverso e polêmico e em diversos referenciais o curandeiro foi definido por intelectuais, jornalistas, folcloristas, políticos, como alguém que não possui formação para a prática da medicina científica, no entanto, a própria percepção do curandeiro variou entre discursos e sujeitos (Sampaio, 2001).

Para o século XX, formulações que inferiorizam lógicas terapêuticas diferenciadas persistem, sendo elucidativo o livro de nome *Medicina Popular – Superstições, crendices e meizinhas*, de Eduardo Campos (1967; 1955), quando este, por meio de ambiciosa pesquisa de campo no Ceará[75], faz um apanhado da medicina popular no Nordeste brasileiro, se

[74] No caso do exercício ilegal da medicina, o indivíduo possui conhecimentos técnicos profissionais, embora não habilitado para a arte de curar, enquanto o charlatão realiza falsa promessas de cura. O marcador para o crime de curandeirismo é terminantemente a ignorância sobre os atos que se comete, conforme o observado por Fernando Capez (2019).

[75] Apesar de tratar especificamente do Ceará, o autor cita vários locais do Brasil e escreve fazendo referências ao que conceitua como povos primitivos, o autor apresenta receituários para solução de doenças coletados em sua pesquisa de campo, bem como de orações para a cura de males e admite que o homem sertanejo necessita de

valendo de coleta de orações e receituário com curandeiros e bibliografias para delinear formas terapêuticas, desde suas influências originais. Pontuou que o destaque principal nesse aspecto, para o nordestino, é o elemento indígena e o europeu. Sobre uma avaliação da ação do curandeiro, o autor afirma:

> E o curandeiro resultou em ficar tanto na capital quanto no interior, com necessária herança dessa época em que se praticavam, em medicina os maiores absurdos. Hoje em dia repetem-se os mesmos remédios, as meizinhas que foram usadas largamente nos tempos coloniais. E o médico, no sertão, infelizmente desacreditado, visto como um ser estranho, ainda para ser respeitado do que propriamente para oferecer recursos ao pronto reestabelecimento da saúde, não conseguiu impor-se à confiança do sertanejo distanciado da civilização e inculto, certo de seus princípios curativos, ser marginal apesar da radiodifusão, da Imprensa e do Cinema, que não conseguiram transformar ainda a sua primária maneira de raciocinar, deixando-o entregue à prática de sua medicina popular, danosa quase sempre, de par com a magia primitiva, crendices e superstições. (Campos, 1967, p. 36).

O autor aponta a peleja médica para a confiança da população, bem como a presença de hábitos seculares como o uso de amuletos, fruto de uma iniciativa humana de se defender de doenças, cenário de uma "angustiante situação" (Campos, 1967, p. 35), que a medicina científica ainda não conseguia resolver. Eduardo Campos (1967, p. 43) inferiorizava saberes situando-os como produto da ingenuidade e barbárie, no entanto, cataloga tais práticas de cura e reconhece que curandeiros possuem o "máximo de respeito" diariamente.

A obra de Campos (1967) apresenta exemplos de receituário, doenças em vocabulário popular e comportamentos relacionados à cura, como o de se colocar sob a proteção de um santo de devoção. O autor possui visão pessimista do presente, pois em sua avaliação costumes primitivos persistiam, em uma lógica diferenciada que agrega elementos mágicos, como amuletos, religiosidade, devoção aos santos e influência de maus espíritos, mas para o folclorista, tais práticas estavam fadadas ao fim. Insistentemente lamenta que o sertanejo recorra raramente ao tratamento científico e que sua confiança esteja no "rezador", no "raizeiro", no "curandeiro" (Campos, 1967. p. 40-41), nas parteiras e nos remédios como as "garrafadas de sabor acre" (Campos, 1967. p. 36).

O século XX demarca um projeto de descrição para busca de aniquilação processual de práticas de cura populares, sob um parâmetro evolucionista. A aniquilação processual tão almejada por Campos até hoje não foi alcançada e novas conexões foram criadas. Os curandeiros compartilham as experiências de cura, com os sujeitos que atendem, bem como

---

tais formas de curar, aprendendo-a desde seu nascimento. Tal obra assume um caráter pedagógico de justificar a permanência de hábitos e indicar um caminho para uma superação. Há inúmeras obras nesse sentido, não cabendo fazer um apanhado de todas as publicações, mas assumem um discurso nacionalista e civilizatório.

com a rede hospitalar de saúde (Sousa, 2014). O curandeirismo é delineado, pois, em discursos convergentes e contraditórios (Sousa, 2014), o que é contrário à noção de pureza e estagnação das práticas de culturais populares.

3.2 Mulheres no mosaico das práticas de cura

Foi basilar para a pesquisa considerar as mulheres, bem como a marginalização e policiamento de práticas populares nas quais elas tinham o domínio. O protagonismo feminino foi suplantado num movimento de se privilegiar o papel masculino e práticas higienistas, bem como especialidades de saberes (Nascimento, 2019).

Houve um processo de apagamento do protagonismo das mulheres para com as práticas de cura, protagonismo silenciado e demonizado ao longo da História, por associação de tais práticas à feitiçaria, à sexualidade e pecado, num processo associado ao patriarcado, perseguição religiosa e do Estado e com legitimação da ciência médica. Mary Del Priore (2010) afirma que discursos convergentes da ciência e Igreja, ainda no Brasil Colônia, eram a base para perseguição de mulheres que sabiam como tratar do próprio corpo acionando orações, adivinhações, magias, em um contexto no qual se acreditava na origem sobrenatural das doenças.

As mulheres tiveram um protagonismo secular para com práticas de cura, em sua aliança com a natureza e sexualidade, num momento em que as fronteiras entre saberes estavam ainda dissipadas. Ocorreu progressivamente um processo de descarte de saberes populares, os quais são passados e reelaborado entre gerações. Tal processo também está envolto à marginalização de um gênero e da própria ligação entre sexualidade e saberes tradicionais, com a legitimação do saber científico médico e obstétrico para saúde (Nascimento, 2019).

O envolvimento de mulheres com práticas xamânicas de cura foi atestado por estudos arqueológicos de estatuetas femininas do período chamado pré-histórico, com objetos utilizados para magia, canto, dança de transe, que somente estudos recentes remetem a modos de interferir em outros mundos. Murais encontrados no sul da África, do alto paleolítico permitem adensar tais estudos (Tedlock, 2008).

A interpretação de estatuetas e murais com figuras femininas passavam por pressupostos masculinos de que as mulheres eram meras espectadoras no cotidiano, somente existiam para estimular o sexo e para fecundação, enquanto a figura do caçador figurava com protagonismo para a história oficial (Tedlock (2008).

Viajantes europeus no século XVI ao se depararem com mulheres xamãs tiveram reação de medo e repulsa, definindo-as como bruxas e feiticeiras, alinhadas ao mal, tal visão foi responsável pela perseguição de milhares de pessoas, somente a partir do século XVIII o interesse acadêmico para a interação com xamãs começou a surgir com mais ênfase, no entanto, muitos estudos ainda tratavam as mulheres como meras coadjuvantes, houve um apagamento das mulheres da literatura e registro histórico (Tedlock, 2008).

Artefatos na Amazônia também indicam o uso tanto ritual, quanto utilitário dos achados arqueológicos, de acordo com Eduardo Góes Neves (2006). Sendo milenar a relação dos ancestrais dos indígenas com a natureza, um ponto comum, mesmo com a diversidade de organização política e social e econômica desses povos, o que confronta a ideia de natureza intocada.

A história natural da Amazônia é também uma história cultural, que se desdobra na domesticação e manejo de plantas consumidas de diferentes modos e desenvolvimento de tecnologias para cultivo[76]. As representações fantásticas de figuras humanas e animais como padrões decorativos das cerâmicas da Amazônia pré-colonial (com datação estimada para ocupação humana há cerca de 12.000 anos) também estão em consonância com as representações indígenas contemporâneas, nas quais humanos assumem identidade de animais, em outro mundo, no transe xamânico, sendo a biodiversidade vivida em seus recursos materiais, mas como um sistema de referências para papéis dessas populações no próprio universo (Neves, 2006).

Em momentos distintos, em várias partes do mundo, mulheres foram perseguidas por exercerem práticas de cura. A figura da bruxa[77]se fixou no imaginário europeu e se perpetuou para além dessa esfera, sendo uma mulher que dominava os segredos da cura, vivia na floresta e era maldosa, o que foi disseminado em mídias, contos de fada e no senso comum.

A ideia de uma bruxa feia, velha, que domina um receituário perigoso e misterioso foi massificada, sem problematizações aprofundadas. Silvia Federici (2019) se ocupa em demonstrar a necessidade de analisar as razões para construção dessa imagem e faz estudo clássico sobre a perseguição às bruxas na Europa, mais precisamente a partir do século XVI,

[76] O autor afirma a Amazônia legal, tendo como delimitação os estados de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Amapá, Pará, partes do Maranhão, Tocantins e Mato Grosso, porções em países como Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela e países com territórios fronteiriços que não pertencem à bacia Amazônica, Guiana, Suriname e Guiana Francesa (Neves, 2006).

[77] Em *Andarilhos do bem*, Ginzburg (2010), ao investigar cultos agrários do final do século XVI e meados do século XVII, apresenta que a figura da bruxa emergiu do combate de crenças presentes na mentalidade popular, praticadas em seitas em torno da fertilidade, com presença de divindades relacionadas à vegetação, um conjunto vasto de tradições que foram em um longo processo associadas ao diabólico pelos inquisidores.

no qual julgamentos de bruxas começaram formalmente. A caça às bruxas, então, se ligava ao amplo processo de privatização de terras, que tem como marco o fenômeno dos cercamentos de terras inglesas, mulheres acusadas não se adequavam ao desalojamento de agricultores e colonos.

Estudos posteriores aos apontamentos de Federici (2019) se ocupam em esmiuçar sobre mulheres curandeiras na América Latina, que também dominam formas terapêuticas alinhadas à magia e espiritualidade. Apresentar na Tese a figura das bruxas[78] não tem a intenção de limitar a discussão sobre a temática, a partir de um referencial europeu, mas acentuar que tal referencial tornou comum a aliança da cura à feitiçaria em um modo pejorativo, o que é demonstrado pela historiografia brasileira, sendo a feitiçaria argumento para perseguições do Santo Ofício no Brasil (Del Priore, 2010, Souza, 2009).

A imagem sobre feitiçaria aos moldes europeus, tanto esteve presente no imaginário do Brasil Colonial como adentrou o ambiente escolar, que apresenta a temática desde o primeiro contato da criança com a escola, por meio dos contos de fadas, que trazem uma representação negativa das bruxas, herdada do período medieval, associando-as ao diabólico, o que está presente no imaginário contemporâneo e em modelos de pensamento (Calado, 2003).

A bruxa presente em nosso imaginário precisa ser problematizada, após a primeira etapa da Educação Básica, inclusive se discutindo consonâncias e dissonantes entre o conceito de bruxas e as mulheres curandeiras, aliança que muitos fazem, eximindo complexidades e trazendo preconceitos. Tal repensar se justifica pelo hiato entre as representações de mulheres em interação com a natureza na vida escolar, não se chegando às discussões sobre o significado dessas representações.

A professora Karine Mazarão (2023), após a análise de conteúdos de livros didáticos de História, concluiu haver um silenciamento sobre temáticas relacionadas às mulheres e as relações de gênero em livros distribuídos pelo Programa Nacional de Livro Didático (PNLD). O recorte foi feito sob o prisma da História da África e História Indígena e Brasil Colonial. A presença feminina é invisibilizada em livros adquiridos para os anos 2020, 2021, 2022, bem como, há reprodução de estereótipos de raça e gênero, no que diz respeito a raça, padrões de gênero e classe. A escola reproduz uma hierarquização desde a inclusão da

[78] O termo, ao acentuar o caráter destrutivo das mulheres que acionavam a magia, é superficial e excludente, se visto de maneira estereotipada, por não atentar para a complexidade da relação entre mulher e natureza e a especificidade étnica e espacial da Amazônia, no entanto, não percamos a referência de que se trata de um termo que não encontra similaridade e foi construído em outra temporalidade e espacialidade.

criança no cotidiano escolar, contribuindo pela permanência das relações de poder, tal processo se dá em vários instrumentos, materiais, avaliações, disciplina, normas e linguagem.

Mazarão (2023) afirma que os livros didáticos reproduzem discursos de grupos políticos em uma epistemologia eurocêntrica, nos quais povos indígenas, africanos e mulheres aparecem sobre essa perspectiva de dominação e subordinação. O professor, por sua vez, tem o poder da seleção de conteúdo oficial e do que será ensinado, é preciso, pois, refletir sobre tal seleção.

No que diz respeito ao conteúdo sobe povos indígenas e História da África, Mazarão (2023) aponta que serem organizados, nos livros analisados, em capítulos independentes de outros conteúdos históricos e em uma divisão temporal tradicional, baseada em grandes acontecimentos europeus. Povos indígenas e africanos, aparecem como coadjuvantes em uma História de sentido universal, na qual a Europa é o centro.

A ótica dos livros concebe a mulher de maneira universal, em separado do gênero e raça, portanto sem uma perspectiva de intersecção, a ideia de mulheres também e de grandes feitos permanece excluindo a multiplicidade existente ao se falar de mulheres, no qual as anônimas são ignoradas (Mazarão, 2023).

Lisboa (2023) ao analisar livros didáticos fornecidos pelo mesmo programa afirma um silenciamento da história das mulheres no currículo escolar, bem como da temática da caça às bruxas na grade curricular da BNCC, nos componentes curriculares de História. Proponho, assim como a autora, a discussão da temática em âmbito escolar, o que contribuiria para desmistificar a imagem da bruxa, bem como uma pejorativa associação das bruxas às curandeiras da Amazônia.

Sobre o estereótipo da feiticeira, interessante a descrição feita por Eduardo Campos (1967) sobre uma curandeira:

> Como particularidade interessantes anotamos o prazer quase sádico de atormentar as crianças com todas as espécies de trejeitos imagináveis, o que servia para deformar seu engelhado rosto, conquistando assim a fama de bruxa e de feiticeira misteriosa, que desfrutou até os instantes finais de sua existência. (Campos, 1967, p. 51).

A descrição de Siá Aninha, curandeira de Juazeiro do Norte, continua: “Entregava-se ao vício do uso de bebidas alcoólicas” (Campos, 1967, p. 50) e seu traje era composto de “saia e casaco, pano preto atado em volta da cabeça, saia geralmente comprida e frouxa” (Campos, 1967, p. 50-51). Não é nosso foco discutir, de maneira pormenorizada, as

representações colocadas na descrição, mas o que se observa é a consonância com a figura das bruxas que se consolidou no imaginário e os termos elencados pelo autor que sublinham malefícios causados por essas mulheres.

Mulheres são alvo de perseguição até a atualidade com o argumento que praticam bruxaria/feitiçaria, persistindo a intolerância religiosa. Este, portanto, não é apenas um fenômeno do passado. Assassinatos tendo como argumento a bruxaria ocorreram em um número expressivo na Tanzânia, bem como na Índia, Nepal, Arábia Saudita, Estados Unidos, como afirma Federici (2019), que exemplifica ainda a República Centro-Africana, nas quais prisões tem como alvo mulheres acusadas de bruxaria, compondo o que a autora denomina como nova caça às bruxas, uma das formas de violência contra mulheres, estudada por estudiosas feministas a partir de 1970.

Michelle Perrot (2007, p. 88) afirma que "o poder dos clérigos e dos príncipes é um poder de homens, misóginos porque convencidos da impureza e inferioridade da mulher" e sua propensão para a "ruindade", o que justificou que mulheres que fossem rotuladas como devassas e contrárias aos preceitos religiosos. Discurso inflamado inclusive por conta do protagonismo das mulheres nas seitas da Idade Média, a saída possível seria a purificação pelo fogo, repressão persistente no século XVI e XVII (Perrot, 2007).

Silvia Federici (2019), que estuda a caça às bruxas no momento de nascimento do próprio capitalismo moderno, afirma que o contexto sócio-histórico, nomeado como acumulação primitiva de capital, engendrava perseguições aos corpos, aos conhecimentos populares, além disso, muitas mulheres vivenciavam o que se rotulava por políticas institucionais como transgressão sexual. A vida feminina passou então por regulação que transformava a mulher como alvo de preconceitos e que estabelecia que a mesma deveria seguir um único modelo de feminilidade, adequado à família e a procriação.

Uma questão que Federici (2019) coloca que se articula com o que apresento sobre curandeiras, é que tais mulheres não são apenas vítimas. Mulheres no passado e no presente conheciam e conhecem formas de burlar as normas, eram protagonistas de táticas de sobrevivência, dominavam práticas de cura através da magia, propriedade de plantas, eram curandeiras e por isso tornavam-se populares (Federici, 2019) e acionam formas que subvertem a lógica de um corpo medicado.

As prerrogativas do Estado eram contrárias ao poder feminino. Houve uma campanha para se punir a insubordinação social pela presença de poderes que não se podia controlar e para se punir o desvio da investida contra a propriedade privada e o desvio da norma sexual, que alterava o objetivo estipulado da procriação (Federici, 2019).

Federici (2019), afirma que recentemente historiadores estão alinhados a ideia de que tais mulheres resistiam à pobreza, transgrediam os cercamentos dos campos, contornavam a exclusão social, ou como as mulheres curandeiras da Amazônia, costuravam uma teia de sobrevivência com os demais e circulavam nos mais variados espaços.

Houve cada vez mais, com a sociedade burguesa, uma classificação da mulher ao lado da emoção, ignorância, irracionalidade, perigo, alinhada ao diabólico e selvagem, foram consideradas supersticiosas. Em outro extremo, o homem, cada vez mais se apresentava nos discursos como alinhado ao racional e o papel da mulher deveria convergir para a reprodução biológica e casamento, à medida que fugissem ao modelo de mãe e esposa e dominassem os segredos da natureza, eram estigmatizadas.

O uso de ervas para inúmeras questões permitiu autonomia às mulheres, ao mesmo tempo, a recorrência fugia ao controle proferido pela Igreja Católica e Estado (Chauí, 1991; Del Priore, 2010), o que foi classificado como práticas suspeitas e passíveis de averiguação de instituições, como ocorreu com curandeiros e curandeiras, também no Amapá.

3.3 Curas populares nos meandros do Amapá

A criação do Território Federal do Amapá, em 1943, demarca um projeto no qual modos de vida e costumes considerados defasados deveriam ser substituídos na marcha para o desenvolvimento[79]. O que deveria ser abraçado por intelectuais, técnicos, dirigentes políticos e população. Sobre essa égide, é emblemático o discurso do primeiro governador do Amapá, Janary Gentil Nunes, que exaltava a "vitalidade do caboclo", ao mesmo tempo, em que era negado seu modo de vida, visto como "decadente e calamitoso" (Leal, 2009).

Encontrei nuances de sujeitos e sua relação com a cura popular no Amapá em documentos, sob guarda do Tribunal de Justiça do Amapá (TJAP)[80], no Fórum de Macapá. As fontes primárias tratam-se de cinco documentos, quatro processos criminais, sendo dois

[79] A esse respeito temos a coletânea em torno das obras do Governo de Janary Gentil Nunes, com primeira edição de 1962, chamada *Confiança no Amapá – Impressões sobre o território*, que reúne textos de diversas autoridades atestando a competência e o heroísmo da gestão do primeiro governador do Território Federal do Amapá.

[80] No Amapá, não existe arquivo público único que reúna documentação referente ao Estado. Os documentos encontram-se dispersos ainda hoje em diversos órgãos públicos. A documentação encontrada sob guarda do Tribunal de Justiça do Amapá (Ferraz; Oliveira, 2022) está armazenada em caixas com diversos processos, que contém processos civis e criminais, nos quais versam sobre diversos temas como furto, estupro, sedução, partilha de bens, relacionados diretamente à administração pública, licitações e outros. Optamos por procurar não apenas possível documentação que tratasse diretamente do que a justiça classifica como curandeirismo, mas fontes que se relacionassem com práticas de cura em seus diversos agentes. A pesquisa foi feita com o acompanhamento dos profissionais do TJAP, nos meses de agosto a outubro de 2022, analisamos 614 processos, no Arquivo do Fórum da Comarca de Macapá e uma ata de livro de registro de audiências criminais.

a julgar crime de curandeirismo, dois a julgar crime de defloramento e estupro e, finalmente, uma ata que registra crime de curandeirismo, constando em livro de registro de audiências. Sendo assim identificados:

Processo n.° 149/1947. Comarca de Macapá (TFA). Ação Penal/autos Crime de curandeirismo, ano de 1947. Autor Justiça Pública. Caixa: 264

Processo n.° 119/1946. Comarca de Macapá (TFA). Ação Penal/autos Crime de curandeirismo, ano de 1946. Autor Justiça Pública. Caixa: 253.

Processo (n.° inexistente). Comarca de Macapá (Tribunal Superior de Justiça do Estado do Pará). Autos de recurso Crime Arquivamento, 22 de maio de 1934. Caixa: 172.

Processo (n.° inexistente). Comarca de Macapá (Tribunal Superior de Justiça do Estado do Pará). Autos de recurso crime – Crime de defloramento/estupro[81], 14 de agosto de 1934. Caixa: 172.

Ata de livro de registro de audiências criminais, Comarca de Macapá, 1945, ata de Julgamento especial.

O processo de número n.° 149, de 1947, trata de crime de curandeirismo, cujo réu, Deoclecio Facundes Gomes, vulgo Deó, 36 anos, natural de Mazagão, é acusado no inquérito policial por haver prescrito e aplicado remédios mediante remuneração a José Rodrigues Nogueira, Afonso Pereira da Costa e outros. Fato ocorrido no rio Pissacá, afluente do rio Vila Nova. Déo foi denunciado em Mazagão, sendo o referido réu conhecido como curandeiro.

Afonso Pereira da Costa, ao ser indagado sobre o caso, por autoridade competente, afirmou que por não ter recurso para procurar médico recorreu a Deoclecio, indo até sua casa, por saber que este sabia fazer remédios. Depois de Deó ser "consultado" (Amapá, 1947, p. 3) "foi preparado duas garrafas de beberagens do suco de aningá, com flôr de mamão, urucu, flôr de sabugueiro e açúcar, sendo dados para bebêr ao declarante por Deoclécio em doses de três cálices", sendo que nenhum efeito produziu, segundo o declarante.

José Rodrigues Nogueira, afirmou, em sua declaração, que sofria de problemas no fígado quando soube de Deó e indo ao seu encontro começou a se tratar, "tomando vários remédios, alguns de farmácia e outros manipulados de hervas e raizes" e ainda "que este impôs ao depoente rigorosa dieta, proibindo-lhe de comer arroz, feijão, certas qualidades de peixe e caça e algumas frutas" (Amapá, 1947, p. 16), no entanto, seu estado de saúde agravou-se, sendo este aconselhado a ir ao hospital em Macapá.

[81] No corpo do Processo, os agentes utilizam os termos defloramento e estupro para o mesmo crime, diferente do Código de Processo Penal de 1940 que diferencia tais termos.

Nos autos foi dito que Deó orientava sobre dietas, fazia garrafadas com ervas, raízes, água, cascas de árvores e diagnosticava doenças, sendo procurado por tal função e era reconhecido como alguém que auxiliava a comunidade, o que, presumidamente, funcionou a seu favor.

Acelino Flexa dos Santos, testemunhou que Deó era um bom cidadão e que era curandeiro. Deó por sua vez, afirmou que não era curandeiro, tendo sido procurado por José Rodrigues de Nogueira, por este estar "atacado de grande inflamação" (Amapá, 1947, p. 19). O acusado afirmou que disse a José que não sabia preparar remédios e aconselhou para que procurasse o posto médico, no entanto, depois da insistência, resolveu atendê-lo, passando um remédio que conhecia, por usar com sua família e por conta da distância de assistência médica.

Os ingredientes foram os seguintes, para a garrafada feita na ocasião: "flor de mamão, flor de sabogueiro e, carôço de urucú". Déo afirmou "que nenhuma quantia cobrou" ao enfermo e relatou que outro necessitado (Afonso) lhe pediu uma garrafada, o que não foi atendido.

Logo após a folha de declaração de Deó, há uma folha de título "Informações sobre a vida pregressa do indiciado", no qual consta que a situação financeira de Deó era regular, estudou de nove até os doze anos. O acusado era alfabetizado, o que no Amapá era um distintivo importante para o período, era proprietário de onde morava e viveu com seus pais até os quinze anos. Possuía a profissão de lavrador, vivia amasiado e não tinha filhos.

A defensora do curandeiro, Jemina Nobre Ferro, argumentou que, na região em que atuava, não existia médico e que em lugares assim uma pessoa experiente era sempre procurada e Deó sempre tinha em casa medicamentos, visto a escassez desses recursos na localidade, sendo que "o acusado não agiu de má-fé", pois tinha a "intenção de bem servir os moradores daquele povoado" (Amapá, 1947, p. 32).

A absolvição veio mediante a constatação de penúria da população que via um médico raramente e que Deó não era "um curandeiro de ofício", devido à falta de uma "habitualidade" e sim realizava "favores isolados" para os demais "em momento de aflição", não caracterizando então uma "índole criminosa". Por fim, foi julgado como improcedente a denúncia pelo Juiz de Direito da Comarca. Um desfecho bem diferente teve a senhora Luzia Maria Serra Picanço, acusada por "praticar curandeirismo na pessôa da esposa do queixoso" (Amapá, 1947, p. 4).

O processo de número 119, datado de 1946, tem como indiciada a senhora Luzia Maria Serra Picanço, acusada por Colombo Santos Lobato, de prática de curandeirismo, por

aplicar em Raimunda Santana da Silva "certa mistura de hervas, alhos, vinagre e azeite, sob a alegação de que a mesma tinha uma "cobra grande" no ventre" (Amapá, 1946, p. 2). A vítima estava "sendo assistida pelo Doutor Carlos Alberto Monteiro Leite", médico ouvido também como testemunha.

Colombo dos Santos Lobato, funcionário público, natural do Estado do Pará, ao chegar em casa encontrou Luzia afirmando que sua mulher estava "bichada" (Amapá, 1946, p. 4) e dizendo que a mulher tinha no ventre uma cobra grande. Luzia carregava, na ocasião, uma lata contendo mistura de ervas, dizendo para Raimunda tomar a mistura e o restante friccionar a cabeça, a fim de matar o bicho.

Colombo Lobato relatou que sua mulher ficou "apavorada" (Amapá, 1946, p. 4) pedindo insistentemente para que ele tirasse Luzia do local, o que foi feito imediatamente e que dali levou a esposa até a casa de seu pai, Claudino Lino da Silva e após dirigiu-se à Divisão de Saúde Pública, se dirigindo ao médico Carlos Leite, que em sua companhia foi até a delegacia para prestar queixa contra Luzia.

Seu Claudino, por sua vez, em seu depoimento disse que logo após Raimunda ser deixada por seu Colombo em sua casa, chegou dona Luzia com um punhado de ervas na mão. Que Luzia perguntou sobre o estado de saúde de Raimunda e logo após Claudino dizer que houvera melhora, ela se retirou, o depoente afirma que conhecia Luzia há anos e não tinha conhecimento de que fosse curandeira.

A indiciada Luzia Maria Serra Picanço solteira, 35 anos, natural do Território do Amapá, doméstica, analfabeta, residente em Macapá, disse que atendeu ao chamado da vizinha e comadre Raimunda, conhecida como Didi, que após encontrá-la com febre e dor de cabeça, passou folhas de chicória misturada com sebo de Holanda na fronte de Raimunda.

A acusada relatou que em seguida chegou Colombo, perguntando sobre o remédio, o que foi respondido e que no outro dia ela perguntou para Claudino Lino da Silva como estava Raimunda, o que foi informado e que na ocasião carregava na mão um galho de "pião roxo" (Amapá, 1946, p. 9), que usava para espantar um cachorro que tentava lhe morder.

Luzia Maria negou que tivesse dito que a doença de Raimunda se tratava de uma cobra grande em seu ventre, contestando também a tentativa de aplicação de qualquer "mezinha". A depoente disse ainda que nunca se intitulou "curandeira" e não compreendia a acusação, pois não tinha nenhuma "rixa" com Colombo.

A ofendida, Raimunda Santana da Silva, 18 anos, solteira, doméstica, natural do Território Federal do Amapá, alfabetizada, casada religiosamente, disse que no dia do fato dissera à sua irmã, de seis anos, de nome Claudete Santana da Silva, para levar sua filha de

onze meses até a casa de sua avó, Luzia Francisca da Silva e que a criança foi levada por engano para a casa de Luzia Maria Serra Picanço, que recebeu o recado de Claudete para ir até a casa de Raimunda.

Raimunda relatou que Luzia Maria chegou por engano à sua casa e vendo sua condição buscou uma garrafa contendo álcool e ervas e após friccionou sua cabeça, dizendo que a mesma estava com a "cobra grande de Santana em seu ventre[82]", no momento em que seu marido chegou Raimunda disse gritar que aquele tratamento "lhe matava".

Foi chamado ainda para prestar depoimento o médico Carlos Alberto Monteiro Leite, natural do estado do Pará, casado, 27 anos, afirmou que foi relatado a ele, por Colombo Lobato, que Luzia Maria "iria tirar a cobra com exorcismo da barriga de Raimunda" e "que ao aproximar-se da casa do pai da vítima, junto ao esposo da mesma, viu uma "mulher de cor preta, com um ramo de folhas verdes nas mãos e murmurando alarmes, digo palavras ininteligíveis" (Amapá, 1946, p. 12) e que adentrando na casa, soube que várias pessoas teriam sido ameaçadas por Luzia Maria e que esta poderia prejudicar a saúde de Raimunda, interferindo em suas "recomendações médicas".

Observa-se o sentido das palavras para localizar socialmente a mulher acusada, acentuando o perigo de sua atuação e o risco que representava para a vítima. É possível inferir que sua condição social e um perfil de mulher ideal vigente, contribuiu em seu julgamento[83].

Vários pontos podem ser citados como desfavoráveis para a absolvição de Luzia Maria Serra Picanço, os argumentos expostos por um renomado "médico da Divisão de Saúde Pública e assistente da paciente" (Amapá, 1946, p. 17). As condições de desvantagem

[82] Acredita-se, entre os amapaenses, que a cobra grande de Santana (Município do estado do Amapá) é uma gigante adormecida que pode causar estrago ao se mexer bruscamente. O mito da cobra grande em suas diferentes configurações é presente na mitologia de povos indígenas do Oiapoque, possuindo inúmeras versões em um conjunto de narrativas, sua diversidade cosmológica é presente em todo o norte amazônico (Vidal, 2009). Adilson Garcia (2021), em um famoso periódico local, afirma: "A Cobra Sofia procurava águas profundas como sua morada e os seus sulcos deixados ao se deslocar teria criado um enorme canal, separando a Ilha de Santana do continente". Garcia aponta que a agitação da Cobra Sofia foi tida pelos ribeirinhos como a causa de uma turbulência acontecida em 1993, na qual grandes navios desatracaram do porto de Santana, o que foi tecnicamente explicado como um abalo geológico. Lembra ainda do desabamento da estrutura do porto da empresa *Anglo Ferrous*, em 28 de março de 2013. Para a mineradora foi o fenômeno das "terras caídas", para o Ministério Público excesso de movimentação, mas para a população local foi o movimento da cobra grande.

[83] Inúmeros trabalhos podem ser identificados, acerca do julgamento moral da mulher, neste aspecto é elucidativo o trazido por Ronaldo Vainfas (2017), em *"Trópicos dos pecados – Moral, sexualidade e inquisição no Brasil"*, acerca do julgamento da mulher solteira, como uma afronta ao padrão de moralidade para o Brasil Colônia, sendo o casamento uma pressão social e um distintivo para as mulheres. Ser solteira possuía uma carga depreciativa e colocava em xeque a condição da mulher e sua austeridade sexual. Carla Bassanezy Pinsky (2014), ressalta que na década de 1950 a mulher solteira possui um estigma, tida como incompleta, nem esposa, nem mãe, estando em uma condição de perigo, desvantagem e não adequada à tradição de concepção de procriação como função para o corpo feminino.

em uma sociedade na qual um modelo de mulher era legitimado, que incluía elementos como sexo, raça, classe, estado civil. E comportamentos vistos como inaceitáveis, como administrar substância em Raimunda sem a autorização de seu esposo. Além desses itens, Luzia Maria teria dito que depois da primeira injeção no hospital Raimunda morreria. Ao contrário do que Deó fez, pois este legitimou a medicina oficial, Luzia Maria, de acordo com testemunhas, contrariou a autoridade médica, infringindo à ordem estabelecida e não se colocando como pessoa caridosa.

Há que se atentar que, no depoimento da ofendida, se apresentam duas pessoas negras, que acessavam conhecimentos ancestrais, mas em posições distintas para autoridades, Luzia Francisca da Silva era renomada parteira, a qual nos referiremos à posteriori, enquanto Luzia Maria Serra Picanço, foi acusada de curandeirismo. O parto, realizado por parteiras, era tolerado, não causando suspeita e iminente perigo quanto ao curandeirismo, para autoridades judiciais e na sociedade vigente (Silva, 2023).

Luzia Maria Serra Picanço foi, por fim, condenada pelo Juiz de Direito da Comarca de Macapá a seis meses de detenção na cadeia pública da cidade, ficando "claramente evidenciado a atuação da indiciada, como curandeira" (Amapá, 1946, p. 17) e na sentença se disse que a acusada utilizava "processo de magia negra" para agir em "enfermidade física e moral" (Amapá, 1946, p. 34) e por sua "personalidade" (Amapá, 1946, p. 35). Foi ainda provado pelo médico que acompanhava a ofendida que a mesma tinha malária e não a cobra grande de Santana no ventre.

Outro processo, datado de 22 de maio de 1934 (Pará, 1934a), tem início com inquérito policial denunciando defloramento[84], no qual houve conjunção carnal que resultou em gravidez de menor de 20 anos e consecutivo parto, executado pela parteira prática de nome

[84] Crime sexual com a primeira definição elaborada pelo Código Penal de 1890 (Sartori, 2010), que se adequa ao hoje concebido como violência de gênero e que perpassa pela ideia de defesa da honra com a intenção de proteção da família, portanto preservar uma "virgindade moral" e virgindade violada. O defloramento foi definido ainda pelo Código Penal de 1890, sendo "deflorar a mulher de menor de idade envolvendo sedução, engano ou fraude" (Sartori, 2010, p. 4). A pena seria de prisão celular de um a quatro anos. Sendo o fator principal, para averiguar a constituição do crime, a virgindade da mulher menor de 21 anos. O crime de defloramento passou a ser designado como crime de sedução pelo Código Penal de 1940, em seu artigo 217, caracterizado como "emprego de meios de sedução, com abuso da inexperiência, ou justificável confiança da mulher; desvirginamento mediante conjunção carnal; idade da ofendida entre 14 e 18 anos" (Sartori, 2010, p. 6-7). O crime de defloramento não teria efeito punitivo caso se efetivasse o casamento (Cancela, 1997). Cristina Donza Cancela (1997) explica o caminho processual para o crime de defloramento. Inicialmente se dava pelo registro de queixa-crime de defloramento, após ocorria a abertura de um auto de diligências, para a verificação do crime, com a realização de exame de corpo de delito, após se davam os depoimentos da menor, réu e testemunhas. Comprovado o crime, o chefe de segurança enviava o auto a um promotor, a fim de que se formar o processo-crime de defloramento, no qual constaria auto e pareceres do promotor e juiz.

Luzia Francisca da Silva, nascida na cidade, juntamente com um farmacêutico nascido em Pernambuco.

A parteira e o enfermeiro realizaram um parto nas dependências de uma casa. A parteira justificou em testemunho que foi chamada para realização do parto devido à agonia da jovem e por ser a única parteira que pudesse atendesse nas redondezas. As duas testemunhas (parteira e farmacêutico) afirmaram que não poderiam opinar sobre a culpabilidade do acusado. A parteira, no entanto, detalhou que na hora do parto, a pretensa vítima lembrava o que o culpado havia feito.

A parteira, que era analfabeta, foi novamente chamada para realização do laudo pericial da pretensa vítima, juntamente com outra parteira. O que indica no período o Estado, no Amapá, se utilizava da experiência das mulheres que dominavam saberes populares para elucidar crimes sexuais (Silva, 2023).

Luzia Francisca da Silva[85], Mãe Luzia, como era chamada, foi procurada por médicos quando chegavam em Macapá, a fim de terem aconselhamento, como fez o médico obstetra e cirurgião Cláudio Pastor Darcier Lobato, em 1944 (Araújo, 2011). Mãe Luzia tinha o conhecimento sobre uso de ervas, cultivava roças, benzia, curava espinhela caída, carne rasgada, erisipela e problema na cabeça, como escreveu o memorialista e folclorista Nilson Montoril Araújo (2011). Era engomadeira e lavadeira das roupas brancas das autoridades, foi casada com Francisco Lino da Silva, Capitão da Guarda Nacional e Chefe de Segurança, equivalente a Delegado e Subdelegado, tendo sido o primeiro vereador negro de Macapá (Gomes; Lauriano, Schwarcz, 2021).

Luzia Francisca foi admitida como funcionária da prefeitura e frequentava a casa do então governador Janary Gentil Nunes. Sobre cura e parto aprendeu com sua mãe e recebeu ensinamentos de outra parteira chamada Guardiana (Gomes; Lauriano, Schwarcz, 2021). Havia um prestígio em torno da figura de Luzia que atendia a muitas solicitações na cidade na falta de um médico.

[85] O nome Mãe Luzia designa a principal maternidade do Amapá, desde sua inauguração em 1953. O prestígio junto às autoridades locais foi, certamente, um dos condicionantes para tal reconhecimento. O nome também designa uma importante avenida da cidade de Macapá. Em algumas bibliografias e documentos o nome Luzia Francisca da Silva está Francisca Luzia da Silva. A partir do cruzamento de fontes e bibliografia, conclui-se que se trata da mesma pessoa (Ferraz; Oliveira, 2022) e pelo cruzamento de informações que constam no processo que cita o filho de mãe Luzia, pai de Raimunda, conhecido como Claudio, o Claudino Lino da Silva (Montoril, 2011). Sobre esse tipo de problema, aponta Bacellar (2010, p. 71), ser comum mudanças de nome ao longo da vida do indivíduo no período colonial e em períodos posteriores, quando "sobrenomes podiam ser alterados ao longo da vida". Além de imprecisão na data de nascimento. "De maneira geral, idades são problemáticas para populações coloniais em geral, e mesmo para o século XX" (Bacellar, 2010. p. 71), sendo a identificação dos indivíduos um desafio. Não há consenso sobre a data exata de nascimento de Mãe Luzia, fontes expressas no texto coincidem com a demarcação do ano de falecimento, 1957, e trazem o total de anos vividos entre 88 e 103 anos.

Luzia Francisca subverte, então, o estereótipo da parteira e curandeira totalmente marginalizada. É reconhecida no Amapá como uma expoente parteira negra, no entanto, não se tinha conhecimento de seu papel como colaboradora da justiça, como perita para crimes sexuais, o que só pôde ser revelado a partir da análise das fontes judiciais apresentadas. Fontes que atestam sobre a amplitude de suas funções ao revelar o entrelaçamento de seus saberes à colaboração com o Estado, num período no qual a administração pública era formada (Silva, 2023).

Outro processo é datado de 14 de agosto 1934 (Pará, 1934b), nele Mãe Luzia contribui para averiguação do crime de defloramento/estupro de menor de 16 anos[86] por namorado, de nome José Cardoso dos Santos, por vezes nomeado, nos autos do processo judicial, como "José de tal, mais conhecido como Zeca" (Pará, 1934, p. 6), ao qual a mãe da vítima pede punição ou reparação por meio do casamento com sua filha.

Crime ocorrido na cidade de Macapá, então "Estado do Pará", de acordo com delimitação à época (Pará, 1934b, p. 4). Denunciado por Joana de Almeida dos Santos, mãe de Maria José Ferreira, residente na Ilha dos Porcos, Município de Macapá, nascida em Afuá e batizada na ilha de Caviana, então Freguesia de Bailique (Pará, 1934b).

Sendo duas parteiras nomeadas e notificadas para serem peritas judiciais no posto sanitário local, pois nestes casos se exigia uma perícia à época também efetuada por parteiras no Amapá[87]. Sendo as duas parteiras chamadas para prosseguir ao exame de corpo de delito Maria Queiroz Oliveira e Silva e Luzia Francisca da Silva, segundo registro do delegado de polícia.

As parteiras averiguavam o desvirginamento, registrando no laudo pericial 1: "Se houve defloramento", 2: "Qual o meio empregado", 3: "Se houve cópula carnal", 4: "Se houve violencia[88]", 5: "Qual ela seja" (Pará, 1934b, p. 7). O escrivão registrou a condição de analfabeta da perita Luzia Francisca da Silva, atestando a veracidade do laudo, mesmo sem uma assinatura possível.

As peritas examinaram a vítima, atestando gravidez. Examinaram a membrana hímen, e os órgãos genitais, passando a responder, sobre a pergunta 1: sim, 2: Provavelmente penis[89],

[86] Nos autos do Processo foi provado que a vítima já tinha atingido maioridade quando diz ter sido ofendida, por averiguação feita em certidão de batismo por autoridades.
[87] Após a segunda metade do século XX, no Amapá, passou a ser recorrente o exame efetuado por técnicos da área de saúde, o que foi verificado em outros processos judiciais que envolviam defloramento e estupro.
[88] A palavra está escrita sem acentuação no documento.
[89] A palavra está escrita sem acentuação no documento.

3: provavelmente sim, 4: não há vestígios, e 5: prejudicado. Sendo, por fim, constatada a gravidez de aproximadamente um mês da suposta vítima.

O acusado alegou ser inocente e declarou a má conduta da vítima, alegando que a mesma manteve conjunção carnal com três rapazes, por ele nomeados no processo, e teve conhecimento do desvirginamento da pretensa ofendida por ouvir dizer.

Outra testemunha, Benedito Perez Nunes, disse ser é notório que era "mulher livre" (Pará, 1934b, p. 14). E outra testemunha afirmou que Maria José Ferreira "é tida como meretriz por diversas pessôas que a conhecem". Outro depoente disse que a mesma apresentava "modos duvidosos de uma moça virgem" (Pará, 1934b, p. 16). Outra atribuía que a suposta vítima já era "já môça feita" e que "tinha fama de rapariga" (Pará, 1934b, p. 17). Outro sujeito inquerido definiu Maria José como meretriz, "de idade avançada superior a dezoito anos" (Pará, 1934b, p.18), sendo por fim julgada como improcedente a denúncia.

Outro documento encontrado foi Ata contida em livro de registro de audiências criminais, no qual consta o registro de julgamento da ré Maria dos Santos Ramos, pelo crime de curandeirismo praticado na cidade de Mazagão, em 1949. No documento se registra audiência sobre curandeira, que não esteve presente por não ser encontrada em seu domicílio.

A mulher foi acusada de praticar rezas, palavras e gestos tipificados no Código Penal como condições para o crime de curandeirismo. "Além de benzedura da dor de cabeça" (Pará, 1945b, p. 2). Não sendo encontrado o documento que demonstrasse o desfecho do caso, mas nos interessa a descrição da ré.[90]

A ré também foi acusada de "assistir mulheres[91] e consertar desmentiduras[92]". Sobre tal prática testemunhas confirmavam receituário prescrito pela curandeira aos arredores do "Rio Jary". A seu respeito testemunhou o "encarregado do Sub-Posto do Rio Jary", "Doutor Diretor da Divisão de Saúde", que disse ter recebido diversas queixas sobre Maria dos Santos Ramos (Amapá, 1945, p. 2).

Outra testemunha, Vitória Nunes Valente, afirmou presenciar prescrição de "suco de cascas da páu: caju-Assú e pó de acapurana" (Amapá, 1945, p. 2). Substâncias que foram apreendidas e que seriam aplicadas nas feridas de um rapaz. Na ata consta que, após

[90] O livro de Atas aberto em 1945 continha Atas de anos subsequentes até o fechamento do próprio livro.

[91] "Assistir mulheres", neste caso, se adequa ao sentido de realizar partos.

[92] Provém do termo desmentido. Interessante a descrição feita pelo escritor paraense Raimundo Morais (2013), em dicionário lançado em 1931: "Torcicolo. Torcer um nervo, um músculo. Deslocar qualquer articulação. Como vai nhá Puquéria, afilhada? Na rede. Desmentiu o pé. Tá gemendo, coitada, desde ontem. Já fiz uma promessa pra Nossa Senhora de Nazaré. Se aquilo passar, vou acompanhar o círio descalça, carregando um pé de cera. Também chamam "jeito". Coronel deu um jeito ontem aqui, no pescoço, lá dele, que não pode mexer a cara. Estamos cansada de afomentar com manteiga (gordura) de onça e nada, ninguém dá volta. Parece que foi vento, ou então quabranto..." (Morais, 2013, p. 70).

confirmação da última testemunha, se constata que "que é pueril e ilógica a suposição de que a ré fosse movida por sentimento de filantropia e altruísmo no exercício de suas criminosas atividades, e de que, também estivesse sofrendo perseguições das autoridades". Acusações rebatidas pelo defensor da ré que respondeu:

> Como se vê, por que dos autos consta a minha defendida não é uma criminosa pois é próprio de nossa gente, e até mesmo das capitais ensinar remédios uns aos outros, provado esta, pelo depoimento das duas últimas testemunhas se verifica que a minha defendida não cobrava importância alguma pelo que fazia, estando por isso ela, crente devido a sua ignorância que com isso estaria praticando a caridade (Amapá, 1945, p. 8-9).

