

**Universidade Federal de São Carlos**  
**Centro de Educação e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

***“Abaixo de Deus eu tenho fé nesses matos”*: uma etnografia do  
regime de cuidado cotidiano entre os Pataxó da aldeia Boca da Mata**

LARISSA MOREIRA PORTUGAL

**São Carlos**  
**2022**

**Universidade Federal de São Carlos**  
**Centro de Educação e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

***“Abaixo de Deus eu tenho fé nesses matos”*: uma etnografia do  
regime de cuidado cotidiano entre os Pataxó da aldeia Boca da Mata**

LARISSA MOREIRA PORTUGAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

Banca examinadora:

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (orientador) – UFSCar

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Clarice Cohn – UFSCar

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jurema Machado de Andrade Souza – UFRB

Suplentes:

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli – UFSCar

Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso – UFAM

**São Carlos**  
**2022**

Portugal, Larissa Moreira

“Abaixo de Deus eu tenho fé nesses matos”: uma etnografia do regime de cuidado cotidiano entre os Pataxó da aldeia Boca da Mata / Larissa Moreira Portugal -- 2022.  
180f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos  
Orientador (a): Felipe Ferreira Vander Velden  
Banca Examinadora: Clarice Cohn, Jurema Machado de Andrade Souza  
Bibliografia

1. Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Pataxó.  
I. Portugal, Larissa Moreira. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Larissa Moreira Portugal, realizada em 16/12/2022.

**Comissão Julgadora:**

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar)

Profa. Dra. Clarice Cohn (UFSCar)

Profa. Dra. Jurema Machado de Andrade Souza (UFRB)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

*Aos Pataxó da aldeia Boca da Mata  
e ao Josivaldo Souza, o Vagalume (in memorian).*

## RESUMO

Essa dissertação trata do regime de cuidado cotidiano que as mulheres pataxó da aldeia Boca da Mata (TI Barra Velha do Monte Pascoal, sul da Bahia) operam junto aos *matos nativos* medicinais que proliferam por diferentes lugares do território e que atuam, quando transformados em *remédios do mato*, *quebrando*, *cortando*, *desfazendo* e *matando* diferentes males e enfermidades que podem acometer os Pataxó. O objetivo é evidenciar as fundamentais agências feminina e vegetal nas práticas pataxó de cuidado, bem como apresentar uma descrição dos múltiplos domínios que o universo de relacionalidades destes vegetais nos permitem acessar quanto às formas deste povo viver e estar no mundo: desde as “classificações” do “mundo vegetal” às formas de habitar o território e tratar os terreiros e quintais, das noções de doença e saúde e a produção da pessoa e do corpo, até teorias nativas sobre o sangue, aspectos da socia(bi)lidade, os sonhos, as múltiplas faculdades sensoriais, formas de comunicação com os espíritos auxiliares e, finalmente, a articulação feminina em torno da Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Boca da Mata. Propõe-se, ainda, demonstrar como os mesmos *matos nativos*, que são agentes irredutíveis nas práticas diárias de cuidado, também foram fundamentais para que as mulheres enfrentassem e resistissem ao evento extraordinário que consistiu a pandemia da COVID-19. Entretanto, este trabalho não pretende conduzir um levantamento etnobotânico ou etnofarmacológico dos vegetais medicinais entre os Pataxó, pois a proposta, em suma, é oferecer uma descrição, desde o ponto de vista das mulheres, a respeito do universo de relacionalidades dos *matos* medicinais com os quais elas compõem um regime de cuidado singular na aldeia Boca da Mata.

**Palavras-chave:** Pataxó; Mulheres; Vegetais; Cuidado; Cotidiano; Território.

## ABSTRACT

This dissertation deals with the daily care regime that Pataxó women from the Boca da Mata village (Barra Velha do Monte Pascoal TI, southern Bahia) operate with the medicinal *matos nativos* that proliferate in different parts of the territory and, when transformed into *remédios de mato*, act by *quebrando, cortando, desfazendo e matando* different ills and diseases that can affect the Pataxó. The objective is to highlight the strong and fundamental feminine and vegetal agencies in Pataxó care practices, as well as to present a description of the multiple domains that the universe of relationalities of these vegetables allow us to access in terms of the ways these people live and be in the world. From “classifications” of the “plant world” to ways of inhabiting the territory and treating terreiros and backyards, notions of disease and health, production of the person and the body, to native theories about blood, aspects of sociability, dreams, the multiple sensory faculties, forms of communication with the auxiliary spirits and, finally, the feminine articulation around the Association of Indigenous Women of aldeia Boca da Mata. It is also proposed to demonstrate how the same *matos nativos*, which are irreducible agents in daily care practices, were also fundamental for women to face and resist the extraordinary event that consisted of the COVID-19 pandemic. However, it does not intend to conduct an ethnobotanical or ethnopharmacological survey of medicinal plants among the Pataxó, since the proposal, in short, is to offer a description, from the women's point of view, about the universe of relationalities of the medicinal *matos* with which they make up a unique care regime in the village of Boca da Mata.

**Key-words:** Pataxó; Women; Vegetable; Care; Daily; Territory.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos Pataxó da Aldeia Boca da Mata por me receberem e me acolherem na comunidade. Agradeço à Juliana Santana, que me abriu as portas da sua casa com tanta generosidade, cuidado e carinho. Ju, nunca esquecerei tudo o que você fez por mim e o quanto me ensinou! Obrigada pelo afeto e interlocução ininterruptos. Agradeço também a Gilson Farias, Riani e Rian pela receptividade, paciência, atenção e acolhida.

Agradeço à Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Boca da Mata e todas as mulheres da aldeia Boca da Mata com as quais convivi e tanto aprendi. À Dona Anália, Rosa, Indiara, Inajara e Jociele Santana; à Geisa, Iara e Iramaia Guedes; à Jevani, Ilvani, Ilvana, Evani, Livani e Kaminoã Braz; à Ana Ponçada, Sebastiana, Cleidiane, Josicleide e Joseane Ponçada; à Elismárcia, Suyhê, Leonidi, Marislândia e Edilene Braz; à Clélia Alves, Dora Ferreira e Floriza. Sem vocês esse trabalho não seria possível. Às crianças das quais também me tornei aprendiz, agradeço pela companhia e pelas andanças. Xarykuan, Bruna, Mikay, Rikelme, Ronald, Tônico, Antony e Inahê, desejo que vocês cresçam e continuem alegres, criativas e tão bem cuidadas quanto já são. Agradeço também ao Alfredo Santana, Matias Santana, Raimundo Santana, Antônio Santana, Edimarcos Ponçada e Itucuri Santana; ao cacique Renato Farias, Luís Pesca, Júnior Farias, Romário Farias e Ronaldo Farias.

Agradeço ao meu pai José Antônio, minha mãe Meime e minha irmã Assíria por todo apoio e por serem minha referência maior. À minha avó Ester (*in memoriam*) pela coragem de, junto às plantas e aos caboclos, passar a vida sonhando, curando pessoas e inspirando tantos ao seu redor. À Hianna e Jhon, pelas conversas sempre enriquecedoras. Aos amigos e às amigas do Espírito Santo pelo companheirismo e por se fazerem presentes. À Nicole Soares, pela amizade, pelo incentivo e por ter me apresentado a etnologia indígena quando eu ainda estava na graduação. Não me canso de dizer que desde então me encantei verdadeiramente pelo fazer antropológico e etnográfico. Aos colegas do Cineclube Aldeia: Imagens Indígenas e do GAIA – Núcleo de Estudos dos Povos da Terra, agradeço pelas interlocuções e trocas.

Ao Felipe Ferreira Vander Velden agradeço pela orientação extraordinária. Sua paciência e dedicação à antropologia, à pesquisa etnográfica, à etnologia e aos seus orientandos são indiscutíveis. Essa dissertação não seria a mesma sem o seu olhar, suas correções e lapidações. Obrigada por acreditar nesse trabalho, pelos estímulos e por tornar essa experiência mais leve e prazerosa, mesmo com todas as dificuldades e angústias decorrentes da pandemia. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) agradeço pela



bolsa de estudos concedida para a realização da presente pesquisa. Agradeço ao PPGAS/UFSCar e aos professores, especialmente ao Jorge Villela, à Catarina Morawska e ao Marcos Lanna que, mesmo de maneira remota, ministraram as disciplinas com maestria e dedicação. À Aline Iubel e Melissa Andrade pelos debates enriquecedores.

Agradeço à Tamires Cristina e Gabriela Acerbi pelo laço que construímos nesses últimos dois anos. A escuta e o apoio de vocês são um acalanto para mim. À Ariane Vasques, Daniella Santos, Miriam Stefanuto, Sarah Moreno, Elisa Oberst, Julia Silva, Marina Fontanelli, Gabriela Folegatti, Izadora Acypreste e ao Gabriel Sanchez, Bruno Silva, Bruno Guillard, Matheus da Silva e Túllio Maia, colegas do grupo de estudos HUMANIMALIA – Antropologia das Relações Humano-Animais, agradeço imensamente pelas leituras sempre atenciosas dos textos compartilhados e pelos diálogos que sempre rendem diversos e inovadores aprendizados sobre os seres humanos e não humanos.

Aos meus colegas e minhas colegas da turma de mestrado, em especial ao Roberto Alencar, à Gabriela Marcúrio, Maíra Pytho e ao Felipe Kometani. Espero ainda encontrá-los pelos caminhos da vida. Agradeço ao Fabiano Souza e Jurema Andrade Souza pela participação como debatedores no evento que organizamos no HUMANIMALIA. Ao Thiago Cardoso e à Clarice Cohn, por aceitarem o convite para o exame de qualificação. Seus comentários e direcionamentos foram fundamentais para o prosseguimento e a finalização da dissertação. Por fim, agradeço novamente à Clarice Cohn e à Jurema Andrade Souza pelo aceite ao convite de participação como membras titulares da banca de defesa dessa dissertação.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Mapa da área correspondente ao reestudo e delimitação da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal.....	14
FIGURA 2: Mapa de ambientes e aldeias que compõem a Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal.....	15
FIGURA 3: Mapa da aldeia Boca da Mata elaborado por Raimundo Santana (Patxyó) .....	17
FIGURA 4: Roça de mandioca e banana com um pé de dendê ao lado esquerdo.....	41
FIGURA 5: Terreiro de uma <i>kijeme</i> .....	44
FIGURA 6: Galinha no terreiro .....	44
FIGURA 7: <i>Purga do campo</i> .....	55
FIGURA 8: Juliana <i>panhando matos</i> no seu quintal.....	56
FIGURA 9: Mistura de <i>matos cheirosos</i> para fazer <i>banho de mato</i> .....	88
FIGURA 10: <i>Matos</i> na panela em vias de ser cozido e tornado <i>remédio de mato</i> .....	105
FIGURA 11: <i>Matos</i> para fazer o <i>lambedor</i> .....	138
FIGURA 12: <i>Lambedor</i> sendo preparado .....	139
FIGURA 13: <i>Mato (arnica)</i> para fazer <i>sabão de mato</i> .....	144
FIGURA 14: <i>Sabão de mato</i> sendo preparado.....	145
FIGURA 15: <i>Sabão</i> na forma endurecendo e secando .....	145
FIGURA 16: Defumador de <i>capim de aruanda</i> .....	147
FIGURA 17: <i>Sabões de amescla, mastruz e alecrim</i> .....	147
FIGURA 18: <i>Garrafada de mato</i> .....	148
FIGURA 19: Mapa das aldeias pataxó no extremo sul da Bahia .....	170
FIGURA 20: Roça de mandioca com vista para o Monte Pascoal ao fundo .....	171
FIGURA 21: No caminho da roça com Ilvani, Xarikuan e Mikay .....	172
FIGURA 22: Cesta com mandiocas .....	172
FIGURA 23: Na <i>farinheira</i> torrando <i>farinha de puba</i> .....	173
FIGURA 24: Pelas estradas da aldeia Boca da Mata .....	174
FIGURA 25: Represa .....	174
FIGURA 26: Pé de pimenta .....	175
FIGURA 27: <i>Tioiô</i> .....	175
FIGURA 28: <i>Jasminho</i> .....	176
FIGURA 29: <i>Pinhão roxo</i> .....	176

<b>FIGURA 30:</b> <i>Aroeira</i> .....	177
<b>FIGURA 31:</b> <i>Artemísio</i> .....	177
<b>FIGURA 32:</b> <i>Guiné</i> .....	178
<b>FIGURA 33:</b> <i>Capim de aruanda</i> .....	179
<b>FIGURA 34:</b> Banner de divulgação dos <i>produtos naturais</i> da AMIABM .....	180
<b>FIGURA 35:</b> Josicleide, Ilvani, Joseane e Elismácia na feira .....	180

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES**

**PNMP** - Parque Nacional do Monte Pascoal

**IBDF** - Instituto Brasileiro de Defesa Florestal

**IBAMA**- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

**ICMBIO** - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

**FUNAI** - Fundação Nacional do Índio

**SESAI** - Secretaria Especial de Saúde Indígena

**ASAI** - Agente de Saúde Indígena

**APIB** - Associação dos Povos Indígenas do Brasil

**AMIABM** - Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Boca da Mata

**EIPBM** - Escola Indígena Pataxó da aldeia Boca da Mata

**COOPLANJÉ** - Cooperativa de Trabalho de Florestamento e Reflorestamento da Aldeia Pataxó Boca da Mata

**SAFs** - Sistemas Agroflorestais

**PINEB** - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro

**ISA** - Instituto Socioambiental

**SISARP** - Sistema de Informações de Áreas Protegidas

**UFMG** - Universidade Federal de Minas Gerais

**UFBA** - Universidade Federal da Bahia

**PPGAS** - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**UFSCar** - Universidade Federal de São Carlos

**CAPES** - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

# ÍNDICE

<b>Introdução</b> .....	11
<b>1 - A ciência dos matos que proliferam</b> .....	30
1.1 <i>Planta</i> é o que se planta, <i>mato</i> é o que nasce sem plantar .....	31
1.2 Terreiros e quintais.....	41
1.3 O manejo dos <i>matos</i> e das categorias vegetais na perspectiva feminina.....	48
1.4 O sol, a lua, as lagartas e o sangue: perigos e interdições no manejo dos <i>matos</i> .....	57
<b>2 - Os remédios de mato</b> .....	71
2.1 Uma atividade prevalentemente feminina .....	72
2.2 “ <i>Aqui nois sara à base do banho de mato</i> ”: elaboração e utilização dos <i>remédios de mato</i> .....	84
2.3 <i>Pharmakón</i> : depende da hora, da dose, da temperatura, da confiança e da fé .....	104
<b>3 - Conselhos oníricos de cura e cuidado junto aos <i>matos medicinais</i></b> .....	115
3.1 “ <i>Os incrédulos não sonham</i> ” .....	118
3.2 Memória: o cheiro dos <i>matos</i> .....	127
3.3 - <i>Pandemia: se valer com os matos</i> .....	132
3.3.1 A Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Boca da Mata.....	132
3.3.2 A pesquisa de Joseane, o sonho de Juliana e a oficina de sustentabilidade.....	135
3.3.3 <i>Farmácia viva: produtos naturais</i> .....	146
3.3.4 Resistindo junto aos <i>matos</i> .....	152
<b>Considerações finais</b> .....	156
<b>ANEXOS</b> .....	168

## NOTA SOBRE A GRAFIA UTILIZADA NESTA DISSERTAÇÃO

Ao longo dessa dissertação, o recurso da grafia das palavras em *itálico* indica categorias mobilizadas por minhas interlocutoras e meus interlocutores de pesquisa. Estas palavras, ainda que em sua maioria estejam na língua portuguesa – pois, em menor medida, o leitor também encontrará termos em *patxohã* (língua pataxó em processo de revitalização) – fazem parte do léxico dos moradores da aldeia Boca da Mata, consistindo em expressões conceituais nativas. Quando se fizer necessário, portanto, elas serão desdobradas em explicações no próprio corpo do texto, entre [colchetes], ou em notas de rodapé a fim de elucidar o sentido e contexto em que estão sendo empregados.

Além do itálico, utilizo as “aspas” para reproduzir falas completas das minhas interlocutoras e meus interlocutores de pesquisa. As falas mais curtas estão localizadas no corpo do texto corrido, enquanto as longas aparecerão com recuo. A maioria dessas falas estão referenciadas com a identidade (nome) dos interlocutores. Outras, no entanto, aparecem sem referência para preservar a identidade das pessoas, em temas mais delicados ou íntimos, como os sonhos, ou mesmo por corresponderem a ideias mais genéricas expressas por várias pessoas. Por fim, o leitor verá que todos os vegetais, com exceção do dendê no primeiro capítulo, são apresentados conforme os termos utilizados pelos Pataxó sem a identificação botânica, e isso por três motivos. Primeiro e propositalmente, como um esforço para não expor em demasia o conhecimento pataxó frente a possíveis interesses “predatórios” (da indústria farmacêutica, por exemplo); segundo, porque uma identificação botânica rigorosa sobre a diversidade vegetal aqui apresentada seria impossível devido ao tempo disponível entre o trabalho de campo e a defesa da dissertação; e, por fim, porque não estou segura de que haja uma correspondência direta e inequívoca entre os vegetais nativos como são conhecidos localmente e as espécies botânicas cientificamente reconhecidas, o que tornaria o exercício da correspondência uma tarefa no mínimo arriscada.

# **INTRODUÇÃO**

É fim de tarde. Conversamos eu e duas mulheres pataxó, enquanto caminhamos pelo quintal da *kijeme* [casa] de uma delas. Um enorme *pé de mato*, como me fora inicialmente apresentado, e que mais tarde eu saberia se tratar de um *macanaíba*, sombreia o terreiro que abriga o vívido fogão de barro que “*dá vida a casa dos Pataxó*” e “*junta todo mundo em volta dele*”, razão pela qual constitui o lócus de convivência diária e, sendo prevalentemente conduzido pelas mulheres, fornece alimentos que nutrem e *remédios de mato* que *saram*. O sol vai *entrando*, se pondo, e a lua *saindo*, despontando no céu azul degradê. No limite do terreiro, uma variedade de vegetais ornamentais, frutíferos, hortaliças e medicinais povoam o lugar. Enquanto isso, galinhas circulam avidamente e crianças brincam no chão *sujo*, que estava naquele estado devido às folhas secas que caíam do *macanaíba*, como me avisara a dona da casa com certa dose de constrangimento, uma vez que, entre os Pataxó, um alto valor é conferido aos terreiros *limpos*, seja de folhas que caem das árvores, dos ciscos que chegam com o vento ou mesmo de alguns vegetais *nativos* que crescem espontâneos se alastrando pelo chão.