Declarando-se após, o Meritíssimo Juiz, que ficaria sustada a audiência para o seguinte dia quatro daquele mesmo mês, para se pronunciar a sentença. A sentença não foi encontrada, no entanto, o trecho destacado da defesa da ré é elucidativo por pontuar a caridade[93] e a ignorância como itens a serem analisados pelo juiz em defesa da acusada. Os dois itens juntos eram argumentos importantes para absolvição da ré.

Os Processos Judiciais Criminais nos mostram como o conhecimento popular, que abrigava o curandeirismo e o partejar, se articulava com o cotidiano da população amapaense. Tais documentos pertenciam à Comarca de Macapá que recebia demandas de outras regiões, como de Mazagão e Oiapoque[94].

A documentação permite compreender nuances do lugar social dos sujeitos e de como se dava a circulação das práticas de cura no Amapá, em meados do século XX, no qual ainda se recorriam às parteiras como aliadas e toleradas por um Estado cada vez mais centralizador e se via com controvérsias a atuação dos curandeiros.

Os documentos apresentam ainda elementos que indicam que os sujeitos sabiam da gravidade do crime de curandeirismo naquele contexto e conheciam as táticas de defesa para tal acusação. A documentação aponta também uma aceitação do curandeirismo como um imperativo social no Amapá, traço a ser paulatinamente modificado com o progresso.

A perspectiva do judiciário era julgar cada caso, fazendo cruzamento com a vida pregressa dos réus e definição do curandeirismo, conforme o conjunto de elementos que o

---

[93] O contexto da falta de oferta da medicina oficial era um forte argumento e a benevolência do Juiz estava em compreender essa carência e os costumes locais, que só poderiam ser superados com o próprio caráter pedagógico do Estado. É o que fica aparente no trecho de processo-crime contra feitiçaria no século XIX, do arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, de 1755, trazido dentre outros, por Mary Del Priore (2010, p. 81), no qual se diz: "Aplicar alguns remédios aos enfermos curando com ervas e raízes que experiência lhes administram, as quais são toleradas pelas justiças pela penúria e falta de médicos e professores de medicina, aplicando ervas e raízes por ignorarem os remédios".

[94] Oiapoque teria sua própria jurisdição/Comarca criada somente no ano de 1958, segundo o historiador Marcelo Jaques de Oliveira, Técnico do TJAP, em informação concedida no dia 22 de setembro de 2022.

caracterizava e o próprio entendimento do juiz. Decerto, que as artes de curar estavam neste período, do século XX, "sob a mira do Estado", no entanto, seus agentes resistiram a repressão (Sampaio, 2001, p. 12). Outra questão que pode ser inferida a partir da interpretação das fontes, era uma aceitabilidade do partejar e a averiguação de crimes sexuais por parteiras, como algo salutar, até a chegada de profissionais para determinadas funções (Silva, 2023).

Presumo, pela extensa busca feita e o exíguo número de processos encontrados, sobre especificamente o curandeirismo, que poucos casos se transformavam em Processos Criminais, por motivos como uma certa tolerância para costumes considerados já antiquados, a carência do judiciário em locais não assistidos diretamente pelas comarcas e dada também a confiança nos efeitos do planejamento do Estado para substituição de tais práticas situadas no âmbito das "superstições", o que é constatado no discurso de lideranças políticas e nos próprios autos dos processos. Havia, portanto, um cenário de persistência de traços de modos de vidas que se remodelavam, se alinhando às novas regras sociais, mas não desaparecendo completamente.

Nos documentos encontrados no arquivo do TJAP, se reforça a ideia de que o curandeirismo ocorria somente pela falta de médicos, o argumento era plausível para absolvição de muitas pessoas colocadas como caridosas, devido à carência de assistência à saúde pelo Estado. Tal argumento endossava o discurso do Estado de abandono em que se encontrava a população, sendo os curandeiros vistos como um mal necessário, como fazendo parte de uma fronteira transitória e a ser superada, do atraso para o progresso.

Os sujeitos denunciados, por sua vez, conheciam a postura aceitável para aquela sociedade, sabiam que o argumento da caridade era o limite permitido e por vezes colaborar com o Estado era a saída para sobrevivência e a não marginalização de suas práticas. Deste modo, ocorre o que afirma Alessandra Rinaldi (2004, p. 27) sobre documentos judiciais, sendo o processo "constituído por uma espécie de compilação de diferentes versões: as dos agentes do saber público 'autorizados' e a dos litigantes que concorrem para a construção de uma 'verdade'".

Há um rito nessa documentação judiciária, no qual se estabelece um momento apropriado para fala dos sujeitos, na audiência com as testemunhas, levantamentos de pontos positivos e negativos da prática de cura realizada pelo agente.

As falas em juízo são provocadas diante da acusação controversa sobre o crime de curandeirismo, previsto no Código Penal Brasileiro e todas as peças do processo possuem o

objetivo de elucidar as circunstâncias do crime, para resolução de um problema de saúde pública, por conseguinte, de Estado.

A análise dos documentos oficiais nos faz refletir sobre ausências de visões de mundo registradas, visto que estão imersos em um rito próprio que privilegia a organização do Estado e não a tentativa de compreensão da complexidade dos agentes de cura.

As fontes jurídicas podem trazer inúmeras questões sobre os sujeitos e a sociedade amapaense, destaco questões de gênero, com apontamentos sobre o papel das mulheres naquele contexto e um comum julgamento moral construído por acusados, vítimas e testemunhas, no âmbito da condução processual, que inferia sobre a avaliação do crime, como acentua Alessandra Rinaldi (2004).

Os documentos interessam por apresentar a polifonia de vozes, entre agentes do Estado, curandeiros/curandeiras, parteiras, clientes, uma multiplicidade de sujeitos e discursos e por mostrar que práticas populares estavam presentes no cotidiano da região, inclusive eram utilizadas para colaboração com o Estado, que enrijeceria campanha contrária ao uso de tais práticas[95].

Presumo, pelas fontes encontradas, que práticas de cura, protagonizadas por não especialistas chancelados pelo Estado, eram comuns no Amapá, na primeira metade do século XX, conforme aponta Sidney da Silva Lobato (2019), pela falta de cobertura de assistência médica do Estado, problema apontado até a atualidade para a região, sendo um imperativo para a aceitabilidade pela população que recorria a agentes de cura popular em seu cotidiano, no entanto, a falta de acesso à saúde formal não é o único componente para a vivência da cura popular pela população do Amapá, visto que essa busca envolve percepções de mundo singulares e criações étnicas ancestrais.

As datas dos documentos coincidem com a proximidade da própria estruturação do Território Federal do Amapá, criado em 1943, no qual a administração planejava a oferta do ensino formal, excluindo comportamentos considerados supersticiosos, como as práticas de cura feitas pela população nativa, bem como, costumes, como hábitos alimentares.

Lobato (2019), aponta a recorrência à medicina popular como uma das táticas de sobrevivência da população amapaense, uma prática tradicional da população que já habitava

[95] Minha intenção não é aprofundar análises de cada processo criminal apresentado, sabe-se que para a História um único processo poderia instigar análises complexas, crítica externa e interna, segundo a metodologia própria da História. Como exemplo de uma brilhante análise de um único processo judicial é comum a citação do clássico livro *O queijo e os vermes* (Ginzburg, 2006), que apresenta a perspectiva de investigação em escala micro na História, por meio das confissões do moleiro Domenico Sacandella, conhecido como Menocchio, condenado pela Inquisição.

a região, com vistas a solucionar problemas de saúde, mediante a falta de assistência, no entanto, mesmo em Macapá, no qual havia mais acesso à medicina formal, circulavam notícias sobre mulheres que sabiam fazer garrafadas e o conhecimento era acessado pela população em oposição ao planejado pelo Estado.

A busca da medicina popular como alternativa tradicional da população para resolução de seus problemas, era, portanto, os saberes de "caboclos" que eram vistos como entraves para a civilização. Lobato (2019), também aponta que a medicina popular e a dita científica não eram excludentes para os moradores do Amapá, no entanto, a retórica que se consolidava era a de que a Macapá moderna estava alinhada a política de saúde que iria substituir antigos e prejudiciais hábitos.

O discurso hegemônico para a mulher, após a década de 1940, no Amapá, delimita que ações deveriam passar pela disciplina, normas, instituições e um destino exclusivo para a família e espaço doméstico, de modo que, as escolas direcionadas especificamente para aperfeiçoamento moral da mulher, como a escola Doméstica, foram comemoradas como um avanço, sendo o modelo de família um ideal a ser atingido num contexto no qual a autonomia feminina foi ofuscada, no entanto, a prática vivida por essas mulheres muitas vezes se contrapunha ao discurso em voga (Lobato, 2019).

A primeira metade do século XX demarca, para o Amapá, um período em que a oferta da educação formal e da assistência hospitalar eram planejadas e eram erigidos órgãos governamentais com esse objetivo, incluindo a inauguração da principal Maternidade do Estado (1953), chamada hoje Hospital da Mulher Mãe Luzia, e o hoje nomeado Hospital de Clínicas Doutor Alberto Lima (1945). Apesar desses marcos administrativos, práticas ancestrais continuavam sendo realizadas, porém, paulatinamente foram marginalizadas, em paralelo ao deslocamento de populações e acossamento de culturas[96].

[96] Ocorreu uma reorganização da cidade de Macapá, com implantação do aparato administrativo do Estado do Amapá. No início do século XX moradores que viviam na frente da cidade foram descolados para o bairro Laguinho, para dar lugar à construções e ocupações atreladas à administração territorial, fato eternizado na cultura popular em um ladrão (versos cantados) de Marabaixo, que diz "*aonde tú vais rapaz, por este caminho sozinho, vou fazer a minha morada lá, nos campos do Laguinho*" (Domínio público). O Marabaixo é uma manifestação cultural de origem africana, que inclui um conjunto de eventos ritualísticos (Canto, 2017). Canto (2017) afirma que o Marabaixo sofreu influência do catolicismo em sua composição, o que se desdobra na homenagem ao Divino Espírito Santo, o que era comum em possessões portuguesas no século de 1700. No Amapá, é comum uma explicação, para o termo Marabaixo, que remeteria à travessia de negros para o Brasil por "mar-a-baixo". Canto (2017) ao citar Távora Buarque (1972) afirma que é provável que a origem do nome esteja relacionada ao ritual malê, sendo o termo uma corruptela de "marabuto" ou *marabut*, do árabe *morabit*, que seria sacerdote dos malês (Canto, 2017, p. 34). O ciclo dos festejos de Marabaixo iniciam no sábado de aleluia e se estende até o Domingo do Senhor, primeiro domingo após o *corpus christi.* Os festejos se dão em louvor ao Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade, se rezam ladainhas e após se vivencia a dança ao som de instrumentos de percussão e como bebida é servida a gengibirra, feita com gengibre e cachaça (Videira, 2009). O Marabaixo foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico (IPHAN) em 2018, como Patrimônio

A partir deste momento, no Amapá, se demarcará que o homem construtor do progresso deveria se alinhar à Macapá urbanizada, os planos para a educação que vão inferir no ensino em Oiapoque teriam, nesse contexto, um caráter civilizatório (Lobato, 2009), com o mesmo intuído que para a capital.

No período também se transmutava o discurso de utilização racional da natureza do Amapá, afastando-se do extrativismo, visto como ingênuo e de usos considerados antiquados, para métodos sistematizados e direcionados por técnicos e funcionários públicos. Neste bojo, instituições científicas locais, como museus, ganhavam notoriedade e apoio governamental para colaborarem com uma modernização econômica em termos tradicionais (Silva; Silva, 2005).

Práticas de cura em locais diversos, por múltiplos sujeitos eram realizadas, a despeito do projeto de governo, assim, comunidades quilombolas, indígenas continuavam vivenciando suas referências. Como os povos indígenas de Oiapoque, que tiveram práticas de cura descritas por antropólogos, que registraram em estudos a função e iniciação de xamãs, serviços de curandeiros, papel das mulheres na cura, influência do sobrenatural, alimentos proibidos para xamãs, povos míticos que se transformam em bichos, padrões tradicionais que vão se renovando, com entrada de novas religiões e as diversas práticas evocadas para a cura (Arnaud, 1989, Capiberibe, 2007).

O estudo sobre as práticas citadas, são recentemente produzidos pelos próprios indígenas, que podem nos explicar o sentido do sagrado e da cura para seus povos e nos permitem refletir sobre outras lógicas de mundo, "pois precisamos ser críticos da ideia plasmada de humanidade homogênea na qual o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania" (Krenak, 2019).

A cura para povos indígenas de Oiapoque é inseparável da sintonia com a natureza. Entre os *Karipuna*[97], situados na terra indígena *Uaçá*, se vivencia terapêuticas que englobam a negociação entre conhecimentos biomédicos, saberes xamânicos, uso de remédios caseiros

Imaterial do Brasil. A manifestação ocorre na zona urbana de Macapá, mas também em outras comunidades negras, como Mazagão Velho, Campina Grande, Lagoa dos Índios, Coração, Curiaú, Maruanum (Pinheiro, 2022).

[97] Sobre a cura na perspectiva dos povos indígenas de Oiapoque, considero importante a obra: *Fala parente! A COVID chegou entre nós* (Barros, 2021).

e alopáticos, acesso aos pajés[98], intermediários dos *Karuãnas*[99], recorrência aos agentes de saúde, médicos e hospitais das cidades vizinhas, contato com benzedores, crenças católicas, evangélicas e da umbanda (Dias, 2001). O itinerário terapêutico se dá mediante contraste, confrontos e semelhanças entre saberes, no qual fatores psicológicos, psicobiológicos e sociais inferem na cura e o acesso a diversos recursos terapêuticos se dá concomitantemente (Dias, 2001).

Dias (2001), subsidiado pelo que delimita como Antropologia da Doença, apresenta a existência de duas concepções divergentes, a biomédica, que encara a doença como anomalia do sistema orgânico, situada em uma parte específica do corpo e a concepção de sociedades tradicionais, na qual a doença está situada individualmente e no coletivo e em interação com o mundo natural.

Para os *Karipuna*, a doença, saúde e cura só podem ser concebidas na interação com o meio social e a natureza, sendo a doença uma desordem. Os meios terapêuticos, por sua vez, estão situados simbólica e socialmente em uma orientação totalizante para o reestabelecimento do equilíbrio, comportando também a prevenção (Dias, 2000).

Em outro ponto, é possível inferir que a invisibilidade sobre os negros em trabalhos acadêmicos, no Oiapoque, também reflete no hiato de estudos sobre suas interações com os povos indígenas em práticas de cura.

Não se fala, nas escolas de Oiapoque, sobre os negros Samarakás, que eram grandes curandeiros (Zaghetto, 2019). Ouvi sobre tal povo, no cotidiano de Oiapoque, a partir de uma mulher entrevistada e em artigo apresentado por Dias (2001), referente à cura *Karipuna*. Tal povo recorria a brasileiros e guianeses para solucionar problemas no âmbito da medicina ou para se garantir amor e vingança. Também não se fala sobre práticas de cura, nas comunidades quilombolas citadas na primeira seção da Tese, que possuem elementos da encantaria indígena, de religiões de matriz africana e elementos do xamanismo, como o transe e a perspectiva da vida nivelada em mundos distintos.

---

[98] O termo pajé se diferencia de curandeiro, pois pajé seria a iniciação feita de caboclos por pajés indígenas, como afirma Sousa (2014), ao citar Eduardo Galvão. Albuquerque e Faro (2012) apresentam que o termo pajé caracteriza uma prática que agrega a experiência do transe. Souza (2014) faz associação do termo pajé aos espíritos e encantados e santos católicos. Para Mundicarmo Ferretti (2008), o termo pajé está ligado à origem indígena, pela própria etimologia tupi para a palavra, em uma prática que engloba elementos específicos como o uso nos rituais de maracá, cigarros para a produção de fumaça e extração de males através da sucção, no entanto, restrição questionada pela presença de elementos africanos nas práticas de cura já presenciadas pela folclorista Oneyda Alvarenga, em pesquisa em Belém do Pará, no ano de 1950, no qual afirma essa presença nas sessões de pajelança, de tradições religiosas "negro-africanas, nagôs, jejes" e "culto de inspiração ameríndia" (Cordeiro, 2014, p. 10), sendo a pajelança uma prática religiosa com rituais xamânicos, que teve origem com indígenas, mas sofreu influências de culturas africanas e europeias (Nogueira; Albuquerque, 2020).

[99] "Seres sobrenaturais e protetores da floresta e dos rios" (Santos, 2024, p. 11).

Nas entrevistas com as mulheres curandeiras a presença da multiplicidade étnica é perceptível, na definição de suas práticas, como motivadora para seu aprendizado e está presente na descrição de sujeitos e lugares, o que será apresentado na seção seguinte.

4 MULHERES QUE CURAM EM OIAPOQUE: ENTRE OS FIOS DA MEMÓRIA

Sou a chuva que lança a areia do Saara
Sobre os automóveis de Roma
Sou a sereia que dança, a destemida Iara
Água e folha da Amazônia

Sou a sombra da voz da matriarca da Roma Negra
Você não me pega, você nem chega a me ver
Meu som te cega, careta, quem é você

[...]

Eu sou o preto norte-americano forte
Com um brinco de ouro na orelha
Eu sou a flor da primeira música
A mais velha, mais nova espada e seu corte

Sou o cheiro dos livros desesperados, sou Gita Gogóia
Seu olho me olha, mas não me pode alcançar
Não tenho escolha, careta, vou descartar

Quem não rezou a novena de Dona Canô
Quem não seguiu o mendigo Joãozinho Beija-Flor
Quem não amou a elegância sutil de Bobô
Quem não é recôncavo e nem pode ser reconvexo

(Trechos de *Reconvexo,* Caetano Veloso, 1989).

Conceito complexo para as Ciências Humanas, a "nebulosa memória" (Le Goff, 2003, p. 419) é também um fenômeno individual e psicológico, que dá vazão ao propósito de recordação, esquecimento e aprendizagem (Le Goff, 2003). Elementos que permearam as entrevistas com as mulheres.

A opção na Tese, foi dar protagonismo à memória, para se perceber as diversas nuances que envolvem as práticas de cura, por meio do relato dos sujeitos. No contato com as entrevistadas ocorreu o desenvolvimento de uma narrativa, inerente à História Oral (Alberti, 2010), na qual houve uma definição de suas práticas entremeadas às suas histórias de vida em uma alternância entre o individual e coletivo.

A História Oral como metodologia tem como campo de atuação a memória, na qual se aproxima a História da subjetividade (Alberti, 2004), no ensejo, as memórias estão em disputa entre grupos e pessoas e não está apenas em construções sobre o passado, mas no próprio campo de ação dos sujeitos que privilegiam acontecimentos realizando um "trabalho de enquadramento da memória" (Alberti, 2004, p. 37).

As mulheres curandeiras realizaram uma seleção que inferem sobre o seu presente e o do entrevistado, que por sua vez também realiza uma ação. Para os dois polos, se busca uma interpretação sobre o passado (Alberti, 2004).

A seleção é exercício privilegiado da memória, afirmam Verena Alberti (2004), Paul Ricoeur (2007) e Portelli (2010). A complexidade das seleções não permite o alinhamento a polarizações simplificantes, como a noção de "memória dominante", em oposição à "memória dominada", o que é trazido por Alberti (2004, p. 39), ou o encaixe da fala dos sujeitos a possíveis bandeiras levantadas pelo entrevistador, no sentido de formulações pré-concebidas, nas quais o entrevistado apenas confirmará modelos teóricos.

A seção em questão apresenta as falas das mulheres, a partir das quais se tecem interpretações sobre as seleções que realizaram, sendo o título de cada subseção trechos tirados de suas narrativas. É pertinente ressaltar que as próprias interpretações sobre as entrevistas são leituras possíveis do pesquisador, que se debruça em uma "multiplicidade de memórias em disputa" (Alberti, 2004, p. 39).

É apropriado ainda acentuar que fiz a escolha indicada para transcrições comuns aos programas de História Oral (Alberti, 2004), a tentativa de registro aproximado da linguagem falada, com todas as pausas, expressões, pontuação específicas, inclusive deixar erros assim denominados, segundo a norma culta da língua portuguesa, ou seja, preferi buscar descrever as narrativas conforme a linguagem das entrevistadas.

Ao longo da pesquisa desloquei o olhar do que era interditado, em torno de possíveis segredos[100] sobre receitas, orações, episódios da história de vida, para o difundido, portanto relatado. Dentre tantos episódios me atraiu a fala de uma então pretensa entrevistada que disse, "professora, vou te ajudar sim, no que eu puder, hoje eu te ajudo, amanhã pode ser eu que preciso de ajuda". Deste modo o caráter de solidariedade é presente e a difusão se torna aberta para mulheres curandeiras da cidade de Oiapoque, em práticas como o uso de garrafadas, puxações, benzimentos[101], partos, orações, aconselhamentos, feitura de chás, banhos e até mesmo na contribuição com pesquisadores. As mulheres participantes têm em sua prática "ajudar" pesquisadores como parte de sua missão, dialogar para espalhar o conhecimento, contribuição que acreditam ser inerente ao dom recebido divinamente.

---

100 O componente segredo está relacionado, por exemplo, à crença da perda de força nas orações, no proferir das palavras (Cunha; Gonçalves, 2018). Os autores Cunha e Gonçalves (2018) se referem ao ato de benzer, como incluindo a importância do silêncio de suas interlocutoras, que também possuem em suas vozes o caráter do sagrado. Em torno do sigilo da imagem, recordo a crença dos *Waiãpi* de que a imagem carrega o princípio vital de uma pessoa, o mesmo ocorre com a gravação da fala (Gallois, 2015).

101 Manejamento do mundo físico e material para a cura por meio de compartilhamento de concepções de fé, conforme o grupo social a qual os benzedores pertencem (Da Silva; Colvero, 2017).

Atentei, no percurso da pesquisa, que a interdição sobre o assunto varia conforme regras específicas de grupos[102], o que não ocorreu com as mulheres entrevistadas, mas foi anunciado por representantes indígenas, no projeto inicial para a pesquisa, considerando também que em muitos casos, indivíduos evitam agir em desacordo com o grupo étnico ao qual se reconhecem e que lhes reconhecem como membro, procurando agir com vistas a evitar sanções e a buscar uma coerência com o grupo (Poutgnat; Streiff-Fenart, 1998).

No início de minha pesquisa possuía uma ideia restrita de localização espacial das entrevistadas, imbuída da ideia tradicional de localização dos sujeitos. Em meu recorte situava as mulheres que moravam em Oiapoque, portanto, possuíam residência fixa e estadia permanente em um local da cidade, no entanto, na convivência com as entrevistadas, foi emergente o que considero um chamado estado de trânsito na fronteira franco-brasileira, no qual muitos espaços se conectam e parte das entrevistadas se veem morando em mais de um local, mesmo que momentaneamente estejam em uma determinada configuração territorial. De modo que, uma delas ao ser indagada se nos próximos dias estaria em Oiapoque, respondeu "é mais fácil tu me ligar[103]", demonstrando a inconstância de seus deslocamentos.

As entrevistadas dialogaram sem restrição comigo, muitas vezes me chamando de vizinha, professora, ou filha, no entanto, algumas entrevistadas apresentaram uma preocupação para com revelação de seu nome e imagem em trabalhos acadêmicos, uma desconfiança, não no que se refere ao objetivo de minha pesquisa em específico, concordado veementemente por todas, mas sobre a circularidade, por muitos ambientes, de seu nome de batismo, imagem de seu rosto e interior de sua casa. Para as que não se sentiram confortáveis, preferi utilizar codinomes, o que se mostrou uma expectativa para elas.

[102] A relação de povos indígenas com pesquisadores em Oiapoque se faz delicada e motivou querela no ano de 2018, na qual pesquisadores foram impedidos de adentrar áreas indígenas, condicionado ao atendimento de reivindicações para o Governo do Estado do Amapá. Hoje é consenso entre os povos indígenas de Oiapoque que são atores ativos de pesquisas acadêmicas e que a mesmas devem ter sentido para tais povos, diferente do que acreditavam ocorrer no passado, no qual pesquisadores coletavam dados em terras indígenas e não se preocupavam com a luta das comunidades. Machado (2022) discorre em sua tese sobre tal querela e seu próprio percurso de pesquisa que envolveu longa e conflituosa negociação.

[103] Nesta sessão, utilizei ao longo de minha escrita, palavras, expressões e frases utilizadas pelas próprias entrevistadas, demarcadas pelas aspas, além do uso das citações diretas.

Quadro 2 - Perfil das mulheres entrevistadas

Nome		Idade no momento da entrevista	Origem	Autodefinição quando à prática de cura	Estado civil atual	Número de Filhos
01	Antônia	64	Afuá – Pará	Faz garrafas, banhos, banhos de asseios	Solteira	5
02	Aracy	72	Aldeia Espírito Santo Oiapoque – Amapá	Faz parto, chás, banhos, puxa, aconselha	Solteira	9
03	Cecília	72	Tartarugal Grande – Amapá	Faz garrafadas, faz parto, faz chá	Casada	18
04	Flavia	46	Aldeia Flecha – Amapá	Faz parto, garrafadas, aconselhamento, puxação, banho, orações, adivinhações	Casada	9
05	Francisca	66	Tartarugalzinho – Amapá	Faz parto, garrafada	Solteira	9
06	Hilde	74	Amapá – AP	Faz parto, chá, puxa e procedimentos legitimados pela medicina oficial	Viúva	9
07	Hortência	78	Amapá -AP	Faz banho, garrafada, parto, prepara infusões	Viúva	9
08	Deusa	70	Teresina PI	Chá e aconselhamento e procedimentos legitimados pela medicina oficial	Casada	3
09	Noemia	56	Belém - PA	Curandeira, faz chá, puxa, realizou parto uma vez	Solteira	2
10	Rita	64	Tartarugalzinho – AP	Faz chá, puxação, aconselhamento, benzimentos, parto	Solteira	6
11	Rosa	66	Bailique – AP	Faz garrafadas	Viúva	4
12	Silvia	63	Macapá- AP	Faz banho, chá, orações	Solteira	8
13	Maria Yaparra	86	Oiapoque – AP	Parto, puxação, faz benzimentos, faz unguentos	Viúva	9
14	Maria Assunção	71	Pindaré Mirim –MA	Aconselhamentos, banhos, desfazer trabalho feito[104]	Solteira	4

Fonte: Resultado da pesquisa.

[104] Para tal definição empresto o apontado por Araújo (2017, p. 124-125), a respeito da pajelança no Maranhão, o sentido de "desfazer trabalhos orientados para o mal", desfazer "um feitiço que se atribui a outrem". Ao longo da seção será exemplificado a fala de dona Maria Assunção, a respeito.

Algumas entrevistadas preferirem o sigilo para preservar sua imagem e de seus clientes e para evitar a possível contestação de suas receitas, possuem consciência de que o falado pode ser interpretado de múltiplas formas, ou por grupos, ou adeptos de religiões diversas. Apontam que cada tratamento é individualizado[105], portanto deve ser acompanhado cuidadosamente, desde o momento do primeiro contato com o cliente, até o processo de cura concluso.

Outra questão verificada foi sobre a polissemia das identidades, a que se refere Stuart Hall (2008). As mulheres se autoidentificam com diferentes referências em uma identidade difusa, a ponto de não poder ser delimitada em uma única etnia, no entanto, usam marcadores identitários e condensam papéis sociais múltiplos, sendo pescadoras, lavradoras, parteiras, participantes de movimento social, mães, avós, comerciantes, chefes de família, atuantes em instituições religiosas, comerciantes e agentes da saúde formal.

Tais mulheres construíram suas identidades pelas funções ocupadas ao longo da vida, trilhando um caráter de fluidez das identidades elencadas, pelo aprender a fazer e o fazer e sua atuação na comunidade. Há que se lembrar que uma proposta de uma construção democrática da escrita da História requer que não coloquemos modelos de classificação bivalentes nos sujeitos, repetindo lógicas coloniais, mas ouvindo as vozes dos próprios sujeitos, que não se adequam em modelos excludentes (Pacheco, 2012).

Neste ensejo, também cabe a definição de gênero como categoria relacional de delineamento sobre o que é ser mulher e feminino, escapando de determinismos sociais, que tradicionalmente, estabelecem o que é ser mulher apenas em oposição ao masculino (Louro, 2014).

Uma percepção democrática de gênero, por outro lado, concebe-o como ponto entre "relações, cultural e historicamente convergentes" (Butler, 2017, p. 33), no qual não há uma unidade do que é ser mulher e sim "multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas" em que é construído o "aspectro concreto" da categoria "mulheres" (Butler, 2017, p. 39). Butler, portanto, se opõe a conceitualizações de identidades como fixas duais como

[105] A respeito da individualização das receitas curativas interessante sobre o curandeiro Edivaldo (Cid; Andrade, Almeida Junior, 2020, p. 23), conforme a obra no qual foi citado: "Edivaldo também relatou que existem padrões bases pra determinadas doenças, porém, dependendo do caso específico de cada pessoa, ele pode acrescentar ou retirar determinados ingredientes – por exemplo, se o paciente tem diabetes, pode ser retirado o mel de abelha". Para as mulheres entrevistas, uma seleção de ingredientes de acordo com a especificidade do cliente também é feita.

naturalizadas[106]. Também neste sentido, as teorias feministas[107], independente das múltiplas vertentes teóricas e políticas, adensaram o debate sobre a diversidade de mulheres, categoria atravessada pelos conceitos, classe, raça, etnia[108] (Sousa Silva, 2018).

As perguntas para as mulheres orbitaram entre questões centrais, apenas para direcionar o diálogo entre entrevistadora e entrevistada. É visível, no percurso metodológico, que é divergente uma lógica do entrevistado em relação ao pesquisador, vista apenas para cumprimento de uma etapa da pesquisa.

Para as entrevistadas foi um diálogo com outra mulher, no qual houve trocas, num sentido de compartilhamento com o outro. Então, as mulheres se contrapuseram a modelos determinados e buscavam conexões subjetivas, por encararem o momento como sendo uma conversa sobre suas experiências e lembranças. Tais pessoas, nas tramas de suas vidas, na busca por sobrevivência e imbuídas na missão de auxiliar os outros, subscritas em seu dom divino, não tem o desejo de simplesmente dar uma entrevista, para satisfazer uma curiosidade acadêmica, mas demonstram a intenção de conexões entre vidas. Constatação que me fez refletir sobre uma espécie de descompasso acadêmico entre o investigador e os "outros", o que despreza laços intersubjetivos (Machado, 2022). Ilustra o desconforto o antropólogo:

> Nós que ousamos descrever os outros, sua cultura, suas instituições, suas crenças, etc., muitas vezes não temos noção do quão desconfortável é estar numa posição de "sujeito paciente" da escrita. A impressão que tenho é que, muitas vezes, a vida das pessoas é reduzida à habilidade de escrita do investigador. E essa redução acaba sendo caracterizada por uma aproximação com os indivíduos com a perspectiva de confiná-lo em um universo projetado e construído somente pelo pesquisador. A forma como manipulamos os conhecimentos apreendidos em campo e buscamos transcrevê-los, muitas vezes não passa de uma percepção para buscar a consumação de um mero produto acadêmico. E assim continuamos nos aproximando dos outros sem considerar

[106] Não é meu objetivo aprofundar tal discussão de crítica à classificação binária da sexualidade realizada por Judith Butler, interesso-me sobretudo pela ideia multiplicidade reivindicada para a categoria mulher, em contraposição a modelos universais.

[107] Sobre a teoria feminista Adriana Piscitelli (2002) aponta que estudos contemporâneos reconhecem o caráter universalizante do feminismo radical, da década de 1970, que concebia uma direção única de opressão, no sentido de se conceber uma marcha pensada conscientemente no âmbito da modernidade, em uma conceitualização homogeneizante e etnocêntrica, que desprezava diversidades provenientes de contextos específicos. Assim, o projeto feminista continua atualmente com viés político, mas assume vertente tanto universalizante, como capaz de reconhecer as diferenças, trazendo a constante tensão entre o geral e o particular (Piscitelli, 2002).

[108] A categoria de análise interseccionalidade proeminente nas Ciências Sociais, a partir das primeiras décadas do século XXI, para abordar problemas sociais, aponta que raça, gênero, classe, nacionalidade, capacidade, etnia, faixa etária são categorias interconectadas e atravessadas pelas relações de poder. A interseccionalidade dá destaque à economia global e como o aspecto infere nas desigualdades sociais e a categoria revê uma inferência mútua entre esses pontos. Conforme a interseccionalidade, ao se analisar a desigualdade econômica, não se privilegia somente a categoria classe, num modelo no qual outras categorias são vistas apenas como complementares (Collins; Bilge, 2021). As próprias autoras do livro *"Interseccionalidade",* que colocou o conceito em ampla circulação, Patrícia Hill Colins e Sirma Bilge (2021), afirmam que a perspectiva já havia sido apresentada na década de 1960 e 1970, por ativistas negras estadunidenses e que tal perspectiva já era tomada mesmo antes da cunhagem do termo.

> os muitos fatores que nos ligam, tais como a possibilidade de estabelecer laços intersubjetivos que ultrapassem o caráter meramente objetivista, formal, acadêmico, categórico, e dê lugar a uma compreensão da realidade dos sujeitos como possibilidade de compartilhamento de saberes, fazeres, de vida (Machado, 2022, p. 56, grifo do autor).

Busca-se colaborar com a Tese para uma contraposição da visão de sujeitos como objetos, contestada por Machado (2022), o que é ainda um desafio para nós, enquanto pesquisadores em Ciências Humanas, dentre elas, a História. Para a coleta das entrevistas semiestruturadas utilizou-se o roteiro a seguir, com os pontos para orientação[109]:

Quadro 3 - Roteiro de entrevistas

Perguntas basilares para as entrevistas
1- Fale sobre sua origem
2- Que prática de cura você realiza?
3- Como foi o aprendizado da prática?
4- Na sua opinião a que se deve tal aprendizado?
5- Como se dá a rotina para com o paciente, frequência, indicação, acompanhamento?
6- Pode falar de receitas? Remédios que faz?
7- Como você vê a importância atribuída para essa prática em Oiapoque?
8- Qual o local em que você atende e como é este atendimento?
9- Você acha que os jovens se envolvem nesse conhecimento? Usam?
10- Você acha importante a escola saber sobre as formas de curar que você realiza?
11- Na sua visão há conflito entre a medicina oficial e a prática de cura feita por você? Ou colaboração entre os dois processos de cura?
12- Se há conflito, descreva.
13- Se há colaboração, descreva.

Fonte: Elaborado pela autora.

[109] Tais perguntas funcionaram como eixos para direcionarem as entrevistas. Para criar as perguntas nos inspiramos no livro *Investigação e catalogação dos conhecimentos dos curandeiros em Santana* – Amapá, dos filósofos, Rodrigo Reis Lastra Cid, Afrânio de Andrade e Marlon Viana de Almeida Junior (2020, p. 16), por buscarem "apreender tanto as receitas e técnicas quanto um pouco da história do aprendizado dessas práticas e as associações místicas, espirituais ou religiosas que realizam." Em outras palavras, "coletar as receitas e um pouco das crenças dos curandeiros santanenses sobre sua prática, sobre sua religiosidade e sobre sua história ancestral" (Cid; Andrade, Almeida Junior (2020, p. 19). Os autores também apontam uma desconfiança para com trabalhos acadêmicos por parte dos entrevistados, similar ao relatado na Tese. No percurso para autorização do uso dos depoimentos, o que mais me marcou nas entrevistas que realizei, foi a leitura conjunta do TCLE e a atenção redobrada de todas as entrevistadas para esse momento, a extrema concentração para o objetivo da pesquisa, inclusive esclarecendo todas as dúvidas sobre o conteúdo do PE.

A relação entre entrevistadora e entrevistadas transcorreu de maneira não linear, de modo que, muitas vezes, questões planejadas para o fim da entrevista, ocorreram logo no início. Dependendo do entremear da conversa. A esse respeito ocorre o que Verena Alberti (2010) aponta, muitas vezes o pesquisador deve se adequar ao ritmo do entrevistado, acompanhando recuos e avanços no tempo, repetições, percursos da lembrança, bem como a construção do pensamento.

A afinidade com outras mulheres é latente nas narrativas. Como fica expresso na fala de Dona Francisca[110]:

> Nós mulher a gente se dá muito com outra. Você é acostumada com mulher, assim, que a gente é acostumado com homem, mas o homem que é da gente. Você vai pra dentro do hospital, você é médico, é metendo a mão dentro de você, da maneira que quiser, como aqui tem um médico que eu fiz foi ver, tá aí, minha nora, dizendo que: Quem tinha mandado ela fazer filho? Você já viu uma coisa dessa? E você está morrendo com uma dor tão horrível que dali é Deus na tua causa? E o médico ainda vem dizer isso? Tá aí ela aí, o que ele falava.

Ao falar o trecho, Dona Francisca revelava um semblante de tensão, fica evidente a distância que há entre uma perspectiva de corpo dispersada da perspectiva das mulheres, de modo que, para as entrevistadas, somente uma mulher poderá entender outra em seu sentido pleno, há médicos sensíveis a isso e outros não, como o que praticou a violência descrita.

Percebi, neste ensejo, que o fato de eu me identificar como mulher, ajudou numa aproximação e reciprocidade, no percurso do contato entre entrevistador e entrevistado e em uma espécie de cumplicidade entre mulheres, pois em entrevistas, como afirma Verena Alberti (2010), há sempre dois autores, entrevistador e entrevistado, que partem de seus próprios relatos para uma interação, na qual se sabe que a narrativa se modela também para determinado ouvinte.

Dona Francisca me recebeu no pátio lateral de sua ampla casa de madeira, em um bairro da sede do município de Oiapoque, numa tarde de "sol quente", como se diz no Amapá. Seu falar revelava uma intimidade, como se já nos conhecêssemos há tempos, entre um gole e outro de uma água bem gelada, a conversa era encaminhada entre risos, momentos de suspense e reflexões sobre o passado e presente, na narrativa.

Os sujeitos da pesquisa foram indicados por outras mulheres, também há indicações de curandeiras por clientes antigos para possíveis novos clientes, no cotidiano das mulheres

[110] Entrevista concedida no dia 15 de junho de 2022.

participantes. Existe, pois, uma rede de contato na comunidade que favorece o tratamento dos interessados.

O tratamento de doenças é feito na casa das mulheres, ou com o deslocamento da mulher até a casa do cliente, através de uma solicitação de mais urgência, como no caso de um parto, ou de uma crise, ou de se consultar alguém que não pode se mover devido a uma enfermidade.

As mulheres usam da natureza em diversos modos de lidar com a cura, dependendo do estado da doença e da condição do enfermo, ou praticam o uso combinado de terapêuticas populares com remédios sintéticos, numa construção singular de uma complementação entre saberes, identificam, no entanto, suas limitações e a especificidade do tratamento ofertado para cada situação.

Assim recomenda Dona Silvia[111]: "Essa casca de anauerá[112] que é bom pra diarreia, você pega essa casca, nem precisa ferver, coloca numa vasilha com água, fica parece um café, pode tomar três vezes ao dia no dia, se tiver um comprimido pra diarreia é só tomar, é mais rápido ainda, é bom".

Dona Silvia conversou conosco no pátio de sua casa, uma casa pequena de madeira e alvenaria, sem pintura. Sentamos, eu e três acompanhantes, em frente a uma cerca de madeira e rodeadas por plantas, as quais Silvia apontava enquanto falava. Dona Silvia fez questão de passar um café e nos recebeu com alegria, pediu para terminar de se arrumar, para podermos conversar, já que estava limpando a casa, após retornar das inúmeras viagens que faz. A entrevistada contou que faz a associação de remédios, tanto os da medicina tradicional, quanto da medicina oficial, transitando também em uma combinação entre os dois polos, em suas posologias[113].

As mulheres transitam entre a medicina popular e a convencional e entre espaços classificados como da saúde formal ou acessando formas populares de cura. Possuem relação próxima com a terra, que para elas não está somente destinada ao sustento material de uma pessoa, mas também possui uma relação com sua família e infância. Tais mulheres foram ensinadas a cultivar a terra, plantar e a apreciar as possibilidades curativas da natureza, bem

[111] Entrevista concedida em 9 de junho de 2022.
[112] *Anaueria brasiliensis* Kosterm (Flora e Funga do Brasil, 2024).
[113] Não tenho o intento de medir a eficácia ou não de nenhum receituário relatado. Empresto o parâmetro trazido por Cid; Andrade, Almeida Junior (2020, p. 19): "Se essa prática popular é, de fato, eficaz, isso não sabemos dizer e não temos autoridade científica para dizer, mas podemos afirmar que esses remédios caseiros são consumidos por grande parte da população amapaense e muitas pessoas creem na sua eficiência".

como reconhecem também seus perigos, como animais, encantados e plantas com propriedades venenosas.

A natureza, para as mulheres, ganha autonomia, não sendo compreendida como um objeto a ser dominado, mas algo a ser ouvido e respeitado. O clima, o sereno, o frio, o sol, são elementos que inferem no corpo e na alma e devem estar em conexão harmoniosa com as pessoas. Corpo e alma, de acordo com essa noção, é um todo indivisível, aliás, a separação entre esses polos, tão rejeitada quando se fala em cura para populações tradicionais e originárias, advém de uma tradição discursiva, no qual, como afirma Butler (2017), o corpo se torna apenas um instrumento.

Para as curandeiras, há necessidade, portanto de uma adaptação à natureza e seus imperativos, uma sensibilidade para com esses elementos em um diálogo, para a prescrição de uma receita curativa. Há uma combinação entre a avaliação da doença, seu estágio, a condição do enfermo, benefícios ou perigos encontrados na natureza, dentre os quais quem cura irá arbitrar. Sob esse aspecto faço uma relação entre a natureza como ativa e não passiva para a cura e a produção de arte descrita pela antropóloga Mello (2014), entre os artistas populares de Caravelas – BA, para o bloco *Umbandaum*, autodenominado afroindígena, por seus participantes. Na confecção de esculturas em madeira, a matéria-prima não tem um valor utilitário e o escultor percebe previamente o formato da matéria para direcionar uma escultura, sem ignorar os sinais que a própria matéria-prima dá. Nesta lógica, a escultura é criada por um processo de observação no qual emerge a criatividade de seu escultor por meio de sua subjetividade.

As mulheres curandeiras nos auxiliam a enxergar o quanto uma conexão com a natureza infere na plenitude do ser, permitindo uma cura integral da pessoa. As participantes possuem uma percepção de interação entre humanos e natureza que difere da perspectiva predatória em muito privilegiada para o ensino de História, ao banalizar expressões marcadoras de um currículo, como "Exploração do pau-brasil", "Exploração da cana-de-açúcar", "Exploração Cafeeira", criações que soam como naturais aos ouvidos de professores da disciplina. As interlocutoras apresentam uma perspectiva divergente da usual, de interação entre pessoas e natureza e vivenciam uma visão que desafia a modernidade e a lógica da supremacia do conhecimento dos colonizadores[114].

[114] Para Krenak (2020) é inconcebível a lógica do sistema capitalista na qual humanos são em separado da natureza e na qual a vida só tem valor consoante a utilidade prescrita, em uma ordenação do mundo onde se vê a natureza como externa às populações, apenas uma abstração, ou algo a ser consumido. Para o autor, narrativas de populações originárias podem nos reconectar ao entendimento de que não somos alienados do organismo

As mulheres curandeiras têm sua perspectiva sobre religiões diferentes de uma caricatura construída. Suas falas indicam a possibilidade de percepção de coexistência de discursos, traços de tradições e práticas culturais construídas em diferentes temporalidades e territorialidades. Por isso, a intenção em demonstrar como as próprias mulheres identificam-se, como percebem sua prática, como veem seu processo de aprendizado, atuação social e de como se atribuem uma vinculação étnico-racial, que se alia a elementos vivenciados como complementares.

As mulheres entrevistadas não se reconhecem inclusas na pajelança, ou realizadoras de práticas xamânicas, apesar de utilizarem em seus posicionamentos sobre doença e saúde preceitos de tais perspectivas. Apresentam respeito às práticas religiosas do outro, crendo na existência de um só Deus, não veem a intolerância religiosa como um impedimento para suas práticas culturais.

Todas as participantes possuem conexão com o sagrado, independente de limitações das instituições religiosas que frequentam. Raymundo Heraldo Maués (1995), exemplificou essa multiplicidade, ao afirmar que nas medicinas populares não há exclusão de religiões institucionalizadas, sendo, muitas vezes, o praticante da pajelança, o mesmo que frequenta a igreja católica ou igrejas pentecostais.

A seguir demonstro cenas dos muitos ambientes visitados durante a pesquisa para a Tese e o contato com as entrevistadas. Em tais figuras é possível perceber aspectos do cotidiano da cidade e das participantes, como aspectos da paisagem, áreas de cultivo de plantas e exteriores de residências.

terra e essa não é apenas uma experiência transcendental, experienciada pelos pajés, mas cotidiana e natural, entre os povos indígenas.

Figura 13 - Planta cultivada por mulher entrevistada

Fonte: Acervo da autora (2022).

Figura 14 - Horta suspensa cultivada por uma das mulheres

Fonte: Acervo da autora (2022).

As figuras 13 e 14 demonstram respectivamente planta e horta suspensa cultivada por uma das entrevistadas, dona Hilde, na lateral de sua casa. Algumas mulheres entrevistadas alegaram ter hoje poucas plantas em suas áreas de residência em Oiapoque, preferindo plantar em outros lugares, mais afastados, para o uso destinado para receitas curativas. Os ingredientes para os remédios caseiros são adquiridos também na área comercial em uma casa especializada em ervas localizada no centro da cidade, ou comprados na farmácia.

Figura 15 - Quintal da casa de mulher entrevistada

Fonte: Acervo da autora (2022).