Olhando aquela abundância de vegetais no quintal, pergunto se todos foram plantados pela dona da casa. “*Esses matos são quase todas plantas medicinais que aqui na aldeia a gente usa para fazer remédio de mato, rezar os parentes e tirar as coisas ruins*”, responde a tia da anfitriã, explicando em seguida que muitos foram trazidos de diferentes lugares – matas, *capoeiras*, brejos, beiras de rio, estradas da aldeia, quintais de parentes – e *plantados* por sua sobrinha em seu quintal, local de onde provém uma parcela significativa dos vegetais com os quais ela, assim como outras mulheres da aldeia, produzem e ofertam variados *remédios de mato* para cuidar dos parentes.

Este singelo episódio foi um dos primeiros que marcaram meu trabalho de campo na aldeia Boca da Mata. Eu ainda não sabia, no presente então vivido, que boa parte dos sujeitos com os quais convivi ao longo dos dias em que lá estive, e dos assuntos sobre os quais conversei durante o tempo que lá passei, estavam presentes naquele momento. Por entre fogões de barro, galinhas, crianças, mulheres, além de quintais e terreiros com uma grande diversidade de vegetais, compreendi que uma reflexão a respeito das práticas de cuidado que as mulheres compõem *com* os vegetais poderiam tomar profícuos contornos a partir deste espaço e desta rede de relações. Além disso, a ideia de *plantar matos* como me fora apresentada naquela ocasião por uma das interlocutoras da pesquisa, veio a transformar-se em um dos tópicos mais importantes desta etnografia que, em linhas



gerais, se dedica ao regime de cuidado cotidiano que as mulheres pataxó operam junto aos *matos nativos* medicinais que proliferam e abundam pelo território onde vivem.

## Os Pataxó na Aldeia Boca da Mata

Os dados etnográficos aqui apresentados são fruto do trabalho de campo que realizei entre os dias 16 de setembro e 29 de novembro de 2021, junto aos Pataxó habitantes na aldeia Boca da Mata, comunidade localizada na Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal, no município de Porto Seguro, sul do estado da Bahia. Os Pataxó ou Pataxó Meridionais são um povo do tronco macro-jê e família linguística Maxakali que, junto aos Xakriabá, Krenak, Maxakali, Pataxó Setentrionais [Hahãhã], Tupiniquim e outros menos conhecidos, que vivem entre o norte de Minas Gerais, sul da Bahia e norte do Espírito Santo – precisamente entre os rios de Contas, Jequitinhonha e Doce – compõem uma “área cultural” denominada na etnologia por “leste etnográfico” (ver Melatti 2016)<sup>1</sup>.

Não me estenderei, nessa abertura, apresentando de maneira minuciosa os Pataxó, bem como aspectos da língua, do território, da sua história, relações de contato ou mesmo recapitularei suas primeiras menções nos registros históricos, tendo em vista que a literatura a eles dedicada já o fez exaustivamente (Carvalho 1977; Agostinho da Silva 1980; Oliveira 1985; Paraíso 1994; Grünwald 1999; Sampaio 2000; Timmers 2004; Kohler 2009; Bonfim 2012; Souza 2015; Cardoso 2016). No entanto, para contextualizar o leitor na aldeia Boca da Mata, não posso deixar de mencionar dois eventos que marcaram fortemente as histórias pataxó e reverberam, até hoje, em suas narrativas e territorialidades, conectando-se também à fundação da aldeia Boca da Mata. Refiro-me ao *Fogo de 51* e à Criação do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP). O primeiro ocorreu em 1951 e consistiu num massacre perpetrado pelo Estado, na figura da polícia baiana, contra a aldeia Barra Velha – considerada, pelos Pataxó, sua *aldeia-mãe* – que culminou em violências, mortes e intensa dispersão dos Pataxó para fora de seu território. Nesse contexto, alguns indígenas buscaram refúgios em fazendas e vilarejos do extremo sul baiano, já outros alcançaram o estado de Minas Gerais. Já o segundo, se deu uma

---

<sup>1</sup> À título de informação, a literatura etnológica divide, com base em critérios geográficos e socioculturais o etnônimo Pataxó em setentrionais, que corresponde à população pataxó que vive nos municípios de Itaju do Colônia, Pau Brasil e Camacã, no Estado da Bahia, e os Meridionais, localizados no sul da Bahia e no Estado de Minas Gerais e aos quais este trabalho se dedica

década após o *Fogo*, quando algumas famílias pataxó já haviam retornado para Barra Velha, pois, embora a criação do PNMP date de 1943 (Decreto nº 12.729, de 19/04), sua implementação só ocorreu de fato em 1961 (Decreto nº 242, de 29/11), abarcando uma área de floresta atlântica, restinga e manguezal com 22.500 hectares e incidindo quase completamente no território de ocupação tradicional dos Pataxó <sup>2</sup>.

À época, houve diversos conflitos entre os Pataxó e o IBDF (Instituto Brasileiro de Defesa Florestal) que naquele momento administrava o PNMP (Carvalho 2009). Com isso, após um longo período de tentativas de persuasão em forma de indenização para que os Pataxó se retirassem da área anexada ao Parque, somado às rigorosas políticas de perseguição por parte do IBDF, que tratava os Pataxó como posseiros e os impediam de “botarem suas roças”, seguido de negociações entre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o órgão em questão para que os Pataxó utilizassem somente pequenas áreas de *capoeira*<sup>3</sup> para suas plantações de mandioca, e ainda uma tentativa de regularização do território com base nos estudos de Carvalho (1977), surge então, em 1982, um “precário acordo” entre FUNAI e IBDF como tentativa de “solucionar” o problema de sobreposição (Sampaio 2000, p. 38-40) que, mais tarde, gerou a demarcação da Terra Indígena Barra Velha, na década de 1991 (Decreto nº 396, de 24/12/91), com 8.627 hectares, compreendendo as aldeias Barra Velha, Meio da Mata e Boca da Mata. No entanto, a porção de terra restituída aos Pataxó, no âmbito do acordo, definitivamente não condizia com a totalidade do seu território como por eles reconhecido.

Como registra Sampaio (2000), a área demarcada correspondia somente à metade norte do território tradicionalmente ocupado pelos Pataxó, junto ao Rio Caraíba, estendendo-se para oeste apenas até as proximidades da base do Monte Pascoal<sup>4</sup>. É importante sublinhar que essa homologação não se baseou em um estudo técnico – afinal, o que ocorreu foi um “acordo”, não havendo o procedimento necessário de identificação do território – de forma que, em 1999, após uma série de contestações por parte dos

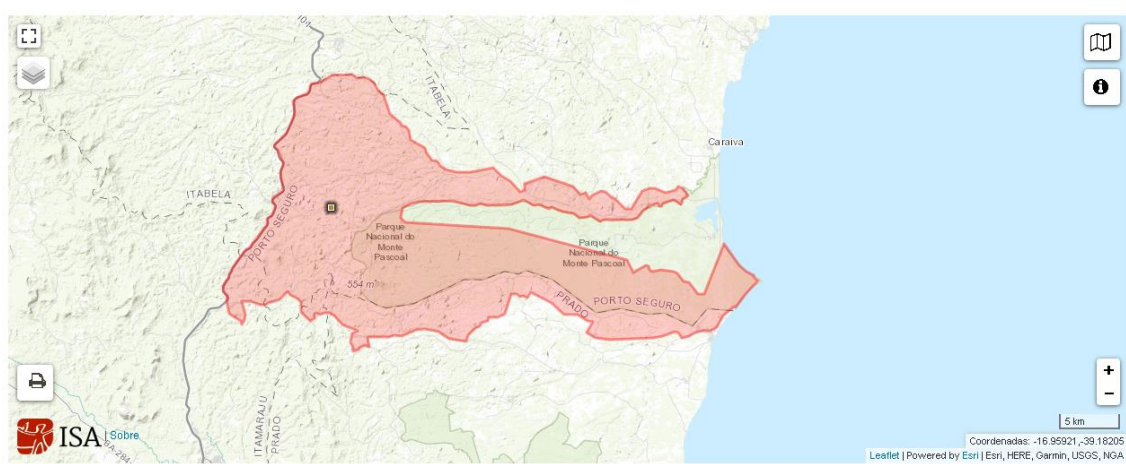
---

<sup>2</sup> O PNMP é considerado uma das únicas UCs da região que possui todos os estágios da transição ecológica, desde a floresta ombrófila densa aos vários ecossistemas de transição para ecossistemas costeiros (Timmers 2004). Ambos os acontecimentos foram objetos de análises de Carvalho (1977), Souza (2015) Cardoso (2016) e Arruda Campos (2016), entre outros.

<sup>3</sup> Termo que concerne à mata secundária formada gradualmente em áreas que já foram habitações, roçados, etc. Para uma descrição detalhada desse processo de regeneração, ver Cardoso et al. (2012). No léxico pataxó, *capoeiras* também podem ser referidas simplesmente pela categoria *mato*.

<sup>4</sup> O Monte Pascoal é um monte que está localizado dentro do PNMP. Recebeu este nome porque o desembarque cabralino ocorreu na época da Páscoa do ano de 1500.

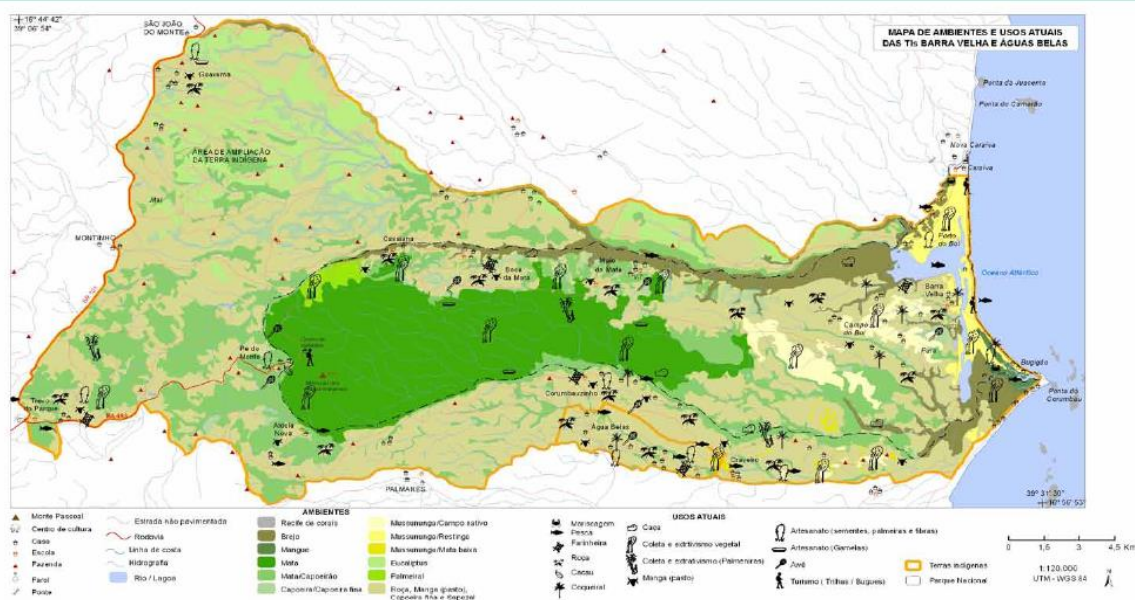
Pataxó, criou-se um Grupo Técnico para revisar os limites da TI<sup>5</sup> e, em 2005, concluiu-se o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação reconhecendo o PNMP como área de ocupação tradicional pataxó e delimitando a área da Terra Indígena, que passou então a ser denominada Barra Velha do Monte Pascoal<sup>6</sup>. Com efeito, o reestudo reconheceu a TI em 52.748 hectares, que tem como principais norteadores geográficos os rios Corumbau ao sul, e Caraíva ao norte, perpassando os municípios de Prado, Itamaraju e Porto Seguro, e compreendendo diversas aldeias pataxó, como Trevo do Parque, Pé do Monte, Guaxuma, Aldeia Nova, Águas Belas, Corumbauzinho, Craveiro, Bugigão, Barra Velha, Meio da Mata, Cassiana e, finalmente, Boca da Mata (Sotto-Maior 2007).



**Figura 1:** Mapa da área correspondente ao reestudo e delimitação da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal. **Fonte:** ISA (Instituto Socioambiental).

<sup>5</sup> Concomitantemente, os Pataxó iniciaram um movimento de retomada em massa no entorno do Monte Pascoal (Parra 2016; Cardoso 2016).

<sup>6</sup> Este documento, publicado em 2008 no Diário Oficial da União, propõe a revisão dos limites do território reconhecendo, inclusive, o PNMP como área de ocupação tradicional pataxó com aproximadamente 52.748 hectares. Atualmente, porém, seu procedimento de demarcação, estacionado, aguarda somente a expedição da portaria declaratória por parte do Ministério da Justiça. Para uma análise detalhada deste processo e suas controvérsias ver Sampaio (2000), Timmers (2004), Sotto-Maior (2007), Carvalho (2009), Cardoso (2016) e Parra (2016).



**Figura 2:** Mapa de ambientes e aldeias que compõem a Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal  
**Fonte:** Lilian Bulbarelli Parra/Aragwaksã, 2012.

Não obstante, estima-se, que a “abertura” da Boca da Mata date, de fato, aproximadamente da década de 1980, quando uma família pataxó oriunda da *aldeia-mãe* Barra Velha abriu esse lugar para habitação às margens do Córrego Cemitério. Antes área de roçado com caminhos trilhados pelos Pataxó por dentro da mata e conectada, pois, a Barra Velha e outros lugares de habitação tradicional no extremo sul da Bahia, consolidou-se de fato aldeia (reconhecida) justamente após a medição/acordo no ano de 1982, quando outras famílias foram ali chegando e abrindo, também, seus lugares: construindo casas e *botando* roças. Estando distante cerca de trinta quilômetros da costa litorânea da TI, Boca da Mata, portanto, tem em seus limites geográficos, de um lado, o córrego Cemitério que deságua no rio Caraíva<sup>7</sup> e, de outro, o PNMP. Ela é uma comunidade habitada por cerca de 240 famílias<sup>8</sup> que descendem dos *troncos velhos* de Barra Velha – por sua vez situada na costa litorânea da mesma TI, entre os rios Caraíva e Corumbau – e de outros lugares de habitação tradicional pataxó no extremo sul da Bahia.

Atualmente, as principais atividades econômicas das famílias que habitam a aldeia Boca da Mata são a pesca, a caça (ainda que de maneira esporádica), a horticultura e a produção de *farinha de puba* para subsistência, havendo, ainda, plantios de pimenta do

<sup>7</sup> O rio Caraíva nasce no município de Itabela e percorre 61 km até desaguar no Oceano Atlântico, na vila de Caraíva, em Porto Seguro.

<sup>8</sup> Informação de um ASAI – Agente de Saúde Indígena da aldeia.

reino e cacau para comercialização. Alguns animais, como as galinhas e o gado bovino, são criados para o consumo próprio e, eventualmente, troca e venda. O artesanato (confeccionado com *paus da mata*, penas de ave, sementes *nativas* e miçangas) consiste numa expressiva atividade econômica local. E há também professores e agentes de saúde pataxó empregados, respectivamente, pela Escola Indígena Pataxó da Aldeia Boca da Mata (EIPBM) e pela SESAI (Secretaria de Saúde Indígena), bem como trabalhadores sazonais nos plantios de café nas fazendas próximas. Além disso, diversas famílias estão trabalhando com SAFs (Sistemas Agroflorestais) em seus roçados e reflorestando diversas áreas da aldeia. Na verdade, desde os anos 2000, a aldeia Boca da Mata vem sendo reflorestada por iniciativa do pajé Manoel Santana<sup>9</sup>, que criou um viveiro de mudas *nativas* e começou a plantar *paus da mata* e *pés de mato nativo*. Cabe aqui destacar que, nessas circunstâncias, o trabalho do pajé cresceu tanto a ponto de se tornar uma cooperativa de restauração florestal, a Cooplanjé, sediada na própria aldeia e que, inclusive, consiste atualmente numa fonte de renda para os Pataxó da Boca da Mata. De fato, são muitos os *paus* e *pés de mato* que abundam pela comunidade, e ao longo dessa dissertação falaremos bastante deles. Não necessariamente pela ótica do trabalho de reflorestamento, do viveiro e da cooperativa, pois não foi este o foco central da pesquisa, mas, sim, do manejo diário que as mulheres realizam desses *matos nativos* que abundam e proliferam em diferentes lugares do território<sup>10</sup>. Por fim, importante também mencionar que no léxico cotidiano da comunidade a língua portuguesa prevalece, mas desde o processo de retomada da língua pataxó, doravante *Patxôhã* [*língua de guerreiro*], iniciado no ano de 1998, os moradores da Boca da Mata, assim como de outras aldeias, tanto na Bahia como em Minas Gerais, estão reaprendendo e reinserindo, em seu vocabulário diário e no ensino escolar, o *idioma* nativo (Bonfim 2012)<sup>11</sup>.