A figura 15 demonstra o quintal da casa de dona Hilde, que tem como limite o rio Oiapoque, tais ocupações à margem dos rios foram, na maioria, construídas irregularmente, por pessoas que chegavam em Oiapoque, como a própria Dona Hilde.

O trecho no qual se situa a casa muda constantemente por conta de empreendimentos comerciais, eis o relato de dona Hilde:

> Construí minha casa lá aonde a senhora foi a primeira vez né, e tô aí, tô por aqui, até que eu queria sair de lá, vender aquela casa né, tão fazendo uma peixaria lá na frente, mais por isso que eu quero até sair de lá, porque aquilo lá vai contaminar tudinho, tem o poço, a água do poço principalmente tá contaminada, porque o peixe ele filtra a água vai ficar *pithiú* (cheiro característico de peixe) a água do poço, pode até feder né? Aí eu queria vender lá, que eu queria comprar uma casa mais aqui pra terra, né?".[115]

[115] Trecho proferido em 01 de outubro de 2023, na ocasião de visitação de Dona Hilde na casa de sua filha, em outro bairro na sede de Oiapoque.

Figura 16 - Aspecto frontal da casa de mulher entrevistada

Fonte: Acervo da autora (2023).

O registro da casa de uma das entrevistadas, expresso na figura 16, demonstra as cores predominantes na bandeira do Brasil, as quais são presenciadas comumente em várias cenas na cidade, demarcando a nacionalidade brasileira.

Figura 17- Cenas da vida religiosa em Oiapoque: Local de culto na casa de mulher entrevistada

Fonte: Acervo da autora (2023).

A “casa de oração” demonstrada na figura 17 está aos fundos da casa de Dona Hilde e em frente ao rio Oiapoque. A entrevistada se designa como evangélica e pratica os cultos rotineiramente aos domingos pela manhã.

Figura 18 - Cenas da vida religiosa em Oiapoque: Imagem de Nossa Senhora das Graças

Fonte: Acervo da autora (2022).

A imagem de Nossa Senhora das Graças, padroeira de Oiapoque, trazida na figura 18, fica ao lado esquerdo da Igreja Nossa Senhora das Graças, no sentido da orla para o interior da

cidade. A Igreja Nossa Senhora das Graças é vista como um referencial para o patrimônio cultural da cidade e lugar de memória para os moradores de Oiapoque (Pantoja; Silva, 2019).

Figura 19 - Cenas da vida religiosa em Oiapoque: Altar em estabelecimento comercial

Fonte: Acervo da autora (2022).

A imagem trazida na figura 19 fica ao fundo de estabelecimento comercial, e contém elementos da Umbanda, dentre os quais Iemanjá. No estabelecimento se vende perfumes atrativos, como para atrair dinheiro, repulsivos, como para afastar inveja, velas, raízes e folhas já embaladas, diversos banhos, como para trazer felicidade e sorte no amor e outros artigos religiosos e para a cura, provenientes de outros estados do Brasil, principalmente do Pará.

Figura 20 - Cenas da vida religiosa em Oiapoque: Templo de igreja evangélica no bairro Planalto

Fonte: Acervo da autora (2022).

A figura 20 demonstra aspecto frontal de templo evangélico designado como da Aliança Pentecostal Missionária, fica localizado no Bairro Planalto, bairro de moradia de uma das entrevistadas.

Figura 21 - Cenas da vida religiosa em Oiapoque: “Cachoeira” e templo de rochas de Iemanjá na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho

Fonte: Lima e Gambim Júnior (2022, p. 455).

A figura 21 demonstra ambiente sagrado da comunidade de Kalumbu do Patuazinho. A comunidade crê na existência de altares naturais, sendo este um deles. Na comunidade ocorre, para seus moradores, dentre os quais uma das mulheres que entrevistei, a presença de encantados, seres que vivem na floresta e em altares formados por pedra, raízes de árvores e cruzamento do riacho.

Para as entrevistadas, o alcance da cura ocorre pela combinação de muitos elementos: agregam modos de agir, de se alimentar, interdições e prescrições que foram ensinadas[116], bem como creem na importância da potencialização de emoções, no veto do enfermo, a depender da doença, para circulação em ambientes externos, como para evitar exposição ao que se nomeia como sereno, a ação do vento e orientam sobre o perigo de ingerir alimentos “remosos”[117].

[116] Artionka Capiberibe (2007, p. 63) afirma que entre os índios *Palikur*, a alimentação não supre apenas a fome, mas “são também remédios e alimentos para a alma”, de modo que os alimentos possuem múltipla função, como a pimenta, utilizada para curar reumatismo e preguiça e temperar a comida, além de ser uma arma contra bichos como cobra-grande, morcego ou gavião. Determinados alimentos são considerados “remosos” para pessoas doentes, como a piranha, representando perigo para sua recuperação e no caso do resguardo pós-parto.

[117] A respeito desse aspecto, também incidente para as curas aqui apresentadas, ver Raymundo Heraldo Maués e Maria Angélica Motta Maués (1978), em *“O modelo da “reima”: representações alimentares em uma comunidade da Amazônia”*.

As mulheres afirmam a importância de sua prática num lugar onde o acesso à saúde formal é dificultado, devido à inexistência de assistência especializada para determinadas enfermidades e procedimentos cirúrgicos, quadro no qual pacientes são encaminhados pelos funcionários do hospital municipal de Oiapoque para a capital, Macapá. Compreendem a diferença de perspectiva de saberes, no entanto, nem todas apontaram os pontos concernentes ao conflito com o sistema de saúde hospitalar, algumas acentuaram inclusive colaborações. Há pontos, então, de conflitos e intercessões.

Conflitos de perspectiva entre parteiras e médicos, sobre a mulher grávida foram acentuados por dona Cecília[118]:

> É, negócio de mulher, puxar a barriga, ajeitar a criança, olha: Tem uma coisa no hospital que sempre os médicos dizem que não presta puxar a barriga de mulher gestante por causa que descola placenta. Mas realmente é pra isso que é. Pra puxar barriga. A mulher quando ela engravida, com um mês que ela percebe que ela está grávida, ela tem que mandar puxar, no mínimo uma vez por mês. É...Porque aí você puxa a barriga dela, a criança se cria.

Cecília mostra consciência de uma diferença de perspectiva, apresentando um ponto de conflito entre parteiras e médicos, a puxação. Confronto trazido por Fleischer (2006, p. 118) que apresenta que, apesar de uma temática desaconselhada na medicina convencional, no universo das parteiras a puxação se dá em toda a vida reprodutiva da mulher, em especial na gravidez, é um momento também que serve como um "eficiente cartão de visitas com as pacientes", nesse momento se acalma e se orienta a mulher.

As entrevistadas ressaltaram que se faz a puxação para promover o conforto da mulher durante a gestação, mas também como uma preparação para se posicionar o bebê[119] para se evitar "cortar[120]" a mulher no momento do parto, sendo este um procedimento visto como opção emergencial para um complicado problema durante a gestação.

---

[118] Entrevista concedida em 14 de junho de 2022.

[119] O termo embrião ou feto não são utilizados pelas mulheres, se referem sempre ao bebê ou neném, para todas as fases da gravidez de uma mulher.

[120] O "cortar" foi utilizado pelas mulheres se referindo ao procedimento cirúrgico chamado parto cesáreo ou cesariana. Algumas mulheres entrevistadas faziam o gesto da incisão com as mãos colocadas em uma postura horizontal na barriga, ou seja, se referiam ao "corte" na parede do abdômen e do útero, para a retirada do bebê. Para as mulheres entrevistadas, há uma certa banalização ao se rejeitar rotineiramente o parto normal, mesmo havendo a possibilidade de se "ajeitar o bebê na barriga". As mulheres parteiras entrevistadas distinguem, no acompanhamento da gestante e no momento do parto, as condições possíveis para um parto normal. Os autores Barbosa *et al.* (2003) afirmam sobre a recorrência de cesárias no Brasil, que possui tal magnitude junto com EUA, Canadá e Porto Rico. Dados nacionais confirmam a tendência para esse tipo de parto, principalmente no ambiente urbano e regiões centro-oeste, os autores salientam que qualquer procedimento médico deve ocorrer segundo avaliação de riscos e benefícios.

Dona Cecília me deu entrevista de dentro de sua rede vermelha, que estava atada no meio da sala de sua casa, eu estava sentada ao seu lado, em uma cadeira branca de plástico. Em outra rede estava sua filha e neto, ainda bebê. A senhora me recebeu para o que parecia uma conversa informal, numa tarde ensolarada e com a simpatia de quem já me conhecia de outros tempos. Dona Cecília transita entre a cidade de Oiapoque e a cidade de Tartarugalzinho, localizada a 164,53 Km da cidade de Macapá.

As mulheres percebem os desafios atuais concernentes à sua atuação, interpretam a percepção que a sociedade tem delas e possuem um posicionamento sobre como veem a aprendizagem de sua prática por outras pessoas e sobre a explicação de sua prática em outros ambientes, como a escola, aspecto que as mulheres se posicionaram em relação às outras gerações afirmando certo afastamento das aprendizagens sobre cura, por isso a necessidade de conversar com os jovens sobre formas de se cuidar.

As entrevistadas veem a escola como afastada de saberes populares e afirmaram a importância de práticas de cura serem discutidas, num cenário no qual muitos não conhecem seu corpo e formas de proteger o mesmo, enquanto outros alunos vivenciam esses saberes em casa, sem se dar conta dessa importância.

As mulheres, a todo o tempo, se manifestam tendo como referencial o presente, mesmo buscando elementos do passado para a construção de suas narrativas. Apresentam uma múltipla temporalidade em suas falas e atribuem ao presente e passado um tempo de potencial aprendizagem. Aliam sua prática ao contexto social atual, é o caso de Dona Hilde[121], que frente a um imperativo estrutural de Oiapoque, a dificuldade de descolamento pela BR – 156, para o acesso à saúde formal em Macapá, para procedimentos vistos como mais complexos para uma parturiente, fez a opção descrita abaixo:

> Teve um uma moça que veio e disse assim, tá: Tava com zero mês pra ganhar neném sabe, veio aqui comigo e disse assim, “Dona Hilde eu vou viajar pra Macapá, o meu filho tá sentado e o médico disse que é só uma cirurgia e eu vou ter que viajar, eu tô sem dinheiro”, Eu disse: “Tu vai viajar?” Ela disse: “Vou”. “Será que a senhora não endireitava?” Eu disse: “É filha, a gente vai ver o que faz. Porque eu sei como é tua situação, né? Uma pessoa carente”. Aí eu peguei: “Olha, pega três dente de alho, ou uma cabeça de alho não muito grande, pega uma garrafinha de álcool, misgalha esse alho, bota dentro do álcool e passa na tua barriga assim. Pode passar o alho pro álcool. Pode passar mana, passa, a criança se mexe, se endireita, fica direitinho”. Com uns dias aí ela foi parir no hospital direitinho aqui.

A parteira e curandeira nos mostra que demandar os remédios caseiros se dá também como tática para resolver problemas latentes socioeconômicos do cotidiano. Como, no relato

[121] Entrevista concedida em 11 de junho de 2022.

específico, ajeitar o neném na barriga da mulher grávida para evitar uma cirurgia que presumidamente não ocorreria em Oiapoque e sim na capital Macapá, fato que mulher grávida e parteira conceberam como um sofrimento agravado pelo percurso longo e cansativo da BR -156. Além da resolução da condição de saúde de sua cliente, o tratamento foi avaliado diante de condições concretas da realidade, uma característica própria dos saberes populares sobre cura (Cunha; Gonçalves, 2018).

Dona Hilde, nos deu entrevista no sofá de sua sala, um ambiente cheio de cores, que contrastavam com o verde-escuro da parede de madeira. Na área do fundo de sua casa ocorria um culto evangélico habitual nos dias de domingo pela manhã, como som de fundo eu escutava os hinos de louvores cantados por várias vozes. A parteira identificou sua opção religiosa como evangélica, a figura de Deus é exaltada por Hilde, em sentido amplo, no qual se nomeia como uma "serva de Deus".

Dona Hilde fez parte da Associação das Parteiras Tradicionais de Oiapoque, outras entrevistadas que também eram associadas disseram que houve um distanciamento do governo atual do Amapá sobre a atuação das parteiras tradicionais na cidade, afirmaram falta de reuniões e coesão do grupo das parteiras, que outrora existia.

As parteiras lembram e exaltam a rotina de encontros promovidos pela Associação das parteiras em Oiapoque, assinalando o aprendizado vindo com a troca de saberes entre si. Existiu uma política pública no Amapá, a partir do ano de 1995, para esse público, o projeto de "Resgate e Valorização das Parteiras Tradicionais do Amapá" visava "fortalecer, manter vivo saberes e fazeres das parteiras, reconhecendo a importância do conhecimento tradicional para memória histórica e cultural do Estado e tradições locais" (Luz, 2018, p. 26). Tal valorização recebeu o aval tanto do Ministério da Saúde e o reconhecimento do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) (Barroso, 2017).

Algumas participantes falaram com orgulho dos cursos de capacitação, encontros, certificados, ou do reconhecimento por parte do Governo do Estado do Amapá e de movimentos sociais, exaltando demarcadores como a posse de *kit* de material distribuído para parteiras na gestão governamental (1995 a 2002) de João Alberto Capiberibe, conhecido pelas mulheres como "Capi", ou João. A deputada Janete Capiberibe também é lembrada com um tom de proximidade e carinho pelas entrevistadas, em sua atuação, tanto na implementação das ações do programa de governo, quanto pelo apoio a diversas associações de parteiras e luta pela retomada do benefício, tão lembrado pelas mulheres, o "bolsa

parteira[122]", pago com parceria da UNICEF e GEA (Barroso, 2017). O material fornecido foi também muito lembrado e segundo os relatos eram vários, entre bolsa, avental, luvas, livros, estetoscópio, toucas, além da carteirinha de associadas.

Sobre Associação das Parteiras de Oiapoque, dona Aracy relata:

> Mas agora como acabou esse negócio, tinha a nossa casa da parteira, acabaram tudo, perto desse hospital grande, tinha, os outros entraram pra ser governador, acabaram com tudo. Era bonito essa Casa da Parteira, era muito lindo, era um hospital bem dizer, tinha cama, tinha tudo, depois que o Waldez[123] ganhou senhora, acabou com tudo, tiraram até a casa e aí ninguém trabalhou mais, ninguém trabalhou mais, eu recebia um benefício.

Dona Aracy condensa o observado pelas mulheres que participavam da Associação. Para as Mulheres, também a inatividade da Associação de Parteiras, que ficava localizada próximo ao hospital municipal de Oiapoque denota uma cidade que "não é mais como era antigamente".

As mulheres entrevistadas atuam para curar males para diversos fins e problemas relacionados à "mãe do corpo", que em sua definição é o útero. Atendem a uma gama de solicitações, sendo a atuação no parto em si, algo que é abandonado, após o avanço da idade, no entanto, os cuidados que acompanham o mesmo, como a puxação, aconselhamentos, são ainda feitos e mesmo o parto pode ser feito em vistas de uma necessidade. As mulheres não possuem uma preocupação extrema com a iminência de sua prática acabar, a própria necessidade das pessoas a sua volta é um imperativo para essa permanência.

As mulheres utilizaram frequentemente o termo "ajudar", de modo que, mesmo cobrando, por vezes, valores para produção de remédios, atribuem na relação com os clientes uma percepção de ajuda mútua, chamando a atenção para a necessidade de comprar materiais até mesmo na capital do estado, Macapá. Tal perspectiva não é apenas no sentido de uma troca mercadológica, mas, como afirma a professora e quilombola Maria Páscoa Sarmento (*apud* Santo; Favacho, 2021), vem no âmbito de uma troca vista como justa, que beneficia uma coletividade.

---

[122] Barroso (2017) aponta dois momentos do pagamento do benefício para as parteiras cadastradas, em 1996, quando a UNICEF contribuiu para tal e no ano 2000, quando foram incluídas no Programa Família Cidadã, do Governo do Estado do Amapá.

[123] Antônio Waldez Góes da Silva é o atual Ministro da Integração e do Desenvolvimento Regional do Brasil, filiado ao Partido Democrático Trabalhista (PDT). Aracy refere-se à sua gestão como governador do Estado do Amapá iniciada em 01 de janeiro de 2003, gestão encerrada em 2010, sendo este o período total de dois mandatos consecutivos, visto ter sido reeleito em 2006. Waldez Góes, como é rotineiramente chamado no Amapá, também foi eleito govenador do estado em 1 de janeiro de 2015 até 1 de janeiro de 2023.

As mulheres se posicionam sobre a tensão entre a medicina formal e o que fazem, reconhecendo a diferença de práticas e as ideias que os sujeitos fazem das mesmas. De nenhuma forma suas práticas aparecem como algo que provoca desconfiança pela população, e as entrevistadas reconhecem o âmbito da medicina popular e os casos nos quais devem aconselhar a procurar o médico. Neste sentido, é elucidativo apresentar a polaridade tanto de conflito, quanto de complementaridade entre ambiente de medicina formal e as práticas populares. Dona Hortência[124], quando perguntada sobre a presença de parteiras no hospital de Oiapoque afirma:

> Hortência: Aqui, no hospital daqui não aceitavam parteira lá. Aí: "Dona Hortência!" (eu disse) "Por que vocês não aceitam parteira aqui? Parteira sabe mais do que vocês!"
> *Pesquisadora: A senhora falou?*
> Hortência: Mas rapaz! Já falei foi várias vezes: "As parteira sabe mais do que vocês". Porque naquele tempo antigo, a senhora sabe como era, né? Dói a barriga daqui. "Vamos fazer um chá". Índio usava muito chá. Muito chá pra dar força.

Interessante como a autoridade de Hortência enquanto parteira é demarcada pela entrevistada, quase que automaticamente e argumentada pelas experiências indígenas com práticas de cura, sendo os saberes de antepassados utilizados como argumento para o acesso ao hospital. Jacques Le Goff (2003, p. 212), no clássico *"História e memória"*, aponta que "a distinção entre passado/presente (futuro) é maleável e está sujeita a múltiplas manipulações [...] o tempo da narração constitui um local de observação particularmente interessante". Podemos acompanhar o tempo destacado na narrativa de Hortência, que o aponta de maneira direta: "Porque naquele tempo antigo", ligando o passado ao presente, pelas práticas ancestrais indígenas de cura.

Hortência associa um aprendizado que respalda as parteiras locais a adentrarem no único hospital da cidade e conclui: "As parteira sabem mais do que vocês". A habilidade indicada como pretérita do "índio" em usar chá, "para dar força", prática que também a própria Hortência domina é, para a mesma, prova de eficácia de saberes, pois em tempos nos quais o hospital de Oiapoque não existia, os indígenas já resolviam problemas relacionados a diversas doenças.

Práticas medicinais são concomitantes e, muitas vezes, vistas como complementares, ao sistema formal de saúde e ao contrário da imagem consolidada de que médicos se contrapõem intermitentemente contra agentes populares de cura, temos vozes dos sujeitos entrevistados que desafiam essa imagem e vozes como a de Hortência, que reafirma um

[124] Entrevista concedida em 17 de junho de 2022.

prestígio no tom de sua fala, em um ambiente presumidamente que lhes repele. A entrevistada demarca essa autoridade, no momento da descrição do episódio: “Mas rapaz!...”.

Tive dificuldade de conseguir um horário e dia para a entrevista com Dona Hortência, devido aos seus inúmeros compromissos e, finalmente, o encontro ocorreu em uma tarde nublada e quente, de “mormaço”, como falam os amapaenses. Por fim me recebeu no pátio de sua casa, com o aviso de que eu deveria ser breve, pois as 16:00 teria outro compromisso.

Dona Hortência, mesmo que no momento esteja afastada de funções que outrora ocupava no hospital, frequenta este ambiente rotineiramente. Nos mostrou em vários momentos, como circula facilmente neste espaço ao qual conhece o funcionamento e as limitações.

Em sua entrevista Hortência nos relatou uma trajetória de deslocamento e adequações motivados por imperativos da vida, atravessando profissões como a de pescadora, professora leiga e enfermeira, dona de restaurante, comerciante, Presidenta da Associação das Parteiras de Oiapoque, atualmente Presidenta da Associação dos Idosos de Oiapoque. Nasceu no Município do Amapá[125], foi para o Oiapoque com cinco anos e quando ainda era criança, sua família se deslocou para a foz do rio Oiapoque: “Um lugar por nome Ponta dos Índios”.

Um ponto a se refletir é classificar mulheres curandeiras como restritamente vítimas de uma sociedade que exclui seus saberes. Considero que uma visão reducionista sobre as mulheres deve ser descartada, tanto porque tais mulheres não se percebem como vítimas e sim como protagonistas, quanto pelos saberes que dominam circularem entre a população, abarcando prestígio, o que é notado pela solicitação dos próprios agentes da cura, em âmbito hospitalar.

Georgina da Silva Gadelha (2007), ao tratar da percepção de mundo dos praticantes da “medicina caseira” [126], atenta para o perigo das rotulações ao definir os sujeitos, pois nem sempre praticam uma resistência no sentido de negar outro conhecimento, percepção limitada para a autora, é preciso, pois, ter o cuidado para se evitar estereótipos em torno de agentes de cura.

---

[125] A cidade do Amapá, município do estado de mesmo nome, era outrora a Vila do Espírito Santo do Amapá, que foi palco de um dos fatos mais narrados da historiografia amapaense, o conflito armado entre guianenses e brasileiros, a partir do qual a figura de Francisco Xavier da Veiga Cabral foi construída como um expoente na memória dos moradores do município, até o presente, como demonstra Jonathan Viana da Silva (2021). É pertinente situar historicamente o município do Amapá, que fazia parte da fronteira franco-brasileira, em terras em litígio, no chamado Contestado franco-brasileiro e este, por sua vez, correspondia a mais da metade do que hoje é estado do Amapá (Silva, 2021).

[126] A autora traz o termo demarcado em diferentes construções literárias, como no livro de mesmo título de Juvenal Galeno, organizado no início do século XX. Em sua dissertação ressalta o interesse de agentes não curandeiros, na definição e exemplificação de tal medicina, manejada por meio de ervas medicinais e designada em oposição à “medicina científica”.

Percebi que as mulheres entrevistadas, não se veem como inferiorizadas pela sociedade em seu cotidiano, mesmo enfrentando, em diversas ocasiões, preconceito, na relação com pessoas que trabalham com a medicina convencional. Foram relatados diversos episódios nos quais as mulheres não assumem uma postura passiva. Reconhecem que, no âmbito de sua vivência, possuem o reconhecimento merecido e agem não simplesmente para afrontar tratamentos médicos convencionais, mas para demarcar outra visão de mundo.

Nas entrevistas o que fica aparente é que a busca da cura teve nas mulheres uma porta de entrada para sanar enfermidades ou se desenhar um caminho para soluções. Mesmo seus clientes acessando a medicina formal, foram as primeiras agentes de cura procuradas e somente a partir daí, em casos necessários e aconselhados, foi buscada a medicina científica. A relação de confiança e proximidade entre população e essas mulheres é mais próxima, se comparado à relação posta entre paciente e médico, no âmbito oficial. Diferença já afirmada por estudos clássicos como em Loyola (1984).

O aprendizado sobre maneiras de curar faz parte de um processo que as mulheres participantes creem ser contínuo e agregador, motivado tanto pelo dom divino, pelos parentes mais próximos, quanto pelo aprendizado com ancestrais, que ensinaram aos parentes no passado. As três presenças são constantes nas narrativas, de modo que a história de vida, permeando esses componentes, se relaciona com a condução das práticas de cura, concomitantemente à agregação do aprendido em ambientes oficiais de cura.

Dona Hilde tem orgulho em afirmar que foi treinada por um médico para assumir funções no posto de saúde da Vila do Taperebá[127] e participou da Associação das Parteiras de Oiapoque. Destaca que em suas atividades fazia relatórios, parto, suturas, aplicação de soro e injeções, pequenas cirurgias e para o que lhe "chamavam", era elogiada em sua atuação tendo sido convidada para trabalhar na rede hospitalar de Oiapoque, a serviço da prefeitura municipal, o que foi recusado devido o avanço da idade.

[127] A Vila do Taperebá surgiu na década de 1930, está localizada na margem direita do rio Cassiporé, no extremo norte do estado do Amapá, em uma região que engloba os municípios de Oiapoque e Calçoene, possui atualmente duas famílias, outrora era formada por cerca de 300 famílias de ribeirinhos que vivam da pesca artesanal em alto mar (Miranda; Santos, Santos, 2017). O rio Cassiporé nasce próximo à vila do Lourenço, localizada no município de Calçoene, que tem existência baseada no garimpo. A principal bacia hidrográfica do rio Cassiporé tem uma área de 579.600 ha e 210 km de comprimento de seu principal afluente. O marido de Dona Hilde trabalhava como pescador e comerciante na Vila do Taperebá e ela trabalhava na extinta Unidade Básica de Saúde, mas também realizando outros afazeres, como a venda de mercadorias e a pesca. Como muitos moradores de Taperebá, Hilde migrou com sua família para a cidade de Oiapoque. O controle sobre a pesca, criações e roças para complementar a alimentação cultivada pelos moradores da vila passou a ser fiscalizado pelo Estado, quando a área passou a fazer parte do Parque Nacional do Cabo Orange (PNCO), portanto, uma unidade de conservação, desde 1980. Tal controle motivou conflitos entre moradores e agentes de fiscalização, bem como, falta de alternativa econômica para os primeiros (Miranda, Santos; Santos, 2017).

Perguntada sobre seu aprendizado, Hilde afirma:

> Olha, eu aprendi o seguinte, né? Eu me casei nova. Me casei estava com quatorze anos quando eu me casei, né? Então eu vim morar com a minha sogra, minha sogra ela era parteira. E ela sabia assim muito remédio caseiro. E eu ia aprendendo com ela, assim, muitas coisa, né? Até mesmo parteira eu aprendi com ela a fazer parto, ela fazia o parto me convidava "umbora lá Hilde, fazer o parto desta mulher", eu ia com ela e depois eu fiz o curso com a parteira, né? Porque eu trabalhava na saúde, né? Eu vim, fiz o estágio, fiz o estágio aqui mesmo no hospital aqui, pra saúde, né? Eu fui tomar conta do posto de saúde lá de Taperebá e lá eu trabalhei vinte e cinco anos, porque eu morava lá e lá é um lugar difícil, né? Tinha um problema sério de água, a partir de agosto acaba as águas. Não tem água, a gente já aparava água da chuva, né? Eu digo assim.

No trecho é perceptível que os saberes são agregadores, não havendo descarte de sistemas de cura, mesmo que estes sejam diferenciados, em toda a entrevista é assertiva a posição de Dona Hilde em conhecer códigos dos saberes populares ensinados em sua família e o ensinado pelos médicos, no ambiente do hospital. Sua prática foi modulada também pela experimentação, a partir da necessidade imediata de outrem, o que foi apontado por outras curandeiras.

Indagada sobre como aprendeu a curar, Dona Flávia[128] afirma que o que possui é mais do que uma percepção sobre o uso das plantas, pois "É uma coisa de Deus. É um dom, não sei, um dom que a gente vem desde nascença, nascimento, né? Da gente, eu acho. Eu acho, né? Também não sei. Só Deus que sabe, né? Na verdade, só Deus que sabe". Dona Flávia nos recebeu em frente à sua casa, ficou a princípio em pé, depois do desenrolar da conversa, nos acomodou em bancos. Eu e mais duas acompanhantes que me indicaram Flávia sentamos organizadas de maneira circular e muitas intervenções foram feitas, o que instigava ainda mais a explicação da entrevistada.

Flávia se designa "evangélica [...] graças a Deus". Fica nítido em sua fala que a classificação do sujeito perante os modelos teóricos acadêmicos restritos, não faz sentido e não é necessário para a sua vivência, é algo simplesmente sentido e cumprido por ela. Sobre fazer "remédios caseiros" aponta que o que aprende "não é só com uma pessoa", diz sobre mensagens em torno de uma receita: "às vezes no meu sonho. Às vezes no meu sonho a pessoa me ensina, é assim". Então a influência vem de mais de um mundo e inúmeras pessoas:

> *Pesquisadora: Cada um foi ensinando um pouquinho, os mais velhos, indígenas mesmo. De lá da Aldeia Flecha...*

[128] Entrevista concedida em 9 de junho de 2022.

> Flávia: Não, de vários lugares, não é só da aldeia *Flecha*, porque do *Flecha*, eu saí de lá com dezesseis anos, eu não voltei mais, no meu lugar, no *Kumenê*.
> *Pesquisadora: Na cidade mesmo aprendeu também.*
> Fávia: Não, é porque eu me meti com o pai de meus menino, aí eu fiz, construí né a família, aí eu comecei a ter filho, meus filho começaram a crescer, eu botei pra estudar e foi crescendo, aí não tem mais como sair, tirar ele da escola, né? Pra ir andar com eles assim, aí foi e foi crescendo aí. Aí eu fiz minha casa né.
> *Pesquisadora: E foi aprendendo essas coisas com outras pessoas então, sendo indígena ou não indígena.*
> Flávia: Um pouco com meu pai, eu ainda, assim tipo um sonho do meu pai, né? Do meu pai, que eu me lembro um pouquinho, não é lá essas coisas, o meu avô, meu finado avô que morreu ano passado e com as outras pessoas e com os pessoal branco mesmo, tem pessoal branco que sabe fazer remédio.

Dona Flávia em vários momentos da entrevista disse que o auxílio aos filhos e parentes foi um grande motivador para manifestar seu dom, ao afirmar que cada vez faz menos parto, exemplifica o seguinte conflito: "Não, porque agora não pode que o médico não aceita a gente fazer parto em casa [...] Eu fiz da minha filha quase ela não registrou o filho dela". Com este trecho fica evidente faces de uma resistência ao parto feito por parteiras no contemporâneo, contexto em que são necessárias adequações dos agentes da cura popular.

As mulheres se adequam aos elementos do contemporâneo, estando aparente em diversas passagens, neste sentido dona Francisca compara a atuação da parteira em diferentes tempos e espaços:

> Mas hoje não, hoje a gente já tem que levar direto pro hospital, para fazer o pré-natal, né? Fazer os exames, porque hoje a tecnologia tá muito avançada, a gente tem que acompanhar na maneira deles, né? Mas quando é no interior não tem outro jeito, cê tem que fazer mesmo, parto.

As narradoras, a exemplo de Dona Francisca, apresentam suas práticas em meio aos conflitos inerentes ao contexto sociocultural, reconhecendo mudanças da modernidade, disputas por espaços, evidenciando permanências e rupturas (Valente; Domingues, Moraes Pinto, 2022), e se posicionando em tempos e modos de fazer diferentes.

Mais do que uma questão conflitiva com outros grupos sociais, numa uma intenção de disputa de poderes, as mulheres têm no conhecimento sobre remédios com elementos da natureza uma tática para sobrevivência, em uma rotina de busca imediata de alternativas frente aos problemas de acesso à assistência para a saúde ofertada pelo Estado.

Oferecer ajuda para a confecção dos remédios, conforme os relatos, não entra em choque com princípios das religiões evangélicas ou da medicina convencional. A própria religião também é uma estratégia para a vida, por meio dela se busca forças para a sobrevivência e se potencializa os remédios caseiros.

Em Oiapoque, apesar da variedade de Igrejas, há uma nítida divisão e generalização feita pelos sujeitos entrevistados para os termos católicos e evangélicos, este último como sinônimo de igrejas pentecostais, como a Assembleia de Deus. Há também uma generalização comum no Amapá e em Oiapoque, no qual evangélicos são chamados e se designam "crentes". Alguns sujeitos entrevistados vivenciam um chamado sincretismo religioso, mesclando elementos, o que é comum da religiosidade na Amazônia (Maués, 1995; Silveira; Reis, 2015).

Ao perguntar para Dona Francisca se era evangélica, ela responde imediatamente:

> Sou. Quando eu me separei dele eu procurei a igreja. Que eu fiquei no fundo do poço, sem nada, nada, nada, nada, até meus filhos tomaram do meu braço, meu caçula ainda tinha sete meses nos meus braço. Quando eu me separei me tomaram tudo, não tive direito de nada. Mulher não tinha direito mesmo. Não adiantava nem se queixar. Aí eu fui pedir ajuda de Deus, sozinha. Aí Deus me deu a mão, a minha vida era trabalhar, que eu nunca, desde quando de sete ano de idade meus pais me deram, que eles eram muito pobre, eu fui me criar com os outro. E minha vida foi trabalhar. Aí eu trabalhei, eu disse, só que me dava na minha cabeça de eu fugi com os filhos, só que eu nunca tinha saído do Amapá, daqui do Amapá nunca tinha saído. Aí eu fugi com os filhos, peguei meus filho e fugi. Primeiro navio que tinha pra sair de Santana eu embarquei dentro. Fui embora. Hoje eu tô aqui sorrindo, alegre.

Dona Francisca se refere a separação de seu então marido, sobre o contexto de violência em que viveu e a crise financeira e emocional após a separação, na qual teve que "encontrar forças" para criar seus filhos, o que é relatado como uma vitória em muitos momentos. Dona Francisca relata ainda observações do quanto é difícil criar um filho no Oiapoque atual, num contexto no qual muitas vezes os mais velhos perdem autoridade.

Um sentimento permeou alguns momentos das entrevistas, "um sentimento de decadência" da cidade de Oiapoque. Escolho a expressão utilizada por Martina Ahlert (2013, p. 62) sobre a cidade de Codó, no Maranhão, na ocasião de sua tese de Doutorado, para designar as impressões que as entrevistadas fazem de sua chegada a cidade de Oiapoque, até a atualidade, em falas na qual se valoriza o passado, num movimento típico da memória.

Conforme evidenciou Le Goff (2003), é presente tanto manipulação individual para a memória, para a ênfase de lembranças, como também para o esquecimento. Neste sentido, problemas referentes ao trânsito das pessoas, disponibilidade de alimentos, ilegalidade de diversas formas de violências, dentre as quais abusos e exploração sexuais, perseguições e faces tão relatadas de Oiapoque de outrora e ainda presentes, são ocultadas na narrativa de sujeitos, a favor da lembrança da fartura, da movimentação de pessoas e de circulação de dinheiro.

As mulheres lembram um tempo em que o ouro era abundante, mesmo no ambiente da cidade, não apenas nos garimpos, tempo no qual havia intensa circulação de pessoas, mercadoria e dinheiro em torno da extração. A respeito deste contexto segue-se o diálogo com dona Hortência sobre sua saída de Clevelândia para Oiapoque:

> Hortência: Aí começou o garimpo aqui. Nesse tempo o garimpo.
> *Pesquisadora: Que ano era isso dona Hortência? Lá em noventa?*
> Hortência: Noventa e dois.
> *Pesquisadora: Noventa e dois. Começou muito garimpo aqui...*
> Hortência: Muito professora. Que aí o rio era fechado de balsa. Aí a gente juntava ouro assim na agulha professora. Ô professora! Aí eu aluguei um restaurante. Aluguei um restaurante, eu tinha, parece conta de mentiroso, mas tinha sete funcionário. Funcionava das sete às sete. Direto. Toda hora chegava gente do garimpo, ia pro garimpo. Aí com dois anos que eu estava trabalhando lá, quanto mais a gente tem a gente quer ganhar, né? Aí eu botei uma gerente lá e aí ia pro garimpo, eu abasteci as canoa de galinha, de carne, de tudo e subia o garimpo. Passava semanas distribuindo tudo.
> *Pesquisadora: A senhora que levava?*
> Hortência: Eu que ia.
> *Pesquisadora: A senhora ia levar no garimpo, qual era esse garimpo dona Hortência?*
> Hortência: É aqui pra Vila Brasil[129], pra aqui pra cima.
> *Pesquisadora: A senhora ia de barco?*
> Hortência: Ia nessas canoazinhas. Abastecia tudo quanto era lugar. Eu levava galinha, levava carne de boi, eu levava cerveja, eu levava tudo, tudo, tudo, aí só ia abastecendo, porque cada um lugar tinha um pontozinho de venda, né? Passava semana, no final da semana eu descia, cheia de dinheiro, chegava aí, já estava tudo pronto, né? Pessoal tudo pronto, aí comprei uma casa pra mim em Macapá. Eu prometi pra minha filha, minha filha quando ela se formou eu prometi dar uma casa pra ela. Ela se formou aí eu não tinha, peguei e dei a minha casa pra ela. Arrumou o marido, vendeu, foi assim.

A narrativa de dona Hortência desfigura o estereótipo da mulher que domina práticas de cura exclusivamente e não no fluxo de outras atividades e experiências diárias. O domínio de saberes populares foi componente entremeado em suas diversas atuações e períodos da vida, como algo inerente de seu cotidiano. Hortência também nos narra um tempo de Oiapoque, no qual "ouro se achava no chão" [130].

[129] Comunidade ribeirinha localizada dentro dos limites do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque (criado pelo decreto sem número de 22 de agosto de 2002, com limites os municípios do Estado do Amapá: Laranjal do Jarí, Serra do Navio, Pedra Branca do Amapari, Calçoene e Oiapoque e parte do município de Almerim – PA). A Vila Brasil fica ao subir o rio Oiapoque, em sua margem esquerda, em frente à comunidade indígena de Camopí, sua localização é de difícil acesso. A primeira ocupação de Vila Brasil foi feita por garimpeiros. Seu aumento populacional data de 1985-1990, no entanto Relatório do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) traz que a fundação da Vila remonta à década de 1930, com um posto do SPI. Comunidade predominantemente de origem nordestina e paraense (Soares; Chelala, 2010).

[130] Expressão que escutei recorridas vezes entre moradores de Oiapoque. Muitos moradores se referem aos chãos dos bares, movimentados e no qual o "euro corria solto", "no tempo do garimpo", essa foi uma das expressões mais marcantes que escutei ao chegar na cidade. E denota o universo apresentado por Milhomens (2021).

Dona Antônia[131], sobre a Oiapoque do presente, afirma: “Oiapoque velho tá acabado viu, o que ainda vem fazer uma comprinha é o francês, mas eles não falam português, a gente nem vê, nem vejo por aí nenhuma pessoa que vende”. Antônia se refere ao movimento que considera fraco na área comercial, se refere aos consumidores de mercadorias e serviços que vem diariamente de São Jorge para Oiapoque e fala que “nem vê” as cascas de plantas específicas que diz comprar de Macapá, como casca de barbatimão[132] e verônica[133], utilizadas em suas receitas curativas.

O sentimento de decadência da cidade é narrativa comum entre os moradores, o que pude presenciar em uma das primeiras viagens que fiz para Oiapoque, no ano de 2018, na ocasião estava sentada no ônibus ao lado de uma jovem senhora, que falou no quanto ganhou dinheiro na Oiapoque de outrora, nos idos dos anos 1990 e que só teria ido morar em Macapá, por conta de sua condição de saúde e da vontade de suas filhas, mas acentuou que o “Oiapoque de hoje é uma tristeza”[134].

O sentimento de decadência de Oiapoque, por outro lado, não paralisa as mulheres, no sentido de falta de buscas de alternativas, todas as mulheres, neste ensejo, realizam deslocamentos para outros terrenos[135], nos quais buscam o necessário para fazer suas receitas e sustento.

Dona Antônia nos recebeu em frente à sua casa, estávamos sentadas em dois bancos de madeira em um final de tarde. Adiantou, com calma, que depois da entrevista iria para igreja evangélica da qual participa, conversou sem receios sobre os pontos conduzidos, por vezes falando com um conhecido que passava na rua de piçarra em paralelo à BR-156. Vive entre Macapá e Oiapoque desde os tempos em que era casada e continuou nessa rotina após seu marido ir para “o garimpo trabalhar”. Antônia define assim suas habilidades para a cura:

> É. É porque aqui eu trabalhava com roupa, eu trabalhava com perfume. Aí depois eu resolvi fazer remédio assim, né? Caseiro. Pra... como pras pessoas que sofrem gastrite, que sofre dos rins, que é pra vários tipos de doença, esse remédio que eu faço. É pra mioma, cisto, é inflamação, infecção urinária, tudo isso é bom. Eu faço também do mastruz[136] pros pulmões, pra tosse, gripe assim, né? Pra tirar catarro do peito. Essa

[131] Entrevista concedida em 13 de junho de 2022.

[132] Nome científico completo: Abarema cochliacarpos (Gomes) Barneby & J. W. Grimes (Flora e Funga do Brasil, 2024).

[133] Nome científico completo: Dalbergia monetaria L. f. (Flora e Funga do Brasil, 2024).

[134] Nunca mais cruzei com aquela mulher nas viagens, mas seu relato segue em minha memória, na viagem tive uma boa companhia e ricos relatos. Tal viagem tem o tempo estimado de 12 horas, com diversas paradas, tempo que pode ser estendido, a depender de imprevistos, como a quebra do veículo e condições da estrada.

[135] No Amapá o termo terreno se refere a uma propriedade de terra, seja para lazer, similar a sítio em outros locais, ou para agricultura familiar. Tais terrenos podem variar em sua extensão, muitas mulheres afirmaram a prática de plantar em outros terrenos, em outros municípios da cidade, de sua propriedade, de familiares ou terceiros.

[136] Nome científico completo: *Amaranthus spinosus* L. (Flora e Funga do Brasil, 2024).

> doença que deu no pessoal aí, que ficavam com sequela, né?[137] Dor no peito, dor na costa, é catarro no peito e aí tudo isso é bom esse remédio. Também só esses dois que eu faço. Quando a pessoa está muito, é muito. Pois é, é assim. E graças a Deus, todos remédio que eu faço, nunca deu problema nenhum.

Dona Antônia, ao longo da conversa demonstrou saberes não apenas sobre "esses dois remédios" que faz, domina uma gama de prevenções relacionadas à saúde da mulher:

> [...] quanto tá menstruada não presta varrer casa, não presta espanar, não presta tá carregando peso, é, fazendo serviço de cócora, é porque tem pessoas que tem bexiga baixa, aí ela já aproveita...ainda tem a laranja da terra também é muito remédio, é bom pra anemia é bom pra vários tipos de coisa.

Receituários, narrados nas entrevistas, nunca aparecem deslocados de um fato, situação específica de uma pessoa, de outros lugares e da própria trajetória das entrevistadas, de modo que, seria impossível, mesmo que o objetivo do trabalho fosse este, simplesmente coletar receituários deslocados no tempo e espaço, como em uma cartilha comum, para distinguir receitas curativas, em uma dinâmica na qual os sujeitos são simplesmente indagados.

A identidade é latente no discurso das mulheres, em demarcadores entre o eu e o outro, como na fala de Dona Flávia: "Olha, pra nós, pra nós, pra nós. Primeira gravidez se a gente descobrir, não pode comer boi, anta, jabuti, não pode comer". Dona Flávia se identifica enquanto indígena, mas diz não se envolver com a atuação dos movimentos sociais indígenas[138]. Afirmando que em tais organizações é preciso "estar andando" e seus "companheiros"[139] nunca permitiram isso.

À primeira vista, a fala apresentada por Flávia pode parecer contraditória, no entanto, sua identidade não é estática e se molda as suas escolhas do presente, que não exclui seu sentimento de pertença étnica. Flávia exemplifica o perfil apresentado por Hall (2008), no qual viver a identidade é estar em negociação constante e não significa o esquecimento de sua ancestralidade, o que é exemplificado na fala de Dona Flávia, ao demarcar o "nós

---

[137] Antônia se refere ao contexto de pandemia da COVID-19.

[138] A esse respeito Manuela Carneiro da Cunha (2021) trata da controvérsia de associações indígenas que possuem um formato legal amparados em dispositivos nacionais e internacionais, se destinam a representar diversos segmentos indígenas e se propõem a representar etnia na totalidade, no entanto, podem não serem vistas como tal por todos de uma etnia, problema também que se dá pela autonomia de cada aldeia. De modo que, tal representação, por vezes, se dá permeada de conflitos. Logo, pode ocorrer o que Cunha (2021) chama de contradição entre autoridades legítimas e representantes legais. Para a antropóloga, o elo entre representantes legais e uma legitimidade é construído e pode ser desfeito. Em nossa Tese, Dona Flávia tem como referencial a legitimidade de ser indígena, independente de linhas de atuações de associações indígenas em Oiapoque.

[139] Flávia fere-se a quem formou casal, vivendo união estável.

indígenas". Flávia falou abertamente sobre as questões, sem nenhuma aparente restrição, ou condicionante de grupo.

É preciso, para Hall (2008), pensar no sujeito em sua forma deslocada e descentrada. Para Flávia, há permanência da identificação com seu grupo étnico, à medida que, possui "reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal", para uma fidelidade que está sempre em processo relacionada ao grupo, que possui "efeitos de fronteira", para a identificação do que é deixado de fora (Hall, 2008, p. 106), tais efeitos são construídos, demonstrando que "as posições políticas não são fixas" (Hall, 2003, p. 104).

A seguir destacarei alguns dos pontos comuns entre as mulheres nas exposições das respostas, num sentido de organização das questões em torno de um mesmo eixo, categorias que emergiram na entrevista, conforme semelhança de agrupamentos temáticos provindos da análise qualitativa dos conteúdos, segundo Laurence Bardin (1977) e Maia (2020). Tais eixos foram nomeados com os trechos das próprias entrevistas. Há, no entanto, somente uma tentativa de separação dos enunciados em categorias, visto que, uma temática está, muitas vezes, entrelaçada a outra.

É necessário acentuar que cada mulher entrevistada apresentou singularidades, um modo peculiar de interpretação de suas referências e adequação de sua prática ao presente, por este motivo, cabe o alinhamento ao dissertado por Goldman (2015), que se contrapõe a sínteses simplistas sobre sujeitos ao discorrer sobre relações afroindígenas e destaca a pluralidade das diferenças e a criatividade presente nas dimensões humanas, que atesta a indeterminação de processos de misturas étnicas.