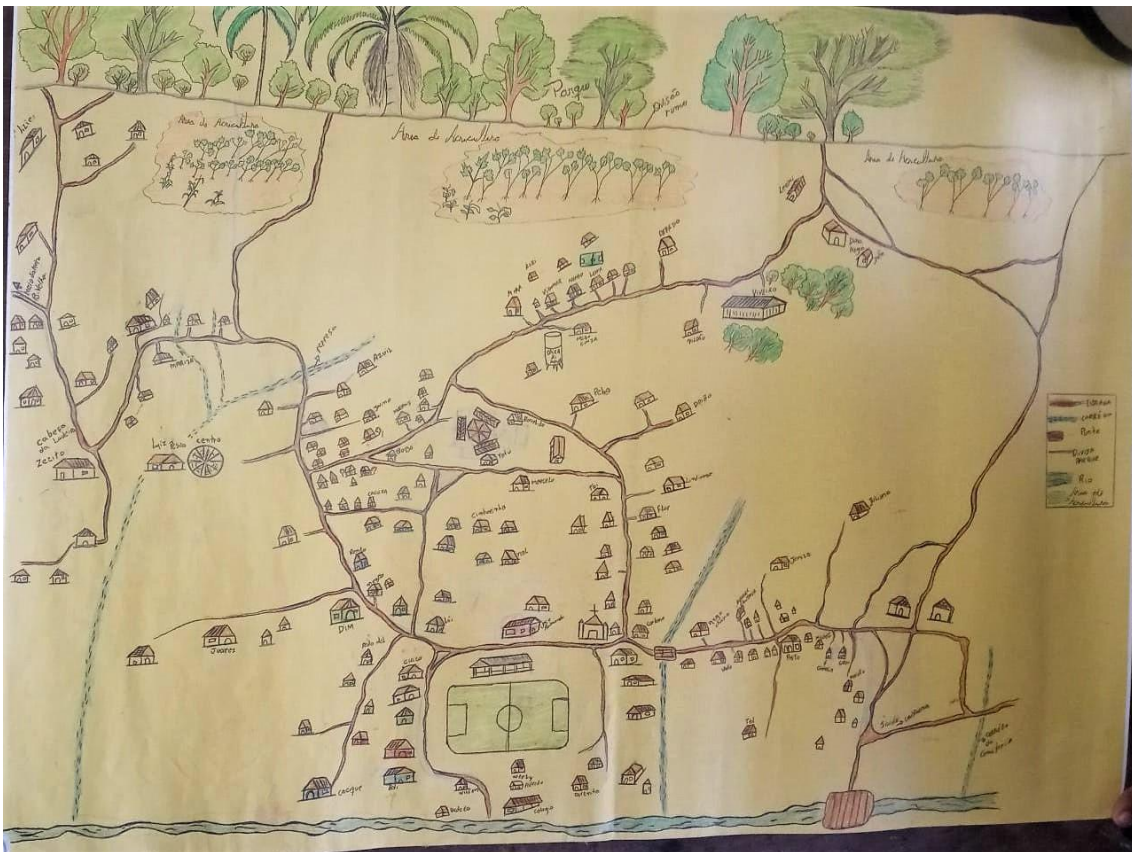
---

<sup>9</sup> Manoel Santana, importante liderança e pajé da aldeia Boca da Mata, atualmente não pratica mais pajelança, devido ao seu estado de saúde. Nas visitas que fiz à sua casa, durante o tempo que permaneci na aldeia, conversei bastante com dona Anália, sua esposa, além de ter tido a honra de conhecer um pouco mais a sua história e conhecimentos de luta, liderança e pajelança através de alguns dos seus filhos e filhas, como Matias, Alfredo, José Raimundo (Patxyó), Antônio, Juliana, Rosa e Indiara. A história de Manoel Santana é narrada, inclusive, no belíssimo trabalho biográfico que seu filho, José Raimundo, escreveu no âmbito da Licenciatura Intercultural Indígena no Instituto Federal da Bahia (IFBA/BA) em 2019/2020. Acesso: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/manoel-santana-2/>

<sup>10</sup> No primeiro capítulo, explicarei de maneira detalhada as categorias *mato nativo*, *pau da mata* e *pé de mato*.

<sup>11</sup> A retomada ou reconstrução da língua pataxó foi iniciada em 1998, a partir do trabalho coletivo do *Atxohã*, grupo formado por estudantes, professores e pesquisadores pataxó. Para uma análise do processo de retomada e reconstrução do *patxôhã* ver Bonfim (2012).





**Figura 3:** Mapa da aldeia Boca da Mata elaborado por Raimundo Santana (Patxyó). **Fonte:** Raimundo Santana.

## Tema e objetivo geral

Minha relação com os Pataxó iniciou-se em 2018, no âmbito da minha graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Espírito Santo, quando eu realizava uma pesquisa de Iniciação Científica a respeito dos já citados *Fogo de 51* e da criação do PNMP. Embora este estudo, que culminou também no meu Trabalho de Conclusão de Curso (Portugal 2018), consistisse estritamente numa revisão bibliográfica, neste período visitei, pela primeira vez, a aldeia Boca da Mata com o intuito de conhecer uma comunidade pataxó no extremo-sul da Bahia, região onde vivi boa parte da minha vida. Juliana Santana, liderança que à época era presidente da AMIABM (Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Boca da Mata), foi quem me recebeu e me apresentou a aldeia, os seus familiares e grande parte das mulheres que mais tarde se tornariam minhas interlocutoras nessa pesquisa. A partir desse momento, passei a fazer visitas esporádicas

à comunidade por convite da minha anfitriã e nas ocasiões pude participar das Festas de Santo<sup>12</sup> e conhecer alguns lugares do território, quando ia com ela até a roça da sua família ou a acompanhava em visitas aos parentes na aldeia Barra Velha. Este período, ainda que marcado por visitas esparsas, foi extremamente importante para que eu conhecesse um pouco mais os Pataxó e sobretudo a articulação política feminina através da Associação, amadurecendo, dessa forma, o diálogo com Juliana e a ideia de realizar uma pesquisa etnográfica no mestrado com as mulheres da comunidade.

Desde o princípio, o objetivo dessa pesquisa era etnografar, desde o ponto de vista das mulheres, a economia de relações entre humanos e não humanos que permeiam a vida social e cotidiana na aldeia. O foco da análise residia nos domínios e nos assuntos diários, quer dizer, a casa, os terreiros e quintais, a cozinha e a comensalidade, a saúde, a criação das crianças, a relação com os vegetais e os animais de criação, com ênfase nas formas femininas de cuidado com a comunidade. A ideia era compreender especialmente o que sabem, dizem e fazem as mulheres nessa teia de relações, o quanto isso é central na construção da sociabilidade e da socialidade em/de Boca da Mata, e o que isso poderia nos dizer sobre as formas pataxó de viver e estar no mundo pela perspectiva feminina. Nesse sentido, a literatura feminista na etnologia indígena e os estudos que se dedicam às relações entre humanos e não humanos em diferentes contextos etnográficos eram dois aportes teóricos fundamentais. O intuito consistia em mobilizar o encontro de ambos os campos de estudo e, com isso, contribuir com as análises etnográficas dedicadas, por um lado, às socialidades do domínio cotidiano entre povos indígenas e, por outro, às relações constituídas entre humanos e não humanos, além de aportar novos conhecimentos sobre os Pataxó em temas, aqui, complementares, como relações de gênero, territorialidade e política.

Tendo em vista que ingressei no mestrado em março de 2020 e tive o cronograma da pesquisa completamente afetado pela pandemia da COVID-19, acompanhei por um tempo e de modo remoto a situação da aldeia durante este período crítico e as formas que a comunidade e a Associação de Mulheres buscaram e encontraram para enfrentar este momento. Através de diálogos com Juliana pelo telefone e pelas redes sociais, em maio de 2021, fui convidada por ela, para que fosse à aldeia assim que me vacinasse contra a doença, para que acompanhasse o desenvolvimento de um projeto em curso que nasceu

---

<sup>12</sup> Refiro-me às celebrações em homenagem aos Santos aos quais os Pataxó são devotos. Falarei delas no terceiro capítulo.

como alternativa de renda durante a pandemia: o *Farmácia Viva*, que será objeto de reflexão no terceiro capítulo, e no âmbito da qual as mulheres iniciaram um trabalho de confecção de *produtos naturais* à base de *mato nativo* para comercialização.

A ideia era que alguém acompanhasse e registrasse o projeto e o trabalho das mulheres também para incentivá-las, e, uma vez que eu já estava inserida na dinâmica de pesquisa no âmbito do mestrado, e havia, ainda, o intuito de conduzir uma etnografia na aldeia – mesmo não sabendo se isso ainda seria possível, devido aos prazos do PPGAS/UFSCar e às próprias limitações sanitárias que a pandemia impusera – Juliana considerou que eu pudesse contribuir nesse sentido. Alguns meses se passaram; com o esquema vacinal completo e sentindo-me mais segura para ir à aldeia, tracei um planejamento de pesquisa junto ao meu orientador. Assim, no dia 16 de setembro de 2021, cheguei à Boca da Mata, local onde passaria os próximos quarenta e três dias, realizando trabalho de campo por meio da vivência diária, observação participante e simples observação durante caminhadas e andanças, bem como conversas informais e entrevistas semiestruturadas com minhas interlocutoras. Nesse período, pude conviver e aprender com os Pataxó e, principalmente, acompanhar às mulheres em suas atividades cotidianas: indo à roça para plantar ou colher cultivares, à *farinheira* produzir *farinha de puba e beiju*, ao rio pescar, visitando as casas da aldeia, limpando com elas seus terreiros e quintais, cozinhando, cuidando das crianças, enchendo baldes de água, buscando lenha para acender o fogão, coletando vegetais medicinais pelo território e, claro, comparecendo às reuniões da AMIABM e acompanhando o projeto *Farmácia Viva*.