4.1 "Era só um *mélange*, como diz o crioulo"[140]

O termo pronunciado por Dona Hortência, *mélange*, em crioulo, língua que circula no contemporâneo na Guiana Francesa e em Oiapoque, em etnias diversas, significa mistura[141]. Mistura é um termo recorrente em Oiapoque quando se fala de características da cidade e autodefinição de povos indígenas. Mistura também é um termo muito elencado na antropologia, existindo presumidamente uma intenção quase obsessiva de classificar o resultado de misturas em âmbito cultural (Goldman, 2015).

[140] Trecho da entrevista de Dona Hortência, se referindo a sua origem.
[141] Sobre o termo pedi explicação a uma mulher amapaense que mora há 19 anos em Cayenne, capital da Guiana Francesa, que pediu para ser identificada como CM.

É elucidativo que em sua fala Dona Hortência naturalize o uso do termo, como se o interlocutor o conhecesse.

> A minha mãe era da Ilha Viçosa, aí de Macapá, um lugar que tem, aí perto de Macapá, da Ilha Viçosa[142], né? Meu pai era da Vigia[143]. Meu pai é da Vigia. Nasceu na Vigia, mas filho de cearense. Era só uma *mélange*, como diz o crioulo[144], aí eu estudei, estudei, estudei até minha quinta série lá, né? Uma professora muito boa. Quando eu fiz dezessete anos eu fui professora lá, na Ponta dos Índios. Fui professora lá. Tinha muito aluno. Ih meu Deus. Aí eu fui querida de todo mundo, era mais quem vinha daqui, era mais quem vinha daqui. Aí meu pai adoeceu muito professora, adoeceu, adoeceu, uma dor no estômago e não tinha remédio que curasse, né? O que eu fazia? Eu dava aula de manhã até meio-dia, do meio-dia pra tarde eu ia pescar, da pescaria, ele era pescador, né? Ele tinha rede, tinha tudo, aí foi o que eu aprendi, jogar tarrafa, eu aprendi esticar corda pra pegar peixe, um dia eu, nesse tempo tinha uns barco do governo, Itaguari, São Raimunda, uns barco que tinha do governo, né? Um dia eles iam chegando, era cinco e meia da tarde, eu tava colhendo os pneu que a gente chama, né? Cada um peixe vizinha, cada um peixe. Eu já estava com o cacete na mão, puxava, botava na beira daquela canoa, cacetava e botava pra dentro. Ah, mas foi uma admiração pra ele. "Meu Deus, você é mulher!", "é meu pai tá doente, doente", aí foi, graças a Deus ele melhorou, melhorou tomou remédio, mas dessa dor ele morreu, ele não ficou mais bom, aqui acolá ele adoecia, ele não podia comer gordura e não podia beber. Agora o mal dele era fumar professora. Fomos no médico, aí o médico disse: "o senhor tá bom seu João, mas deixa de fumar", ele disse: "Então me mate logo doutor, mas eu não deixo de fumar". Ele era de maior, né? O cigarro que matou meu pai. Aí vamos pra Clevelândia? Aí arrumei um marido, que é pai desse meus filho, né? Era pai dos meus filho, depois que eu tava com seis filho com ele. Ele achou de ficar com a empregada. Aí nós se separamos, né? Aí nós viemos embora pra Clevelândia. Chegou aí em Clevelândia. Eu sempre fui entrosada com todo mundo, fala com um, fala com outro. Aí eu me dei muito com o cozinheiro do quartel, né? Era meu vizinho aqui. Aí conversando, aí eu fui, contei a minha situação pra ele, aí ele disse, "ah Dona Hortência, nós vamos lhe ajudar". Eu vou falar pro Raimundo, que vai ter um curso, pra ele arrumar uma vaga pra senhora. Mas só que é da saúde. Eu digo, "aceito, o que vier eu aceito". "Eu aceito". Aí eu fui. Eu fiz o curso aqui seis meses, foi a primeira colocada, aí em Clevelândia.

Dona Hortência mostra um traço da dinâmica da vida de todas as mulheres, que tiveram que ajudar os familiares com o sustento em casa, para a sobrevivência e se deslocaram com os seus parentes buscando melhores condições de vida. Tais deslocamentos

---

[142] A Ilha de Viçosa é uma ilha pertencente ao arquipélago do Marajó, localizada no município paraense de Chaves (Conceição, 2024). Há que se atentar que o referencial de localização para Ilha Viçosa é Macapá, presumo um referencial ainda relativo à configuração administrativa do Amapá ainda como parte do Pará.

[143] Município do Pará.

[144] Em Oiapoque o crioulo se refere comumente a alguém da Guiana Francesa, como é utilizado no trecho por Hortência, mais do que uma referência à Língua Crioula, é referência aos que transitam no "outro lado". Interessante o relato de Frantz Fanon (2008), no clássico *"Pele Negra, máscaras brancas"*, ao discernir sobre a linguagem adotada pelo negro martinicano na França e ao observar uma tentativa de seguir ferrenhamente o francês, situa que o patoá *(patois)* são os diversos dialetos regionais da França metropolitana, sendo o crioulo (*créole*) o francês bem mais elaborado do Além-mar, na ocasião, Fanon se referia a ferrenha avaliação da língua francesa para um martinicano que chegava à metrópole (Fanon, 2008). Em Oiapoque ouvimos a pronuncia *créole* para dialetos indígenas, designado, muitas vezes como o patoá, no entanto, há uma invisibilidade na cidade de tal linguagem, se adota nas inscrições o francês ao lado de expressões em português, o que ocorre em alguns estabelecimentos comerciais.

foram delineando suas experiências e foram marcados pela imprevisibilidade. Perguntada sobre o curso que tinha feito, Hortência completa:

> Enfermagem. Aí eles me mandaram pra Belém. Passar seis meses em Belém, estudando no quartel. Chamavam QG[145], né? O quartel. Aí eu fui pra lá, graças a Deus fui pra provarem tudo lá. Aí contrataram, né? Eu trabalhei quatro anos e seis meses aí [...] nós éramos tudo lá, né? Nós éramos doze, eu era a chefe, mas a senhora sabe como a pessoa não respeita, né? Aí não respeita.

O acaso também modelou o aprendizado de Dona Hortência, agregando saberes técnicos a partir de sua admissão como funcionária no hospital em Clevelândia, foi possível o entendimento de elementos do sistema de cura oficial, que se aliaram a um saber já vivenciado no cotidiano, como o partejar.

Dona Noemia[146], ao relatar sobre sua origem, narra que veio do Pará e logo expõe o que considera determinante para o que aprendeu e as primeiras experiências com práticas de cura.

> Do Pará, minha vó era índia e quem sabe não foi através dessa genética, né? Que eu já vim herdar essa origem de curandeira. E aí eu já vim, desde criança eu sou assim, desde criança. Eu fazia nos meus irmãos, meus irmão se batiam, então passavam, tavam com dores e às vezes a mamãe não tava e eu ia fazia o remédio e dava certo. Meu pai, uma vez eu cheguei meu pai estava morrendo no banheiro com uma diarreia e aí eu fiquei doidinha, eu digo: "o quê?" A minha mãe plantava muito essas coisas, né? Aí eu fui tirando os mato, anador[147], eu tirei um pouco de boldo[148] e fiz aquele xarope, aquele chá quente e dei pra ele, ainda amassei o alho, Coloquei, ele tomou. Poucas horas ele estava aliviado, aliviado.

Noemia nos recebeu no pátio da casa de uma amiga, na qual estava hospedada temporariamente, até aprontar sua própria casa. Estávamos em um grupo de pessoas, eu, Noemia, duas interlocutoras que me levaram até a entrevistada. Todos sentamos em volta de uma mesa comprida de madeira, em uma tarde de sol, ventilada.

Conforme o trecho destacado da fala da curandeira, existem vários componentes que resultaram em suas habilidades, mas também o imperativo da necessidade, em lugares sem acesso à saúde formal, e ainda os saberes ancestrais e de seus familiares. Também existe a presença da intuição na busca dos elementos para a cura, já estimuladas em uma prática

[145] Quartel General.
[146] Entrevista concedida 9 de junho de 2022.
[147] Nome científico completo: *Pfaffia glomerata* (Spreng.) Pedersen (Flora e Funga do Brasil, 2024).
[148] Nome científico completo: *Gymnanthemum amygdalinum* (Delile) Sch.Bip. ex Walp (Flora e Funga do Brasil, 2024).

cotidiana, que moldaram a atuação de Noemia até a atualidade. Dentre as referências citadas, é demarcada a influência indígena.

Saberes indígenas também são componentes do aprendizado de Dona Antônia, conforme o ilustrado a seguir:

> A mãe do corpo, ela é aqui no umbigo entendeu? Isso eu aprendi com uma índia, lá pra estrada do Jari. A minha filha tinha uma sogra que ela era índia, e aí ela me ensinou como é, a mãe do corpo, ela tem que ficar aqui no umbigo, aí quando ela passa do umbigo assim, que ela começa a sair é porque a pessoa se enche de gases, não come direito, e aí começa, ela começa a andar no corpo, a pessoa começa a sentir fraqueza, aí a pessoa começa a não querer comer, começa o enjoo, tonteira, essas coisas, dor nas pernas, tudo isso, é inflamação às vezes, dor nas pernas, aí ela passou aquela casca da preciosa[149], fazer um chá da casca da preciosa e tomar um copo assim, por dia, três vezes ao dia, aí pronto ela volta a já ficar forte, e já começa a voltar pro lugar, aí a pessoa puxa, ajeita é e coloca no lugar, é assim, é, só isso.

Antônia se refere ao ocorrido no Município de Laranjal do Jari, distante a 269 Km da Capital Macapá. Dona Antônia aponta o saber indígena e um fato que ocorreu em seu passado recente, o ensinamento por uma indígena de um saber proferido sobre a "mãe do corpo". O processo de aprendizagem dessas mulheres sobre cura é ininterrupto e sem restrições, assim como o seu ensino.

A presença indígena é indicada como elemento agregador para aprendizagens sobre o útero e o parto. Dona Hortência, ao ser indagada sobre como aprendeu a fazer parto, disse que aprendeu com sua "mãe, depois as índias", se referindo ao período em que morou na "aldeia do índio", no então distrito chamado Ponta dos Índios, com seu então marido.

A referência do passado se estende ao presente, quando Hortência afirma as interações atuais com uma indígena na feira municipal de Oiapoque, ao relatar: "Eu tenho uma índia, que é lá no mercado, ela usa muito remédio caseiro, que a gente chama caseiro, né? Eu digo Mara[150], manda buscar isso assim, assim, assim. Faz assim, assim, assim, assim". E continua: "Todo dia eu tô lá com ela. 'Já fizesse tal coisa?' 'Já Dona Hortência, eu já fiz[151]".

A reelaboração de referências e reconhecimento de aprendizagem com pessoas de outros grupos independem de opções religiosas do outro. Referências para origem e deslocamento estão entrelaçadas ao aprendizado sobre a cura, portanto a intenção de

[149] Nome científico completo: Aniba canelila (H.B.K.) Mez (Hernandes, 2024).
[150] As pessoas mencionadas nas narrativas também foram designadas com nomes fictícios, conforme a vontade das interlocutoras.
[151] Dona Hortência cita a senhora que descrevo, no início da segunda seção.

organizar blocos para a exposição das entrevistas é um norteador, mais do que a possibilidade de ver tais esferas como separáveis.

4.2 "Já tô com umas cinco vezes que eu venho morar aqui no Oiapoque"[152]

As mulheres transitam por várias cidades e municípios, na fala está expresso em palavras e expressões como, "indo e vindo", "lá e cá", "quando eu venho pra cá", "tenho a minha outra casa", "eu paro mais pra lá", "lá na minha casa". Não à toa as professoras Pantoja e Silva nomearam Oiapoque como "lugar de passagem" pela dinâmica de migrações (Pantoja; Silva, 2019, p. 27) e na narrativa das mulheres é possível a morada em vários lugares.

Neste sentido, o relato de Dona Aracy é interessante, nascida na aldeia Espírito Santo, da etnia *Karipuna*[153], localizada nas margens do Rio Curipi, abriga em suas falas muitas moradas. Aracy adjetiva sua casa de Oiapoque: "aí nós fizemos a casa, nós não tinha casa, uma casa que assim, né? Rápido, né? Pra nós viver, pra nós dormir", mas também assinala: "olha hoje que eu tô morando nessa aldeia 60, o nome né é *Kariá*[154], aí eu já fiz parto da minha filha, eu já fiz parto da minha neta, mas graças a Deus todo o parto que eu faço, normal, normal".

No próprio percurso da pesquisa foi verificado que seria impossível situar as participantes como moradoras de um único lugar, elas não se veem assim. Sua própria identidade se assenta nesse estado de trânsito, no qual as mudanças são um imperativo da própria vida. Elencam tanto sua estadia difusa, quanto a de seus parentes, como contribuintes para seu dom, o relato feito por Dona Cecília nos dá um parâmetro dessa percepção:

> É. A minha mãe e o meu pai ele era nordestino. Da parte do meu pai, ele era nordestino, meu avô, a minha vó era amazonense era das bandas de Manaus, não sei

[152] Fala proferida por Dona Antônia, sobre a quanto tempo morava em Oiapoque.

[153] Sobre a etnia da aldeia Aracy definiu: "tem a parte dos *Karipuna*, tem a parte dos *Galibi-Marworno*".

[154] Aldeia *Karipuna*, fica na BR – 156 (Tassinari, 2003), o número 60, se refere ao Km 60, distância em quilômetro contata no sentido de Macapá para Oiapoque, é comum tal modo de localização entre os moradores da região, atualmente negociações entre Estado e povos indígenas de Oiapoque são feitas em torno da pavimentação da BR - 156, para realocação de aldeias que ficam a sua margem, dentre elas a *Kariá*. Dona Aracy fez questão de me ensinar pormenorizadamente a localização de sua aldeia, *Kariá*: "vem de Macapá, vem embora, é... olha a gente vem de Macapá, tem essas cidadezinhas, vem embora, aí tem Calçoene não tem? De Calçoene tem o *Carnot*, vila de maranhense, tem como é o outro? Sim é o *Carnot* mesmo, aí pega o Calçoene, de Calçoene vem embora, pega a ponte do Cassiporé, não tem um restaurante, né? Aí vem embora, pega a primeira aldeia *Anauwera* que já começa o dos índios, *Anawera* vem pra aldeia do 90, o *Tucai*, que tem um riozinho assim, aí vem embora, vem embora pra cá, do noventa pega o oitenta, que é vila dos índios do *kumarumã*, que tão morando pra lá, do oitenta, não sei, pega a vila dos *Palikur* de novo, são duas vila do *Palikur*, duas vila, a gente passa eles passam e pega a aldeia 70, do 70 pega os 60, vem embora, né? Pro Oiapoque".

> de onde, sei que ela era daí e a minha mãe, a minha vó eu não sei nem explicar muito bem, mas se eu não me engano ela era meia índia.
> *Pesquisadora: Mas daqui dessas partes do Oiapoque?*
> Cecília: Eu acho. Não sei da onde era, mas eu sei que ela meio metida a índia. E o meu avô, da parte da minha mãe ele era disque, dizem que ele era criolo *Saramaká*. O meu avô, né? Que era pai da minha mãe. E a minha vó não sei se ela era amapaense, eu sei que ela era daqui dessas bandas. Mas diziam que ela era mestiça índia também, eu não sei. Mas a minha família é assim, ela assim é, como é que se diz? O sangue é metido assim uma salada, igual uma salada de fruta. E aí a situação é essa.

A fala de dona Cecília apresenta a importância de uma "horizontalidade de saberes" (Monteiro, 2020), na qual acentua a influência de seus familiares e ancestrais, sobre imperativos sagrados e saberes resultantes da "salada" que é sua família. O "ser metida a índia" ressalta uma situação de mistura, que depois é nomeada pela entrevistada com o termo "mestiça", há o reconhecimento de uma multiplicidade de origens que extrapola fronteiras locais e nacionais.

Dona Antônia afirma: "Eu nasci lá (em Afuá) mas eu me criei aqui pra Macapá. Santana que eu morava aí ó. Depois eu fui pra Belém, aí depois fui pra Macapá de novo e agora já tô com umas cinco vezes que eu venho morar aqui no Oiapoque". Num ensejo semelhante, Dona Silvia define sua moradia:

> Eu nem moro aqui...a minha casa mesmo de morada é em Macapá, né? Essa casa aqui eu fico assim, porque eu passo de vez em quando pra São Jorge, aí como de vez em quando eu passava pra São Jorge, eu fiz essa daqui pra eu parar por aqui, mas aí, como eu gostei que aqui é tranquilo, né? Aí eu paro mais tempo aqui, porque aqui é mais tranquilo, você pode ficar com porta aberta, janela aberta, você pode ficar sentado, por exemplo, como nós tamo agora, sentado né, conversando, né? Você pode ficar. Já em Macapá é diferente, né? Em Macapá, você sabe, que você não pode andar nem com o celular na mão, eu chego em Macapá, sabe o que é que eu faço quando eu tô lá? Eu tranco as portas, a janela, tudinho e acendo as luzes, dentro da casa e fico trancada dentro da casa. Aqui não, aqui eu fico até dez horas com a porta aberta, com a janela aberta, o portão aberto, pode ver que as casas quase nem tem muro, né? Eu passei essa cercazinha aqui, pronto, quando chega a noite eu tranco. Não tem assim perigo que nem lá. Lá tu não pode andar com celular na mão, lá eu peguei um pavor de andar, eu não ando com nada, não ando com bolsa, com nada, lá eu tenho um pouco de medo, né? Aqui já não, é mais tranquilidade, você pode ficar batendo papo, conversando, com as pessoas no pátio, lá não.

O verbo passar, utilizado por Dona Silvia, demarca o sentido de circulação em variados espaços, ao quais Silvia atribui diferentes sentidos e vivência de variadas formas. O local da entrevista é, portanto, um local de passagem que atribui um sossego para a entrevistada. Sua casa foi construída inicialmente como um local intermediário até o seu destino, a cidade francesa de São Jorge. Tais rotas são construídas ao longo dos anos, pelos imperativos da vida, tendo sido vivenciadas, desde quando as condições da estrada eram piores, como se escuta em muito relatos.

Todas as entrevistadas compartilham remédios, plantas e demais produtos, como óleos, produzidos e comercializados em diversos locais em seus percursos de viagens. Alguns produtos são preferidos de serem comprados em Macapá, pela carência ou maior custo em Oiapoque, como afirma dona Antônia. Alguns lugares são reservados as mulheres plantarem, em outros lugares visitam filhos, ou acessam o sistema formal de saúde, como nos objetivos para as muitas idas para Macapá.

Para a coleta dos materiais, as mulheres muitas vezes precisam de outras pessoas que "andam no mato" em outros "terrenos", retiram as folhas, sementes, produzem os óleos. As mulheres, para confeccionarem seus remédios, também dependem de outras pessoas que transitam em muitos lugares.

4.3 "Isso aí não é comigo"[155]

As mulheres limitam suas práticas, enumeram e descrevem cada uma delas, relatando o que fazem e o que não fazem, elaborando uma classificação em torno das curas, sabendo claramente o que podem ofertar para cada pessoa. Entre os elementos que praticam descreveram, puxação, benzimentos, garrafadas, parto, orações, aconselhamentos, quebra de feitiço, sessões de cura, além de elementos contidos na oferta oficial de assistência à saúde, como a aplicação de remédios sintéticos ou curativos convencionais.

As mulheres não descredenciam a eficácia de nenhuma prática de cura, somente acentuam as suas limitações, enquanto agentes que curam. Em relação ao parto, mantém ressalvas, dizendo que o avanço da idade é um impedimento de atuarem como parteiras, o que pode ser feito em uma urgência.

Dona Deusa sobre seu aprendizado sobre o parto relata:

> Deusa: Do parto foi assim, quando eu comecei a estudar Enfermagem, quando eu comecei a estagiar, porque eu já estagiava no hospital, aí pra mim me atualizar eu tinha que fazer curso de Enfermagem, eu fui estagiar sem curso, mas quando eu fiz o curso eu já era prática, eu já fazia.
> *Pesquisadora: E como assim? A senhora aprendeu com quem a fazer?*
> Deusa: No hospital mesmo eu aprendi com as meninas a fazer, eu tava estagiando, aí eu ia pra sala de parto com as meninas, no Maranhão, quando eu chegava pra estagiar as meninas diziam assim, "Ó Deusa, tem duas mulher pra ter neném, e como tu tá estagiando, quando tu fizer teu curso tu já sabe, aí vai ter uma cesárea e a outra vai ser normal", aí eu ia com elas, pra dentro da sala de parto, aprendia com elas pra poder, né? Aprendia tudo direitinho.
> *Pesquisadora: Já veio pra cá sabendo.*
> Deusa: Já, já vim pra cá sabendo, eu trabalhei nove anos e aí tudo bem direitinho, eu já fiz parto até dentro do garimpo, quando eu fui pro garimpo, é porque a mulher, seis

[155] Trecho da entrevista de Dona Silvia, ao falar dos remédios caseiros que fazia e das práticas que não fazia.

> horas da tarde ela saiu pra tomar banho assim no poço e um cipó, ela tava com cinco meses de grávida e um cipó enroscou na perna dela, ela tomou um susto, e aí no outro dia ela começou a perder líquido e aí ó a criança tava com cinco meses, o meninozinho um homem, isso aqui tava tudo pelado, não tinha cabelo ainda, mas ele ainda viveu três dias, só porque ele não tinha força pra pegar o, se fosse numa incubadora, ele conseguia, mas no garimpo e ela tava sem força (grifos meus).

O sentido da palavra "prática" utilizado por Deusa, refere-se à realização de partos sem o contato com estudos sistematizados adquiridos em seu curso de enfermagem. Ela descreve a situação de um parto em condições difíceis, em área de garimpo, sem recursos da medicina formal. Sendo uma urgência que não poderia ser negada.

Dona Deusa nasceu no Piauí, foi com dez para Maranhão e tempos depois casou. Descreve sobre o fato: "nunca abandonando meu lugar, porque minha vó morava lá, né? Meus parentes, aí a minha mãe veio embora pra Bacabal no Maranhão aí quando foi com quinze anos eu casei"[156]. A senhora descreve progressivamente cenas de sua vida até a chegada ao ensino formal que lhe habilitou para a função exercida no sistema de saúde convencional, mesmo com a resistência de seu marido, que questionava uma rotina de dedicação.

A conversa com dona Deusa se deu em uma ampla propriedade, no qual há muitas árvores de grande porte e no qual em um tanque no qual cria alguns peixes. Colocamos duas cadeiras na frente de sua casa, distante aproximadamente uns vinte metros da cerca de madeira, que fica à frente de uma rua não asfaltada. O convite para nos acomodarmos dessa forma partiu de Deusa, que alegou estar mais ventilado fora da casa. Mais uma vez assinalo a proximidade demonstrada comigo ao longo da entrevistada. Quanto a sua autoidentificação religiosa, Deusa se designa "da Assembleia de Deus". A enfermeira aposentada me disse que planeja voltar para Maranhão, pela vontade inclusive de seus filhos.

Na fala de algumas mulheres, é importante não se identificarem e não serem identificadas como curandeiras, ou pajés. Como assinala dona Hortência: "curandeira não, mas eu ajudo muito", ao ser perguntada sobre o que é ser curandeira Hortência afirma: "É de macumba, é de macumba, 'vamos bater o pé', eu tenho medo desse negócio, eu tenho medo de pajé vizinha (risos), eu tenho medo, não, eu não gosto, que a minha fé em Deus é muito grande, eu não, eu não faço isso, não faço isso".

A entrevistada não se referiu a elementos citados da pajelança, para descrever suas práticas, mas considera a presença de forças invisíveis, apontando genericamente o termo

[156] Entrevista concedida em: 04 de outubro de 2023.

macumba[157] para práticas afro-brasileiras ocorridas nos espaços de terreiros e designa a performance dos praticantes como "bater o pé". Dona Hortência sabe da presença de forças imateriais diversas que inferem na cura, como o uso de orações católicas, mas frisa que não entra no campo religioso classificado como afro-brasileiro, incluindo a pajelança.

No passado os adeptos de religiões afro-brasileiras eram alvo de suspeita sobre práticas identificadas como curandeirismo, o que infringia uma normativa do Estado, que impunha um arcabouço jurídico (Oliveira, 2021). No presente é possível que agentes queiram distinguir suas práticas dos estereótipos sedimentados, mas é importante afastar um pretenso maniqueísmo relacionado ao sujeito, neste caso, acusando-o de negar sua prática, diante de uma afirmação que se acredita ser consciente. Cabendo ressaltar que fixar uma identidade, além de uma questão subjetiva, também é fixar um rótulo social que se alia a contextos específicos (Poutgnat; Streiff-Fenart, 1998).

Há uma desconfiança sobre o termo curandeira para algumas entrevistadas. Presumo que pelo termo guardar uma tradição discursiva de conotação pejorativa associada ao crime, uma relação aliada à ideia de feitiçaria, que discutimos anteriormente e por interpretações negativas presentes no discurso de determinadas religiões. A influência religiosa para tal negação está presente, principalmente para as mulheres que se identificam como evangélicas, visto que a prática do curandeirismo ainda é vista como algo condenável por instituições religiosas. Para as evangélicas[158], no entanto, é cabível e perfeitamente aceitável o uso da natureza para a busca de cura do corpo, compreendendo os benefícios da própria natureza e a possibilidade de ajudar o outro, como dádiva de Deus.

Antônio Torres Montenegro (2010), ao tratar da cultura popular, chama atenção para a impossibilidade de separação e sobreposição absoluta de um conhecimento em detrimento de outro e sim interpenetração entre o popular e o erudito nas vozes e sentimentos de grupos, classes e segmentos. A esse respeito, Maués (1995), ao analisar o catolicismo popular, na povoação de Itapuã (PA), no município de Vigia, afirma que a religião popular provém de várias fontes, inclusive crenças e práticas provenientes do catolicismo oficial, que tende para uma autonomia relativa dos praticantes. O autor adota a noção de campo religioso onde

[157] Macumba em muito se convencionou designar como variação genérica para cultos afro-brasileiros, mesmo com o consenso de que se trata, na origem do termo, de um instrumento de percussão de origem africana (Enciclopédia Significados, 2024), no Amapá, ainda é comum a associação feita por Hortência.

[158] A Tese não tem como propósito aprofundar discussão sobre religião, mas acentuar o componente da religiosidade, presente nas falas. Para as entrevistadas se faz uma conexão direta do Deus através da cura, Deus é apresentado como um poder superior, independente de instituições religiosas, usamos o termo "evangélica", no genérico, pois assim as mulheres com essa opção religiosa se referem a si e aos outros com a mesma opção.

ocorrem tensões/conflitos e complementaridade entre especialistas e leigos do sagrado e catolicismo popular e oficial.

É elucidativo a fala de dona Silva ao tipificar sua religião:

> Sou evangélica, mas eu vou em qualquer igreja, onde fala, eu não tenho problema com a igreja não, porque eu, pra mim Deus fala assim: "Aonde tem dois ou três reunidos no meu nome, lá eu estarei". Aí então, eu acredito que não precisa ter: "Não, porque eu sou daqui eu não vou alí", não, eu não tenho isso comigo. Eu sou católica, eu vou na igreja de crente, eu vou em tudo, quem cura não é o remédio, nem nós, é aquele lá de cima, porque foi ele que deixou esse remédio pra nós, foi ele que deixou, né? Então nós temos que saber que o remédio ele vai curar, porque foi Deus que deixou, né? Ele vai curar, é assim.

Para Dona Silva a própria natureza é uma dádiva de Deus que serve à cura e seu efeito seria determinado por ele. Silvia vive e verbaliza sua autonomia, independente do rito de sua religião identificada, o catolicismo oficial. Aqui compreende-se mais do que a religião, a experiência que os indivíduos possuem com o sagrado, a qual é crença em uma potência sobrenatural (Chauí, 2010), que tem como canalizador o acreditar em Deus. Silvia diz "igreja de crente", como sinônimo para igrejas evangélicas pentecostais, no qual o "ser crente" aparece como oposição a "ser católico", conforme identidade religiosa brasileira (Ferreira; Pereira, Pimentel, 2011).

Para Silvia Deus opera em todo lugar para a cura, sob esse prisma o sagrado "opera o encantamento do mundo, habitado por forças maravilhosas e poderes admiráveis que agem magicamente. Criam vínculos de simpatia-atração e de antipatia-repulsão entre todos os seres, agem a distância, enlaçam entes diferentes, com laços secretos e eficazes". (Chauí, 2010, p. 317).

Seres como animais, plantas, pessoas e forças estão conectadas para a cura e podem ser movimentados pelo poder da fé. O que é expresso na fala de Dona Silvia: "Bom, eu mesmo não curo agora o pessoal dizem que Deus abençoa, né? Até porque eu faço esse remédio confiando também em Deus, né? Que ele vai curar as pessoas né mana? Então, geralmente eles curam, tem dado certo".

Dona Silvia ao delimitar sua prática afirma que faz "só remédio" e continua:

> É, os meus filhos eu criei quase tudo com remédio caseiro. Tanto é que os meninos tinham medo, medo, medo de hospital, agora tô deixando eles mais saírem, irem um pouco no hospital, porque senão, de repente eu não tô mais aqui, aí como é que eles vão ficar sem querer ir passar no médico né? Então tem que passar, eu criei meus filhos todinho, eu tenho oito filho, mas tudo assim que eu criei.

A fala de Dona Silvia desafia a ideia de confiabilidade para com o sistema convencional de cura acessado no hospital. Para os filhos de dona Silvia o hospital é que provoca receio, o que é refutado por Silvia, na consciência de que também os saberes dos médicos são necessários.

Ao ser perguntada se puxava barriga de mulher grávida, Dona Silvia afirma:

> Olha de puxar eu puxo, mas não é tanto assim, eu não sou profissional, profissional, mas assim, por exemplo, se tiver encostado eu posso desencostar, né? Porque muitas das vezes o bebê se encosta nessa parte aqui da mulher e aí ela fica com aquela dor, com aquela dor, puxar assim eu puxo um pouco, mas se for o caso de tá de atravessado, isso aí não é comigo, a minha mãe faz isso aí.

Silvia limita sua prática à confecção de "remédios caseiros", apesar de ter atuado com outras dimensões, como a própria puxação, pois, para dona Silva, "não tem como negar" a um pedido de ajuda de uma pessoa que chega até sua casa. Neste sentido, não descarta atender a chamados imprevisíveis de moradores, em campos no qual não domina, mas crê numa predestinação divina para auxiliar, mesmo nessas ocasiões. Dona Silvia relata vários casos em que foi chamada para assuntos aos quais não dominava, eis o exemplo:

> Porque tu não tem conhecimento com isso, tu não sabe e as pessoas chegam: "Olha! Eu quero que tu me faça um remédio que eu tô com um problema", vai chegar na hora. Aí a mulher disse que ela tava com muita dor de cabeça, que ela queria um remédio, que eu fizesse um remédio, eu disse "tá bom", peguei fui, só que coisa ruim não gosta de alho né, peguei esse cipó d'alho e fervi, coloquei a cachaça e coloquei na mulher, quando eu joguei na mulher minha amiga, a mulher começou a e tremer tudo, o banco queria correr com ela, só eu e ela, tu já pensou? Eu disse "Meu Deus"! Aí eu peguei, comecei a orar, eu orei, orei na cabeça dela, ela começou a levantar, ela queria correr, aí eu disse "não, senta aí, tu não sai daqui desse jeito, tu tá tipo doida como é que tu vai sair daqui?" Aí ela ficou, ficou lá, aí eu orei, orei, orei na cabeça dela. Olha, nesse dia, tu já pensou? Tu mexer com uma coisa que tu não sabe? Que tu não conhece? Que tu não sabe o que é? Hum. É mesmo que tu mexer com uma fera.

Dona Silvia descreve o fenômeno espiritual da possessão, no qual um indivíduo é atingido por forças espirituais, um fenômeno mundial que aparece em todas as religiões, ora com aspectos divinos, ora demoníacos e de acordo com a ética dos praticantes, conforme demonstra a antropóloga da religião Bettina E. Schmidt (Pecora; Melchior, 2011).

Na narrativa exposta de Silvia existe o poder da oração para acalmar a mulher, afastar as forças do mal descritas como "coisa ruim", enfrentar o desconhecido, "a fera". Silvia diz "meu negócio é chá", mas para a senhora é impossível dizer para alguém "Não, eu não vou te ajudar".

Curar também envolve tentativa de resolução de outros males vistos como de cunho espiritual, como inveja, mau-olhado e quebranto, com desdobramento para o campo físico. Problemas em que dona Silvia diz que "se arrisca". Posicionamento diferente possui outras mulheres que distinguem terminantemente o que não fazem, como afirma dona Antônia, sobre o parto: "sobre parteira eu não entendo de parteira, não entendo de negócio de puxar, eu não, isso aí não mexo".

Dona Aracy aponta que sua prática primordial é fazer o parto, descartando o benzimento, e pontua diferenças entre indígenas e não indígenas, sobre os cuidados nos dias após o parto:

> *Pesquisadora: Ah a senhora cuida de bebezinho, pra benzer.*
> Aracy: Não, isso aí eu não sei, eu faço parto, eu cuido da mãe da criança, isso já pros pais, pras irmãs cuidar né, mas nós quando a gente tem cinco dias, a gente passa um remédio pra nós, pra barriga.
> *Pesquisadora: Depois de cinco dias, que tem neném, tem que fazer esse remédio pra barriga, a senhora pode dizer que remédio é esse?*
> Aracy: É casca de pau travoso, toma um pouco um pouquinho, o resto a gente se lava, faz o asseio, toma um pouquinho, é muito bom, pra sarar rápido, também a gente amarra a barriga dela, elas[159] não amarram, por isso que elas ficam barriguda, nós não, é muito difícil, porque a gente usa até ter um mês, dois meses, aí a gente tira, é, porque se a gente não amarrar fica pendurado, fica assim, pesa, é feio né, a pele fica. Olha eu tenho, todas as minhas filhas são assim, a gente pega e se banha com aquela água de casca de pau que é travoso, sara rapidinho.

Aracy aponta duas diferenças de cuidados após o parto entre indígenas e não indígenas, o banho de asseio e a amarração da barriga, o banho de asseio se trata de lavar as áreas íntimas com a mistura no banho, o líquido tem efeito cicatrizante, segundo exemplos de receitas populares e também o corte da cirurgia é banhado, caso haja (Cid; Andrade, Almeida Junior, 2020).

As participantes em questão atribuem interpretações sobre atos do Estado, como distribuição de medicamentos, atuação de técnicos de saúde, estrutura hospitalar, discurso de médicos, finalização de programa de governo e se relacionam com a rede hospitalar do Município de Oiapoque, levando muitas vezes reivindicações, assistindo parto, dialogando com profissionais de saúde ou sendo chamadas para situações difíceis no ato do parto, pelos próprios funcionários, interrompendo a noção de pureza e estagnação dos conhecimentos tradicionais, no que diz respeito às práticas de cura entre grupos sociais.

As mulheres, portanto, se posicionam criticamente sobre questões do sistema oficial de saúde na cidade. É importante acentuar que, entre a população de Oiapoque, as práticas

[159] Aracy se refere a mulheres não indígenas, em outro momento da entrevista se refere como "as brasileiras".

populares tradicionais de cura são usadas concomitantemente com a medicina oficial, sendo que, muitas vezes, os dois sistemas de cura são vistos, ora como complementares, ora como excludentes, mas sempre numa perspectiva relacional. As participantes do estudo se posicionam sobre tais confrontos e contribuições, assegurando que as duas perspectivas são importantes.

4.4 "Tem que ter fé"[160]

Todas as mulheres entrevistadas afirmaram a fé como elemento principal da cura, a fé é importante tanto para quem faz o remédio, como para quem o utiliza, a força dos pensamentos em torno da fé é um imperativo para o resultado desejado. Neste sentido, Flávia afirma a fé como decisiva, inclusive em uma experiência com sua própria saúde:

> Ter fé também no que tu tá fazendo. Senão comé que tu vai fazer o negócio? Tem que ter fé. Igual a oração, tu sabe, tu é evangélico, mas tu tá orando sem fé, nunca vai pra frente. Olha, eu era pra mim tá morta hoje. Não era pra mim tá viva, pra mim tá morta, deixa eu ver, era pra mim, tá com cinco anos, esse bem aqui, meu estômago. Não foi o médico que me curou. Meu médico veio lá de cima. Orei, chorei, sofri. Botei minha ação nele, ele me curou. Bem aqui. Eu só vivia no hospital. Nunca médico descobriu o que era. Mas eu sabia o que era, não era boa as coisa, né? Uma seta que me deram aqui. Malinesa, né? Tipo malinesa[161]. Mas Deus me curou. Graças a Deus.

Flávia conta que botou sua ação para Deus, confiando na cura por meio dele. A expressão usada por Flávia indica exatamente a fé com uma coordenadora para atitudes, em uma seleção consciente, que, no momento apropriado, se desdobrou em orar, chorar e sofrer, ao invés de se buscar uma cura convencional.

A medicina oficial, do modo como é apresentada pelas mulheres entrevistadas em diversos trechos, se alinha a uma forma dos médicos conceberem a cura, que diverge da concepção das mulheres que reconhecem "outro médico", se percebem enquanto grupo e delineiam seus fazeres em torno da cura, recriando papéis em diferentes contextos e tempos. Deste modo, as mulheres, em suas singularidades, se adequam ao direcionamento que Adriana Piscitelli (2002) nomeou como nova concepção da categoria mulher, que permite tanto o reconhecimento da diferença entre mulheres, quanto mapear semelhanças entre as mesmas.

---

[160] Trecho da entrevista de Dona Flávia, que acentuou a fé como componente primordial para a cura.

[161] Giovanni Battista Tuveri (2017) traz o conceito de malinesa a partir do definido por Raymundo Heraldo Maués, como conjunto de ações intencionais de seres humanos e não humanos, de natureza mágica e sobrenatural que afeta os outros seres e objetos, provocando doenças nos seres e extrapolando o campo da medicina Ocidental. Os efeitos da malinesa só podem ser tratados por curadores locais.

Em outros momentos é interessante notar que, para as entrevistadas, é compreensível que médicos não compreendam o sistema de cura que tais mulheres operam, por não compreenderem a conexão com a fé. No entanto, como reafirmam, inclusive para seus clientes, a medicina convencional não pode ser descartada.

Definições tão buscadas em classificações e fronteiras preconcebidas são, por vezes, ignoradas pelas mulheres, para as mesmas não há uma diferença na lógica de quem parteja e de quem benze, apesar de serem práticas distintas. As mulheres acreditam numa lógica de ajuda mútua, permitida ganharem um dom divino, que inclui também dividir o que sabem, pois, como afirma Dona Flávia: "É. Também um dia eu precisei de ajuda, eu ajudo, se não foi essa pessoa que vai me ajudar, mas Deus vai enviar outra pessoa que vai me ajudar, né?"

A falta da fé pode anular o efeito curativo de um remédio, que também é resultante de um conjunto de premissas, dentre as quais, o consenso sobre a cura entre curado e curador. A fé valida as misturas curativas e torna-se um ingrediente potente e indispensável para a cura (Silva, 2017), sobre o elemento fé, afirma ainda Dona Francisca:

> Já fizemos muito parto com a própria mão[162]. Pode ela ter uma doença, pode não ter, mas a gente tem que ter fé em Deus pra salvar aquela mulher, aquele bebê, a gente também. Então, é muito bom e é muito lindo o nascimento de uma criança. É muita felicidade que a gente tem, né? [...] Então a vida da parteira ela é assim, eu já fiz vários, graças a Deus. Minha nora, essa daí ó, essa daí, esse daqui, foi pra dentro do hospital, meu filho chegou, "mãe minha mulher vai morrer!" Eu digo, "vou agora", cheguei lá, dentro dos vinte minutos, ela teve o filhinho dela, todo eles foram assim, filha minha, graças a Deus, minha sobrinha, minhas cunhada, mulher do meu sobrinho, tudo foi eu que fiz parto.

Cid, Andrade e Almeida Junior (2020, p. 19) em texto baseado em pesquisa com "medicina tradicional", catalogando práticas de curandeiros de Santana–AP, apresentou que para alguns curandeiros: "os remédios necessitam de alguma fé, para fazerem efeito, enquanto outros nos dizem que os remédios fazem efeito independentemente das crenças individuais e da religião seguida". A última alternativa dita pelos curandeiros santanenses foi descartada pelas mulheres que entrevistei. Pois, para seus receituários, a aliança com o sagrado e a fé são primordiais para o efeito desejado.

Utilizando referências na área médica e biológica, Gewehr *et al.* (2017) afirmam que os fatores subjetivos, foram descartados no modelo biomédico contemporâneo, no qual há a ideia de tratamento de uma lesão e doença e o médico identificaria uma causa por meio da

[162] Francisca se refere a falta de instrumentos tidos como típicos de procedimentos feitos em hospitais, como máscaras e luvas.

objetivação do sujeito. Nesta lógica, a esfera subjetiva foi suprimida ao se privilegiar a matéria (corpo) e o tratamento da matéria (remédios).

As emoções e pensamentos, a espiritualidade, assim como os aspectos simbólicos foram descartados em uma relação entre enfermo e paciente que se dá somente em termos técnicos. Os autores indicam, por fim, a importância da consideração da cultura e própria representação que o sujeito tem de sua doença, em um processo terapêutico mais humanizado.

O paradigma biomédico, no contemporâneo, descarta a experiência do paciente, sem a compreensão de sua totalidade e privilegiando-se o tratamento de partes de um corpo compartimentado. Parte-se da premissa de que paciente não pode relatar o que sente, se tal sentimento não pode ser cientificamente comprovando e não pode dar um sentido para sua própria doença.

Gewehr *et al*. (2017) apontam que, mesmo com o avanço da medicina, "outras formas de medicina" e a "permanência das práticas tradicionais" com abordagem mais totalizantes dos sujeitos continuam acessadas em detrimento ao modelo de tratamento oficial ou concomitante a este. Para os autores, a medicina oficial não evidencia a complexidade do que seja uma doença:

> O ponto central é o de pensar a doença não como uma entidade em si mesma, mas como algo que se concebe dentro de uma relação dialética, na qual a demanda que o paciente faz ao médico não se resume a receber um diagnóstico. Isto porque não seria apenas a necessidade de ser "curado" que está em pauta, mas também a busca pela significação do adoecimento, aspecto que frequentemente escapa ao raciocínio biomédico. (Gewehr *et al.*, 2017, p. 39, grifo do autor).

Neste sentido, a falta de uma perspectiva sistêmica do sujeito é uma das lacunas da medicina oficial, no qual ao doente é delegado a passividade. O enfermo assume um papel ativo para as mulheres curandeiras. "Tem que ter fé" é algo emanado como o poder do seu cliente, o que inferirá diretamente em seu próprio tratamento.

4.5 "Tem que ter coragem!"[163]

"Tem que ter coragem!". A frase foi proferida por Dona Maria Yaparra, sobre o momento em que está na frente de uma grávida prestes a parir, a coragem partilhada entre

[163] Frase dita por Dona Maria Yaparra, para designar o que impulsiona a ação de parteira e parturiente, momento do parto.

parteira e parturiente é elemento necessário para um bom parto. A seguir a descrição de Maria Yaparra sobre o primeiro parto que fez, sob orientação de sua mãe:

> Maria Yaparra: Poisé, aí é assim que eu peguei criança, com quinze anos que eu peguei.
> *Pesquisadora: A senhora não ficou com medo na primeira vez?*
> Maria Yaparra: Não, porque minha mãe vai comigo.
> *Pesquisadora: Ah tá, ela tava junto.*
> Maria Yaparra: Huum hum (balançando a cabeça com gesto de afirmação).
> *Pesquisadora: Porque primeiro tava junto, aí depois que faz sozinho...*
> Maria Yaparra: É, porque quando a criança nasceu, ela me chamou "vem cá, vem rápido! Senta aqui na frente", aí eu sentei na frente, eu vi a criança, a cabeça da criança.
> *Pesquisadora: A cabeça saindo.*
> Maria Yaparra: Aí eu peguei, ela disse "segura bem na cabeça pra ela não cair".
> *Pesquisadora: Pra puxar.*
> Maria Yaparra: Só ajudar, não é pra puxar, porque não pode.
> *Pesquisadora: Ah não puxa*.
> Maria Yaparra: Não, só segurar, ajuda pra num bater. Aí eu peguei na cabeça devagar assim e de repente veio com assim, que abriu assim que caiu assim, caiu em cima do pano. "Tá vendo? É assim, agora espera que vai cair o umbigo, a placenta, espera que vai cair", "tá". Aí eu peguei, eu arredei a criança mais pra cá, aí não demorou, eu segurei na corda do umbigo dela, aí vai, vai, vai, vai, até cair. É! É pra ter coragem se não, se não tiver coragem. Tem que ter coragem! Aí pronto.

Outro fator associado à esfera da subjetividade aparece como decisivo para Yaparra para a conclusão do parto: a coragem. Maria Yaparra[164], nasceu na aldeia Santa Isabel, localizada na TI *Uaça,* Aldeia dos povos indígenas *Karipuna*. Iniciou o partejar aos quinze anos e foi com o marido morar em Oiapoque, por não ter escola para os seus filhos. Na sede da cidade exerceu o ofício de parteira e trabalhou com serviços domésticos na casa de várias senhoras citadas na entrevista. Maria Yaparra diz que perdeu a conta de quantos partos já realizou e diz que mesmo não realizando mais, por ter hoje dificuldade para enxergar, faz aconselhamento e puxação nas mulheres que a procuram.