Com efeito, foi vivendo junto a elas suas rotinas, que pude entender melhor aquilo que era o objetivo primordial do projeto: a economia de relações entre humanos e não humanos que permeiam a vida social e cotidiana na aldeia. Mas, dentre estes não humanos, foram especialmente os *matos nativos* que capturaram minha atenção. Pois levando em conta que realizei o trabalho de campo no período em que as mulheres se movimentavam em torno deste projeto em específico (que tinha como nexos sua *medicina tradicional*), direcionei, inevitavelmente, o olhar para o uso tradicional que fazem de um conjunto de vegetais para cuidarem dos seus parentes. Dito de outro modo, a ideia inicial tomou contornos etnográficos particularmente nas interações entre humanos e certos vegetais. Assim, fui aos poucos conhecendo os principais vegetais utilizados pelas mulheres no regime de cuidado cotidiano da aldeia, interessando-me pelo seu universo de relacionalidades e percebendo que o manejo feminino dos *matos nativos* no contexto de



cuidado com os parentes e, por efeito, com a comunidade, poderia ser um fio condutor tanto para realizar uma descrição das formas pataxó de viver e estar no mundo pela perspectiva feminina, como aportar novos conhecimentos sobre este povo à respeito das já pretendidas relações de gênero, política e território, incluindo aí o modo como seres não humanos tomam parte fundamental nestes temas.

Aqui, é importante destacar – antes de explicar de maneira mais pormenorizada como os *matos* capturaram minha atenção, fazendo a pesquisa tomar contornos nas interações humano-vegetais – que o sentido de cuidar/cuidado que proponho nesta dissertação, norteado pelos aprendizados que a convivência com as mulheres pataxó me proporcionaram, encontrou no feminismo especulativo de Puig de la Bellacasa (2017) sobre ontologias políticas e lógicas de cuidado, um aporte conceitual importante, que reposiciona as práticas de cuidado – por tanto tempo tratadas pelos crivos ora da banalidade ora da subserviência feminina (Drotbohm 2022) – tanto em seu caráter político e social<sup>13</sup> quanto em seu sentido mais que humano<sup>14</sup>. Assim, é de suma importância sublinhar que o cuidar, no sentido que aqui proponho, não deve ser compreendido em termos de uma subserviência feminina, romântica e idílica, que estaria reduzida ao dever biológico de cuidado com a prole e “privada de relevância política e ética” (Braidotti 2006 *apud* Maizza 2020, p. 224). Muito pelo contrário, esse regime de cuidado ao qual me refiro deve ser encarado, em toda sua “tenacidade e eficácia” (Mol, Moser e Pols 2010) e como um exercício de produção e conservação/manutenção social da vida humana.

Junto a isso, conforme sugere Puig de la Bellacasa (2017), além de não ser desprovido de sentido social, o cuidado é uma práxis ético-política altamente relacional e interdependente que envolve, ainda, diversas vidas, humanas e não humanas, pois mesmo que ele seja um problema humano [human trouble], “this does not make of care a human-only matter” (2017, p. 02). É fundamentada nessa ideia que a autora defende que os estudos sociais que tomam o cuidado como chave de análise conceitual, ao invés de partirem de uma premissa moral e genérica, tratando-o em termos de um conjunto predeterminado de práticas, deveriam pensá-lo enquanto um problema situado, perguntando-se, antes de tudo, quem cuida e quem faz cuidar, ou o que e quem o cuidado

---

<sup>13</sup> O que, no limite, leva a própria separação entre política e cuidado (ou entre fazer política e cuidar, o que expressa, também, uma dicotomia entre exterior e interior), tão comum nas reflexões antropológicas sobre a sociabilidade, perder muito de seu sentido.

<sup>14</sup> Como observa Maizza (2020), esse reposicionamento, ao mesmo tempo que destaca o cuidar como ético e político, é também um esforço para “tirar o conceito de cuidado do âmbito exclusivamente humano” (2020, p. 224)

envolve, uma vez que em diferentes contextos ele implica diferentes relacionais. Muito influenciada por teóricas feministas como Donna Haraway (2003), a autora considera que o cuidado, sendo ao mesmo tempo uma ética e uma política vitais em mundos interdependentes<sup>15</sup>, não se restringe à ação humana; ele envolve, necessariamente, diferentes agências, incluindo aí as não humanas, em relações práticas, afetivas e ético-políticas, tendo efeitos concretos em nossas vidas. Assim, abarcar esse “escopo ontológico” de diferentes formas de vida envolvidas no cuidar seria indispensável, uma vez “the livelihoods and fates of so many kinds and entities on this planet are unavoidably entangled (Puig de la Bellacasa 2017, p. 01)”.

Desse modo, durante o período em que realizei pesquisa de campo na aldeia Boca da Mata e convivi com as mulheres pataxó, acompanhando, observando e participando das suas atividades rotineiras, pude não somente perceber como os “modos femininos criativos” implicados no regime de cuidado (Oliveira e Iubel 2020), sendo uma práxis, ou melhor, um exercício territorializado e ativo no curso do cotidiano (Portugal 2020), são fundamentais para a construção da vida social e produção do bem-estar, mas também como diversos seres não humanos tomam parte fundamental no nexo de relações que este exercício envolve. Dentre eles (e só para citar alguns), temos a mandioca entre os vegetais cultivados nos roçados, a galinha entre os animais de criação, e os *matos nativos* entre os vegetais que proliferam e abundam em diversos lugares do território. Como averigui, estes não humanos de forma alguma esgotam a multiplicidade dos não humanos com os quais os Pataxó se relacionam, muito menos os seres que participam ativamente do regime de cuidado cotidiano conduzido pelas mulheres.

Nas histórias que escutei das mulheres pataxó, das mais jovens às mais velhas, sobre como levam a vida, suas rotinas, como vivem entre parentes, cultivam seus roçados, criam seus filhos, seus animais domésticos, sonham, coletam vegetais pelos diferentes lugares do território, participam da política associativa da AMIABM, mas também sobre memórias dos tempos antigos e suas andanças por diversas aldeias quando da época em que “*não tinha nada nem ninguém que fizessem os parentes ficarem parados em um só lugar*”<sup>16</sup>, o estabelecimento de uma roça farta de mandioca para a produção da *farinha de*

---

<sup>15</sup> A noção de interdependência tal qual mobilizada por Bellacasa consiste no “estado ontológico” em que humanos e não humanos vivem inevitavelmente (2017, p. 04) remetendo à ideia de “espécies companheiras” e mundos naturaisculturais de Haraway (2003).

<sup>16</sup> Sobre essa mobilidade pataxó, ver por exemplo Pedreira (2013), Souza (2015) e Cardoso (2016), que se dedicaram ao “saber andar” pataxó como uma noção nativa que dá conta de aspectos da história, do parentesco e das suas formas de viver habitar n/a terra.

*puba* (além de, claro, *beijus* e *cauim*)<sup>17</sup>, a criação de galinhas no terreiro para dar de comer aos parentes na falta de outros *pedaços*<sup>18</sup> – *uma vez que “é ruim viver sem galinha, porque, se não tiver outro pedaço, vai comer o que?”* – bem como a diversidade de lugares para coletarem *matos* medicinais e fazerem *remédios de mato* como *banhos*, *chás*, *sumos*, *lambedores* e *garrafadas*: tudo está diretamente conectado às maneiras criativas como cuidam dos parentes, produzindo e conservando/mantendo corpos e pessoas belos, saudáveis, fortes e parcialmente protegidos dos muitos perigos do mundo.

De fato, contam as mulheres que, antigamente, enquanto os homens andavam, fosse para buscar caça, peixe, ou trabalhar nas cidades próximas, as mulheres, quando não iam com eles, porque não era possível ou porque simplesmente não queriam andar, e se mantinham em casa, permaneciam na lida diária do cuidado: alimentando as pessoas com *farinha de puba* e galinha do terreiro e ofertando *remédio de mato* para quem precisasse. Todavia, estas histórias, ao mesmo tempo que remetem ao *tempo dos antigos*, quando estes três *costumes* eram realizados com mais afinco, não consistem apenas numa imagem de pensamento que expressa um modo de vida tradicional que ficou para trás. Pois, embora a terra hoje em dia se encontre *cansada* por não haver espaço suficiente para o cultivo revezado das roças e os cultivares não deem com tanta fartura como davam antes, o alimento industrializado e as carnes congeladas que provêm das cidades estejam substituindo o alimento natural como as caças, os peixes do mar e do rio e as galinhas, assim como as pessoas estejam consumindo cada vez mais remédio de branco devido às doenças *brabas* e *esquisitas* que aparecem, as mulheres continuam nutrindo pessoas com a farinha que vem da roça, tendo as galinhas de criação como uma espécie de “reserva” a ser transformada em alimento em momentos imperiosos, além de curarem e conservarem parcialmente protegidos dos perigos do mundo os seus parentes com os *matos* medicinais que são fundamentais nesse regime de cuidado<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Beiju* e *cauim* são dois alimentos tradicionais do povo Pataxó. O primeiro assemelha-se a um bolo de mandioca assado na palha de bananeira ou patioba, e o *cauim* é uma bebida fermentada produzida a partir da mesma planta. Ambos são produzidos pelas mulheres e muito apreciados pelos Pataxó, sendo consumidos tanto no dia-a-dia, nas celebrações e rituais internos, como em eventos de *apresentação* aos não indígenas por serem elementos da “cultura pataxó”.

<sup>18</sup> Termo nativo em referência à carne animal para a alimentação.