Para Yaparra, o aconselhamento é um elemento importante durante todo o processo de gravidez, num sentido pedagógico de ensinamento entre as mulheres mais experientes para com a mulher grávida, para se evitar riscos e fornecer orientação inclusive para a busca da medicina oficial, para resolução de complicações relacionadas à mulher e ao bebê.

Sobre o aprendizado como parteira, relembra Dona Maria Yaparra:

> Eu aprendi com a minha mãe. Porque como ela dizia pra mim, né? "Minha filha aprende, não é todo dia que eu tô perto de vocês não. O dia que tu tiver tua filha, tu

[164] Entrevista concedida em 11 de junho de 2022 e 30 de setembro de 2023, a primeira entrevista foi dada no pátio da sua casa em um final de tarde, a segunda entrevista também neste mesmo turno foi dada na mesa da cozinha e a conversa se estendeu até o anoitecer.

> vai ficar buchuda e aí? Longe das parteiras e tu não sabe, não aprende". Tá. Com ela eu aprendi, primeiro Deus, depois ela.

Na fala das entrevistadas, a mulher grávida precisa ter calma, fé e coragem, para identificar o momento do trabalho de parto em casa, ou para recorrer ao auxílio em um hospital quando necessário. A respeito dessa espera, Maria Yaparra relata:

> Aí veio uma senhora aí que trouxe a filha dela pra puxar "Ah porque eu fui no médico, o doutor disse que tá atravessado, que vai fazer". E disse, "não vai, porque ela tá com dor e ela tem medo, pode cortar ela". Eu disse, "não vai cortar, vai logo, leva ela no hospital que ela vai ganhar" "Será dona Maria?" eu disse "vai, tu vai e vai dizer pra mim amanhã o que é" "O que é será dona Maria?" eu disse "é uma mulher". "É mulher?" Eu disse "é", aí levou. Já estava com dor, né? Foi, quando foi no outro dia ela passou aí "Ô tia!" Eu disse "oi". "Graças a Deus a minha filha já ganhou" Eu disse: "tá aí foi cortado?" "Não senhora. Não foi não" eu disse "taí tu viu?" Quando tu tem fé em Deus, primeiro ele pra depois o" aí ela "tá, tá bom", ganhou neném, aí passou, passou um dia, aí ela passa aí no carrinho, ela encostou bem aí: "Olha dona Maria o bebezinho", eu disse "é".

Dona Flávia, também é indígena, nascida na aldeia *Flecha*, da etnia *Galibi-Marworno,* mas se identifica sendo da etnia *Palikur*, mantendo contato com seus parentes na aldeia *Kumenê*, explica que o estado de gravidez é extremamente delicado para uma mulher, de acordo com seu povo:

> Flávia: É muito delicado o remédio pra pessoa grávida, é muito delicado, ainda agora eu tava puxando barriga da minha nora. É, o bebê da minha nora enterrou pra cá, debaixo desse osso aqui, ela num podia, tava com três dias passando mal em casa e não sabia quando, hoje ela me ligou [...] aí eu fui puxei, o bebê estava enterrado nesse osso aqui.
> *Pesquisadora: Tá com quantos meses?*
> Flávia: Ela está com sete meses. Agora o bebê está, eu disse, agora não entra mais porque já está grande, né? Aí eu fui puxei, saiu.
> *Acompanhante[165]: Corria o risco até de uma cirurgia e a senhora...*
> Flávia: Não é nem cirurgia, é o perco (a perda) do bebê. O bebê já tava querendo já ir pra fora. É por isso que muita das vezes o branco, mulher branca[166], num tô falando. Eu falo sempre, eu converso muito com meu marido, porque ele também entende um pouco. Aí como ele trabalhou lá no francês[167], com os pessoal de médico, né? Ele fez um pouquinho de curso lá, essas coisas, mas ele fez. Aí eu disse, muita das vezes o branco perde o bebê, nove mês é como é, oito mês? Oito meses, sete mês, seis meses, porque num puxa barriga, a criança vai, vai, vai, vai, até que quando sai. Aí já não tem, não tem mais como, vai pro hospital, né? Lá o médico não puxa. Só dá remédio, né? Pra passar a dor. Aí a criança *puf!* Às vezes a mãe tem tanto cuidado, né? Com aquele carinho, compra todo o enxoval do bebê, todas as coisinha e a criança morre? Por quê? Porque tem que puxar a criança, médico não deixa ninguém tocar, mas nós dentro de casa, melhor remédio é puxar.

[165] Designei como acompanhante os sujeitos que estavam no momento da entrevista e que fizeram, por vezes, intervenções.
[166] Designa assim as mulheres não indígenas.
[167] Flávia se refere ao "lado francês", ou como antes abordei "o outro lado".

Há uma grande controvérsia no que diz respeito à puxação, entre a perspectiva da medicina ocidental e medicina popular. As mulheres afirmaram que o médico, no hospital não faz e não aconselha a fazer a puxação, o que é um risco, pois o bebê não se "ajeita na barriga da mãe". Dona Flávia diz que puxar a barriga da grávida é necessário, porém mesmo essa ação, tão aconselhável para seu povo, apresenta riscos. "Na verdade, na verdade se a pessoa não saber mesmo quebra. Muito delicado. Muito delicado".

Dona Maria Yaparra demonstra que a puxação precisa ser feita:

> O negócio é quando a criança tá...mas tem que puxar, pra ver se a criança tá direito, porque tem isso também. Se a criança tá crescendo só dum lado e tem de puxar pra endireitar, que nem eu faço, que é pra crescer bem direito, mas se só deixar assim pra, num puxar nada, a criança vai ficar atravessada, assim vai crescendo.

Pela fala de Yaparra o ato de puxar é tanto diagnóstico como preventivo. Percepções sobre a gravidez para os *Palikur* são trazidas por Machado (2022, p. 295), que expõe que haver uma "pedagogia do cuidado" para com mulheres grávidas e recém-nascidos, que engloba o respeito às relações entre "mundo visível e invisível", facetas como uso de banhos, massagens, plantas medicinais, obediência às interdições, cuidados com espíritos do mato, restrições alimentares e de atividades, evitando animais e modos de fazer.

Nesse percurso, também é preciso chamar o pajé para rezar no recém-nascido e se adequar a uma série de recomendações que preservarão a proteção da criança até os três anos, tempo no qual se junta as outras crianças para brincar. Há uma pluralidade de elementos ensinados e a serem seguidos, que se não cumpridos colocarão em risco a saúde do bebê. Ensinamentos que para Dona Flávia, mesmo que não esteja entre seu povo, são guardados e ensinados no ambiente da cidade.

A esse respeito do cuidado para com a mulher grávida, Dona Francisca acentua que se trata uma situação em que a saúde da mulher encontra-se vulnerável:

> Pra não ter problema, tudo isso vai sobre a gravidez da mulher, porque a gente tem que ter muito cuidado com a gente, porque tem um dizer, minha vó dizia pra nós e minha mãe também dizia, "quando você está grávida você está com o pé fora da sepultura e outro dentro da sepultura".

Francisca acentua o caráter delicado de uma gravidez que tem impacto das fases lunares, da tranquilidade emocional da mulher, da forma como ela está habituada a ter filhos. Fatos subjetivos também interferem para um bom parto, como a confiança tida na relação

entre parteira e parturiente. Então, a fatores atrelados à subjetividade inferem no sucesso ou não de um parto.

Coragem, fé, orações, confiança, calma, vontade, são elementos que favorecem um trabalho de parto tranquilo. Elementos descartáveis na lógica da medicina formal. Para as mulheres entrevistadas um fator que deve ser permanente é o cuidado relacionado à saúde da mulher em toda a preparação do parto, a qual é a própria gestação na totalidade e o que deve ocorrer independente de modos de realização do parto, em locais e tempos diversos.

Um dado interessante nos relatos é a apresentação de tempos cíclicos nas narrativas, que mostram experiências na infância, dados do presente, fatos ocorridos na família, fatos ocorridos em instituições, relatos sobre "Oiapoque antiga" e a "Oiapoque de hoje", numa exposição das falas de um modo não linear.

As mulheres apresentam a alternância tempos verbais que indicam o presente, o passado e futuro e diversos pronomes "eu" (que curo), "nós" (parteiras, que curamos) "eles", "ele" (os clientes, o hospital), numa multiplicidade da linguagem exemplificada por Portelli (2010), que chama também a atenção para a alternância de papéis entre o pessoal, político, institucional, além de inúmeras referências espaciais em uma entrevista.

Nas narrativas se somam elementos religiosos, que não se separam de outras esferas da vida. Monteiro (2020), a esse respeito, apresenta que as rezadeiras e mulheres que praticam a "medicina curativa", no Cariri cearense, apresentam a devoção aos santos católicos, por outro lado, apresentam saberes imbricados numa "existência resistente", é este sentido que queremos destacar. A autora mostra o contraponto:

> Porém, são conhecimentos, valores, práticas culturais, ecológicas, espirituais constituídas em oposição à lógica imperial, ocidental, hierárquica, conformadora do paradigma modernidade/colonialidade que resume a vida em categorias estanques e duais: negro/branco; homem/mulher; corpo/razão; barbárie/civilização. Pode-se afirmar que são práticas e saberes per si decoloniais, ainda que com o passar dos séculos, pontos coloniais continuem existindo em algumas dessas práticas, como, por exemplo, a devoção aos santos do catolicismo pelas rezadeiras (Monteiro, 2020. p. 05).

A autora não separa práticas de cura e benzimentos ou rezas e partos, concebendo-as como práticas integrativas, no qual há "(re)esistências das subjetividades decolonias" (Monteiro, 2020, p. 5). Sendo tais saberes a chamada outra linha do pensamento abissal que traz Boaventura de Souza Santos (2007).

As mulheres reconhecem sua atuação necessária em locais com uma série de dificuldades, como na experiência de Dona Hilde, quando era enfermeira no posto de saúde na Vila do Taperebá:

> Aí mandava o enfermeiro daqui, chegava lá passava um mês, dois meses no máximo. Não queria. Por causa da dificuldade da água que tem lá, que até pra pessoa tomar um banho, essa é uma que sabe (apontando para a acompanhante). É água salgada, muito salgada. A gente toma banho com água salgada, mas tem que tirar aquele sal do corpo, né?

A atuação de Hilde era tanto uma função, quanto uma missão diante as dificuldades dos moradores da vila. A solidariedade, um conceito subjetivo, foi um dos sentidos que mais me marcaram nos relatos das mulheres. A narrativa trazia muitas vezes o ensinamento a outra mulher e ajuda mútua a toda comunidade, o que perpassa pelo que entendem como aproveitamento do dom proferido por forças divinas.

Desse modo, é possível falar de teias de solidariedade de tempos remotos que se estenderam até a atualidade, na trama entre sujeitos, vindos de inúmeros lugares. Tais mulheres ao aprenderem e repassarem seus conhecimentos permitiram resistência, no sentido amplo da palavra e permanência de sua família em um espaço de intempéries e escassez e seguem perpetuando memórias ancestrais (Pacheco, 2012).

4.6 "É, eu faço minhas garrafadas"[168]

Há, para Sousa (2014), uma dificuldade de unidade de categorias relacionadas às práticas de cura, ainda mais ao considerar a identificação do próprio sujeito. A crise de conceituação permite, para a autora, uma relação com o pensamento de Stuart Hall (2008), ao se apresentar a possibilidade de identidade múltipla do sujeito. A identificação dependerá do modo de vida de cada curandeiro, inclusive suas opções religiosas, como ocorre com mulheres de Oiapoque.

Optamos por apresentar relatos sobre diferentes modos de fazer. O fundamental é ter como referência que tais mulheres se adaptam inventando e aprendendo com outras mulheres, frente às estratégias institucionais e se apropriam de imperativos do presente, mas com um elo com o passado, nesse sentido, ao afirmar que faz parto, Dona Cecília relata:

[168] Frase proferida por Dona Silvia, a princípio dizia fazer somente chá e no decorrer da entrevista foi pontuando suas práticas e incluiu nelas a confecção de garrafadas.

> É. Parto é uma responsabilidade muito grande, muito grande. A minha mãe era parteira, minha mãe começou a fazer parto que ela tinha quinze anos. Ela morreu com noventa e quatro ano. E eu acho que aqui nessa redondeza do Amapá ela pegou a maioria dessas criança que tem, desses jovem adulto já que tem. Foi ela que pegou. Mas graças a Deus nunca teve problema nenhum. Nunca morreu um bebê. Pessoal ia buscar ela daí do Amapá, de Macapá, de Santana.

O saber sobre cura é visto como uma herança familiar: "aprendi com minha mãe, com meu pai e meu avô", disse dona Cecília, que prosseguiu:

> O meu pai ele era um homem muito sábio, ele era uma pessoa assim muito tranquilo ele, meu pai. Ele era, ele num fazia remédio pros outros através de cantoria[169], dessas coisa assim não. O meu pai era um homem sábio, ele não sabia ler, ele não sabia escrever, já antes dele morrer eu fiquei aqui, já veio aprender com a gente que a gente ensinava ele, né? Na casa dele, mas o meu pai ele era um homem que a minha mãe ela não tinha parteira não pra ter os meus irmão, pra ter a gente, era ele que era a parteira dela, ele sabia um dia que ela ia ganhar bebê, a hora, era assim era, ele sabia aplicar injeção, todo tipo de injeção ele sabia, é ele sabia.

O depoimento de Cecília sugere que as práticas de cura, não são aprendizados de receitas somente, mas o próprio aprendizado de um modo de se conceber a cura, direcionamentos aprendidos no seio familiar, em vivências diárias. Ao ser perguntada sobre com quem aprendeu a fazer remédios caseiros, Cecília fala imediatamente:

> Com a minha família, é. E olha o meu pai, o meu pai ele não levava a gente em médico não. Agora a única coisa que sempre ele dizia, ele dizia pra gente que vinha, vinha chegar, vinha aparecer muitas e muitas religiões ia chegar, ele podia não ver, mas a gente ia ver. Ia chegar muitas e muitas religiões. Então não era pra nós fechar a porta pra nenhuma religião.

Cecília expressa que os saberes sobre cura foram perpassados por seus familiares, indicando em diversos pontos de sua narrativa a transmissão de saberes sobre o parto e o cuidado relacionados à saúde, tais saberes se relacionam com traços do contexto local. O expressado na fala de Dona Cecília é um cenário de multiplicidade religiosa que seu pai já previa e que também motivou, para a mesma, a aceitabilidade de outras formas de se relacionar com o sagrado.

A ligação com um aprendizado transmitido pela família de Cecília atesta o que Valente, Domingues e Moraes Pinto (2022) demarcaram, sobre os saberes de sujeitos que exercem práticas de cura:

[169] Por cantoria a entrevistada se remete a elementos de religiões afro-brasileiras.

> Os saberes dessas mulheres não perpassam o conhecimento adquirido nos bancos escolares, mas sim na vida e no aprender diário de geração a geração, conhecer as plantas medicinais e as quais dores do corpo elas atendem, bem como as formas de preparo são saberes específicos de uma medicina da vida. (Valente; Domingues, Moraes Pinto 2022, p. 22213).

Dona Cecília chama atenção para a chegada de outras vertentes religiosas em Oiapoque, se referindo precisamente as "igrejas evangélicas" e o domínio de técnicas presumidamente pertencentes à medicina oficial, ao longo da entrevista afirmou que teve seus filhos com parteiras, mesmo em hospitais, o que ocorria comumente no Amapá, o que é relatado na fala de outras mulheres.

Há que se lembrar que uma interação entre as parteiras e mulheres que curam com a rede hospitalar é comum em Oiapoque, inclusive muitas foram incluídas no quadro da Prefeitura Municipal. Assim ocorreu com Dona Hilde, que também assumiu uma série de funções na vida, mas foi convidada a se preparar para uma das funções mais desafiadoras que exerceu, atuar no Posto de Saúde da Vila do Taperebá. No trecho a seguir a parteira relata sua trajetória até chegar a essa Unidade Básica de Saúde:

> Aí foi, aí nós pegamos e colocamos, colocamos uma baiucazinha pra a gente ir vendendo, vendendo[170], aí depois foi aumentando né, aí nós registramos uma firma e aí nós botamos um supermercado lá, que lá a gente tinha tudo né, tudo a gente tinha lá, a nossa casa tinha muita mercadoria, uma casa grande, comprava em Belém e aí lá nós vivia direto, né? Só que eu era assim, eu era uma mulher que eu trabalhava em tudo, né? Se fosse pra pescar eu ia pescar, se fosse pra roça eu ia pra roça, aí como eu ter recebido esse convite, né? O representante foi lá comigo, disse "olha a senhora podia bem...", porque eu já tinha passado pelo um pequeno estágio com o médico né? Porque me criei mesmo em Tartarugalzinho, né? E aí teve um problema com um irmão meu, ele foi pro Amapá né, foi pra cidade do Amapá, né? Que foi internado lá e lá onde a gente morava não tinha posto de saúde, né? E aí a gente foi pra lá, ele passou uns medicamento pro menino, era injetável, né? Aí ele pegou, ele me deu logo uma instrução lá, pra mim aplicar um soro, pra mim aplicar uma injeção, as partes tudinho, desenhou uma pessoa tudinho pra mim, né? Eu passei pelo aquele pequeno estágio, né? Então quando eu fui pra ali, que o pessoal tinha alguém doente, logo me chamavam. Para aplicar uma injeção, pra fazer um soro, né? E aí eu fazia esse serviço, né? Então o representante como viu que eu fazia isso, ele pegou e falou comigo, né? Que era pra mim vim pra fazer o estágio, né? Nesse tempo era o prefeito aqui era o Milton Rodrigues, né? Seu Milton. Aí ele veio aqui eu disse "é o senhor acha que eu posso fazer isso?" Ele disse "acho, eu vou falar com o prefeito e ele vai encaminhar a senhora" "tá bom então". Aí tá. Ele veio pra cá e quando ele levou, já levou um documento pra mim me chamando, né? E eu peguei, eu vim fazer o estágio aqui. Aí passei aqui três meses só. Aí fui logo aprovada, aí eu peguei um médico muito bom, doutor Ronildo, né? E ele me instruiu muito bem, o médico me instruiu muito bem, eu faço sutura, eu faço pequena cirurgia, eu faço parto, eu digo, agora não faço porque, mas se for necessário eu faço.

[170] Sobre o que vendiam Dona Hilde respondeu: "Vendia tudo, né? Farinha, açúcar, café, tudo".

Hilde, em sua atuação, sempre transitou entre dois sistemas de cura, em nenhum momento de sua fala relatou conflitos vividos com os médicos, por conta desse domínio duplo, o acesso a saberes diferenciados se dava sob condições e locais diferentes.

As mulheres entrevistadas fizeram também relatos de indicações de remédios, sem restrições. Quando perguntada se fazia garrafadas e remédios, imediatamente Dona Francisca respondeu:

> A gente faz de, tem a verônica, tem o barbatimão, tem o jucá[171], a gente faz. A gente faz, tem uma casca doce, que cura as gastrite de mulher, tem essa salva, que chamo que dessa salva é que faz aquela limpeza, a gente faz o chá pra mulher tomar, pra abrandar, que tem mulher que menstrua demais, ela vai controlando, aí tem da chicória, que eles chamam cheiro verde no Maranhão, aqui pra nós é chicória, aquele cheiro verde é a cebolinha com coentro, né?

As mulheres, na maioria do receituário compartilhado, se destinaram ao que se convencionou chamar como saúde da mulher, desse modo, sabem fazer misturas reguladoras de menstruação, para resolução de cólicas menstruais, resolução de inflamações, infecções, corrimentos, hemorragias, para proporcionar a reprodução (Pereira, 1993), males indicados pelas curadoras populares como provenientes do que nomeiam, de maneira generalizante, como inflamação do útero (Silva, 2017).

Nas práticas exercidas pelas mulheres há uma variedade de elementos, que à primeira vista, parecem de universos diferentes, utilizam, por exemplo, produtos, tanto retirados diretamente da natureza, como processados e vendidos em casas especializadas. Sobre esse exemplo explica Dona Silvia, após ser indagada se puxava:

> Puxo, eu puxo também, se tá com problema por exemplo na costa, as costas doem né, aí dói, aí eu dou massagem, massageia, com azeite de andiroba[172], com o gel, eu puxo com azeite de andiroba, aí depois eu passo o gel, é. Esse gel que vende no mercado.

"O gel que vende no mercado" fica armazenado em potes de plástico, com rótulo que indica aliviar dores musculares, sendo enfileirados nos ambientes de farmácia, ou em muitos lugares, como em bancas montadas na rua, na movimentada área comercial em Oiapoque. Para Silvia "pode ser qualquer gel", afinal, ainda serão acrescidos outros elementos físicos, como os azeites, e subjetivos, como a fé, para a preparação do remédio.

Próximo à movimentada área comercial de Oiapoque mora Rosa, que em um início de tarde me recebeu em sua ventilada casa. A presença do acaso foi ainda mais marcante no

[171] Nome científico completo: *Libidibia férrea* (Mart. ex Tul.) L. P. Queiroz (Flora e Funga do Brasil, 2024).
[172] Nome científico completo: *Carapa guianensis* Aubl. (Flora e Funga do Brasil, 2024).

encontro com Dona Rosa. Em uma das escolas nas quais apliquei o questionário, um professor, com toda a gentileza, me indicou a senhora, dizendo que ela morava ali perto, era fácil de chegar e que ela iria certamente me ajudar. Após a indicação fui direto no caminho ensinado, com a insegurança daquele primeiro contato, que iria ocorrer sem uma indicação antecipada, o receio da minha parte foi quebrado em poucos minutos no contato com Rosa.

Após eu me apresentar, Rosa começou a narrar sua vida desde o Bailique, distrito de Macapá. O arquipélago do Bailique fica distante da 588,5 km da capital, num percurso feito pelas águas, num bater de maresias, também muito narrado pelos amapaenses. Sobre sua origem a senhora fala:

> Eu nasci no Bailique e também quando eu vim pra Guiana, que eu não vim logo pra cá pro Oiapoque não. Aí eu fui pra Guiana, aí eu estava com treze ano de idade quando eu fui pra lá, aí pra lá eu arrumei um casamento, aí eu me casei com treze ano, novinha, novinha, aí até que eu passei muitos anos com meu marido, depois ele morreu, fiquei viúva, aí eu tive quatro filho com ele, aí eu criei meus filhos sozinha, trabalhando, aí fui criando eles devagar, até criei tudinho eles, agora eu me acho sozinha, sem marido e vivo no lado dos meus filho aqui no Oiapoque, é. Aí eu vim de lá de Guiana pra cá, aí ele morreu aqui no Oiapoque ele.
> *Pesquisadora*: *Ele era francês?*
> Rosa: Não, ele era brasileiro, mas ele trabalhava com muitos pessoal do lado daí do francês. Aí ele morreu de acidente aqui no Oiapoque, foi. Aí quando ele morreu eu fiquei meus filhos, ficaram pequeno. Aí eu tive que trabalhar pra sustentar meus filho, certo? Eu fiquei só eu com os filhos, era tudo pequeno eles, aí eu fui trabalhar pra sustentar e aí fui vivendo a minha vida devagar.
> *Pesquisadora: A senhora resolveu ficar aqui no Oiapoque...*
> Rosa: Aí eu resolvi ficar aqui no Oiapoque mesmo, foi.
> *Pesquisadora: Não quis saber daí da Guiana mais.*
> Rosa: Aí eu não quis mais saber daí de Caiena não.
> *Pesquisadora: Seus pais eram do Bailique mesmo?*
> Rosa: É meu pai, minha mãe, meu pai era caboclo. Era índio ele. A minha mãe era brasileira, é. Mas ela já morreu, meu pai também morreu. Eu só tô, só eu e meu irmão que mora aí no São Jorge. A outra minha irmã gêmea comigo, ela morreu também. Aí só tenho ela e mais outra que mora em Macapá, e só.
> *Pesquisadora: Seu pai era caboclo, a senhora sabe de que povo? De onde ele era?*
> Rosa: Eu não, eu não sei, que não sei porque eu era muito criança, quando ele morreu eu estava pequena ainda quando ele morreu, aí eu não sei.
> *Pesquisadora: Ah depois que a senhora foi pra Guiana já mocinha*[173]*, né?*
> Rosa: Ih, já mocinha, já tinha morrido muito tempo ele.
> *Pesquisadora: Quando a senhora conheceu esse seu marido, a senhora estava na estava na Guiana era?*
> Rosa: Eu tava na Guiana.
> *Pesquisadora: Foi pra lá trabalhar...*
> Rosa: Eu fui pra lá com a minha prima. Aí eu fui pra lá com ela e eu arrumei esse marido pra lá.
> *Pesquisadora*: *Aí viveu muitos anos com ele...*
> Rosa: Vivi muitos anos, ihhhhh, até ele morrer. Meus filhos eu tive tudo só com ele.

[173] O termo mocinha é muito usado na região para designar a fase da adolescência.

Dona Rosa viveu em lugares nos quais o curandeirismo e o partejar eram elementos comuns, mas ao relatar como aprendeu as "temperadas", como chama as garrafadas, traz o aprendizado para sua vida recente:

> Rosa: Eu aprendi com essa minha filha, ela que mandou a receita tudinho pra mim. Essa uma que mora em "Caiena[174]" lá.
> *Pesquisadora: Ah ela aprendeu pra lá.*
> Rosa: Ela aprendeu pra lá e aí ela me ensinou. Aí eu sei fazer esse negócio de temperada.

Dona Rosa apresenta narrativa que se contrapõe a duas premissas que a princípio poderíamos ter, a influência apenas brasileira para o uso de remédios caseiros que saem de Oiapoque para a Guiana Francesa, o que é afirmado pelas mulheres entrevistadas e a ligação da aprendizagem com seu passado remoto, já que aprendeu com sua filha no tempo atual.

Rosa afirma sobre as garrafadas que faz:

> Rosa: Eu faço pra mim beber, às vezes quando eu estou com problema de doença e também eu faço pra minhas nora tomar, meus filho beber que é muito bom pro pulmão, é assim, algumas garrafadas que eu vendo, algumas né, não é assim muito não. É pra conhecido só que eu vendo assim. É só quando encomenda que eu vendo. É por encomenda que eu vendo.
> *Pesquisadora: Aí as plantas que a senhora faz, a senhora tem ou a senhora manda buscar?*
> Rosa: Eu tenho o que eu tenho plantado a metade aqui, a metade eu compro na farmácia caseira. Tem muita gente que sabe essas coisas aí.
> *Pesquisadora: A senhora faz mais pra quê, dona Rosa?*
> Rosa: Eu faço mais pra pessoa assim que tem problema de anemia, a pessoa que às vezes quer, tem mãe que é difícil pegar filho, né? Tem mãe que não tem filha, quer ter um filho, aí eu faço, a pessoa pega, porque a pessoa às vezes está com muita inflamação, ela não pega filho, se ela estiver com muita inflamação, ela não pega. Aí ela tomando remédio, desinflama tudo, as trompa, tudinho, o útero, aí ela vai pegar. É assim que é. O remédio é pra isso também, pro pulmão, pessoal que tem problema de pulmão. Inclusive aqui eu tenho sobrinho, né? Que mora em Caiena, ele bebia, bebia fumava muito, ele bebia, ele fumava, aí ele vomitava sangue ele. Aí eu ensinei esse remédio pra ele, pois ele fez esse remédio. Pois ele não ficou bom do pulmão dele? Ele ficou bom do pulmão. Ficou. Então vomitava sangue, ele vomitava sangue ele. Que eu acho que o pulmão dele já estava tudo cheio de ferida por dentro eu acho. Aí ele fez pra ele beber. Ele mesmo fez eu ensinei, ele fez. Aí ele fez de lá, arrumou todos os ingrediente e fez. Aí ele ficou bom. Esse remédio ele é muito bom vizinha pra isso, sei que o meu sobrinho ele ficou bom só com esse remédio aí. Tomou quatro garrafada ele tomou, foi.

Na fala de Dona Rosa é evidente que outras pessoas podem aprender e usar remédios caseiros, como fez o seu sobrinho, o exemplo do ensino e aprendizado de formas de cura, para além da fronteira do rio Oiapoque é a todo tempo mencionado. Presumindo que Dona

[174] Se referindo a capital da Guiana Francesa – *Cayenne*, na língua francesa. É comum também, no Amapá, se fazer referência a esse modo de escrita.

Rosa não teria receio em ensinar sobre seus remédios, perguntei sobre suas receitas curativas e eis a resposta:

> A gente compra o vinho. Pode comprar o vinho, a gente tira a verônica, tira verônica. Só que só essa verônica que vende na farmácia caseira elas lá não são muito boa, que elas estão muito seca. Elas são verônica seca. É bom quando a gente tira assim na beira assim no rio, bem forte mesmo, daquela bem forte mesmo, aí. Aí leva, leva um bocado de ingrediente, um bocado de coisa que leva. É só eu que sei. Leva o vinho, leva um bocado de coisa, tudo isso leva. Mas o importante mesmo é a verônica que tem que levar, a verônica é pra tudo quanto é tipo de doença.

Na fala de Rosa existe tanto o compartilhar da receita e do elemento ideal para essa confecção, como a presença de elementos secretos, quando afirma "É só eu que sei".

4.7 "Nessa minha prática que Deus me deu"[175]

Uma questão que me instigava era saber sobre o que motivou as mulheres a curar, para além das necessidades para acessar a cura, para as entrevistadas tal atuação se deu por um chamado, por vezes dos encantados, mas acima dos encantados Deus. Deus é apontado como acima de todas as crenças. Maria Assunção é moradora do Kulumbu do Patuazinho, comunidade já apresentada no corpo da Tese, veio com seu irmão para Oiapoque, o fundador da comunidade e também recebeu um chamado para sua função.

Assunção relata sobre sua chegada:

> Aí que ele morava lá pro, pra ali pro centro[176], inclusive que até ontem eu passei lá na casa que ele morava. E aí a gente veio no festivamento dele que ele fazia. Primeiro de janeiro, que é festa de São Sebastião. Dezenove e vinte, aí nós viemos. Aí quando terminou a festa eu voltei de novo a Macapá, né? Aí já ficou, ele já estava já por aqui já uns dias e aí eu voltei pra lá, que ele tinha a casa dele lá no Macapá e aí não podia deixar só e eu fiquei pra lá. Aí depois no outro ano aí nós viemos de novo. Sucessivamente eu vim pra cá uns três ano e voltei. Aí dos quatro ano, aí eu já vinha e não voltei mais.

Dona Assunção conta o percurso de fixação na área quilombola que hoje se encontra em processo de registro e é constantemente ameaçada por possíveis invasões de terras. Na palavra de seus membros, a localização da comunidade na área urbana na cidade e a falta de registro definitivo como área quilombola, facilita o risco de invasões, estando os seus moradores em vigilância constante por conta disso.

---

[175] Dona Cecília, ao definir o que faz e a pontuar o dom divino atribuído por Deus.
[176] Refere-se ao bairro central de Oiapoque.

Maria Assunção nos recebeu na frente de sua casa, na comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho, ou nomeada comumente como Patuazinho, situada na sede do município de Oiapoque, no movimentado bairro Infraero. Apesar de estar em área urbana, a comunidade possui muitas árvores de grande porte e plantas, que na ocasião da entrevista, balançavam muito suas folhas em um final de tarde.

Dona Maria Assunção é praticante da Umbanda, como assim define e sobre o exercer de sua prática aponta:

> É uma coisa que às vezes tem gente que diz que tem vergonha de dizer o que faz, o que trabalha, qual é a *dijina*[177] dele, qual é o processo que ele faz, eu não tenho, porque eu trabalho negócio de Umbanda.
> *Pesquisadora: A senhora trabalha com a Umbanda.*
> Maria Assunção: É o cultural que eles chamam que é da... como é? Africano. Que aí, eu num acerto chama direito, tá vendo? Embola tudo.
> *Pesquisadora: É, de matriz africana.*
> Maria Assunção: É de matriz africana, tá vendo. Aí que a gente trabalha, que é o Candomblé, a Umbanda, é Mina Nagô, é Xangô, é Oxóssi, é Oxum, tá vendo? Até com os Exu, tudo a gente trabalha, porque os Exu é da parte esquerda, né? Que a gente trabalha, que a gente trabalha nas duas partes, trabalha na parte limpa, que é pra fazer a bondade e trabalha na parte esquerda, que é pra fazer o mal. Agora só é que eu não sigo nesse lado aí, tá vendo? Eu não sou muito prática. Agora pra me ajudar que a pessoa chegar doente, que os médicos já despachou, que os médico não conhece. Porque aí é assim, porque quem trabalha na Umbanda conhece ao lado dele. Aí quem trabalha os médico, eles conhece do lado deles, né? Porque o trabalho dos médico é diferente do nosso. Porque às vezes uma coisa, uma doença que você chega lá e os médico vão lhe avaliar e faz exame, faz isso, faz aquilo, aí nada dá certo. Aí tem outros que diz assim: "não, esse lado aí não é pra mim". É que nem o mesmo tanto que vem de lá pra cá, quando chega a gente verifica tudinho, olha: "Não dá pra mim". Pode ter alguma doença que nós possa curar, mas tem um outro, dos médico.

Assunção define sua prática como de matriz africana para demarcar sua ancestralidade, se apropriando para isso de outro conjunto de conceitos, "o cultural que eles falam". Para os demais, os outros, é um conceito, mas para Assunção é o conjunto de suas ações, que se desdobram para os problemas reais que busca resolver e que exemplificou.

Jorge Lúzio (2021), afirma sobre casas e templos, o que creio que serve também para a comunidade de Assunção, como:

> [...] espaços múltiplos de convivência e de preservação de práticas das ancestralidades africanas. Estas se expressam não somente pelas liturgias dos rituais, mas também pelas sobrevivências linguísticas, históricas, antropológicas e sociológicas, enquanto laboratórios de complexos estudos com direto acesso à história da escravidão no Brasil e à história da diáspora africana nas Américas. (Lúzio, 2021, p. 19).

[177] *Dijina*: "Termo que significa o nome sagrado recebido por todos que passam pelo rito de iniciação no candomblé" (Ramos, 2013, p. 84).

Neste sentido, Assunção é guardiã de uma gama de saberes ancestrais, mas também os adequa as condições atuais, como a possibilidade de exercício dos médicos. Nos primeiros momentos de audição de Dona Assunção temi uma complexidade que não conseguiria compreender, o que foi compensado com a fala pausada e com uma atenção de Dona Assunção para que eu entendesse as classificações vividas, "através da memória e das narrativas sobre os seus ancestrais divinizados" (Lúzio, 2021, p. 20) e descrições de questões do presente.

O sentimento de vergonha, como já apontamos na Tese, em muito está relacionado ao racismo. Maria Assunção aponta que "tem gente que diz que tem vergonha de dizer o que faz", sua fala nos remete ao silenciamento comum sobre uma autoidentificação religiosa de membros de religiões de matriz africana, para se esquivarem do racismo religioso. Historicamente, o silenciamento sobre formas de lidar com o sagrado foi resistência para negros, que não praticavam a religião católica, oficial do Estado e se esquivavam de perseguições policiais (Oliveira, 2021).

Existe hoje o racismo projetado na intolerância religiosa, expressada em discursos de grupo pentecostais e neopentecostais (Marinho; Ecco, 2020), grupos que presumidamente se intitulam representantes de uma unidade nacional cristã, tal discurso em tese teria sido derrubado pela Promulgação da Constituição Cidadã, em 1988, que reconhece a diversidade religiosa no Brasil.

Nakano (2017) aponta que uma contraposição ao discurso hegemônico de matriz católica, que também a Constituição se opõe, só vem sendo quebrado pela atuação de minorias, grupos antes silenciados e com o empoderamento destes atores discursivos. Apesar de tal avanço, a pretensão de liberdade religiosa ainda é inalcançável plenamente (Marinho; Ecco, 2020), como nos remete rotineiramente cenas veiculadas de quebra de imagens sagradas ou destruição de terreiros e espaços religiosos de matriz afro.

Maria Assunção, nascida em Pindaré Mirim, no Maranhão, aponta o que trabalha, demonstrando a amplitude de sua autodesignação religiosa e apontando a diferença dos saberes dos médicos e seus saberes, destinando a cada sistema uma valoração diferenciada, mas equivalente.

Maria Assunção diz que foi chamada a praticar a cura mesmo antes de nascer, no ventre de sua mãe, como assim avalia que acontece com todos os que tem o "dom". Sua iniciação é semelhante ao que Raimundo Inácio Souza Araújo (2017, p. 116) descreve sobre outros curadores no Maranhão, na década de 1940, o Zé Pretinho e Dona Cecília Caridade, que atuavam a partir da "sina de curador", sentiram ambos desconfortos antes de sua

iniciação, ficaram doentes, como sinal do chamado dos encantados. Tais pessoas tiveram que se submeter ao ritual de passagem chamado encruzo, para um reestabelecimento de seu equilíbrio, pois o processo entre a manifestação da mediunidade e a aceitação é marcado por sofrimento, para muitos curadores.

Dona Maria Assunção afirma "Agora pra mim entrar pra trabalhar foi uma briga danada. Pra mim poder aceitar". Mas para Maria Assunção foi um chamado, uma missão, que não tinha como se desprezar. As consequências da resistência inicial em aceitar sua missão foram sentidas por Dona Maria:

> Mas também eu passei dois meses aleijada. Sem poder andar. Porque se não quiser aceitar, ou morre ou fica aleijado, ou fica cego. Ou então cê fica doido. Porque esse povo que a gente não vê. É. Eles são assim, eles judiam da gente. Agora se a gente aceitar e trabalhar direitinho como manda a lei, aí tudo bem. Aí eles vão lhe dar alguma coisa na vida, depende você saber, assegurar o que eles botam na sua mão [...] Agora se você pegar com essa e gastar com essa (alternando entre o levantar de uma mão e outra). Aí é mesmo que nada, é mesmo você tá trabalhando em casa de um fundo de cozinha a lenha. Pegando humilhação, tá vendo? E aí é assim. E você trabalhando direitinho com eles, eles dão o que você deseja. Agora se não trabalhou minha irmã. Em vez de você a melhorar a vida, você fica é pior.

Não "aceitar", é concebido como fuga de sua própria essência, equilíbrio e potencialidade para ajudar o outro e em desacordo com "eles", "esse povo que a gente não vê", são os encantados[178].

Há, para Dona Maria Assunção, uma necessidade de saber lidar com o mundo invisível, determinante não só para questões físicas, mas para questões como:

> [...] de caminho fechado sobre o trabalho de, vai trabalhar e num arruma nada e sai pra cá, nós não ajeita nada, sai pra aculá. Então isso aí a gente diz, "o caminho fechado". Sobre pra não arranjar trabalho, pra viver sofrendo necessidade em casa, que às vezes é um pai de família que tem filho e aí sai pra trabalhar e quando vai: "Não, tal dia tu vem". Se o fulano vai: "Não, eu já arranjei outro". Aí é atrapalho na

[178] Maria Assunção em sua fala define que é praticante de Umbanda e depois retoma o termo utilizado em outro sistema de classificação que abriga tanto a Umbanda quanto o Candomblé: religião de matriz africana, elencando elementos do Candomblé, por reconhecer que na fala de dona Maria Assunção tem uma profusão de elementos, denomino o termo encantados, como forças invisíveis, mas vivas, emprestando a definição de Goldman (2015, p. 655): "Como se sabe, por 'encantado' entende-se, em praticamente todo o Brasil, do oeste amazônico ao litoral nordestino e do extremo norte do país a Minas Gerais, um conjunto de seres espirituais que assumem características semelhantes e diferentes nas diversas práticas religiosas em que aparece." Maria Assunção cita divindades popularizadas do Candomblé, "vistas como forças espirituais humanizadas, com personalidades próprias, características físicas e domínios naturais" (Silva, 2000, p. 69), dentre elas, Ogum o Orixá da guerra e do fogo, Oxóssi o Orixá da mata, Obaluaê o Orixá das epidemias e doenças contagiosas e da pele, Ossaim o Orixá das folhas, ervas e medicamentos (Silva, 2000). Figueiredo (2008) aponta que a tentativa de se estabelecer uma pretensa delimitação das religiões na Amazônia é tarefa complexa, sendo difícil estabelecer limites entre formas de ver o divino. O depoimento de Dona Maria Assunção é elucidativo nesse sentido.

> vida, que tem dificuldade na vida. Porque hoje em dia meus irmão, nós vive em cima dessa terra, mas ninguém queira bem ninguém. Ninguém quer ver ninguém bem. Então isso aí é que diz, é as duas parte. O médico e os medicina do mato. Que somos nós que trabalha com isso.

Para dona Maria Assunção, em muitos casos, é preciso o que outro curador amapaense da Umbanda, o senhor Edivaldo, citado em Cid, Andrade e Almeida Junior (2020), denomina como limpeza espiritual para uma progressão na vida. Muitos dos remédios ensinados para Maria Assunção, assim como para Edivaldo, são fruto de orientações de guias espirituais. Elementos ditos por Maria remetem à ancestralidade, seja em definições religiosas de matriz africana e a própria rememoração espacial, a África, marcada expressamente em suas falas.

Assunção expõe uma condição de "atrapalho na vida" de quem não cuida de si, buscando uma cura espiritual (os clientes), que podem ter "o caminho fechado", ou de quem não cuida adequadamente de seu dom, pois se não houver boa condução, não se terá prosperidade, é o mesmo que "tá trabalhando em casa de um fundo de cozinha a lenha".

É proeminente na narrativa, a inferência de forças ocultas, não só para a saúde corporal de uma pessoa, mas para o cumprimento de seus objetivos de vida, como "arranjar trabalho". Assim, é necessário um alinhamento entre mundos, visível e invisível, que possuem o mesmo peso na vida de uma pessoa, tal equilíbrio pode ser facilitado por uma busca religiosa.

Neste aspecto, cabe a definição de adoecimento do sujeito em uma perspectiva ampla de sofrimento humano, englobando condições psíquicas, espirituais, corporais e em consideração ao contexto de vida do enfermo e seus sentimentos, em uma concepção sistêmica do sujeito, divergindo do modelo médico convencional (Gewehr *et al*., 2017). Os saberes acionados por dona Maria Assunção, assim como para todas as entrevistadas, consideram a inferência do sobrenatural e do sagrado e esferas subjetivas para a saúde da pessoa.

As mulheres apresentam identificação não estática com a religião, aliando práticas de doutrinas consagradas com crenças múltiplas, algumas em sua trajetória de vida foram adeptas de mais de uma opção religiosa. Sendo assim, muitas vezes, uma identificação com uma religião institucionalizada não ocorre. Muitas delas iniciaram a vida religiosa na igreja católica, acreditam em elementos das religiões de matriz africana e frequentam templos neopentecostais.

Adoto nesse bojo, a definição de religião como: “sistema simbólico, composto de mapas simbólicos e afetivos, por imagens, indumentárias e discursos persuasivos, que conformam a subjetividade de cada indivíduo, e provêm motivações para as ações” (Marinho; Ecco, 2020, p. 79).

As mulheres entrevistadas se aproximam de uma visão ecumênica, na qual se hibridiza sensibilidades religiosas, carecendo-se em estudos sobre religião dessa visão decolonial, na qual se reconhece os cerceamentos de resistências, no entanto, se analisa outros espaços de verdade produzidos por homens e mulheres em suas ações e intenções (Marinho; Ecco, 2020).

A mudança da religião católica para o que as entrevistadas denominam “evangélica” ocorreu para muitas delas. A adoção de religião evangélica muitas vezes tensiona com religiosidades anteriores próximas às entrevistadas, como no relato de dona Flávia que se diz evangélica “graças a Deus”. A indígena Flávia rememora “Meu avô era pajé. Mas só que eu nunca gostei disso. Nunca gostei Graças a Deus. Eu gosto, eu tenho fé em Deus. Em Deus eu tenho fé”.

A adesão à religião evangélica pelos povos indígenas remonta à década de 1950, com a chegada do casal Harold e Diana Green entre os indígenas *Palikur*. Os missionários linguistas americanos vieram com o intuito de fazer a tradução da bíblia para os *Palikur* e “levar a palavra de Deus” (Capiberibe, 2007, p. 167), tal demarcador de data também assinala a profusão de igrejas evangélicas no Amapá. Para as entrevistadas, adeptas das religiões evangélicas, a de predominância de indicação foi a Assembleia de Deus, a primeira igreja pentecostal a se instalar no Amapá, no início do século XX (Ferreira; Pereira; Pimentel, 2011).

Algumas mulheres, incluindo as que se identificam como evangélicas, afirmam que sua prática vem desde a infância. Em alguns relatos disseram que a mãe percebia no próprio ventre um diferencial, identificação feita no momento em que o filho chorava, visto como um sinal de que o bebê teria uma conexão com o invisível e um dom diferenciado. Rita conta sobre a situação: “É. Eu chorei na barriga da minha mãe, tá? Minha mãe estava com sete mês, ela disse que eu chorei na barriga dela. [...] Aí assim, como eu tenho no meu dom, que Deus me deu, eu adivinho e eu sei o que a pessoa tá fazendo pra outras pessoas.”

Na entrevista com Rita falei que seu nome de batismo era diferente, ao qual Rita argumentou que foi dado pelo seu padrinho, de nacionalidade italiana, eis o trecho: “O meu nome foi o meu padrinho da Itália que colocou pra mim o meu nome. Porque é o nome da minha avó da Itália.”

Rita diz que também tem um apelido de “quando pescava”, sendo que antigamente, disse, só era chamada por este apelido e continua: “Agora aqui não, porque eu gosto de dar meu nome mesmo”, falou com voz imponente. Interessante a afirmação de Rita, que elenca uma identificação diferente, conforme localização no espaço e funções ocupadas.

Rita afirma que resolve tudo referente a um parto, desde a efetivação da intenção de alguém em engravidar até o momento do parto em si e assume, além, que qualquer enfermidade, sendo de uma mulher grávida ou não, pode ser conversada e tratada.

Dona Hilde acentua a classificação entre o que está propenso ao modo de fazer da parteira e o que extrapola seu âmbito:

> Porque a gente apalpa quando vê que a criança tá direita né? Agora a criança, se ela tá de pé, ela nasce, a gente faz o parto de uma criança de pés, se ela tá, nós como parteira, a gente faz um parto em casa né, se ela tiver de pé né, se ela tiver travesso, aí que a gente não pode fazer, porque na hora do parto a gente não pode endireitar, aí é difícil pra uma parteira fazer o parto, tem que ir pro médico.

Os relatos das mulheres endossam que, no cotidiano das cidades da Amazônia, as benzedeiras, curandeiras, parteiras e rezadeiras permanecem atuando sendo indicadas, independentemente da existência da assistência formal de saúde que privilegia a medicina convencional (Silva, 2017). Tais sistemas médicos não são excludentes. A esse respeito, Raymundo Heraldo Maués (1994), em sua obra clássica que trata da pajelança cabocla, na comunidade de Itapuã, no litoral do Pará, afirma:

> São extremamente precários ou inexistentes os serviços de saúde oferecidos por pessoal treinado dentro da tradição da medicina ocidental. Ademais, mesmo que essas pessoas possam utilizar serviços médicos de fora de suas comunidades, isso é feito concomitantemente com a utilização da medicina local, cuja abrangência é muito mais ampla, envolvendo crenças religiosas, conhecimento da natureza (sobretudo plantas e animais), relações sociais (família, vizinhança, povoação, outras localidades), bem como trocas econômicas, cerimoniais, participação em rituais, diversão, etc. (Maués, 1994, p. 76).

Em inúmeras falas se colocou a palavra confiança como imperativo para a cura. Há uma proximidade entre os clientes com as mulheres que curam o que facilita essa confiança, como nas palavras de Maués (1994), fruto de “relações sociais” nas quais, muitas vezes, convivem próximos o curador e o curado, em um longo período, facilitando o diagnóstico e acompanhamento da saúde do solicitante de cuidados.

Mulheres curandeiras conhecem o histórico familiar de suas clientes, suas rotinas, limitações físicas, tal proximidade se dá em tratamentos inúmeros a mulheres, muitas vezes,

de uma mesma família. As parteiras cobrem uma lacuna deixada pela impossibilidade, muitas vezes, de um acompanhamento pré-natal de grávidas, ou atenção obstétrica, o que é trazido por Barbosa *et al.* (2003), como característicos da saúde reprodutiva no Brasil.

Existe também uma flexibilidade para o tratamento dos clientes, ao proporem o número de visitas necessárias, a dosagem do remédio, os elementos componentes do remédio, todo o acompanhamento do processo de cura ocorre de uma forma individualizada e processual, percebendo-se avanços e estagnações das doenças e necessidade de mudanças.

Sobre um cliente que buscava puxação, dona Maria Yaparra relata:

> Daí tinha um garimpeiro que veio do garimpo lá, quando eu tava morando lá, mas os pé estava inchado ele, que o ferro caiu no pé dele, quase que quebrou a perna dele, aí chegou lá, aí eles me chamou lá, aí eu fui lá e eu olhei e disse "ah o pé tá inchado, ele disse "tá dona Maria tá muito inchado, dá pra senhora puxar?". "Dá, só pra mim puxar agora só uma, tu não vai melhorar, tem que vim amanhã, tem que vim depois, vem de manhã, de tarde de novo, toma o teu banho, aí tu vem pra puxar", "tá". Aí eu peguei e disse "não tá quebrado tua perna", ele disse "não dona Maria" eu disse "não, não tá quebrado, tá batido, mas parece que estalou o osso" ele disse "é mesmo" eu disse "é, de manhã tu vem", aí fui, eu peguei, puxei, aí eu puxei, puxei. Foi embora. Aí quando ele veio de manhã, desinchou. É desinchou tudinho. Aí ele veio. Ele sentou de novo, aí eu puxei de novo, eu puxei, puxei. Aí ele disse "eu vou pro garimpo, quando eu vim de lá eu vou lhe dá pelo menos um cinquenta centavos pra a senhora", aí tá (risos).

Dona Maria Yaparra conta que ficou fazendo um "tratamento" com o garimpeiro, que não lhe pagou um centavo sequer, mas teve a enfermidade curada. Como o caso do garimpeiro, muitas outras narrativas foram contadas pelas mulheres, que se lembram do passado, mas estão atentas para o presente.

O posicionamento das mulheres vai ao encontro do que Canclini (2013) trouxe ao se referir às culturas populares e ao refutar a visão clássica de folclore, na qual os estudiosos se posicionavam como se a cultura fosse estagnada, excluindo a possibilidade de agentes exercerem diversos papéis, religiões, atuações sociais, tornando-os seres eminentemente folclóricos.

Em contraposição, é preciso o referencial de que "o popular é constituído por processos híbridos e complexos, usando como signos de identificação diversas classes e nações" (Canclini, 2013, p. 220-221) e, por fim, o de que "o popular não é vivido pelos sujeitos populares como complacência melancólica para com as tradições", as mulheres participantes do estudo, portanto, seguem criando e curando na fronteira franco-brasileira.

Na comunicação com as mulheres foram relatados fatos da vida individual e coletiva e ainda detalhes da minha vida pessoal e profissional foram solicitados pelas entrevistadas. Elementos evocados num trânsito dialógico desafiando a lógica da objetividade na História

Oral, um exercício acentuado por Alessandro Portelli (2010), ao exemplificar tal relação em uma entrevista que realizou em 1983, com um casal de uma família negra[179]. Portelli (2010, p. 19) mostra que na trama da história oral aparecem as identidades dos narradores, que não é apenas um, pois se inicia uma bipolaridade dialógica no qual se passeia "entre as diversas identidades e papéis de gênero" do entrevistador e do entrevistado.

Portelli (2010) afirma que em uma lógica, que desafia a positivista, não se "recolhe" relatos, se dialoga. Nesse sentido, também fui indagada sobre minha rotina e minhas experiências, "tu sabe o que é isso?", "concorda?", "entende?, "tu faz assim?", "tu mora aqui em Oiapoque?", "ah sim... tu dá aula aí na UNIFAP, qual é o curso?". Trechos que evocam logo no início da entrevista a tentativa de entender o entrevistador, situar-se em relação a ele e modelar a narrativa, assim prossegue-se a "entre/vista", pois a história oral é um "gênero multivocal", resultado de uma "pluralidade de autores" (Portelli, 2010, p. 20).

Foi, por fim, gratificante uma relação de afeto criada com as entrevistadas e que se misturou à contribuição delas para com minha pesquisa. Todas as participantes estiveram na constante espera da defesa da Tese, interesse carinhosamente manifestado em diversos encontros, nas visitas na casa das entrevistadas, nas ruas de Oiapoque e nas mensagens pelo *WhatsApp*.

[179] Um senhor que trabalhou como operário de uma mineradora, Hugh Cowans Junior, o pastor Cowans e sua esposa, a Sra. Cowans. Utilizo as expressões referidas no texto por Portelli (2010), sobre os sujeitos por ele entrevistados.

5 "VOVÓ ME DISSE QUE ISSO TAMBÉM CURA!"[180]: DO PERCURSO AO PRODUTO

> *É, porque eles sabem vizinha, porque a avó, mãe, eles usam, principalmente índio. O índio sabe muito remédio de parteira, de tudo. Os índios sabem muito mesmo até hoje. O que falta é conversa na escola, explicar.*
>
> (Trecho de entrevista com Hortência, em 17 de junho de 2022).

A intenção desta seção é apresentar o delineamento do Produto Educacional, conforme impressões da cidade de Oiapoque, o contato com as fontes, com as escolas, que se deram deste o início da pesquisa, mesmo com as limitações de frequência de espaços, impostas pela pandemia. Compreendo, nesse exercício, a importância de expor o processo trilhado até chegar ao produto final, já que o desenvolvimento do PE modifica seu sujeito produtor, assim como este é modificado pelo seu autor, percepção já referida por Rôças, Moreira e Pereira (2018).

O Produto Educacional tem como público alvo estudantes do Ensino Médio da cidade de Oiapoque - AP, no entanto, apresenta-se um Produto que pode ser discutido em outros contextos para se refletir sobre outras formas de saberes, visto que os terapeutas populares, como parteiras e curandeiras, estão nos diversos estados brasileiros, a despeito do currículo escolar não destacar tais saberes. A subseção a seguir apresenta aspectos da construção do Produto Educacional.

5.1 Premissas e delineamento do produto educacional

Considero o próprio percurso para a construção do *E-book* como um processo criativo resultante de conjunto de tentativas a partir de inquietações que nasceram em minha prática docente. Não se pretendeu como forma do Produto uma cartilha, no sentido de um formato fechado, busquei, sobretudo, abordagem diferenciada, que pode enriquecer o ensino da História, para contribuir com o desenvolvimento de um senso crítico, a partir de diferentes interpretações e temporalidades, sendo a História do tempo presente um espaço privilegiado para tal (Delgado; Ferreira, 2013).

A partir do Produto se busca o exercício da imaginação, a qual é excluída de uma abordagem pragmática dos conteúdos, nas aulas de História. Há uma tentativa de aproximação do próprio tema ao universo do aluno, assim, o texto no qual o objeto se

[180] Título do Produto Educacional, trecho de uma das falas da personagem principal.

apresenta é um diálogo entre adolescentes que discutem suas curiosidades sobre práticas de cura, tendo como pano de fundo o ambiente da cidade de Oiapoque e a vida de Eva, a personagem principal da narrativa.

Figura 22 - Capa do Produto Educacional

Fonte: Silva (2024, capa).

A ilustração da capa feita por Igum Djorge Raphael de Jesus dos Santos, como demonstra a figura 22, apresenta a Ponte Binacional que liga Brasil/Oiapoque à França/Guiana Francesa ao fundo. Em segundo plano, Eva e sua avó Zefa e uma garrafada no canto direito da figura. A mulher desenhada teve como inspiração uma parteira amapaense. Na figura se retrata ainda as catraias que aportam na orla de Oiapoque.

Os sujeitos que falam, no produto, são pessoas que vivem na cidade e ainda tem suas experiências de vida deixadas à margem do currículo escolar, em destaque as relacionadas à cura popular. O texto do Produto também é influenciado por minhas vivências pessoais, como a lembrança da casa de meus avós paternos, que também, assim como no livro, era uma casa azul.

Uma das questões que me levaram a forma do texto foi a preocupação das mulheres sobre revelação de receituário específico, se precaveram de que suas receitas relatadas não iriam aparecer na íntegra no livro. Consideram arriscada essa divulgação por diversos

motivos, um dos aspectos ressaltados por elas é o tratamento individualizado que cada cliente precisa ter para a adoção de um remédio. Então compreendi a necessidade de um caminho para o Produto introduzir o tema práticas de cura entre mulheres de Oiapoque e desse uma abertura para problematizações cabíveis, que sugiro no conteúdo do texto literário.

O Produto atende a permissão de se incluir outros gêneros textuais para o ensino de História, no sentido de fugir às características predominantes nos materiais usualmente colocados para os alunos, na disciplina.

A construção do Produto para outro suporte, que não o tradicional, mostra-se um desafio, também por permitir ao docente produzir e utilizar outros gêneros textuais, aproveitando outras narrativas e outras linguagens, diversas do usualmente buscado para textos acadêmicos, já que textos didáticos de História ainda possuem um caráter comumente estritamente informativo, descrevendo fatos e propondo para reflexões temas inovadores e locais apenas em exercícios rápidos, ou em trechos destacados dos textos considerados principais.

O professor como produtor de textos, aciona o papel de pesquisador, bem como se aventura em outros campos, aproveitando inserções como a relação entre Literatura e História. Não é fácil para o professor produzir ou acionar textos não meramente descritivos e técnicos que tanto estão presentes no âmbito escolar, por outro lado, textos com caráter narrativo permitem uma identificação dos alunos com os sujeitos históricos, uma reflexão de coincidências com sua própria história de vida.

As ilustrações também assumem sentido singular em um momento no qual a própria linguagem textual está eivada de imagens, a exemplo de textos encontrados facilmente pelos alunos na internet, no entanto, ainda não utilizados na escola.

O Produto apresentado visa influir para aulas de História atrativas para o aluno, com proposições de reflexões sobre interações sociais que perpassam pela cultura e em ambientes da cidade de Oiapoque. É preciso atentar que a produção de um texto será sempre um recorte de seu produtor, para possibilidade de inúmeras interpretações de “unidades textuais dotadas de uma identidade própria”, como afirma Chartier (2002).

Chartier (2002, p. 108) nos traz a importância de uma perspectiva “aberta, expandida e relacional” sobre a prática da leitura, lógica que, segundo os historiadores da cultura, é somente recentemente buscada pelos profissionais da História. A lógica da narrativa é, portanto, diversa do convencional, demarcada em textos com ênfase na descrição, com personagens passivos. Na narrativa trazida os personagens apresentam suas memórias que

aparecem no diálogo com os outros personagens, num entrelaçar constante, até as reflexões finais da personagem principal, Eva.

Inúmeros foram os desafios para a construção do Produto, sendo estabelecido desde o início pela autora e ilustrador que imagens tinham que expressar o texto, com uma consonância entre as paisagens atuais de Oiapoque. A escolha do ilustrador como parceiro no projeto do PE veio da admiração de seu traço, que, na minha percepção, apresenta tanto linhas definidas, quanto permite a imaginação a partir da composição das cenas.

Foi também estabelecido que o livro deveria ser uma narrativa curta, sintética, para instigar para reflexões sobre práticas de cura, sem revelar receituário como uma cartilha que simplesmente revelasse segredos, que também, a depender da etnia, não podem ser publicados.

Para o livro buscaram-se características de uma literatura juvenil[181], no entanto, longe de ser um modelo, tal produto propõe uma reflexão sobre possibilidades de novos usos textuais nas aulas de História e para alunos que não tem acesso a esse tipo de texto em formato impresso e disponível no mercado.

O produto educacional é um recurso planejado para ser no formato PDF, no entanto, há a possibilidade de sua impressão, para servir inclusive às escolas indígenas e não indígenas que tem a possibilidade de trabalharem com material impresso, ou que não possuem conexão com a internet.

As escolas do Oiapoque possuem dificuldade para o acesso à internet por alunos e professores, no entanto, os docentes não se furtam à realidade de compartilhamento dos textos e acesso a redes sociais. Os alunos driblam a dificuldade de acesso à internet e a instabilidade de fornecimento de dados móveis, o que pode ser amenizado pela possibilidade de baixar textos para arquivos nos seus aparelhos celulares, já que nas escolas também há dificuldade de impressão de textos.

Existem dificuldades por parte dos docentes, para uso de tecnologias nas aulas de História em Oiapoque. A professora de História Alexmara da Paixão Miranda (2019), apontou esse cenário, às vésperas da pandemia da COVID-19. Miranda (2019) argumentou a falta de itens como uma simples extensão elétrica, que permite ligar os equipamentos para

[181] Sendo referências para a ideia de apresentação do produto o livro de Anderson Pedro Santos da Silva (2020), de nome *"Porta N'água"*, sendo está uma produção independente compartilhada através de rede social do autor (*whatsApp*) com demais professores do Estado. O autor é Professor de História atuando no Ensino Básico lotado pela Secretaria de Educação do Estado do Amapá (SEED), na cidade de Macapá, seu trabalhado apresenta paisagens típicas da Amazônia e suas histórias são ambientadas no Amapá, sua narrativa une a realidade ao universo mágico. Também utilizei como referência para o produto a obra recente do historiador Yuval Noah Harari (2022) *"Implacáveis. Como nós conquistamos o mundo"*.

utilização nas aulas, o que é, muitas vezes, trazido pelo professor de sua casa. Tal limitador deve ser objetivo de preocupação de todos da escola. Realidade que não pode furtar professores e alunos do uso de recursos e instrumentos tecnológicos, como o celular, já utilizado amplamente por alunos e professores, tal ferramenta pode contribuir para um aprendizado mais dinâmico (Miranda, 2019).

A realidade de falta de acesso a tecnologias em escolas em Oiapoque persistiu, mesmo após o período de pandemia, no qual se ampliou uma discussão sobre tal cenário (Silva; Souza; Silva, 2021). Por outro lado, é pertinente acentuar que a adoção de novas tecnologias e rapidez em seu uso e acesso fazem parte do cotidiano dos alunos, que interagem com a temática práticas de cura, antes de adentrarem no próprio ambiente escolar, pois como afirmou uma das entrevistadas para a pesquisa, Dona Hortência: "É, porque eles sabem vizinha, porque a avó, mãe, eles usam, principalmente índio. O índio sabe muito remédio de parteira, de tudo. Os índios sabem muito mesmo até hoje. O que falta é conversa na escola, explicar"[182].

As Tecnologias Digitais de informação e comunicação (TDIC) podem ser aliadas para a discussão de temas que fazem parte do universo dos alunos. As transformações tecnológicas e os novos suportes eletrônicos são imperativos que inferem nos métodos de ensino para conteúdos escolares, apesar da desigualdade de condições escolares, com dificuldade de acesso a equipamentos, pois os novos suportes apresentam identificação com os jovens (Bittencourt, 2009). Desta feita, a escola tem o papel de proporcionar esse uso. A própria BNCC aponta para essa pertinência, por impactar o mundo do trabalho e as diversas vertentes do cotidiano nas sociedades atuais. A inclusão tecnológica dos jovens é elencada como parte das competências gerais da Educação Básica na normativa (BNCC, 2018/2019).

Algumas características do PE foram pensadas para atender possibilidades de suportes digitais acessado pelos alunos, como o *smartphone* e o material proposto deve se adequar a uma nova percepção para textos que adentram a sala de aula, trazendo a importância para imagens além dos textos, não linearidade na abordagem do conteúdo, sedução visual, fonte de letra diferenciada, elementos que podem ser características de novos suportes de aprendizagens vivenciados pelos alunos em ambiente extra escolar.

O PE mostra-se também com um diferencial em um contexto no qual livros distribuídos pelo MEC estão ainda distantes de uma História local/regional do Amapá, em específico da fronteira franco-brasileira. E mesmo com a existência de estudos, que trazem

[182] Entrevista concedida em 17 de junho de 2022.

inovadoras contribuições, os livros assumem ainda uma linguagem impessoal, que não dialoga com a vivência do aluno.

O texto do PE propõe uma reflexão para com história de vida dos alunos, as ilustrações também assumem sentido para essa aproximação, em um momento em que a linguagem visual se faz presente em textos no universo digital (BNCC, 2018/2019).

O PE propõe uma reflexão sobre possibilidades de criações textuais dentro das aulas de História e no desfecho de seu próprio conteúdo traz alternativa de interação entre agentes de cura e contexto escolar, no entanto, também sublinho possibilidades de abordagens a partir das competências e habilidades elencadas pela própria BNCC, para essa disciplina.

A intenção é que o PE caiba, para o professor, como convite para o uso de linguagens textuais que agreguem para suas aulas e para aproximação da História ao cotidiano do aluno, mas também que seja possível o exercício utilizando prerrogativas da normativa curricular geral para o ensino básico no Brasil, a BNCC, homologada em 20 de dezembro de 2017 (Filipe; Silva; Costa, 2021).

O conteúdo do PE foi planejado para o Ensino Médio, a terceira etapa da Educação Básica, com faixa etária regular aproximadamente entre os 15 a 17 anos, exceto os que não puderam concluir os estudos na idade apropriada[183], etapa sensível não somente pelos problemas de evasão, abandono e repetência citados na BNCC (2018-2019), mas também pela tradição em se abandonar, no progredir das etapas de ensino, o contato com a literatura juvenil. A BNCC recomenda que o uso do texto literário, "que ocupa o centro do trabalho no Ensino Fundamental" e "por força de uma certa simplificação didática" é deixado em "um plano secundário do ensino" (BNCC, 2018-2019, p. 499), seja intensificado no Ensino Médio.

A literatura juvenil é uma expressão literária que tem como faixa etária privilegiada o público a partir de 12 anos, com o leitor pré-adolescente e é comum o uso de delimitação até aos 18 anos. Tal literatura possui estrutura narrativa ficcional, com grupos de personagens definidos pelo nome de batismo ou apelidos e descrição física e psicológica tipificada.

Os eventos possuem ritmo ascendente, com uso do suspense, tendo geralmente uma narrativa fechada e final feliz, o diálogo também ganha espaço privilegiado nas narrativas, conforme caracteriza o *E-Dicionário de termos literários* (Albuquerque, 2009). Me agradou à escolha desses elementos, pois além da atratividade para os jovens, eu não enveredaria para revelação de receitas curativas.

[183] O PE foi criado para a idade referência citada que compete à adolescência, apesar da etapa contemplar também idosos e adultos. Para outro público-alvo caberia outra construção do texto.

Sobre a expressão literária, Tome e Bastos (2011, p. 88) afirmam:

> A literatura juvenil é, potencialmente, neste âmbito, um elemento mediador, porque permite o encontro dos leitores jovens com o Outro e o confronto com outras culturas e com múltiplas diferenças. Através da literatura, os leitores podem aprender valores essenciais como o altruísmo, a tolerância, a solidariedade, o civismo, a aceitação do Outro e da sua diferença, quer está se refira à nacionalidade, à raça, à cor, ao credo, à condição física ou mental ou orientação sexual. No entanto, não podemos esquecer que os livros espelham, antes de mais, as próprias percepções dos seus autores, assumidas de uma forma mais ou menos consciente e explícita.

O trecho citado expõe os inúmeros ganhos da literatura juvenil, as reflexões sob diversas nuances sociais, mas também expressa que criações literárias estão atreladas às limitações do próprio autor, geralmente um "contador de histórias" adulto que tenta se aproximar dos gostos do leitor e de suas experiências de vida (Albuquerque, 2009). Limitações do autor que, a meu ver, podem ser minimizadas a partir do diálogo com os jovens e por meio da liberdade de interpretação dos leitores, dentre os quais, os professores e alunos. Segundo Tome e Bastos (2011, p. 93), a literatura juvenil pode favorecer ainda o "diálogo cultural", possibilitando respeito e compreensão de diversas concepções de mundo.

A escola é um espaço privilegiado para instigar esse exercício, para alunos que muitas vezes não possuem acesso, tanto espacial, quanto financeiro, a obras literárias impressas. Rememoro essas dificuldades em Oiapoque e lembro de minha própria trajetória como estudante, na qual escolas proporcionavam leitura de textos literários em momentos eventuais em "salas de leitura", um ambiente selecionado da escola para uma leitura livre dos alunos, em horários pré-determinados. Nessas oportunidades lembro da famosa Coleção Vaga-lume, voltada para o público juvenil. O momento da leitura desses livros se transformava em um lazer e em um espaço de liberdade[184], que diferia da seriedade das aulas.

Compreendendo-se as práticas de cura populares como criações híbridas com protagonismo de grupos étnicos diversos, dentre os quais os contemplados pelo texto da BNCC, os povos indígenas e afro-brasileiros, é possível percepção do material proposto não apenas como oportunidade de exercício livre do leitor, mas também em consonância com as próprias diretrizes para a formação básica no Brasil.

[184] Tomé e Bastos afirmam que a leitura pode ser feita tanto de forma orientada, quanto por prazer, nos dois casos "assume um papel importante na formação dos alunos para a cidadania global" (2011, p.92).

5.2 Possíveis abordagens do Produto Educacional em proposições da BNCC

A pós-graduação em História da UEMA indicou aos alunos do Doutorado, por meio do Roteiro para Defesa de Mestrado e Doutorado (PPGHIST, 2024), no modelo proposto para a Tese, o item: "4.3.3 Descrição da Pesquisa temática: descrever os conteúdos que serão abordados (identificar os conteúdos possíveis de serem trabalhados a partir do Produto)".

Houve uma preocupação, desde o início do curso, no sentido de adequação às normativas educacionais vigentes. Cogito que um contexto de dúvidas em torno na implementação da BNCC e reviravoltas por condicionantes políticos também motivaram uma certa ansiedade em como se viabilizaria a aplicação dos Produtos Educacionais no contexto da educação básica.

Crio essa parte da Tese em atenção para a orientação do PPGHIST/UEMA e por compreender a possibilidade do professor em criar formas inovadoras e alternativas de discussão de temáticas, mesmo com o modelo curricular vigente para a Educação Básica. Parto da hipótese de abertura de espaços insurgentes na própria organização escolar vigente, conforme as bibliografias apontadas na Tese e faço o exercício a partir das provocações de docentes que trouxeram a indagação se era possível o trabalho com o PE na normativa escolar em consenso no Brasil, para a organização curricular.

O indicativo que será apresentado não é uma forma de limitar a autonomia da escola em encontrar outros caminhos que docentes considerem mais adequados para a abordagem de práticas de cura populares.

Exponho propostas de problematizações a partir do *E-book* "Vovó me disse que isso também cura!", em consonância com a área do conhecimento Ciências Humanas e Sociais Aplicadas[185], especificamente na disciplina História, para o Ensino Médio, a qual é parte da formação geral básica. Saliento que as práticas de cura também podem constar em outras criações para uso nos próprios itinerários formativos que pressupõem discussões sobre as singularidades dos locais de vivência dos alunos.

A seguir apresento o quadro com competências, que devem ser promovidas ao longo da etapa Ensino Médio e as habilidades[186], sob o código alfanumérico apresentado pela

[185] Áreas assim definidas: linguagens e suas Tecnologias, Matemática e suas Tecnologias, Ciências da Natureza e suas Tecnologias, Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. A área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas contempla Filosofia, Sociologia, História e Geografia (BNCC, 2018/2019).

[186] "Na BNCC, competência é definida como a mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho" (BNCC, 2018/2019, p. 8), além das competências gerais, a BNCC contempla as competências específicas de área, nas quais as habilidades são "aprendizagens essenciais" (BNCC, 2018/2019, p. 33).

BNCC (2018/2019), que representam as aprendizagens a serem garantidas e que "podem ser desenvolvidas em qualquer série do Ensino Médio, conforme definição dos currículos" (BNCC, 2018/2019, p. 34).

Ao final de cada sugestão de abordagem, cogito um desdobramento metodológico possível. São apenas considerações possíveis para usos do PE para a disciplina História, compreendo que selecionar fórmulas fechadas[187] se contrapõe ao exercício criativo do professor que sugiro, em interação com o aluno e a partir da ideia de construção pedagógica, de acordo com um planejamento escolar específico.

Quadro 4 - Competência Específica 1 e habilidades elencadas (Continua)

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 1	HABILIDADES DESTACADAS DA BNCC	ABORDAGENS POSSÍVEIS
"Analisar processos políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais nos âmbitos local, regional, nacional e mundial em diferentes tempos, a partir da pluralidade de procedimentos epistemológicos, científicos e tecnológicos, de modo a compreender e posicionar-se criticamente em relação a eles, considerando diferentes pontos de vista e tomando decisões baseadas em argumentos e fontes de natureza científica" (BNCC, 2018/2019, p. 571).	"(EM13CHS102) Identificar, analisar e discutir as circunstâncias históricas, geográficas, políticas, econômicas, sociais, ambientais e culturais de matrizes conceituais (etnocentrismo, racismo, evolução, modernidade, cooperativismo/desenvol vimento etc.), avaliando criticamente seu significado histórico e comparando-as a narrativas que contemplem outros agentes e discursos" (BNCC, 2018/2019, p. 572).	Relacionado à habilidade sob o código EM13CHS102, proponho reflexão sobre as dinâmicas socioculturais da fronteira franco-brasileira, a partir da descrição da cidade de Oiapoque, na vivência da personagem principal Eva. Neste sentido, cabe a comparação da vivência do aluno leitor, para com a percepção da personagem e de seus colegas, no texto, sobre a singularidade da cidade e sobre a existência de práticas de cura feitas por mulheres, em âmbito local. Como desdobramento, é possível propor aos alunos registro fotográfico de cenas do cotidiano de Oiapoque, as mesmas cenas citadas no livro e outras que os alunos queiram registrar e após fazer uma leitura em conjunto das imagens relacionando às práticas de cura, exemplo, a feira municipal de Oiapoque.

[187] É preciso, pois, ter em mente, a própria diferenciação entre "o que é básico-comum e o que é diverso em matéria curricular" (BNCC, 2018/2019, p. 11), sendo que a BNCC recomenda adequações conforme características regionais e locais, culturais e da economia. O currículo então se dá em colaboração com estados, municípios e Distrito Federal. Já previsto no inciso IV da Lei de Diretrizes e Base da Educação (LDB) (BNCC, 2018/2019). Neste sentido, o documento destaca: "Essa orientação induziu à concepção do conhecimento curricular contextualizado pela realidade local, social e individual da escola e do seu alunado, que foi o norte das diretrizes curriculares traçadas pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) ao longo da década de 1990, bem como de sua revisão nos anos 2000" (BNCC, 2018/2019, p. 11). A BNCC ressalta, ainda, que "as habilidades não descrevem ações ou condutas esperadas do professor, nem induzem à opção por abordagens ou metodologias. Essas escolhas estão no âmbito dos currículos e dos projetos pedagógicos, que, como já mencionado, devem ser adequados à realidade de cada sistema ou rede de ensino e a cada instituição escolar, considerando o contexto e as características dos seus alunos", premissa para o Ensino Fundamental, mas também para o ensino médio (BNCC, 2018/2019, p. 30). Vale ressaltar que a BNCC não está organizada no sistema seriação, competindo uma organização conforme a formatação curricular específica local.

(Continuação)

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 1	HABILIDADES DESTACADAS DA BNCC	ABORDAGENS POSSÍVEIS
	"(EM13CHS104) Analisar objetos e vestígios da cultura material e imaterial de modo a identificar conhecimentos, valores, crenças e práticas que caracterizam a identidade e a diversidade cultural de diferentes sociedades inseridas no tempo e no espaço" (BNCC, 2019/2019, p. 572).	Destaco a habilidade sob o código EM13CHS104, para propor reflexão sobre cultura popular e valores (como "ajudar o outro" citado no PE), religiosidades e práticas dos agentes de cura e reflexão sobre diversidade cultural por meio dos diálogos entre os diversos personagens do texto, que também expressam a diversidade de grupos e criações étnico-raciais. Na abordagem, também pode se discutir a identificação das práticas de cura no corpo e da alma, no PE e seu diferencial para com a medicina oficial. Ao se elencar alternativas metodológicas viáveis é possível a elaboração de entrevistas com mulheres curandeiras que os alunos conhecem, tomando, como exemplo, o interesse apresentado por Eva e seus amigos no Produto Educacional.

Fonte: Resultado da Pesquisa.

A BNCC aponta para a competência 1:

> Nessa competência específica, pretende-se ampliar as capacidades dos estudantes de elaborar hipóteses e compor argumentos com base na sistematização de dados (de natureza quantitativa e qualitativa); compreender e utilizar determinados procedimentos metodológicos para discutir criticamente as circunstâncias históricas favoráveis à emergência de matrizes conceituais dicotômicas (modernidade/atraso, Ocidente/ Oriente, civilização/barbárie, nomadismo/sedentarismo etc.), contextualizando-as de modo a identificar seu caráter redutor da complexidade efetiva da realidade; e operacionalizar conceitos como etnicidade, temporalidade, memória, identidade, sociedade, territorialidade, espacialidade etc. e diferentes linguagens e narrativas que expressem culturas, conhecimentos, crenças, valores e práticas. (BNCC, 2018/2019, p. 571).

Proponho, a partir da descrição da competência, que se discuta a diversidade sociocultural em Oiapoque, no sentido também de se refletir sobre a ideia de civilizar o local e homogeneizar culturas. Tal discussão pode partir da descrição da cidade nas cenas iniciais do PE, mas também a partir da enumeração e caracterização das práticas de cura exemplificadas no decorrer do livro.

Figura 23 - Ilustração relacionada as cenas da cidade, pela narrativa de Eva

Fonte: Silva (2024, p. 11). Na figura Eva passeia por dentro da Feira Municipal de Oiapoque, na qual sua avó interage com outras mulheres e compra produtos para confecção de remédios caseiros.

Quadro 5 - Competência Específica 2 e habilidades elencadas (Continua)

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 2	**HABILIDADES DESTACADAS DA BNCC**	**ABORDAGENS POSSÍVEIS**
"Analisar a formação de territórios e fronteiras em diferentes tempos e espaços, mediante a compreensão das relações de poder que determinam as territorialidades e o papel geopolítico dos Estados-nações" (BNCC, 2018/2019, 573).	"(EM13CHS201) Analisar e caracterizar as dinâmicas das populações, das mercadorias e do capital nos diversos continentes, com destaque para a mobilidade e a fixação de pessoas, grupos humanos e povos, em função de eventos naturais, políticos, econômicos, sociais, religiosos e culturais, de modo a compreender e posicionar-se criticamente em relação a esses processos e às possíveis relações entre eles" (BNCC, 2018/2019, p. 573).	Relacionado à habilidade sob o código EM13CHS201, proponho problematizar a expressão "o outro lado", o que significa tal expressão? E abordar a existência da interação fronteiriça que se dá não só em âmbito geográfico, mas no sentido das trocas culturais entre saberes e práticas de pessoas de comunidades quilombolas e povos indígenas e migrantes de inúmeras partes do país, como os avós da personagem Eva. Seria possível, neste aspecto, realização de levantamento nas famílias dos alunos de pessoas que vieram de outros lugares e/ou sua relação com o "outro lado", para exposição dos resultados em roda de conversa.

(Continuação)

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 2	HABILIDADES DESTACADAS DA BNCC	ABORDAGENS POSSÍVEIS
	"(EM13CHS203) Comparar os significados de território, fronteiras e vazio (espacial, temporal e cultural) em diferentes sociedades, contextualizando e relativizando visões dualistas (civilização/barbárie, nomadismo/sedentarismo, esclarecimento/obscurantismo, cidade/campo, entre outras)" (BNCC, 2018/2019, p. 573).	Referente à habilidade sob código EM13CHS203, é pertinente a reflexão sobre uma inclusão de saberes, considerando-se tanto a medicina popular, como a medicina oficial, nas falas entre Dona Zefa e Eva. Neste sentido, pode-se trabalhar também o discurso de civilização e barbárie, binômio que rotulou saberes populares sobre a cura, ao hierarquizar-se o âmbito da medicina oficial e a popular. No texto do PE, se demonstra a perseguição ao conhecimento popular, tanto em um contexto mais remoto e espacialmente distante, com o exemplo das bruxas, como num contexto mais recente e local, como a perseguição ao curandeiro relatada por Dona Zefa. Nesse momento, é possível também discutir quais os saberes considerados do campo e da cidade e propor reflexão sobre estereótipos, racismo e preconceitos em torno dos agentes de cura e saberes que possuem. Uma personagem no texto que pode ser cogitada para refletir entre atuações diversas entre agentes de cura no Amapá, escapando de modelos dualistas, é a figura da parteira Mãe Luzia, citada no *E-book*, que atuava no Amapá, tanto no partejar e cura, quanto como colaboradora da administração pública e justiça.

Fonte: Resultado da Pesquisa.

Na competência 2 para a área, a BNCC propõe que:

> Nessa competência específica, pretende-se comparar e avaliar a ocupação do espaço e a delimitação de fronteiras, como também o papel dos agentes responsáveis por essas transformações. Os atores sociais (na cidade, no campo, nas zonas limítrofes, em uma região, em um Estado ou mesmo na relação entre Estados) são produtores de diferentes territorialidades nas quais se desenvolvem diferentes formas de negociação e conflito, igualdade e desigualdade, inclusão e exclusão. Dada a complexidade das relações de poder que determinam as territorialidades, dos fluxos populacionais e da circulação de mercadorias, é prioritário considerar o raciocínio geográfico e estratégico, bem como o significado da história, da economia e da política na produção do espaço. (BNCC, 2018/2019, p. 573).

"Território e fronteiras" são categorias privilegiadas para a área Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (BNCC, 2018/2019, p. 562). Na competência específica em questão, vejo

como possível associar a intensa circulação de pessoas em Oiapoque e a presença de diferentes modos de curar apresentados no PE, que condensam a influência de grupos étnicos diversos que interagem na fronteira franco-brasileira.

Proponho analisar o sentido do "outro lado" como demarcação de fronteira geográfica e simbólica entre Oiapoque e São Jorge e se refletir sobre a fronteira construída entre saberes considerados válidos para cura e a marginalização de conhecimentos populares sobre a cura, a partir do relato de perseguições a sujeitos que acionam formas populares de curar, o que é exemplificado no diálogo entre os personagens do *E-book*. Creio que seja possível, a partir da observação desses elementos, uma oportunidade para se discutir estereótipos sobre agentes e modos de curar.

Figura 24: Ilustração de Dona Zefa em sua casa benzendo um bebê

Fonte: Silva (2024, p. 31). Na ilustração apresenta-se Dona Zefa ao benzer um bebê com quebranto. Para as mulheres entrevistadas o quebranto é um mal invisível e espiritual que pode acometer pessoas de várias idades causando sintomas como febre, dor de cabeça e indisposição.

Quadro 6 - Competência Específica 3 e habilidades elencadas

COMPETÊCIA ESPECÍFICA 3	HABILIDADES DESTACADAS DA BNCC	ABORDAGENS POSSÍVEIS
"Analisar e avaliar criticamente as relações de diferentes grupos, povos e sociedades com a natureza (produção, distribuição e consumo) e seus impactos econômicos e socioambientais, com vistas à proposição de alternativas que respeitem e promovam a consciência, a ética socioambiental e o consumo responsável em âmbito local, regional, nacional e global" (BNCC, 2018/2019, p. 574).	"(EM13CHS302) Analisar e avaliar criticamente os impactos econômicos e socioambientais de cadeias produtivas ligadas à exploração de recursos naturais e às atividades agropecuárias em diferentes ambientes e escalas de análise, considerando o modo de vida das populações locais – entre elas as indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais –, suas práticas agroextrativistas e o compromisso com a sustentabilidade" (BNCC, 2018/2019, p. 575).	Sobre a habilidade com o código EM13CHS302, proponho explorar o modo de agentes de cura lidarem com a natureza. As plantas utilizadas para a cura, na fala sobre as mulheres curandeiras no PE denotam uma conexão com a natureza diferenciada, relacionada com o que aprenderam com seus parentes. Creio que, para alcançar essa habilidade, seja pertinente discutir como comunidades tradicionais e originárias, em Oiapoque, se relacionam com a natureza, não apenas como recurso, mas em conexão com o sagrado.
	"(EM13CHS306) Contextualizar, comparar e avaliar os impactos de diferentes modelos socioeconômicos no uso dos recursos naturais e na promoção da sustentabilidade econômica e socioambiental do planeta (como a adoção dos sistemas da agrobiodiversidade e agroflorestal por diferentes comunidades, entre outros)" (BNCC, 2018/2019, 575).	Para o alcance da habilidade, sob o código alfanumérico EM13CHS306, creio ser pertinente refletir sobre a relação que as mulheres possuem com a natureza, aproveitando-a para a harmonia entre todos os seres, em comparação com a concepção predatória de uso da natureza como mercadoria.

Fonte: Resultado da Pesquisa.

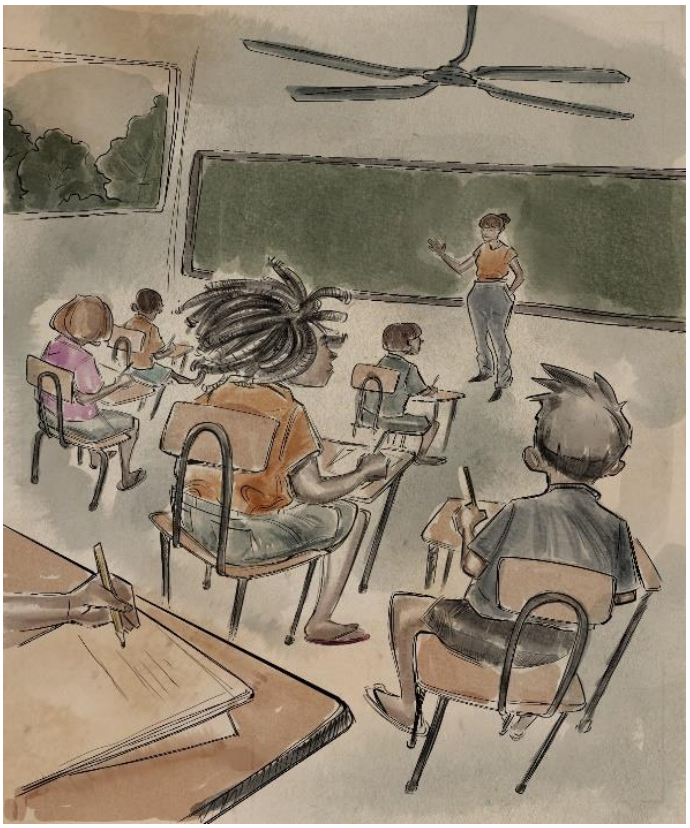
Sobre a competência 3 para a área específica, a BNCC explica:

> Nessa competência específica, propõe-se analisar os paradigmas que refletem pensamentos e saberes de diferentes grupos, povos e sociedades (incluindo-se os indígenas, quilombolas e demais povos e populações tradicionais), levando em consideração suas formas de apropriação da natureza, extração, transformação e comercialização de recursos naturais, suas formas de organização social e política, as relações de trabalho, os significados da produção de sua cultura material e imaterial e suas linguagens. Considerando a presença, na contemporaneidade, da cultura de massa e das culturas juvenis, é importante compreender os significados de objetos

> derivados da indústria cultural, os instrumentos publicitários utilizados, o funcionamento da propaganda e do *marketing*, sua semiótica e seus elementos persuasivos, os papéis das novas tecnologias e os aspectos psicológicos e afetivos do consumismo.

Na competência 3 para a área, a BNCC propõe o destaque à heterogeneidade de visões de mundo entre os múltiplos sujeitos. A partir do texto do PE, proponho que se instigue o refletir sobre relação que as mulheres curandeiras mantém com a natureza, indagar aos alunos, após a leitura do livro, se é perceptível tal relação. Qual a diferença de tal relação com o caráter predatório de uso da natureza? São questões que podem ser levantadas a partir da reflexão sobre as práticas de cura citadas.

Figura 25 - Ilustração apresentando professora e alunos planejando a feira cultural que irá ocorrer na escola



Fonte: Silva (2024, p. 36). A ilustração apresenta um momento do cotidiano na sala de aula, neste caso, está ocorrendo o planejamento para a feira cultural da escola de Eva. É comum nas escolas do Oiapoque eventos intitulados “feiras culturais” para se discutir sobre saberes populares e outros projetos elencados por docentes. No PE esse momento pontual é aproveitado para a discussão de práticas de cura populares, a partir da ideia de Eva e seus colegas de turma.

Quadro 7 - Competência Específica 4 e habilidades elencadas

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 4	HABILIDADES DESTACADAS DA BNCC	ABORDAGENS POSSÍVEIS
"Analisar as relações de produção, capital e trabalho em diferentes territórios, contextos e culturas, discutindo o papel dessas relações na construção, consolidação e transformação das sociedades" (BNCC, 2018/2019, p. 576).	"(EM13CHS404) Identificar e discutir os múltiplos aspectos do trabalho em diferentes circunstâncias e contextos históricos e/ou geográficos e seus efeitos sobre as gerações, em especial, os jovens, levando em consideração, na atualidade, as transformações técnicas, tecnológicas e informacionais" (BNCC, 2018/2019, 576).	Sobre a habilidade de código EM13CHS404, proponho a discussão sobre como as mulheres curandeiras de Oiapoque veem seus saberes populares, o que é exemplificado no PE. Como aprenderam e o que significa para as mesmas, neste sentido, pode-se cogitar reflexão sobre formas diferentes de trabalho. Alunos e professores podem elaborar saídas semelhantes à narrada no PE, a partir da visita de Dona Zefa à escola, para contribuição de discussão do tema, partindo das mulheres que exercem práticas de curas, o que pode ocorrer nos eventos escolares, no decorrer das aulas, ou projetos coletivos. Deste modo, tais mulheres, ao narrarem suas vidas, podem também dar dimensões sobre o mundo do trabalho de suas famílias. Creio ser uma oportunidade para refletir também em como a *internet* pode auxiliar para o entendimento do que são os saberes populares, como nas pesquisas feitas por Eva, para a Feira Cultural de sua escola. Sendo pertinente o compartilhamento de informações, *sites* e notícias encontradas na internet.

Fonte: Resultado da Pesquisa.

A BNCC (2018/2019), aponta que:

> Nessa competência específica, pretende-se que os estudantes compreendam o significado de trabalho em diferentes culturas e sociedades, suas especificidades e os processos de estratificação social caracterizados por uma maior ou menor desigualdade econômico-social e participação política. Além disso, é importante que os indicadores de emprego, trabalho e renda sejam analisados em contextos específicos que favoreçam a compreensão tanto da sociedade e suas implicações sociais quanto das dinâmicas de mercado delas decorrentes. Já a investigação a respeito das transformações técnicas, tecnológicas e informacionais deve enfatizar as novas formas de trabalho, bem como seus efeitos, especialmente em relação aos jovens e às futuras gerações. (BNCC, 2018/2019, p. 576).

Proponho apresentar para essa competência, que a relação para com a terra, para as mulheres curandeiras, também se dá num respeito para com o invisível, em uma relação com o sagrado e se tira elementos da terra, em uma ótica de trabalho, não como mercadoria, mas de acordo com uma ética que prevê a harmonia entre todos os seres.