<sup>19</sup> A criação de galinha [*xukakai*, em Patxohã] é tarefa predominantemente feminina. Aqui, é importante destacar que constituírem uma “reserva” alimentar não anula o fato de que estas aves são também “animais de estimação” (*pets*) que protagonizam relações de afeto com suas criadoras e participam do que Vander Velden (2012), em seu estudo sobre introdução e circulação de galinhas domésticas entre povos ameríndios quando da expansão e colonização europeia, denominou “economia simbólica” marcada por troca, venda e reciprocidade. Na Boca da Mata, inclusive, as galinhas que circulam dentro e fora das casas, descansam nos pés das pessoas e são recorrentemente carregadas no colo por crianças, são conhecidas por serem animais que “*andam demais*” porque “*aprenderam o prazer de andar*”, o que, inclusive, é uma das

Nesse sentido, alimentar pessoas com farinha de mandioca e carne de galinha, além de curá-las *em casa*<sup>20</sup> com os poderes curativos e protetivos dos *matos*, “*desde os tempos dos antigos até os dias de hoje*”, sendo tarefas de encargo prevalentemente feminino, são fontes de bastante orgulho e dignidade para as mulheres Pataxó, sendo uma forte expressão da dedicação que prestam aos seus parentes e ao cuidado por elas operado diariamente. É, de fato, notável como elas conferem um alto valor em cuidar, nutrir, sarar, curar, proteger os seus parentes, estando *no território* e fazendo-o junto à miríade de seres que nele habitam.

Ainda que a agência feminina não se resuma ao cuidar, é nos procedimentos relacionados a ele que seus modos criativos, junto aos seres não humanos que circulam no (e movimentam o) cotidiano na Boca da Mata, continua se relevando fortemente, permeando, assim, um cuidar tipicamente pataxó, bem como os laços de parentesco e a vivência diária na aldeia. Todavia, dentre estes seres não humanos que coexistem com os Pataxó e conformam o cotidiano e as formas de cuidado operado pelas mulheres, foi nos *matos* medicinais e seu universo de relacionalidades que encontrei um caminho possível e profícuo, devido aos motivos já citados, para compreender, em certa medida, tanto a maneira como as mulheres concebem e mantêm uma lógica de cuidado singular, quanto os modos pataxó de viver e estar no mundo pela perspectiva feminina.

Com efeito, convém ressaltar que a centralidade dos vegetais na vida dos povos ameríndios tem sido objeto de análise crescente em um conjunto de estudos etnográficos (Maizza 2012; Cabral de Oliveira 2016; Shiratori 2018) nas Terras Baixas da América do Sul (doravante TBAS). Perscrutando temas como xamanismo e suas características, produção da agrobiodiversidade e modalidades de cultivo, além das relações de parentesco humano-vegetal, novos aportes conceituais proliferam, lançando luz sobre a maneira como humanos e vegetais não apenas partilham um lugar no mesmo tempo-

---

características acionadas para explicar os constantes roubos de galinha que ocorrem quando elas saem para andar pela aldeia ou mesmo a destruição que elas realizam nas hortas dos vizinhos. O fato de as galinhas serem descritas pelas suas andanças ainda ressoa, de certo modo, numa dimensão da sociabilidade Pataxó que diz respeito à sua disposição e inclinação à mobilidade, bem como às diversas habilidades associadas ao andar deste povo, que se autocaracteriza como um povo que sabe (e gosta de) andar (Pedreira 2013, p. 89). Além disso, como se verá mais à frente, o protagonismo das galinhas nas práticas de cuidado não se restringe à alimentação, uma vez que a banha e as penas deste animal, junto aos *matos*, também são utilizadas nas práticas de cura do corpo humano.

<sup>20</sup> *Casa*, aqui, assume o sentido de *território*, categoria utilizada pelos Pataxó em referência ao conjunto de lugares por eles habitados na região do Monte Pascoal, onde a Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal está situada. Uma descrição dos lugares tradicionalmente habitados pelos Pataxó, que constitui um dos principais temas na literatura sobre eles, pode ser encontrada nos estudos de Carvalho (1977), Agostinho da Silva (1980), Oliveira (1985), Sampaio (2000), Bonfim (2012), Souza (2015), Cardoso (2016), Alves (2016) e Gonçalves (2022).

espaço, mas estão completamente implicados uns nos outros. Entre os Pataxó, especificamente, espécies vegetais que constituem junto a eles lugares e paisagens, protagonizando uma história compartilhada de resistência, bem como a mobilidade territorial e a reconstituição da vida após os adventos do *Fogo* e do Parque foram objeto de atenção nas teses de Cardoso (2016), Arruda Campos (2016) e Souza (2015), respectivamente.

Esta abordagem que tem sido denominada, na etnologia, de “estudos vegetais”, “virada vegetal” ou “virada das plantas” se inspira e dialoga diretamente com os debates multiespécie (Haraway 2003; Kirksey e Helmreich 2010; Van Dooren 2012; Tsing 2015), com a teoria do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 1996 e Stolze Lima 1996) e com o animismo de Philippe Descola (1986). Além disso, estes estudos têm ainda, em sua motivação ontológica, epistemológica e política, uma forte conexão com as contribuições teóricas do debate feminista na etnologia americanista e melanesista (Strathern 2006 [1988]; Overing 1986; McCallum 1989; Gow 1991; Belaunde 1992; Lea 1994; Franchetto 1996; Lasmar 1999; Ciccarone 2001; Cohn 2000) que, ao refletirem sobre o “gênero” e suas nuances nas sociedades ameríndias, não apenas deslocaram a atenção excessiva na voz e nas ações dos homens<sup>21</sup>, mas contribuíram, também, para descentrar a ênfase na relação entre homens e animais – por muito tempo tratados como assunto mais relevante – dissolvendo, assim, a assimetria teórica que privilegiava os homens, a caça e os animais, e abrindo espaço para um olhar mais atento ao universo vegetal e ao lugar que os vegetais ocupam na vida e no pensamento dos povos indígenas. Mas sem que para isso, claro, uma dicotomia entre homens : animais :: mulheres : plantas fosse demarcada.

Afinal, os saberes sobre (e os vínculos com) as plantas não se restringem às mulheres, da mesma forma que o que se sabe sobre (e as relações com) os animais não se limita aos homens. Nesse sentido, a proposta dos estudos vegetais na etnologia propõe jogar luz sobre a agência das plantas e pensar a vida social em suas diferentes dimensões tomando as relações tecidas entre elas e os humanos como ponto de partida, assim como fizeram as abordagens feministas com as mulheres, quando tomaram a perspectiva feminina como epicentro das análises.

---

<sup>21</sup> No segundo capítulo, voltarei a falar do debate feminista na etnologia e apresentarei também as principais abordagens da bibliografia sobre os Pataxó, no intuito de demonstrar como o ponto de vista das mulheres, o domínio cotidiano e suas relações com alguns seres não humanos aparecem nesses estudos.

Contudo é certo que, mesmo antes dos estudos vegetais aparecerem como um campo analítico e de debate propriamente dito, diversos trabalhos da arqueologia botânica, etnobotânica e história ambiental (Lévi-Strauss 1986; Clement 1990; Balée 2008, entre tantos outros e outras) se dedicaram à descrição do manejo e dos conhecimentos indígenas a respeito dos vegetais – trabalhos com os quais, inclusive, as etnografias do mundo vegetal também dialogam diretamente<sup>22</sup>. Além disso, antropólogas feministas também já se dedicavam à discutir, tendo as mulheres como interlocutoras privilegiadas, as formas de interação indígena com os vegetais, logrando especial atenção aos vínculos femininos com seus cultivares<sup>23</sup> por meio do idioma da convivialidade e consanguinidade plena (Taylor 2000; Rival 2001) – demonstrando, dentre outros aspectos, que as plantas dos roçados são “feitas crescer” como filhos e, por isso, suas sementes são como clones das suas cultivadoras. Muito embora isto não implicasse, obviamente, que o horizonte de afinidade e até da predação estivesse extirpado destas interações – como muito bem observou Descola (1986) no caso das mulheres Achuar com as plantas dos roçados que sugam o sangue das suas cultivadoras, e, mais recentemente, Morim de Lima (2017) ao destacar que o cultivo da batata-doce entre as mulheres krahô por vezes assume uma relação de vingança por parte do vegetal.

De todo modo, é inegável o quanto a produção dos roçados indígenas é palco de intensas relações, bem como a dedicação conferida aos vegetais neste espaço, por meio do cultivo, consiste num locus de análise privilegiado e profícuo para tratarmos de diversas questões que concernem não apenas aos aspectos práticos, como a produção da agrobiodiversidade (Ribeiro 1990; Emperaire 2001), mas também à dimensão simbólica-cosmológica dos mundos indígenas. Entretanto, foi justamente o fato de que o cotidiano na Boca da Mata e os procedimentos cotidianos femininos, sobretudo aqueles concernentes ao regime de cuidado conduzido pelas mulheres em direção aos seus parentes, se mostrou extremamente interpenetrado por um conjunto de vegetais para além daqueles inseridos no escopo dos roçados, que meu interesse pelos vegetais que abundam

---

<sup>22</sup> A diferença é que agora há “um interesse renovado pela vida vegetal” e algo como um idioma vegetalista em curso na antropologia que acompanha o crescente debate sobre as plantas em outras áreas de conhecimento, como a política, a filosofia e as artes, e aponta a sistemática “desvalorização da vida vegetal sobretudo no pensamento moderno” (Cabral de Oliveira et al. 2020, p. 13).