Figura 26 - Ilustração referente ao evento feira cultural, na escola de Eva

Fonte: Silva (2024, p. 38). A figura retrata o momento de apresentação do grupo de Eva na feira cultural da escola. Na ocasião D. Zefa conta sobre sua vida e de como aprendeu a realizar práticas de cura.

Quadro 8 - Competência Específica 5 e habilidades elencadas (Continua)

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 4	HABILIDADES DESTACADAS DA BNCC	POSSÍVEIS ABORDAGENS
"Identificar e combater as diversas formas de injustiça, preconceito e violência, adotando princípios éticos, democráticos, inclusivos e solidários, e respeitando os Direitos Humanos" (BNCC, 2018/2019, p. 576) .	"(EM13CHS501) Analisar os fundamentos da ética em diferentes culturas, tempos e espaços, identificando processos que contribuem para a formação de sujeitos éticos que valorizem a liberdade, a cooperação, a autonomia, o empreendedorismo, a convivência democrática e a solidariedade" (BNCC, 2018/2019, p. 577).	Relacionado à habilidade sob o código alfanumérico EM13CHS501, proponho instigar o refletir sobre a ética de ajudar os outros, a partir dos ensinamentos de dona Zefa para Eva. É possível também, para alcançar a habilidade, apontar que para Zefa, havia também a possibilidade de procura de ajuda com o médico. Outro ponto a ser cogitado, a partir do PE, é sobre a importância de respeitar diferentes concepções de mundo para uma sociedade democrática. O que poderia ser proposto em produções de texto individuais e conjuntas.

(Continuação)

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 4	HABILIDADES DESTACADAS DA BNCC	POSSÍVEIS ABORDAGENS
	"(EM13CHS503) Identificar diversas formas de violência (física, simbólica, psicológica etc.), suas principais vítimas, suas causas sociais, psicológicas e afetivas, seus significados e usos políticos, sociais e culturais, discutindo e avaliando mecanismos para combatê-las, com base em argumentos éticos" (BNCC, 2018/2019, p. 577).	Referente a habilidade de código (EM13CHS503), considero relevante tratar da intolerância religiosa como traço do racismo religioso, a partir dos diálogos que apontam as diferentes religiões e influências religiosas para as práticas de cura, bem como perseguição a vertentes religiosas. Os alunos podem ser instigados a desvendar a existência de racismo religioso, partindo de consulta de diversas fontes.

Fonte: Resultado da Pesquisa.

A competência 5 propõe:

> O exercício de reflexão, que preside a construção do pensamento filosófico, permite aos jovens compreender os fundamentos da ética em diferentes culturas, estimulando o respeito às diferenças (linguísticas, culturais, religiosas, étnico-raciais etc.), à cidadania e aos Direitos Humanos. Ao realizar esse exercício na abordagem de circunstâncias da vida cotidiana, os estudantes podem desnaturalizar condutas, relativizar costumes e perceber a desigualdade, o preconceito e a discriminação presentes em atitudes, gestos e silenciamentos, avaliando as ambiguidades e contradições presentes em políticas públicas tanto de âmbito nacional como internacional. (BNCC, 2018/2019, p. 577).

Proponho refletir sobre os princípios presentes para a cura, princípios como os abordados no *E-Book*, a crença em Deus, a necessidade da fé para a cura, a missão em ajudar o outro. Sendo uma lógica presente em práticas étnico-raciais e diversa da convencional adotada como correta, na modernidade. Resistindo à tal formatação, as mulheres estão pautadas também numa relação com o sagrado, como abordam os diálogos no livro digital. Sendo pertinente discutir a intolerância sobre as inúmeras formas de relação com o sagrado, a partir dos diálogos sobre esse universo que constam no livro.

Figura 27 - Dona Zefa contemplando seu altar

Fonte: Silva (2024, p. 16). A figura demonstra o altar de Dona Zefa, que carrega elementos com referências religiosas diversas.

Quadro 9 - Competência Específica 6 e habilidades elencadas

COMPETÊNCIA ESPECÍFICA 6	HABILIDADES DESTACADAS DA BNCC	ABORDAGENS POSSÍVEIS
"Participar do debate público de forma crítica, respeitando diferentes posições e fazendo escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade" (BNCC, 2018/2019, 578).	"(EM13CHS601) Identificar e analisar as demandas e os protagonismos políticos, sociais e culturais dos povos indígenas e das populações afrodescendentes (incluindo as quilombolas) no Brasil contemporâneo considerando a história das Américas e o contexto de exclusão e inclusão precária desses grupos na ordem social e econômica atual, promovendo ações para a redução das desigualdades étnico-raciais no país" (BNCC, 2018/2019, p. 579.	Para contribuir para o alcance de tal habilidade, sob o código EM13CHS601, é possível o uso do P.E, quando, no diálogo com os personagens, se fala das religiões afro-brasileiras, e espaços como aldeias e terreiros. A partir do texto, é possível instigar a reflexão sobre comunidades negras em Oiapoque, como Kalumbu do Patuazinho, bem como sobre os povos indígenas de Oiapoque e como influenciaram práticas de cura que circulam na cidade. Abordando esses grupos, em suas diferenças e consonâncias e seu protagonismo em movimentos sociais. Nesse sentido, pode ser instigada pesquisa de campo sobre organização de movimentos sociais existente em Oiapoque, como a Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), sua atuação e objetivos e organizada posteriormente exposição na escola sobre os resultados alcançados.

Fonte: Resultado da Pesquisa.

A BNCC sobre a competência específica 6 (2018/2019):

> A construção da cidadania é um exercício contínuo, dinâmico e que demanda a participação de todos para assegurar seus direitos e fazer cumprir deveres pactuados por princípios constitucionais e de respeito aos direitos humanos. Assim, para que os estudantes compreendam a importância de sua participação e sejam estimulados a atuar como cidadãos responsáveis e críticos, essa competência específica propõe que percebam o papel da política na vida pública, discutam a natureza e as funções do Estado e o papel de diferentes sujeitos e organismos no funcionamento social, e analisem experiências políticas à luz de conceitos políticos básicos. Para o desenvolvimento dessa competência específica, a política será explorada como instrumento que permite às pessoas explicitar e debater ideias, abrindo caminho para o respeito a diferentes posicionamentos em uma dada sociedade. Desse modo, espera-se que os estudantes reconheçam que o debate público – marcado pelo respeito à liberdade, autonomia e consciência crítica – orienta escolhas e fortalece o exercício da cidadania e o respeito a diferentes projetos de vida. (BNCC, 2018/2019, p. 578).

Considero essa competência um espaço privilegiado para pesquisa sobre os movimentos sociais relacionados às comunidades indígenas e negras, a partir da multiplicidade de sujeitos que o P.E traz, neste sentido, sobre a participação das mulheres, é possível pesquisa sobre a AMIM.

Figura 28 - Aspecto frontal da escola de Eva

Fonte: Silva (2024, p. 14). A imagem demonstra Eva chegando em sua escola. O desenho da escola, bem como, a cartela de cores, são condizentes aos prédios escolares de Oiapoque.

Ao propor a inserção da discussão sobre o PE em consonância com a BNCC não esvaziamos a pertinência de discussão sobre o próprio modelo de currículo que uniformiza o conteúdo, como estratégia neoliberal, que elenca competências e habilidades na sociedade capitalista para a sociedade burguesa e a necessidade de uma avaliação crítica dessa condição, conforme apontam Filipe, Silva e Costa (2021). Acredito, no entanto, que mesmo, imbuídos de parâmetros legais exigidos, os quais são espaços de contradições e tensões, é possível resistências e autonomias no ambiente escolar.

Considero também ser importante perceber o PE para além de sua forma, pois não pode ser reduzido a um elemento físico e no sentido apenas de cumprimento de uma etapa técnica para a conclusão de uma pesquisa para Doutorado ou Mestrado Profissional, mas com componentes que devem ser alinhados ao contexto no qual se destina (Freitas, 2021).

5.3 Testagem do Produto Educacional: considerações de um grupo de docentes

A testagem para o PE “Vovó me disse que isso também cura!” foi feita como forma de avaliação qualitativa do produto (Freitas, 2021), para além da concepção de apenas se cumprir a etapa da testagem de produção técnica, como item recomendado pela área de

ensino da CAPES, para Mestrados e Doutorados profissionais (Côco, 2020, Freitas, 2021), assim foi criado um questionário que possibilitasse que o avaliador, docente, se expressasse livremente sobre o Produto Educacional.

A forma de aplicação da testagem e o público participante foram escolhidas conforme a viabilidade em torno do contexto específico de Oiapoque, visto que a Escola Estadual Joaquim Nabuco, por exemplo, esteve paralisada por conta de problemas com a parte elétrica da estrutura do prédio, no final do primeiro semestre de 2024. Sendo necessária aplicação de uma testagem possível para os sujeitos escolhidos, o que foi elencado em consonância com o diálogo com os professores.

Pelos imperativos locais, a testagem tornou-se um dos desafios no processo de pesquisa, bem como o próprio custo financeiro para a produção do PE e para aplicação da testagem, que foram arcados exclusivamente por sua autora/pesquisadora, ônus ressaltado por Dilza Côco (2020), que aponta o pagamento de pessoas especializadas em etapas do produto como uma dificuldade para os discentes dos programas de pós-graduação, na modalidade profissional. No caso em específico, valores foram pagos referentes à correção textual direcionada especificamente para a literatura, diagramação e ilustração do livro, custos elevados de profissionais especializados para a elaboração do material digital, além dos custos para a impressão do material para uma experimentação do Produto com os professores.

Para a etapa da testagem elencamos como sujeitos os professores do Ensino Médio, já que terão autonomia de uso do PE junto aos alunos, com possível adaptação do livro aos conteúdos de suas disciplinas, organização do tempo para a leitura do produto em ambiente escolar e para instigar reflexões sobre seu conteúdo junto aos alunos, mesmo que a leitura seja feita em ambiente extraescolar.

A pertinência do uso de uma material havia sido sinalizada pelos docentes considerando que, de antemão, opinaram sobre a viabilidade do P.E, no momento do preenchimento do questionário *on line* aplicado ainda no início da pesquisa, diagnóstico que considero o início do planejamento da viabilidade do produto, cujo conteúdo foi criado ao longo da construção da Tese[188].

[188] O processo produtivo do Produto e Tese se formulou, como afirma Rony Freitas (2021, p. 16), fases que se retroalimentavam, de modo que a construção do Produto e o estudo de sua viabilidade não se deu somente como a fase final da pesquisa. Na organização proposta pelo autor "a seleção e organização dos conteúdos", a "determinação das estratégias didáticas" e "a determinação da forma de comunicação" foram selecionadas no desenvolvimento da pesquisa.

Os sujeitos que se propuseram a participar dessa etapa da Tese foram oito docentes da Escola Estadual Joaquim Nabuco. Lembremos que atualmente somente a escola Joaquim Nabuco atende ao Ensino Médio na sede do município de Oiapoque. A testagem ocorreu entre os dias 05 de junho a 03 de julho de 2024, tempo que aparentemente foi estendido, no entanto, utilizado pelos professores para inúmeras atividades docentes neste período do ano letivo.

Percebi um esforço dos professores no sentido de contribuir para com um material que para os mesmos fará diferença na escola. O tempo para a conclusão da testagem e apresentação ao PPGHIST/UEMA, conforme os prazos hábeis para a finalização da Tese, não nos permitiu aguardar o início do terceiro bimestre no calendário escolar da Educação Básica em Oiapoque, que se dá no mês de agosto, para a possível amplitude da amostragem com outros sujeitos, como os alunos.

Vale ressaltar que a finalização da testagem coincidiu com o período de término de bimestre escolar e a preparação da comunidade escolar para as tradicionais festas juninas que ocorrem ao término de junho, coincidindo com a aplicação de avaliações sistemáticas e fechamento de conteúdo das disciplinas por parte dos docentes, assim justifica-se a escolha do instrumento impresso, como abordagem mais adequada, de acordo com a dinâmica vivida nas escolas e aconselhamento docente.

Foi aplicado questionário com questões abertas para análise qualitativa. Foi planejado um instrumento sintético, devido conversas informais com os professores que avisaram de antemão a impossibilidade de responderem a um questionário extenso, por conta do estado atual de suas atividades.

Para o instrumento utilizado para testagem foi impresso material contendo o texto do livro digital e por fim folha contendo inicialmente itens sobre a identificação dos professores: Nome, Escola, Série/Ano, pedi também que me indicassem a disciplina que lecionavam. Tal questionário continha ainda questões para marcação: se autorizariam a divulgação do nome ou se preferiam manter o mesmo em sigilo. Os professores não se negaram à divulgação de seu nome.

Optou-se por questionário com questões abertas, por se tratar de uma produção literária a ser interpretada conforme a autonomia do leitor e aliada também a subjetividade do professor para a criação de formas de aproveitamento em suas respectivas disciplinas. Sobre as questões abertas referentes ao produto foram perguntados os seguintes pontos:

1- Pontos positivos do livro:
2- Pontos negativos (se avaliar que há):

3- Você acha possível o trabalho na escola do conteúdo do livro? De que forma? (opcional):
4- Quais as impressões gerais que teve do livro? Há algo que gostaria de observar? Fique livre para expor.

É preciso evidenciar que a produção da literatura é, sobretudo, uma atividade artística como apresenta Verena Alberti (2004), ao evidenciar a teoria literária e intercessões com a História Oral, que dialoga com a subjetividade dos sujeitos que engloba lembranças, crenças, vivências e a ideia de testagem enuncia erroneamente, pelo próprio termo, uma objetividade. Para tanto, pensar uma testagem pretensa e estritamente objetiva, não pode inviabilizar a pertinência de impressões subjetivas dos sujeitos, relacionadas às suas experiências, história e vida pessoal.

Dos oito professores que aceitaram participar, sete deram a devolutiva, sendo os professores assim identificados:

Quadro 10 - Identificação dos professores participantes da testagem

Nome	**Disciplina**	**Escola**	**Etapa**
Alcione Sena Pantoja	História	Escola Estadual Joaquim Nabuco	Ensino Médio
Benedita Silva dos Santos	Filosofia		
Israel da Silva Pereira	História		
Margarete do Nascimento Farias	Geografia		
Márcila Campos Vilhote	Geografia		
Marco Silva dos Santos	História/Filosofia		
Kelly Oliveira Reis	História		

Fonte: Resultado da Pesquisa.

A seguir apresento todas as respostas colocadas pelos professores, para melhor visualização e após faço considerações sobre suas impressões:

Quadro 11- Impressões dos professores participantes da testagem (Continua)

Professores	**Questão 1: Pontos positivos do livro:**	**Questão 2: Pontos negativos do livro:**	**Questão 3: Você acha possível o trabalho na escola do conteúdo do livro? De que forma?**	**Questão 4: Quais as impressões gerais que teve do livro? Há algo que gostaria de observar?**
Profª Alcione	A realidade vivida pelas pessoas que sempre acreditavam e buscavam essas curandeiras e acreditavam em suas medicinas naturais.		Sim, através de uma disciplina que fala sobre crendices populares, no caso do Novo Ensino Médio poderíamos trabalhar com Trilhas.	Impressão é uma grande recordação que quem irá ler o livro e que viveu essas histórias irão se imaginar.
Profª Benedita	Com a leitura desse livro reflete uma mente mais aberta, para o aprimoramento, aperfeiçoamento e a preparação para o planejamento da aprendizagem.	Não há ponto negativo, pois toda a leitura nos traz ponto positivo, o negativo é quando há a quebra de expectativa e desorientação na leitura.	Sim! Pode trabalhar a leitura dentro e fora da escola, ajuda, pois o meio de utilização da leitura deste é especialmente fundamental em todas as séries do ensino de aprendizagem.	A leitura desse livro é muito importante e desafiadora, pois a sociedade hoje dá pouca atenção aos livros, estão conectados digitalmente.
Prof° Israel	Creio que a respeito dos pontos positivos é justamente sobre a narrativa do cotidiano oiapoquense característico de nossa fronteira muito bem escrito.	Abordar a História de Oiapoque um pouco mais e principalmente dos povos originários, cuja cultura foi importante no processo de formação da cultura brasileira e, se tratando dos saberes: Benzer, banhos, "puxar", etc. Destacar as origens, de onde nossos "bisavô" absorveram isso.	Sim, seria muito bom trabalhar os saberes da "cura" que os antigos utilizavam e ainda praticam, mesmo que pouco aproveitado por nós atualmente. No contexto histórico, o leque conteudista é amplo. Podemos abordar sobre: Colonização Portuguesa; História do Amapá; Questão Indígena... Enfim, dentro de sala as opções de trabalhar (sobre) "Menina Eva e vovó Zefa" é possível.	Gostei. Se possível narrar e valorizar a origem histórica de Oiapoque. Senti falta desse ponto.
Profª Margarete	O conhecimento dos costumes tradicionais.		Sim, através de pesquisas de levantamentos, etc.	É um livro bom para ler, de fácil entendimento.

(Continuação)

Professores	**Questão 1: Pontos positivos do livro:**	**Questão 2: Pontos negativos do livro:**	**Questão 3: Você acha possível o trabalho na escola do conteúdo do livro? De que forma?**	**Questão 4: Quais as impressões gerais que teve do livro? Há algo que gostaria de observar?**
Profª Márcila	A apresentação de costumes culturais que estão sendo esquecidos; Linguagem clara e de fácil compreensão.		Sim é possível o trabalho, pois são questões culturais da região, ainda que pouco vivenciada nos últimos anos.	É um livro que prende a atenção do leitor e convida a refletir sobre a cultura da cura através das plantas; as crendices sobre as crianças; a saúde das pessoas em geral e também o preconceito que há em relação as pessoas que às praticam.
Prof° Marco	Fez relembrar as grandes histórias de seus antepassados e resgatando um pouco sobre as culturas populares.		Com um projeto bem elaborado podermos fazer um bom trabalho fazendo com que nossos alunos despertem o interesse por esta cultura popular.	
Profª Kelly	Mostrar a importância dos saberes populares, sobre nossa cultura, os meios de cura, sobre acreditar na sabedoria de nossos antepassados (que) ajudaram muitas pessoas que tinham fé em suas curas, com rezas e plantas medicinais.		Acredito que seria muito importante implementar um trabalho através de palestras e pesquisas sobre tão rico são nossas culturas e saberes populares.	A impressão de saber que este livro me remete a boas lembranças de que já vivi. Das vezes que minha mãe já me levou para me benzer, das vezes que precisei "puxar meu é", dessas viagens longas de Oiapoque, Macapá. Enfim, este livro é rico em uma realidade que precisa ser sempre lembrada e valorizada.

Fonte: Resultado da Pesquisa.

Por ser uma obra literária que dá margens para livre interpretação, meu objetivo com as perguntas foi verificar principalmente se, na visão dos professores, há a contribuição do livro para abordagem das práticas de cura no ambiente escolar e tal viabilidade. Ou seja, mantivemos o olhar sobre a potencialidade do produto (Côco, 2020), o que pôde ser observado nas respostas referente à questão 1, de todos os professores participantes.

A professora Alcione afirmou como ponto positivo: "A realidade vivida pelas pessoas que sempre acreditavam e buscavam essas curandeiras e acreditavam em suas medicinas naturais". A construção da resposta me remeteu a ideia de aceitação das diferenças de perspectivas de cura, que discutimos ao longo da Tese, evidência, que há pessoas que creem nesse modo de cura popular e outras não.

A ideia de diferenças culturais como um imperativo social deve ser algo discutido na escola, o que é propagado por especialistas na área da educação e a partir do qual é possível problematizar conceitos como intolerância religiosa. Discuto, ao longo da pesquisa, que mais do que propagação da ideia de tolerância ao diferente, é preciso uma problematização sistematizada no ambiente escolar sobre a diferença, assim, mesmo o aluno ou sua família não tendo o hábito de vivência da cura no âmbito popular, tal discussão permite questionar o racismo.

Sobre a mesma questão a Professora Benedita respondeu que, "Com a leitura desse livro reflete uma mente mais aberta, para o aprimoramento, aperfeiçoamento e a preparação para o planejamento da aprendizagem". Interessante, a ideia do livro como um portal para o início da discussão do tema, o que é proposto na Tese, pelas possibilidades apontadas consoante a BNCC 2018/2019 e saídas que podem ser encontradas no contexto específico de cada comunidade escolar.

A expressão "mente aberta" utilizada pela professora, nos indica a que o livro pode instigar a abertura para uma discussão direcionada ao processo de aprendizagem, subsidiando o planejamento educacional. O termo "mente aberta" me remete também a ideia de superar visões reducionistas e ainda superar o silencionamento de elementos da cultura popular no currículo escolar.

Sobre a questão 1, o professor Israel respondeu "Creio que a respeito dos pontos positivos é justamente sobre a narrativa do cotidiano oiapoquense característico de nossa fronteira muito bem escrito". Sua resposta denota como é marcante se recorrer às práticas de cura em Oiapoque. O professor confirmou, pois, a simbiose entre este modo de curar e o cotidiano oiapoquense e esteve atento à adequação da escrita para o público destinado.

Sobre a mesma questão, a professora Margarete respondeu “O conhecimento dos costumes tradicionais”. O que me remete a carência de materiais que tratem do tema e a ausência de tal discussão na cultura escolar.

Sobre os pontos positivos do livro a Professora Márcila opinou: “A apresentação de costumes culturais que estão sendo esquecidos; Linguagem clara e de fácil compreensão”. Trazendo em questão a falta de abordagem do tema na escola e observando sobre adequação da linguagem. A professora trouxe ainda uma questão para problematização: o esquecimento de tais práticas na atualidade.

Enumerando os pontos positivos, o Professor Marco respondeu “Fez relembrar as grandes histórias de seus antepassados e resgatando um pouco sobre as culturas populares”. O uso da expressão “seus antepassados” me remeteu a possibilidade de problematização possível na escola de origem dos saberes sobre cura e influências dos grupos étnicos locais, deste modo, é possível questionar, quais os sujeitos dos quais herdamos o aprendizado sobre tais práticas? O que foi discutido ao longo da Tese. O professor ainda, ao classificar o tema como pertinente para “relembrar grandes histórias”, sugere sua importância se inclusa no currículo prescrito.

Por fim, sobre a questão 1, a professora Kelly respondeu: “Mostrar a importância dos saberes populares, sobre nossa cultura, os meios de cura, sobre acreditar na sabedoria de nossos antepassados (que) ajudaram muitas pessoas que tinham fé em suas curas, com rezas e plantas medicinais”. A professora situa os saberes populares no âmbito da cultura, que extrapola, portanto, fronteiras disciplinares e ressalta a “sabedoria de nossos antepassados”, fazendo conexão com o passado e presente e elencando um elemento crucial para os saberes populares de cura, a fé, como tratamos ao longo da Tese.

Creio, a partir da resposta dos professores, que ocorreu a validação do produto e ainda o material atende às características de acesso (pelo *site* do programa PPGHIST a nível nacional) e distribuição nas duas escolas participantes (a nível local) e a possibilidade de utilização pelo sistema de ensino. Indicadores privilegiados pela avaliação da CAPES (Côco, 2020), sendo este último ponto confirmado pelos docentes participantes.

A questão 2, trazida no questionário impresso, tratou sobre os possíveis pontos negativos do PE. Optei por dar espaço para tais observações, por acreditar que por meio das respostas é possível um parâmetro para novos produtos educacionais similares e/ou com temáticas afins.

Na questão proposta, a professora Benedita apontou que “Não há ponto negativo, pois toda a leitura nos traz pontos positivos, negativo é quando há a quebra de expectativa e

desorientação na leitura". A estrutura das perguntas favoreceu o expressar livre da subjetividade, a professora demonstrou que toda leitura é passível de interpretação de seu leitor, por mais que apresente silêncios. Não me cabe inferir sobre os sentidos da palavra "desorientação" e "expectativa" proferidas pela docente Benedita, já que não foi aprofundado pela professora o sentido dos dois termos.

Outra resposta sobre os pontos negativos foi apresentada pelo professor Israel que relatou faltar "Abordar a História de Oiapoque um pouco mais e principalmente dos povos originários, cuja cultura foi importante no processo de formação da cultura brasileira e, se tratando dos saberes: Benzer, banhos, "puxar" e etc. Destacar as origens, de onde nossos "bisavô" absorveram isso". Reconheço a necessidade de um adensamento apontado pelo professor, para a perspectiva indígena da cura, que se desdobram em especificidades, a depender do povo indígena, no entanto, é pertinente lembrar a trajetória do contato com representações indígenas e a linha tênue de abordagem permitida sobre a temática cura para os indígenas de Oiapoque.

No início da Tese apresento os embates políticos para tal, e ainda, sob esse aspecto apontado, a intenção do Produto foi apresentar o diálogo adequado ao conceito afroindígena, como prática de origem múltipla e não restrita a grupos específicos. De modo que, aprofundar sobre a questão indígena demandaria outro objetivo para a pesquisa e para o próprio Produto Educacional, bem como uma mudança no elenco dos sujeitos participantes. A resposta do professor nos faz refletir sobre uma carência para essa abordagem no âmbito escolar.

As duas respostas apresentadas sobre a questão 2 apontam, sobretudo, para possibilidades de adensamento do tema, podendo também ser realizado por outros pesquisadores, sendo no âmbito da academia, no diálogo com os professores da Educação Básica, ou que pode ser produzido também no âmbito do contexto escolar. O PE também pode ser uma contribuição para motivações de possíveis produções no interior da escola.

Sobre a questão 3, *"Você acha possível o trabalho na escola do conteúdo do livro? De que forma?".* Os professores apontaram a pertinência de se trabalhar o conteúdo do livro no currículo das disciplinas, apontando inclusive caminhos metodológicas para essa inclusão.

A professora Alcione apontou: "Sim, através de uma disciplina que fala sobre crendices populares, no caso do Novo Ensino Médio poderíamos trabalhar com Trilhas". A resposta da professora sugere a possibilidade de uma disciplina eletiva específica criada na escola para se trabalhar com a temática e remeteu-me à possibilidade de trabalho com a

temática curas populares para as outras etapas de ensino, adaptadas as formas e linguagem, bem como com planejamento específico. Além do caminho, a professora apontou para o trabalho em Trilhas.[189], no contexto do Novo Ensino Médio (NEM), que são os itinerários formativos para aprofundar conhecimentos das cinco áreas Ciências da Natureza, Linguagens, Matemática, Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e Formação Técnica e Profissional (Drago; Moura, 2022).

A professora Benedita afirmou, sobre a questão 3: "Sim! Pode trabalhar a leitura dentro e fora da escola, ajuda, pois, o meio de utilização da leitura deste é especialmente fundamental em todas as séries do ensino de aprendizagem". A atenção ao ambiente intra e extra escolar sugerido pela professora nos remete aos inúmeros usos de um texto literário, seja para veículo para inserção de temas em discussões no currículo, ou para um refletir mais livre sobre temáticas.

A expressão "dentro e fora da escola", permite também refletir que o uso de *smartphones* pelos alunos ocorre em todos os ambientes. É consenso que o uso de tecnologias da informação e comunicação para a educação é condição presente para difusão do conhecimento na escola, para isso deve ser direcionado por meio do planejamento docente. Ao usar a expressão "o meio de utilização" de abordagem do tema, a professora sugere a necessidade do incentivo à leitura e que o acesso ao veículo utilizado para o texto literário é possível para todas as etapas de ensino.

Já o professor Israel apontou também um percurso possível para o trabalho com o livro, acentuando seu "leque conteudista" amplo e sugerindo o trabalho em temáticas como "Colonização Portuguesa" e "História do Amapá" e "Questão Indígena". A resposta do professor Israel me remete à afirmação de que é possível trabalhar o conteúdo do livro em

[189] O termo trilhas mencionado pela professora está relacionado às trilhas de aprofundamento para o Ensino Médio, pensadas no contexto das reformas para a etapa e se refere à flexibilização do currículo, o que será direcionado ao desenvolvimento de competências e habilidades de alunos, de acordo com a reforma curricular para proposta pela Lei n.º 13.415/2017, que regulamenta a Reforma do Ensino Médio, a ser implementada pelas redes a partir de 2022 (Lima; Gomes, 2022). De acordo com essa reforma, os itinerários formativos seriam definidos pelos estudantes, sendo 1.200 horas para tal, sendo o mesmo definido em esfera estadual. No Amapá, a Lei n.º 2. 283/2017 estabeleceu a política estadual para o Ensino Médio, nos quais se prevê que cada escola construirá suas trilhas e disciplinas eletivas. Os elementos que compõem os itinerários formativos (parte flexível do currículo) são as Trilhas de Aprofundamento, Projeto de Vida e Disciplinas Eletivas (Drago; Moura, 2022). Drago e Moura (2022) apresentam que a Reforma do Ensino Médio recebeu críticas pela ideia de esvaziamento curricular, centrar os problemas dessa etapa de ensino no aspecto curricular e uma formação vista como aligeirada visando o preparo de jovens trabalhadores. A reforma do ensino médio continua em implantação, mesmo com a normativa datada de 2017, a pandemia causou um atraso na implantação no Estado do Amapá, postergando a coleta de resultados de sua implementação (Drago; Moura, 2022), além de inúmeros outros complicadores para essa implementação que ocorrem no chão da escola como condições físicas, pedagógicas e de pessoal, diferenças entre escolas que acentuam desigualdades regionais (Drago; Moura, 2022; Lima; Gomes, 2022).

conteúdos convencionais e consolidados da chamada História do Brasil, permitindo assim a inserção de temas marginalizados na tradição escolar, para os conteúdos de História.

Ao trazer o termo "leque conteudista", o professor permite refletir sobre a possibilidade de discussão do tema de inúmeras formas, no âmbito das disciplinas e no conjunto das disciplinas, permitindo a conclusão de que a abordagem do tema pode ser pulverizada nos conteúdos da matriz curricular adotada pela escola.

A Professora Margarete disse ser possível trabalhar o conteúdo do livro por meio de "palestras" e "pesquisas de levantamentos, etc." sugerindo a possibilidade de instigar para aprofundamentos sobre o tema. Creio que palestras, no formato convencional, podem também instigar problematizações sobre o tema que se desdobram para a sala de aula.

Em minha experiência com a Educação Básica recordo que as palestras, tão desaconselhadas muitas vezes no âmbito da educação se desconectadas de outros momentos na escola, são ocasiões singulares para os alunos e em tais momentos ocorria muita participação dos discentes, mesmo que o formato estivesse restrito a exposição por parte dos palestrantes. O que, a meu ver, seria aconselhável é que tais momentos não tivessem um fim em si, pelas inúmeras possibilidades que a temática traz, e que as palestras fossem usadas para uma extensão de discussão de práticas de cura populares, o que já vimos ser algo pertinente por parte dos professores.

Sobre a questão 3, Professora Márcila ressaltou a carência de vivências de práticas de cura populares "nos últimos anos", questão que pode ser inclusive fruto de problematizações na escola. E apontou tais práticas como inclusas em "questões culturais da região", acentuando portando sua abordagem.

O professor Marco Silva sobre a questão, afirmou que o tema pode ser trabalhado em "projetos bem elaborados", no qual é possível fazer um "bom trabalho". Relevante a perspectiva apresentada pelo professor sobre a necessidade de um planejamento sistematizado, para um êxito. Vale ressaltar que o desafio é tratar o tema de modo não marginalizado aos conteúdos convencionais.

A professora Kelly chamou a atenção para prática de palestras, o que já ocorre eventualmente nas escolas e que também são válidas e podem contribuir com outras atividades ampliando a discussão do tema. A docente assinalou ainda o termo "pesquisas". Sinalizar pesquisas sugeriu a pertinência de um aprofundamento do tema nas disciplinas, que no âmbito do NEM pode ser feito de forma flexibilizada.

Os professores apontaram já no primeiro momento de diagnóstico sobre a viabilidade do tema e uma necessidade de discussão sobre como pode ser viabilizado no interior da

escola. Certamente um diálogo amplificado e depois sistematizado pode indicar diversos caminhos possíveis, além dos apresentados pelos professores.

A última questão colocada foi respondida por seis professores: A professora Alcione apontou a possibilidade de recordação que os leitores possam ter sobre sua própria vida, acentuando o caráter coletivo de tal possibilidade. Apontou, portanto, uma possível identificação por meio das lembranças de um cotidiano em Oiapoque. Possibilidade discutida ao longo da Tese.

Apontamento também no sentido da memória, mas de uma forma mais individualizada, foi feito pela professora Kelly, que disse que o livro lhe remete "a boas lembranças" do que já viveu, sua própria história, sobre sua rotina na cidade de Oiapoque e ressaltou a necessidade de valorização dos saberes populares. Em sua resposta ficou evidente a ligação das práticas populares de cura com o próprio cotidiano da cidade de Oiapoque e a sua história de vida, que inclui fases como sua infância e atreladas a seus parentes, a sua mãe. As práticas de cura estão, portanto, na memória da professora e em seu cotidiano, como após as inúmeras viagens entre Oiapoque e Macapá.

A professora Benedita chamou a atenção para o contexto atual de mídias acessadas de modo generalizado, sugerindo a importância de formação de leitores, sendo desafiador também a instigação para o exercício de leitura de literatura.

A professora Márcila, ressaltou que o livro é de fácil entendimento. Observo, nesse sentido, o cuidado com a avaliação sobre a adequação da linguagem, para o público alvo de leitores. Sobre esse cuidado, termos acadêmicos para práticas de cura foram dispensados no PE, bem como nomes científicos de plantas, pois se privilegiou, no âmbito do texto literário, uma linguagem que circula no cotidiano dos discentes, para possíveis outras problematizações, ou para a leitura para lazer e entretenimento.

Uma questão que me chamou atenção na escrita da professora Márcila, sobre a última questão, foi relatar que o "texto prende a atenção do leitor" e convida para a reflexão sobre diversos aspectos das práticas de cura, em seguida enumerou o uso de plantas medicinais como ingredientes para remédios e crenças sobre a saúde das crianças, que nos remete ao quebranto e mau olhado.

A observação da professora contemplou minha intenção de que o conteúdo do PE, tão complexo, não se tornasse enfadonho para os alunos. Outro ponto que considero importante em sua resposta foi o preconceito apontando contra pessoas que exercem práticas populares de cura. Ao longo da Tese discuti a presença desse preconceito, em diversas produções acadêmicas e na cultura escolar, por meio de um currículo que possui uma tradição

eurocêntrica. Então, presumo que a professora sugere a discussão não apenas das práticas de cura em si, mas de como são enxergadas pela sociedade.

A professora Margarete observou em sua última resposta que o livro é “bom para ler, de fácil entendimento”. Sugerindo uma leitura fluida e prazerosa. A fala da professora nos remete a uma leitura leve em contraposição ao formalismo, muitas vezes, tão presentes nos textos didáticos em História. Ser “bom para ler” e de “fácil entendimento” pode favorecer uma discussão mais dinâmica sobre o tema proposto para com os alunos, além dos ganhos da literatura juvenil para a Etapa de Ensino, como foi discutido anteriormente.

O professor Israel respondeu “Gostei. Se possível narrar e valorizar a origem histórica de Oiapoque. Senti falta desse ponto”. Chamando atenção para a possibilidade de termos trabalhado a gênese de Oiapoque, não ficando claro o sentido de “a origem histórica”. Vale ressaltar, no entanto, que o objetivo do livro digital não foi se ater a conteúdos históricos já consagrados em uma tradição escolar e abordagens convencionais.

Pelas respostas dos docentes a aplicação dirigida e controlada exigida para produtos educacionais (Freitas, 2021), concluo que o PE atingiu o objetivo, discutido ao longo da Tese, que em linhas gerais é, principalmente, permitir a discussão das práticas de cura populares no contexto escolar, num chamado para reflexão sobre práticas de cura.

Os docentes acentuaram componentes parâmetros para a avaliação de produtos educacionais, a pertinência de seu conteúdo, adequação a metodologias atuais e a forma adequada de comunicação utilizada para o público alvo (Freitas, 2021). Sublinho, contudo, que o texto literário é singular, ao extrapolar tais aspectos de medições, instigando conexões não mensuráveis de seus leitores.

6 UM CONVITE PARA A INSURGÊNCIA: PALAVRAS FINAIS

"O popular não é vivido pelos sujeitos populares como complacência melancólica para com as tradições", o trecho da obra referência de Canclini (2013, p. 220-221) traduz o ensinado pelas mulheres entrevistadas no percurso da pesquisa para a Tese, sujeitos que não lamentam o espaço da medicina oficial, ou temem pelo não reconhecimento de suas práticas na atualidade, apenas primam por fazerem o que sabem.

Tais mulheres vivem o presente, pois demandas por sua ajuda não cessam no cotidiano franco-brasileiro. Reelaboram suas práticas e revivem suas memórias para encontrarem soluções para os problemas de hoje e, sobretudo, prosseguirem no que creem como missão divina. Percebem doença e saúde como inseparáveis de uma harmonia entre imaterial e material, entre natureza e pessoa, entre o universal e o particular. Deste modo, o bem-estar de uma pessoa é presente no equilíbrio entre um todo.

As mulheres participantes de minha pesquisa, burlam pensamentos homogeneizantes sobre a cura por meio de suas práticas e podem contribuir para um renovar do currículo escolar e para uma insurgência de uma perspectiva decolonial na escola, que considere a inserção de gêneros, classes e grupos subalternos, mesmo com limitações das normativas vigentes.

A experiência de vivenciar o que parece duas realidades distintas em Oiapoque, o que ocorre no chão da escola e as práticas cotidianas das mulheres que curam e que os alunos vivenciam, me oportunizou a certeza de urgência de uma aproximação entre os agentes populares e o ambiente escolar. Visto que a educação formal em Oiapoque ainda carece de espaços para a discussão de diversidade de práticas de cura. Os agentes envolvidos na pesquisa atestaram esse afastamento e convergem para a necessidade de uma abertura para tal discussão.

A literatura juvenil é uma alternativa potente para instigar o refletir sobre o contexto local de maneira diferenciada e atrativa junto aos estudantes, pretendeu-se uma aproximação do universo dos alunos e uma possibilidade para amenizar a falta de acesso para um gênero literário ainda pouco trabalhado no Ensino Médio.

Ressalto que é uma possibilidade de produção de um material sobre o tema, aqui modelado e imaginado com foco nos discentes das escolas selecionadas e conforme características locais e dos sujeitos participantes da pesquisa, incluindo professores da educação básica e mulheres curandeiras. Assim, foram consideradas contribuições e anseios específicos dos sujeitos.

Os docentes, por sua vez, são convidados, por meio do PE, ao exercício diário da insurgência e para criarem, com os tropeços comuns das tentativas, mas, como nos ensina Paulo Freire (2016), com a esperança na autonomia do sujeito. A insurgência é postura política, no sentido de aceitar o desafio de abordagem de temáticas diferenciadas e criação de formas não hegemônicas para se ensinar pelo diálogo. Dessa forma, o P.E, uma tentativa que reconheço como ousada de minha parte, é também um convite ao exercício do tentar.

Não se apresenta a alternativa como uma proposta fechada em si, ou com pretensão de perfeição, mas como indicativo de um caminho para o exercício da imaginação e criatividade e para se problematizar o tema cura, em seu mais amplo sentido, considerando e para além dos documentos de caráter normativo para a educação brasileira.

REFERÊNCIAS

AHLERT, Martina. **Cidade relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). 2013. 282 f. Tese (Doutorado)-Universidade de Brasília, UNB. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília, 2013. Disponível em: http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/13742 Acesso em: 10 jan. 2023.

ALBERTI, Verena. Fontes Orais. Histórias dentro da História. *In:* PINSKY, Carla Bassanezi. (org.). **Fontes históricas**, São Paulo: Contexto, 2010. p. 155-202.

ALBERTI, Verena. O que documenta a fonte oral: a ação da memória: *In:* ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. FGV Editora, Rio de Janeiro, 2004. p. 33-44.

ALBUQUERQUE, Fátima. **Literatura juvenil**. 30 dez. 2009. Disponível em: https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/literatura-juvenil https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/literatura-juvenil Acesso em: 12 de Abr. de 2024.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: Um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista brasileira de história das religiões.** ANPUH, v. 5, n. 13, p. 57-72, maio de 2012. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30252 Acesso em: 5 nov. 2022.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. **Pode uma planta ensinar?** Reflexões contraepistemológicas. Paraná: Educere, 2015.

ALMEIDA, Argus. Vasconcelos de Almeida. **Espinhela caída**: Referências históricas e práticas de cura populares. Recife: EDUFRPE, 2013.

ALVES, Débora Bendocchi. De mocambo à vila: fundação da paróquia de Cunani (1869). *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: Contra Preconceitos: História e democracia, 21., 2017, Brasília **Anais** [...]. Brasília: UNB, 2017. p. 1-16. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1501619194_ARQUIVO_Democamboavilafundacaodaparoquiade Cunanii[781].pdf Acesso em: 4 mar. 2023.

ALVES, Luís Alberto Marques. Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques. *In*: **A história local como estratégia para o ensino da História**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2014. p. 65-72.

AMAPÁ (Estado). **Projeto Político Pedagógico – Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva**. Oiapoque, AP: Secretaria de Estado da Educação, 2022.

AMAPÁ (Estado). Seção Judiciária do Amapá**. Processo nº 119/1946**. Comarca de Macapá. Ação Penal/autos Crime de curandeirismo, 1946. (Caixa 253).

AMAPÁ (Estado). Seção Judiciária do Amapá**. Processo nº 149.** Comarca de Macapá. Ação Penal/autos Crime de curandeirismo,1947. (Caixa 264).

AMAPÁ (Estado). Tribunal de Justiça do estado do AMAPÁ. **Ata de livro de registro de audiências criminais**, Comarca de Macapá, 1945. (Ata de Julgamento especial).

ANDRADE, Wander; MODA, N. **Mulheres que benzem**. Disponível em: https://www.cifras.com.br/cifra/wander-de-andrade/mulheres-que-benzem Acesso em: 1 abr. 2023.

ARAÚJO BISNETA, Ana Dourado; PINTO NETO, Leandro Jeronimo. **Tempo e espaço**: Leituras bibliográficas sobre diferentes relações fronteiriças franco-brasileira. 2023. 22 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História)- Universidade Federal do Amapá: Campus Binacional, Oiapoque, 2023. Disponível em: https://sigrh.unifap.br/sigaa/public/docente/producao.jsf?siape=1231608 Acesso em: 5 maio 2024.

ARAÚJO, Nilson Montoril. Francisca Luzia da Silva. **Blog Nilson Montoril – Arambaé**, 9 dez. 2011. Disponível em: https://montorilaraujo.blogspot.com/2011/12/francisca-luzia-da-silva-mae-luzia.html Acesso em: 6 jun. 2023.

ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. **O reino do encruzo**: História e memória das práticas de pajelança no Maranhão (1946-1988). Belo Horizonte MG: Fino traço, 2017.

ARNAUD, Expedito. **O índio e a expansão nacional**. Belém: CEJUP, 1989.

ARROYO, Miguel G., GOMES, Nilma Lino. Possibilidades e limites para entender a relação entre PNE e diversidade em tempos de retrocessos: questões pendentes. *In*: DOURADO, Luiz (org.) **Plano Nacional de Educação, PNE2014/2024:** Avaliação e perspectivas. Campinas: Mercado das letras, 2017. p. 217-257.

BACELLAR, Carlos. Fontes documentais. Uso e mau uso dos arquivos. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010. p. 23-79.

BARBOSA, Gisele Peixoto, GIFFIN, Karen, ANGULO-TUESTA, Antonia, GAMA, Andrea de Souza, CHOR, Dóra, D'ORSI, Eleonora, VAZ DOS REIS, Ana Cristina Gonçalves. Parto cesáreo: quem o deseja? Em quais circunstâncias? **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 6, p. 1611-1620, nov-dez, 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csp/a/nBkJXGcgQRrsrGWspc36J9Q/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 5 mar. 2023.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARROS, Elissandra. **Fala Parente!** A COVID-19 chegou entre nós. Oiapoque – AP: Iepé-UNIFAP, 2021.

BARROSO, Iraci de Carvalho. **"Capacitação" de Parteiras Tradicionais do Amapá**: tensões entre incorporação de saber médico e resistência cultural na prática de partejar. Tese (Doutorado)-Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/22647 Acesso em: 4 abr. 2024.

BASTOS, Cecília Maria Chaves Brito. Educação escolar indígena no Oiapoque nos anos do regime militar: dialogando com as fontes documentais. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: CONHECIMENTO HISTÓRICO E DIÁLOGO SOCIAL, 27., 2013, Natal, RN **Anais** [...]. Natal: ANPAD, 2013. p. 1-11. Disponível em: https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371345465_ARQUIVO_ARTIGO_EducacaoEscolar_Indigena_Oiapoque_AP.pdf Acesso em: 4 jun. 2024.

BITTENCOURT, Circe Fernandes. Reflexões sobre currículo e diversidade cultural. *In*: BUENO, José Geraldo Silveira; MUNAKATA, Kazumi; CHIOZZINI, Daniel Ferraz. **A**

escola como objeto de estudo: Escola, desigualdades, diversidades. São Paulo: Junqueira e Marin, 2014. p. 153-169.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História**: fundamentos e métodos. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2009.

BONFIM, Marcela. Amazônia Negra. **Revista Poiésis**, Niterói, v. 22, n. 37, p. 209-220, 2021. Disponível em: https://periodicos.uff.br/poiesis/article/view/47272 Acesso em: 4 abr. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. **Parâmetros curriculares nacionais**: História. 3.ed. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC / SEF, 2001a. v. 10.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. **Parâmetros curriculares nacionais:** pluralidade cultural e Orientação Sexual. 3.ed. Brasília: MEC: 2001b. v.10.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular** – BNCC. Brasília: MEC, 2018/2019.

BRASIL. Senado Federal. **Lei nº 3.055, de 22 de dezembro de 1956**. Fixa a divisão administrativa e judiciária do Território Federal do Amapá, para o qüinqüênio 1954-1958. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1950-1959/lei- 3055-22-dezembro-1956-354509-publicacaooriginal-1-pl.html Acesso em: 13 jun. 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** Feminismo e subversão da identidade. 14.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CALADO, Eliana Alda de Freitas. Bruxas e contos de fada: mito e representações. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 22., 2003. João Pessoa. **Anais** [...] João Pessoa: ANPUH, 2003. p. 1-8. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177544_b41dce973640bdad8b58e40539e6c206.pdf Acesso em 16 jun. 2023.

CALDAS, Glícia. Relações perigosas: agentes de cura e o caminho para repressão. *In:* PIMENTA, Tânia Salgado; MOTA, André. **Artes de curar e práticas de saúde**: circularidades, institucionalidades e repressão. São Paulo: Hucitec, 2022.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. A garrafada na medicina popular: uma revisão historiográfica. **Dominguezia**, Buenos Aires, v. 27, n. 1, p. 41-49, 2011. Disponível em: https://www.dominguezia.org/volumen/articulos/2714.pdf Acesso em: 4 maio 2019.

CAMPOS, Eduardo. **Medicina Popular do Nordeste:** Superstições, crendices e meizinhas. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Cruzeiro, 1967.

CAMPOS, Eduardo. **Medicina Popular:** Superstições, crendices e meizinhas. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica Carioca LTDA, 1955.

CANCELA, Cristina Donza. **"Adoráveis e dissimuladas":** As relações amorosas das mulheres das camadas populares de Belém no final do século XIX e início do século XX. 1997. 174 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de antropologia, 1997. Disponível em: https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/119493 Acesso em: 4 jun. 2024.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade. 4.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas**. Currículo sem Fronteiras**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 240-255, jul./dez. 2011. Disponível

em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4709185/mod_resource/content/2/Leitura%20complementar.pdf Acesso em: 4 maio 2022.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Direito à educação, diversidade e educação em direitos humanos. **Educação e Sociedade,** Campinas, v. 33, n. 120, p. 715-726, jul.-set. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/es/a/phjDZW7SVBf3FnfNL4mJywL/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 5 ago. 2022.

CANDAU, Vera Maria. "Ideias-força" do pensamento de Boaventura Souza Santos e a educação intercultural. *In:* CANDAU, Vera Maria (org.). **Interculturalizar, descolonizar, democratizar**: uma educação "outra". São Paulo: Sete Letras, 2016.

CANTO, Fernando. **O Marabaixo através da História.** Macapá: Printgraf, 2017.

CAPEZ, Fernando. **Curso de Direito Penal, parte especial**: arts. 213 a 359-H. 17.ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2019. v.3.

CAPIBERIBE, Artionka. **Batismo de fogo:** Os Palikur e o cristianismo. São Paulo: Annablume. FAPESP, NUTI, 2007.

CARDOSO, Francinete dos Santos. O Constestado Franco-Brasileiro: conflitos e representações. *In*: NEVES, Fernando Arthur de Freitas; LIMA, Maria Roseane Pinto (org.). **Faces da História da Amazônia**. Belém Paka-Tatu, 2006. p. 573-626.

CARMO, Elizabete Machado do; SILVA, José Maurício Fernandes da; CECILIO, Maria Eunice da Silva; VILELA, Meggy Mariana Saraiva; PASSOS, Maria do Socorro da Silva. ALCANTARA, Marta Blanco; SALLÉ, Aileen Franklin, GABRIEL; Nadilse Castro; FIDALGO, Diana Cordeiro Barbosa. **Proposta Pedagógica Escola Estadual de tempo integral Joaquim Nabuco**. Oiapoque- AP: Governo do Estado do Amapá, Secretaria de Estado da Educação, 2022.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais perspectiva latino-americanas**. Bueno Aires: Clacso, 2005. p. 169-186.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: Artes de fazer**.** 12.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

CHARTIER, Roger. **Os desafios da escrita**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo. Editora Ática, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual:** Essa nossa (des)conhecida. 12.ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

CID, Rodrigo Reis; ANDRADE, Afrânio Patrocínio; ALMEIDA JUNIOR, Marlon Viana de. **Investigação e catalogação dos conhecimentos dos curandeiros de Santana – Amapá.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

CÔCO, Dilza. Procedimentos metodológicos para avaliação de produtos educacionais: Contribuições para um mestrado profissional da área de ensino de humanidades. **New Trends in Qualitative Research**, Argentina, v. 2, p. 224-238, 2020. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9284693&info=resumen Acesso em: 4 jul. 2024.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONCEIÇÃO, Raimundo Nonato da. **Sobre o Município**: Hino de Chaves. Disponível em: https://chaves.pa.gov.br/o-municipio/sobre-o-municipio/ Acesso em: 8 jul. 2024.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. Pajelança e babassuê: as faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX (UFAM/PPGAS). *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal, RN. **Anais** [...]. Natal, RN: ABA, 2014. p. 7-9. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1397612445_ARQUIVO_ArtigoABA29.pdf Acesso em: 1 jan. 2023.

COSTA, Paulo Marcelo Cambraia da. **Em verdes labirintos**: a construção social da fronteira franco-brasileira (1760-1803). 2018. 272 f. Tese (Doutorado em História)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC – SP, São Paulo, 2018. Disponível em: https://tede2.pucsp.br/handle/handle/21168 Acesso em: 4 jun. 2023.

COSTARD, Larissa. Gênero, currículo e pedagogia decolonial: anotações para pensarmos as mulheres no ensino de História. **Revista Fronteiras e Debates**, Macapá, v. 4, n. 7, p. 159-175, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/323272241_Genero_curriculo_e_pedagogia_decolonial_anotacoes_para_pensarmos_as_mulheres_no_ensino_de_Historia Acesso em: 4 jun. 2023.

CUNHA, Celina Gontijo; GONÇALVES, Clézio Roberto. A tradição oral das práticas de benzeção. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, Curitiba, v. 10, p. 30-42, 2018. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/528 Acesso em:

CUNHA, Manuela Carneiro da. **"Cultura" e cultura**: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. Lisboa: Cadernos Ultramares, 2021.

DA MOTA NETO, João Colares da. Por uma pedagogia decolonial na América Latina: Convergências entre educação popular e investigação – Ação participativa. **Education Policy Analysis Archives**, Argentina, v. 26, n.1, p. 84-84, 2018. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6584754 Acesso em: 5 maio 2024.

DA SILVA, Juliani Borchardt; COLVERO, Ronaldo Bernardino. Percepções de vida e de morte na prática dos benzimentos: alteridade, significados e imaginários das relações de cura. **Revista Memorare**, Tubarão/SC, v. 4, n. 3, p. 232-252, 2017. Disponível em: https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/memorare_grupep/article/view/5664 Acesso em: 4 maio 2024.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropologia Social. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, n. 8, p. 1-40, jun. 2008. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4886722/mod_resource/content/1/El_estado_y_sus_margenes_Etnografias_comparadas%20(1).pdf Acesso em: 5 jun. 2024.

DEL PRIORE, Mary. História das mulheres: As vozes do silêncio. *In:* DEL PRIORE, Mary; FREITAS, Marcos Cezar de. **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: Contexto, 2007.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na colônia: O corpo feminino. *In*: PRIORE, Mary Del Priore (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010, p. 78-114.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente e ensino de História. **Revista História Hoje**, São Paulo, v. 2. n. 4. p. 19-31. 2013. Disponível em: https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/90 Acesso em: 4 jun. 2023.

DIAS, Laercio Fidelis Dias. As práticas e os cuidados relativos à saúde entre os Karipuna do Uaçá. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v.9, n. 9, p. 59-72, 2000. Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/53081 Acesso em: 7 dez. 2022.

DICIO - DICIONÁRIO ON-LINE DE LÍNGUA PORTUGUESA (2009-2023). **Curandeiro**. Disponível em: https://www.dicio.com.br/curandeiros/ Acesso em: 3 fev. 2023.

DRAGO, Crislaine Cassiano; MOURA, Dante Henrique. Implantação do Novo ensino médio no Amapá. **Retratos da Escola**, Brasília-DF, v. 16, n. 35, p. 357-376, 2022. Disponível em: https://retratosdaescola.emnuvens.com.br/rde/article/view/1472 Acesso em: 8 mar. 2024.

ENCICLOPÉDIA SIGNIFICADOS. 2024. **Macumba**. Disponível em: https://www.significados.com.br/macumba/ Acesso em: 12 abr. 2024.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Bahia: Editora Edufba, 2008.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas.** São Paulo: Editora Boitempo, 2019.

FERRAZ, Michel Duarte. OLIVEIRA, Marcelo Jaques. **Parteira e Perita Judicial**: Mãe Luzia Brilha novamente com a revelação de mais uma contribuição para a História do Amapá e da Justiça amapaense. Macapá, 19 nov. 2022. Disponível em: https://www.tjap.jus.br/portal/noticias/parteira-e-perita-judicial-mae-luzia-brilha-novamente-com-a-revelacao-de-mais-uma-contribuicao-para-a-historia-do-amapa-e-da-justica-amapaense.html#:~:text=Ap%C3%B3s%20leitura%20cuidadosa%20dos%20documentos,do%20TJAP%20para%20pesquisas%20locais Acesso em: 06 jun. 2023.

FERREIRA, Dayane Corrêa. PEREIRA, Neliete Senado, PIMENTEL, Rosinete de Souza. **O crescimento de igrejas evangélicas em bairros periféricos na cidade de Macapá-AP, Brasil.** Trabalho de conclusão de curso graduação em Ciências Sociais. 2011. 86 f. Universidade Federal do Amapá, Campus Marco-Zero: Macapá, AP, 2011. Disponível em: https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/8568916 Acesso em: 10 mar. 2024.

FERREIRA, Luiz Otávio. Medicina impopular – Ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830 – 1840). *In:* CHALHOUB, Sidney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; GALVÃO SOBRINHO, Carlos Roberto. **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 101- 122.

FERREIRA, Núbia Soraya de Almeida. **Trajetória histórica do Instituto de Pesquisas e Tecnológicas do Estado do Amapá**. Macapá: IEPA, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Cura e pajelança em terreiros do Maranhão. **I Quaderni del CREAM**, Milão, v. 8, p. 1-14, 2008. Disponível em: http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/197 Acesso em: 5 out. 2022.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados:** Pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950). Belém: EDUFPA, 2008.

FILIPE, Fabiana Alvarenga; SILVA, Dayane dos Santos Silva; COSTA, Áurea de Carvalho. Uma base comum na escola: análise do projeto educativo da Base Nacional Comum Curricular. **Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 112, p. 783-803, jul./set. 2021. Disponível: https://www.scielo.br/j/ensaio/a/PbZbjrWHzzQ3Yt4LBFzK6NF/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 2 mar. 2023.

FLEISCHER, Soraya. **Parteiras, buchudas e aperreios**: Uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará. 2006. 315 f. Tese (Doutorado em Antropologia)- Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2006. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/10246 Acesso em:

FLORA E FUNGA DO BRASIL. **Jardim Botânico do Rio de Janeiro**. Disponível em: http://floradobrasil.jbrj.gov.br/ Acesso em: 17 abr. 2024.

FONSECA, Gladson Paulo Milhomens. **Cavalo do vingador:** Ethos da garimpagem em Oiapoque, Amapá. Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2021.

FOSTER, Eugênia da Luz Silva. **Garimpando pistas para desmontar racismos e potencializar movimentos instituintes na escola**. Curitiba: Appris, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia:** Saberes necessários à prática educativa**.** 53.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FREITAS, Rony. Produtos educacionais na área de ensino da capes: o que há além da forma? **Educação Profissional e Tecnológica em Revista**, v. 5, n. 2, p. 5-20, 2021. Disponível em: https://ojs.ifes.edu.br/index.php/ept/article/view/1229 Acesso em:

GADELHA, Georgina da Silva. **Os saberes do corpo:** a "medicina caseira" e as práticas populares de cura no Ceará 1860-1919. 2007. 187 f. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2007. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/2860 Acesso em:

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **I'ã – Para nós não existe só "imagem"**. 2. ed. Amapá: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena – Iepé & Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina, 2015. https://www.apina.org.br/documentos/Ia-Para_nos_nao_existe_so_imagem.pdf Acesso em: 19 de jun. de 2024.

GALLOIS, Dominique. Introdução: Percursos de uma pesquisa temática. *In*: GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **Redes de relações nas Guianas** São Paulo: Editora Humanitas, 2005. p. 7-22.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GARCIA, Adilson. A lenda da cobra Sofia. **A gazeta – jornal verdade**, 1 maio 2021. Disponível em: https://agazetadoamapa.com.br/coluna/1046/a-lenda-da-cobra-sofia Acesso em: 23 maio 2023.

GEWEHR, Rodrigo Barros, BAÊTA, Jéssica, GOMES, Emanuelle; Tavares, Raphael. Sobre as práticas tradicionais de cura: subjetividade e objetivação nas propostas terapêuticas contemporâneas. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 28, p. 33-43, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pusp/a/fvdhN9Pz9GhfnbNFLnF8Pbs/abstract/?lang=pt# Acesso em:

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes.** São Paulo: Companhia das letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem:** feitiçaria e cultos agrários no século XVI e XVII. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

GOETTERT, Jones Dari. **Fronteiras**: quando o "paraíso" e o "inferno" moram ao lado. Identidades, imagens e gentes por entre Ponta Porã (Mato Grosso do Sul, Brasil) e Pedro Juan Caballero (Amambay, Paraguai). Dourados, MS: Ed. UFGD, 2017.

GOLDMAN, Marcio. 'Nada é igual': Variações sobre a relação afroindígena. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. e272200, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/YGG67m8GCQWwGhzswX77xqd/ Acesso em:

GOLDMAN, Marcio. Quinhentos anos de contato: Por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/Jx8sncmRW8pbDPVcczXNKqJ/ Acesso em:

GOMES, Flávio dos Santos; LAURIANO, Jaime; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Enciclopédia Negra**. São Paulo: Companhia das letras, 2021.

GONZAGA, Antônio; RODRIGUES, André (compositor). **Um defeito de cor**. Disponível em: https://www.letras.mus.br/portela-rj/samba-enredo-2024-um-defeito-de-cor/ Acesso em: 7 jul. 2024.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ (GEA). **Oiapoque:** Prefeitura Municipal de Oiapoque. Disponível: http://www.oiapoque.ap.gov.br//conteudo/municipio/historia Acesso em: 15 fev. 2023.

GUEDES, Fátima Lúcia Carrera; CRUZ, Elinelma do Socorro Laurindo da. Cunani: do passado ao presente, um contestado persistente no extremo norte brasileiro. *In*: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL GT 70: Fronteiras em movimento, conflitos socioambientais e a colonialidade do poder na América Latina, 14., 2023, Niterói RJ, **Anais [...]**. Niterói RJ: UFF, 2023. Disponível em: https://www.ram2023.sinteseeventos.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=2903&impressao&printOnLoad Acesso em:

GUIMARÃES, Maria Regina Cotrim. **Civilizando as artes de curar: Chernoviz e os manuais de medicina popular no Império**. 2003. 104 f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde)- Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: https://portal.fiocruz.br/livro/civilizando-artes-de-curar-chernoviz-e-os-manuais-de-medicina-popular-do-imperio Acesso em:

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Brasília: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In:* SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais**.** Petrópolis: Vozes, 2008.

HARARI, Yuval Noah. **Implacáveis.** Como nós conquistamos o mundo**.** São Paulo: Companhia das letras, 2022.

HERNANDES, Luiz Celso. **Plantas medicinais**. Disponível em: https://curapelasplantas.com.br/plantas-medicinais/ Acesso em: 2 jun. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA**[**IBGE]. **Cidades e Estados** Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ap/oiapoque.html Acesso em: 15 fev. 2024.

INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA [IEPÊ]. **Povos indígenas na região de atuação do Iepê**. *[S. l.]:* Iepê: 2016.

JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto Histórico. **Revista Brasileira de História da Educação**, Maringá-PR, v.1, n. 1, p. 9-43, 2001. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4918528/mod_resource/content/1/JULIADominique_Aculturaescolarcomoobjetohist CB3rico.pdf Acesso em:

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

KRENAK, Ailton**. Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5.ed. São Paulo: Edita da Unicamp, 2003.

LEAL, Maura. A mística do Amapá: a invenção do cidadão amapaense – brasileiro. *In*: OLIVEIRA, Augusto; RODRIGUES, Randolfe (org.). **Amazônia, Amapá – Escritos de História.** Belém: Paka-Tatu, 2009, p. 267-295.

LIMA, Jelly Juliane Souza de; GAMBIM JÚNIOR, Avelino. Eu não sei se morou índio, arábio ou negro: os vestígios arqueológicos e narrativas da comunidade de Vila Velha do Cassiporé. *In*: FARIAS JÚNIOR, José Petrúcio de; SIMONIAN, Lígia Terezinha Lopes ; SILVA, Ana Cristina Rocha ; MATEUS, Yuri Givago Alhadef Sampaio (org.). **História, arqueologia e educação museal: patrimônio e memórias.** Teresina, PI: Edufpi, 2021. p. 423-454.

LIMA, Jelly Juliane Souza de; GAMBIM JÚNIOR, Avelino. Relato de experiência: A prática da pesquisa histórica e o uso de metodologias alternativas para o reconhecimento do território da comunidade quilombola Kulumbu do Patuazinho na fronteira franco-brasileira. **Kwanissa - Revista de estudos africanos e afro-brasileiros**, São Luís, v. 5, n. 12, p. 437-460, jan/jun, 2022. Disponível em: https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/18624/235 Acesso em:

LIMA, Maria da Conceição Silva; GOMES, Danyella Jakelyne Lucas. Novo Ensino Médio em Pernambuco: construção do currículo a partir dos itinerários formativos. **Retratos da Escola**, . Brasília-DF, v. 16, n. 35, p. 315-336, 2022. Disponível em: https://retratosdaescola.emnuvens.com.br/rde/article/view/1478 Acesso em:

LIMA, Rosanira dos Santos. **As religiões de matrizes africanas no quilombo kulumbu do Patuazinho**: Uma reflexão sobre preconceito e intolerância religiosa no município de Oiapoque. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História)-Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2021.

LISBOA, Cinthia Maria da Silva. O silenciamento das mulheres na história: uma análise da caça às bruxas nos livros didáticos do sétimo ano do ensino fundamental. **Mundo Livre: Revista Multidisciplinar**, Campos dos Goytacazes, RJ, v. 9, n. 1, p. 205-236, 2023. Disponível em: https://periodicos.uff.br/mundolivre/article/view/55903 Acesso em:

LOBATO, Sidney da Silva. **A cidade dos trabalhadores**: Insegurança estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964). Belém: Paka-Tatu, 2019.

LOBATO, Sidney da Silva. **Educação na fronteira da modernização**: A política educacional no Amapá (1944-1956). Belém: Paka-Tatu, 2009.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: Uma perspectiva pós-estruturalista. 16.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

LOYOLA, Maria Andréa. **Médicos e curandeiros**: Conflito social e saúde**.** São Paulo: DIFEL, 1984.

LUNA, Verônica Xavier. **Entre o porteau e o volante:** africanos redesenhando a Vila de São José de Macapá-1840-1856. João Pessoa: Editora Sal da Terra, 2011.

LUZ, Maria das Neves Maciel da. **A relação entre a prática tradicional das parteiras e a rede pública de saúde no município de Macapá – AP.** 2018. 76 f. Trabalho de Conclusão de Curso do curso (Graduação em Ciências Sociais)-Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2018. Disponível em: https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/8569374 Acesso em:

LÚZIO, Jorge. Corporeidades afro-brasileiras. *In:* MOREIRA, Harley Abrantes; GNERRE, Maria Lucia Abaurre (org.). **História das religiões e diversidade cultural**. João Pessoa: Editora UFPB, 2021. v. 1. p. 40-68.

MACHADO, Tadeu Lopes. **A escola reivindicada**: Educação escolar no contexto do povo indígena Palikur. 2022. 370 f. Tese (Doutorado em sociologia e antropologia)-Universidade Federal do Pará, Belém-PA, 2022. Disponível em: .https://sigaa.ufpa.br/sigaa/public/programa/noticias_desc.jsf?id=1864&noticia=10307556 Acesso em: pode colocar 01 jun. 2023.

MACLAREN, Peter. **Utopias provisórias**: As pedagogias críticas num cenário pós-colonial. Rio de Janeiro: Editora Vozes LTDA, 1999.

MAIA, Ana Cláudia Bortolozzi. **Questionário e entrevista na pesquisa qualitativa**: elaboração, aplicação e análise de conteúdo. São Carlos: Pedro & João editores, 2020.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **A escrita da história paraense.** Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 1998.

MARINHO, Thais Alves; ECCO, Clóvis. Religião, cultura e sistema simbólico. **Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, v. 18, n. 4, p. 62–86, 2020. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7998 Acesso em: 11 jun. 2023.

MARTINS, Carmentilla das Chagas. **Relações bilaterais Brasil/França:** a nova perspectiva brasileira para a fronteira Amapá/Guiana Francesa no contexto global. 2008. 162 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2008. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1840/1/2008_CarmentillaDasChagasMartins.pdf. Acesso em: 17 ago. 2020.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: HUCITEC, 2009.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “Pajelança Cabocla” na Amazônia. *In*: ALVES, Paulo César B.; MINAYO, Maria Cecília de Souza.(org.). **Saúde e doença**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas:** Catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; MAUÉS, Maria Angélica Motta. O modelo da "Reima": representações alimentares em uma comunidade amazônica. **Anuário Antropológico**, Brasília, DF, v. 2, n. 1, p. 120-147, 1978. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6016 Acesso em: 14 jun. 2024.

MAZARÃO, Karine. História das Mulheres e relações de gênero como possibilidades críticas ao Ensino de História: Uma análise decolonial sobre as mulheres africanas e indígenas. **Revista Crítica Histórica**, Alagoas, v. 14, n. 27, p. 216-247, 2023. Disponível em: https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/13578 Acesso em: 15 jun. 2024.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Devir-afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 223-239, 2014. Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/98443 Acesso em: 13 mar. 2024.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. e329402, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 5 mar. 2022.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado da identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIRANDA, Alexmara da Paixão. **Um olhar sobre o uso de tecnologia nas aulas de História: A experiência de docentes em duas escolas do Município de Oiapoque AP - Brasil**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em História)- Universidade Federal do Amapá, Campus Binacional Oiapoque, Oiapoque, Amapá, 2019.

MIRANDA, Cleuton; SANTOS, Odilene Soares dos; SANTOS, Elenilson Costa dos. Conflitos entre unidades de conservação e povos tradicionais: o caso da Vila de Taperebá no Parque Nacional do Cabo Orange. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA. 8., SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 9., Curitiba, 2017. **Anais** [...]. Curitiba: AGB, 2017. Disponível em: https://singa2017.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/12/gt02_1506880542_arquivo_artigosinga2017.pdf Acesso em: 20 maio 2024.

MONTEIRO, Nayara de Lima. **Rezadeiras e erveiras do Cariri**: O fio decolonial tecedor das práticas de cura em Abya Yala. Santa Catarina: UFSC, 2020. Disponível em : https://nusserge.paginas.ufsc.br/files/2020/05/MONTEIRO-N.-L.-Rezadeiras.pdf Acesso em: 5 maio 2020.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória**: A cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 2010.

MORAIS, Raimundo. **O meu dicionário de cousas da Amazônia.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2013.

MOTA NETO, João Colares da. Por uma pedagogia decolonial na América Latina: convergências entre a educação popular e a investigação-ação participativa. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 26, n. 84, p. 1-21, jul. 2018. Disponível: https://epaa.asu.edu/index.php/epaa/article/view/3424/2094 Acesso em 04 mar. 2023.

MOTT, Maria Lúcia Barros. A parteira ignorante: um erro de diagnóstico médico? **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis – SC, v. 7, n.1-2, p.1-12, 1999. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11952 Acesso em: 11 fev. 2023.

MOURA, Edenilson Dutra de. **Do Oiapoque ao... vislumbrar da dinâmica territorial urbana na fronteira franco-brasileira.** 2021. 304 f. Tese (Doutorado em Geografia)-Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/61246 Acesso em: 2 fev. 2023.

NAKANO, Vinícius Wagner de Sousa Maia. **Constitucionalismo brasileiro e multiculturalismo a afirmação das diferenças religiosas.** 2017. 334 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião)-Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017. Disponível em: https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/3750 Acesso em: 16 jun. 2024.

NASCIMENTO, Raysa Martins do. Entre a ciência de Deus e a ciência dos homens: a inserção de práticas médicas no partejar tradicional a partir dos cursos de capacitação voltados para Parteiras Tradicionais do Amapá. *In*: SARDINHA, Antônio; SOARES, Ana Cristina de Paula Maués; OLIVEIRA, Francisca de Paula. **Gênero e sexualidade**: Perspectivas e experiências a partir da Amazônia**.** Macapá: Universidade Federal do Amapá, 2019. p. 50-73.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

NOGUEIRA, Thaís Tavares, ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Educação na pajelança: Saberes ancestrais e pedagogia decolonial na Amazônia. **Revista educação e cultura contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 258-277, 2020. Disponível em: https://web.archive.org/web/20200715022115id_/http://periodicos.estacio.br/index.php/reeduc/article/viewFile/7113/47966738 Acesso em: 17 jan. 2022.

NUNES, Janary Gentil. **Confiança no Amapá:** Impressões sobre o território. 2.ed. Senado Federal: Brasília. 2012.

OLIVEIRA NETO, Manoel Martins de. **As diferentes abordagens do ensino de história indígena no município de Oiapoque.** 2023. Trabalho de Conclusão de Curso – Artigo (Licenciatura em História). 22. f. Universidade Federal do Amapá – Campus Oiapoque. Amapá-Oiapoque, 2023.

OLIVEIRA, Augusto; JESUS, Simone de. **Museu Sacaca**: uma exposição do diálogo. Macapá : IEPA, 2013.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. **Paulo Freire**: Gênese da interculturalidade no Brasil. Curitiba: CRV, 2015.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. O candomblé nos bancos dos réus. *In:* MOREIRA, Harley Abrantes; GNERRE, Maria Lucia Abaurre (org.). **História das religiões e diversidade cultural**. João Pessoa: Editora UFPB, 2021. v.1. p. 40-68.

ORIÁ, Ricardo. Memória e ensino de história. *In*: BITTENCOURT, Circe. (org.). **O saber histórico na sala de aula**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 128-162.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. 6.ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo. Brasiliense: 2012.

OSMAR JÚNIOR. Sentinela nortente. *In*: Godinho, Ruy. **Então, Foi Assim?**: Os bastidores da criação musical brasileira – Amapaenses. Macapá: Abravídeo,2018. p. 86-98.

PACHECO, Agenor Sarraf. Os estudos culturais em outras margens identidades afroindígenas em "zonas de contato" amazônicas. **Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia-MG, v. 9, n. 3, p. 1-19, 2012. Disponível em: https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/416 Acesso em: 11 mar. 2023.

PANTOJA, Adriana Rodrigues. SILVA, Nilene Martins. **Igreja Nossa Senhora das Graças:** Patrimônio cultural na fronteira do Amapá com a Guiana Francesa. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em História)- Universidade Federal do Amapá, Unifap, Campus Binacional, Oiapoque, 2019.

PARÁ (Estado). Tribunal Superior de Justiça do Estado do Pará**. Processo (n° inexistente)**, Comarca de Macapá. Autos de recurso Crime Arquivamento, 22, maio, 1934a. (Caixa: 172)

PARÁ (Estado). Tribunal Superior de Justiça do Estado do Pará. **Processo (n° inexistente)**, Comarca de Macapá. Autos de recurso crime – Crime de defloramento/estupro, 14 ago. 1934b. (Caixa 172).

PECORA, Alethea Aires; MELCHIOR, Cristina Angelini. Antropologia da religião - Entendendo a possessão espiritual e o transe baseado em estudo de casos. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 185-192, 2011. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/6036 Acesso em: 4 abr. 2023.

PEREIRA, Maria Luiza Garnelo. **Fazendo parto, fazendo vida**: Doença, reprodução e percepção de gênero na Amazônia. Dissertação (Mestrado)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1993.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PIMENTEL, Edna Maria Barros; ALMEIDA, Erinalda da Conceição. **A história da educação de jovens e adultos no município do Oiapoque/AP.** 2019. f. 26. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel)-Universidade Federal do Amapá, Campus Binacional de Oiapoque, 2019.

PINHEIRO, Karina. **Ciclo de Marabaixo inicia festejos em Macapá**. 18 abri. 2022. Disponível em: https://portalamazonia.com/amapa/ciclo-do-marabaixo-2022-inicia-festejos-em-macapa-confira-a-programacao/ Acesso em: 7 jun. 2023.

PINSKY, Carla Bassanezi. Gênero. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (org.) **Novos temas nas aulas de História.** São Paulo: Contexto, 2010.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Mulheres dos anos dourados.** São Paulo: Contexto, 2014.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher*In*: ALGRANTI, Leila Mezan (org.). A prática feminista e o conceito de gênero. Campinas, IFCH, 2002. p. 7-42. (Textos didáticos, 48).

PORTELLI, Alessandro. História oral como gênero. **Revista Projeto História**, São Paulo, v. 22, p. 9-35, jun. 2001. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/10728/7960 Acesso em: 21 jun. 2020.

PORTELLI, Alessandro. Sempre existe uma barreira: A arte multivocal da história oral. *In*: PORTELLI, Alessandro. **Ensaios de história oral**. São Paulo, Letra e voz, 2010. p. 19-35.

POUTIGNAT, Philippe ; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PROCÓPIO, Argemiro. **A Amazônia Caribenha.** Revista Brasileira de Política Internacional, Brasília, v. 50, n. 2, p. 97-117, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbpi/a/9sGHNqnNKGR7NS3jgq7DYXp/ Acesso em: 15 fev. 2023.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA [PPGHIST]/UEMA. **Apresentação**. Disponível em: https://ppghist.uema.br/apresentacao/ Acesso em: 18 nov. 2023.

PUTTINI, Rodolfo Franco. Curandeirismo, curandeirices, práticas e saberes terapêuticos: Reflexões sobre o poder médico no Brasil. **Revista de Direito Sanitário**, São Paulo v. 11, n. 3 p. 32-49, fev. 2011. Disponível em: https://doi.org/10.11606/ Acesso em: 12 jun. 2023.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RAMOS, Cleidiana. Rastros festivos: festas populares no acervo de imagens do Jornal A Tarde. **Studium**, Campinas, n. 35, p. 75-91, 2013. Disponível em: https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/studium/article/view/12489 Acesso em: 5 mar. 2024.

RAMOS, Marivaldo Bento; SILVA; Simone de Jesus da; MACIEL, Thaiane da Silva. **Museu Kuahí dos povos indígenas de Oiapoque**: Um olhar sobre patrimônio cultural no município de Oiapoque (2007-2021). Trabalho de conclusão de curso (Bacharel)-Universidade Federal do Amapá, Campus Oiapoque, 2021. (modalidade artigo).

REIS, Maurício de Novais; DE ANDRADE, Marcilea Freitas Ferraz. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista espaço acadêmico**, Maringá, v. 17, n. 202, p. 1-11, 2018. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/41070 Acesso em: 4 jun. 2023.

REIS, Patricia Christina. A formação de professores de línguas em contextos de superdiversidade. **Anais do Simpósio Internacional de Ensino de Língua, Literatura e Interculturalidade (Sielli) e Encontro de Letras**, Goiás, v. 1, p. 1-9, 2020. Disponível em: https://www.anais.ueg.br/index.php/sielli/article/view/14299 Acesso em: 4 abr. 2024.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

RINALDI, Alessandra de Andrade. **A sexualização do crime no Brasil: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto das relações amorosas** (1890-1940). 2004. 220 f. Tese (Doutorado em saúde coletiva)-Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/4647 Acesso em: 7 jun. 2024.

RÔÇAS, Giselle; MOREIRA, Maria Cristina do Amaral; PEREIRA, Marcus Vinicius. "Esquece tudo o que te disse": os mestrados profissionais da área de ensino e o que esperar de um doutorado profissional. **Revista ENCITEC**, Santo Ângelo – RS, v. 8, n. 1, p. 59-74,

2018. Disponível em: http://srvapp2s.santoangelo.uri.br/seer/index.php/encitec/article/view/2624/1228 Acesso em: 8 jun. 2024.

RODRIGUES, Daniel Soares Rumbelsperger. Foucault nas margens do Estado: Sobre aatualidade da" Gestão Diferencial Dos Ilegalismos". **(Syn)Thesis,** Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 1–16, 2021. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/synthesis/article/view/58500 Acesso em:

ROSA, Maria Virgínia de Figueiredo Pereira do Couto. ARNOLDI, Marlene Aparecida Gonzalez Colombo. **A entrevista na pesquisa qualitativa**: Mecanismos para a validação dos resultados. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ROSEMBERG, Fúlvia; BAZILLI, Chirley; SILVA, Paulo Vinícius Baptista da. Racismo em livros didáticos brasileiros e seu combate: uma revisão da literatura. **Educação e pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 01, p. 125-146, 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ep/a/Dw9cqwCczcddHVZjv3TnYGt/ Acesso em: 5 maio 2024.

SÁ, Ana Paula de. Descolonizar a educação é preciso: Significados de uma perspectiva pós-colonial de educação a partir do contexto brasileiro. **Educação, Sociedade & Culturas**, São Carlos, n. 55, p. 131–148, 2019. Disponível em: https://www.up.pt/journals/index.php/esc-ciie/article/view/42 Acesso em: 24 mai. 2023.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura**: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 2001.

SANTO, Max Silva do Espírito Santo; FAVACHO, Ailton Silva. **Pajé Zé Piranha:** histórias de cura e encantaria no Marajó. 2.ed. Belém-Pará: Cromos, 2021.

SANTOS, Ariana dos; MACHADO, Tadeu Lopes. As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da associação das mulheres indígenas em mutirão. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 67-86, jan./jun. 2019. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/80987 Acesso em: 5 jul. 2024.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc Acesso em: 8 out. 2021.

SANTOS, Fabrício Narciso dos. **História do Museu Kuahí dos povos indígenas de Oiapoque.** 2013. 42 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena)-Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2013.

SANTOS, Suele Elaine dos. **Caminhos da educação escolar na Aldeia Manga**: perspectivas contemporâneas do ensino História. 45 f. Oiapoque, AP, UNIFAP, 2024. (Curso História proferido na UNIFAP, Campus Binacional) 1 recurso eletrônico.

SARNEY, José; COSTA, Pedro. **Amapá:** a terra onde o Brasil começa. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1999.

SARTORI, Guilherme Rocha. **Práticas discursivas**: Um estudo sobre crimes de defloramento (1920-1940) na comarca de Bauru (SP). *In*: FAZENDO GÊNERO 9 DIÁSPORAS, DIVERSIDADES, DESLOCAMENTOS. 2010. Santa Catarina, RS. **Anais** [...] Santa Catarina: UFSC, 2010. p.1-9. Disponível em:

http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1277830548_ARQUIVO_trabalhocompleto.pdf Acesso em: 05 de jun. 2022.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil**: uma biografia. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para a análise histórica. Recife: SOS Corpo, 1995.

SEVERINO, Antônio Joaquim Severino. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez, 2007.

SEVERINO, Antônio Joaquim; TAVARES, Manuel. Por um projeto insurgente e resistente de decolonialidade da universidade latino-americana. **Revista Lusófona de Educação**, 48, 2020. p. 99-116. Disponível em: https://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/view/7319 Acesso em: 3 maio 2023.

SIILVA, Evelanne Samara Alves da. **Vovó me disse que isso também cura!** (Produto Educacional da Tese: Vovó me disse que isso também cura!: Práticas populares de cura entre mulheres em Oiapoque - Amapá. Contribuição para uma educação escolar insurgente). PPGHist/UEMA, São Luís, 2024.

SILVA JUNIOR, Astrogildo Fernandes; SOUSA, José Josberto. A perspectiva descolonial na formação de professores: reflexões a partir de uma experiência interdisciplinar. *In*: **Congresso Internacional de História**, 5., Jatai, GO, 2016. **Anais [...].** Jatai, GO: UFG, 2016. 14p. Disponível em: http://www.congressohistoriajatai.org/2016/resources/anais/6/1471103135_ARQUIVO_ARTIGOJATAI(ASTROGILDOEJOSBERTO).pdf. Acesso em: 1 ago. 2019.

SILVA, Anderson Pedro. **Porta n'água.** Macapá: [s.n.], 2020. (Produção independente).

SILVA, Anderson Pedro; SILVA, Evelanne Samara Alves da. **Amazônia e modernização**: A valorização dos recursos naturais do Território Federal do Amapá nos escritos de Waldemiro de Oliveira Gomes (1965-1970). Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em História). Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2005.

SILVA, Brenda Farias da. O tráfico de mulheres brasileiras para fins de exploração sexual e sua correlação com a geopolítica das fronteiras: um breve panorama na região das guianas. *In:* COSTA, Jodival Mauricio da, CARDOSO, Marcos, CORREA, Paulo Gustavo Pellegrino (org.) **Fronteiras, sociedades e culturas**. Curitiba, 2022. p. 39-58.

SILVA, Brenda Farias da; MIRANDA, Dábila de Cássia Brito de. A violência de gênero na fronteira franco-brasileira: A transversalidade da prostituição e o tráfico de mulheres para fins de exploração sexual. *In*: SARDINHA, Carlos; SOARES, Ana Cristina de Paula Maués; OLIVEIRA, Francisca de Paula de (Orgs.) **Pesquisa em gênero e sexualidade**: perspectivas e experiências a partir da Amazônia. Macapá: Universidade Federal do Amapá, 2019. p. 119-142.

SILVA, Evelanne Samara Alves da. Mulheres que curam na fronteira: Recortes sobre o Amapá na primeira metade do século XX. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH NACIONAL. 32., 2023. São Luís, MA. **Anais** [...] São Luis, ANPUH, 2023. Disponível em: https://www.snh2023.anpuh.org/resources/anais/11/snh2023/1693794085_ARQUIVO_104f321b3337cc6524ad2916fe76a541.pdf Acesso em: 4 maio 2024.

SILVA, Evelanne Samara Alves da. **Sexualidade e conhecimento popular a partir do uso de garrafadas.** 2017. 232 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação Sexual)-Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, São Paulo, 2017. Disponível em: https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/educacao_sexual/4287.pdf Acesso em: 4 out. 2018.

SILVA, Jerônimo da Silva e; PACHECO, Agenor Sarraf. Oralidades em tempo de possessões afroindígenas. **História Oral**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, 2012. Disponível em: https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/264 Acesso em: 3 jun. 2024.

SILVA, Jonathan Viana da. **A mobilidade de estrangeiros e sua influência socioeconômica na fronteira do Amapá (Brasil) com a Guiana Francesa (França).** 2019. 141 f. Relatório Técnico (Mestrado em Estudos de Fronteira)-Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-Graduação em Estudo de Fronteira. Macapá, 2019. Disponível em: https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/8569157?show=full Acesso em: 5 maio 2020.

SILVA, Jonathan Viana da. Estudo intercultural de fronteira: uma proposta curricular ao Plano de Educação Básica do Estado do Amapá. *In:* COSTA, Jodival Mauricio da, CARDOSO, Marcos, CORREA, Paulo Gustavo Pellegrino (Orgs.) **Fronteiras, sociedades e culturas.** Curitiba: CRV, 2022.

SILVA, Jonathan Viana da. O Contestado franco-brasileiro como lugar de memória: História, Identidade e Representações. *In*: LOPES, Aristeu. ZANETTI, Euler Fabris. COSTA, Bárbara Denise Savier (organizadores). **História, fronteiras e id não entidades**: Trajetórias, memórias e cultura histórica. Porto Alegre: Casaletras, 2021.

SILVA, Jonathan Viana da; SILVA, Diovani Furtado da. **Cabralzinho**: a construção do mito de um herói inventado na sociedade amapaense. Belém: Editora Schoba, 2012.

SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. **Dicionários de conceitos históricos.** Verbete: etnia. São Paulo: Contexto, 2006.

SILVA, Núbia Xavier da; SOUZA, Agerdâneo Andrade de, SILVA, Evelanne Samara Alves da. De repente um ensino remoto: a realidade de acadêmicos do curso de Pedagogia de uma Instituição de Ensino Superior no Amapá. *In*: CUNHA, Divino Bruno da; LEITE, Maria Adriana; SANTOS JÚNIOR, José Nazareno dos (org). **Práticas socioculturais na Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021. p. 57-68.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: uma abordagem no contexto social. **Cadernos da Fucamp**, Campinas, v.16, n. 25, p. 60-70, 2017. Disponível em: https://revistas.fucamp.edu.br/index.php/cadernos/article/view/711 Acesso em: 25 de maio de 2023.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Editora Ática, 2000.

SILVA, Vitor Ferreira; ALVES JUNIOR, Alexandre Guilherme da. A História do Amapá e o referencial curricular amapaense: Trajetória, perspectivas e possibilidades. *In*: FERREIRA, Angela Ribeiro. *et al.* (org.) **BNCC de História nos Estados:** o futuro do presente. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. p. 130-145.

SILVEIRA, Diego Omar da; REIS, Marcos Vinicius de Freitas. Estudos da religião na Amazônia, um balanço. Entrevista com Raymundo Heraldo Maués. **PLURA, Revista de**

Estudos de Religião, Amazonas, v. 6, n. 2, p. 10-26, 2015. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1099 Acesso em: 4 jun. 2023.

SOARES, Christianni Lacy; CHELALA, Cláudia. O Caso de Vila Brasil no Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, Amapá, v.2, n. 2, p. 1-20, 2010. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/228671360_O_Caso_de_Vila_Brasil_no_Parque_Nacional_Montanhas_do_Tumucumaque Acesso em: 18 jun. 2024.

SOIHET, Rachel. História das mulheres. *In*: FLAMARION, Ciro; VAINFAS, Ronaldo, **Domínios da história**: Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 275-296.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbh/a/QQh4kZdCDdnQZjv6rqJdWCc/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 11 jun. 2024.

SOUSA SILVA, Simone Maria de. Destino social das mulheres e o lugar das mulheres solteiras. **Coisas do Gênero. Revista de estudos feministas em teologia da religião**, São Leopoldo. v. 4 n. 1, p. 86-101, jan./jun. 2018. Disponível em: https://www.periodicos.est.edu.br/index.php/genero/article/view/3337 Acesso em: 9 jul. 2024.

SOUSA, Wanna Celli da Silva. **Cura, saberes e modos de vida na prática do curandeirismo em Bragança-PA.** 2014. 124 f. Dissertação (Mestrado em Memórias e Saberes Interculturais)-Programa de Pós-graduação em linguagens e saberes da Amazônia. Universidade Federal do Pará. Campus Universitário de Bragança, 2014.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. 2.ed. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa**: O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

TEDLOCK, Barbara. **A mulher no corpo de xamã:** o feminino na religião e na medicina**.** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2008.

TOMÉ, Maria da Conceição; BASTOS, Glória. Encontrar o Outro nos livros: A literatura juvenil ao serviço da construção de uma cidadania global. *In*: GONÇALVES, Susana; SOUSA, Florbela (org.). **Escola e comunidade [Em linha]** : laboratórios de cidadania global. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2011. p. 85-94.

TUVERI, Giovanni Battista. Raymundo Heraldo Maués e as linguagens da religião no contexto amazônico. **Terceira Margem Amazônia**, v. 2, n. 6, p. 219-233, 2017. Disponível em: https://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/article/view/110 Acesso em: 7 ago. 2022.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. **Tempo**, Rio de Janeiro, n. 8. p. 1-12, 1999. Disponível em: https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg8-1.pdf Acesso em: 15 jul. 2020. p.1- 12.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: Moral, sexualidade e inquisição do Brasil. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

VALENTE, Márcia de Jesus Oliveira; DOMINGUES, Andrea Silva; MORAES PINTO, Benedita Celeste de. Cultura, linguagem e saúde: práticas de cura NA/DA Amazônia Tocantina, Cupijó, Cametá-PA. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 22208-22221, 2022. Disponível em: https://ojs.brazilianjournals.com.br/ojs/index.php/BRJD/article/view/45833/pdf Acesso em: 7 maio 2023.

VELOSO, Caetano. **Reconvexo**, 1989. Disponível em: https://www.letras.mus.br/caetano-veloso/201526 Acesso em: 7 jul. 2024.

VIDAL, Laurent. **Mazagão**: A cidade que atravessou o Atlântico. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque**: O encontro das águas, o encruzo dos saberes e a arte de viver. 3.ed. Oiapoque: Iepé, 2007.

VIDAL, Lux. **A cobra grande**: Uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque. 2.ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2009.

VIDEIRA, Piedade Lino. **Marabaixo, dança afrodescendente**: Significando a identidade étnica do negro amapaense. Fortaleza: UFC; Fortaleza Edições, 2009.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir, re-viver. *In*: CANDAU, Vera M. (org.). **Educação Intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009.

WALSH, Catherine; OLIVEIRA, Luiz Fernandes; CANDAU, Vera Maria. Colonialidade e pedagogia decolonial: para pensar uma educação outra. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas,** Arizona, v. 26, n. 83, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/326558994_Colonialidade_e_pedagogia_decolonial_Para_pensar_uma_educacao_outra Acesso em: 3 jun. 2022

WITTER, Nikelen Acosta. Curar como arte e ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 13-25, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/j/tem/a/kXwRdPSsyh5rytvMZhjskjL/abstract/?lang=pt Acesso em: 4 maio 2024.

ZAGHETTO, Sonia. História de Oiapoque. **História de Oiapoque**: com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort. Brasília: Senado Federal. 2019.