<sup>23</sup> Uma vez que, como observado por diversas etnografias das TBAS, o cultivo das plantas nos roçados é uma tarefa prevalentemente feminina. Enquanto os homens dedicam-se às atividades de abertura das roças e preparação da área para o plantio, o cuidado, o cultivo e a criação diária dos vegetais plantados ficam geralmente ao encargo das mulheres. Entre os Pataxó, todavia, embora sejam os homens quem comumente “abrem” os roçados, o cultivo é uma atividade que tanto homens como mulheres e, ainda, crianças realizam.

em outros lugares do território (seja nas *capoeiras*, na mata, nas beiras dos rios, nos brejos e nos terreiros e quintais) foi despertado<sup>24</sup>. Estes vegetais, que as mulheres manejam através de um conhecimento extremamente sofisticado sobre o ambiente e sua biodiversidade para produzirem alquimias vegetais e cuidarem dos seus parentes, são genericamente denominados *mato*, e com eles são feitos os tradicionais *remédios de mato*.

Estar com as mulheres na aldeia Boca da Mata naquele momento e interessada nas formas femininas de cuidado fez com que minha atenção, então, fosse fortemente capturada por estes *matos*, uma vez que eles “*ajudam muito nós [os Pataxó] a cuidar dos parentes*”, ao agirem *quebrando, cortando, desfazendo e matando* os males e as enfermidades que podem acometer às pessoas. Pois, da mesma forma que a *farinha de puba* proveniente dos roçados e as galinhas criadas pelas mulheres em seus terreiros são essenciais para um alimentar e um nutrir tipicamente pataxó (e que, certamente, não deixarão de aparecer nessa etnografia), os *matos* são agentes fundamentais na maneira como as mulheres cuidam dos seus parentes: sem eles, o cuidado não se realiza como deve ser, isto é, com seus poderes curativos e protetivos. Em outras palavras, as mulheres compõem o cuidado *com os matos*<sup>25</sup>.

Este trabalho, portanto, detido no olhar feminino, propõe oferecer uma perspectiva das mulheres pataxó sobre um regime de cuidado singular e vinculado aos vegetais, destacando o universo de relacionais dos *matos* medicinais que, como veremos, nos permite acessar muitos domínios da vida pataxó. Desde as “classificação” do “mundo vegetal”, as formas de habitar e tratar os terreiros e quintais, noções de doença e saúde, produção da pessoa e do corpo, até teorias nativas sobre o sangue, processos de produção e utilização de remédios tradicionais e seus interditos, aspectos da socia(bi)lidade pataxó, seus sonhos, a importância dada às múltiplas faculdades sensoriais, as formas de comunicação com os espíritos auxiliares e a articulação feminina em torno da AMIABM. Entretanto, não pretende conduzir um levantamento etnobotânico ou etnofarmacológico das “plantas” medicinais nativas, pois a proposta, reforço, é antes oferecer uma descrição, tomando o ponto de vista das mulheres, a respeito do universo de relacionais dos *matos* medicinais com os quais elas compõem o regime de cuidado cotidiano na aldeia Boca da Mata.

---

<sup>24</sup> As *capoeiras*, como já dito, são áreas de regeneração florestal que também são referidas pelo termo *mato*. Já a mata está associada aos locais em que predominam árvores de grande porte. Os brejos, por sua vez, são as áreas alagadas das lagoas, córregos e rios que constituem o território. Os terreiros e quintais fazem parte das casas pataxó e falarei deles mais adiante, no primeiro capítulo.

<sup>25</sup> Remontando a ideia de composições cosmopolíticas de Isabelle Stengers (2015)

## Organização da dissertação

Esta dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, realizo um sobrevoo pelos modos pataxó de “classificação<sup>26</sup>”, isto é, os modos pataxó de caracterizar, diferenciar e contrastar aquilo que entendemos por “mundo vegetal”, atendo-me, principalmente, nas categorias *planta* e *mato nativo*. Para tanto, tomo por base os dados por mim levantados em campo a respeito dessas categorias, mas também o estudo realizado por Cardoso (2016) a respeito da história de ocupação tanto dos Pataxó quanto do dendê (*Elaeis guineenses*) em seu território de ocupação tradicional. A partir disso, busco tratar das nuances que a perspectiva feminina apresenta em relação à caracterização dos *matos* medicinais que são por elas diariamente manejados e encontrados nas matas, *capoeiras*, beiras de rio e brejos, mas também nos terreiros e quintais das casas pataxó. Desde este ponto, veremos que, embora não tenham “alma”, estes *matos* possuem ânimo, agência e, portanto, capacidade de alterar os estados do corpo. O objetivo deste capítulo de abertura será introduzir o universo de relacionais dos vegetais com os quais as mulheres cuidam dos seus parentes, apontando os interditos e perigos quando do seu manejo, e sugerir que essa atividade [o manejo], como parte do regime de cuidado, não está isenta de relações de perigo, tampouco é uma atividade de criação em oposição à predação.

O segundo capítulo, por sua vez, visa demonstrar como as mulheres pataxó da aldeia Boca da Mata transformam os *matos nativos* medicinais por elas manejados em *remédios de mato* para procederem ao cuidado com o corpo de uma maneira bastante singular. Para tanto, iniciarei o capítulo trazendo o debate feminista na etnologia e os trabalhos mais recentes (inclusive da bibliografia sobre os Pataxó) que enfatizam as relações que as mulheres indígenas experimentam com alguns seres não humanos. O intuito é reforçar a importância das análises etnográficas dedicadas ao domínio cotidiano pela perspectiva feminina e argumentar que, embora os assuntos cotidianos e domésticos não sejam os únicos âmbitos de protagonismo feminino, não há como escapar do fato de que os saberes sobre as práticas diárias de cuidado por meio dos *matos nativos*, entre os Pataxó, além de não ter nada de prosaico e banal é, de fato, uma atividade prevalentemente feminina e sobretudo materna. A partir disso, apresento os principais *matos* com os quais

---

<sup>26</sup> Como se verá no primeiro capítulo, a ideia de “classificação” que aqui mobilizo é tão somente de maneira instrumental e por isso o uso das aspas.



as mulheres elaboram os *remédios de mato*, levando em conta as noções pataxó de saúde e doença, bem como suas teorias de corpo, pessoa, humanidade e bem-estar. Por fim, sugiro que os *matos* e os *remédios de mato* são “*pharmakón*”. E, justo por isso, eles devem ser utilizados com bastante cautela, tendo em vista a posologia, mas também os princípios da fé e da confiança tão caras à sociabilidade pataxó.

No terceiro e último capítulo voltar-me-ei para os sonhos, os conselhos oníricos dos espíritos e para a experiência de enfrentamento e resistência das mulheres pataxó diante da recente pandemia da COVID-19. Terei como ponto de partida os conselhos de cura e cuidado junto aos *matos* medicinais que os *caboclos*, espíritos auxiliares, oferecem às mulheres pataxó por meio dos sonhos. A ideia é sobretudo demonstrar, primeiramente, que os conselhos oníricos destes espíritos, que fazem algo como uma mediação entre o humano e o vegetal, também ocupam um lugar importante no universo de relacionamentos dos *matos* medicinais. Enfatizarei, então, a importância da fé também aqui, uma vez que estes conselhos geralmente são oferecidos àquelas que têm fé, oram com fé e têm ainda o *hábito* de manejar os *matos* e ajudar os parentes que precisam de cuidados. Com isso, buscarei destacar a importância da memória em sua dimensão olfativa no contexto dos sonhos. Na sequência narrarei, finalmente, a experiência de resistência das mulheres, articuladas na AMIABM, durante a pandemia da COVID-19, tendo em vista que foi também um conselho onírico dado por um espírito entrelaçado à pesquisa de uma das minhas interlocutoras e uma “*oficina de sustentabilidade*” que deram vida ao projeto *Farmácia Viva*, através do qual as mulheres buscaram uma alternativa de renda durante aquele período crítico, confeccionando e comercializando um conjunto de *produtos naturais* com os tradicionais *matos nativos*.

Nos capítulos que se seguem, portanto, será feito o esforço de demonstrar que há um forte protagonismo feminino e vegetal nas práticas de cuidado que regem a produção e a conservação da vida humana na aldeia Boca da Mata. A ideia é evidenciar que as mulheres pataxó compõem o cuidado *com* os *matos* pois, como pude aprender durante o tempo que permaneci com essas mulheres, a tarefa diária de cuidar dos parentes *em casa*, *no* território, é uma atividade majoritariamente feminina, mas os *matos nativos* que proliferam e abundam pelos lugares que compõem esse território e com os quais elas elaboram os tradicionais *remédios de mato*, para produzir, curar e conservar corpos belos, saudáveis e protegidos, são absolutamente indispensáveis para que os atos de cuidar se realizem como deve ser. Nesse sentido, o objetivo é mostrar que o regime de cuidado que

as mulheres operam junto aos *matos*, sendo um exercício territorializado e ativo no curso do cotidiano, deve ser compreendido como uma práxis ético-política vital para a produção e conservação do corpo, da pessoa e da humanidade pataxó.

Mas, não se limitando a isso, este trabalho aborda ainda como os mesmos *matos nativos*, que são agentes irreduzíveis nas práticas diárias de cuidado, também foram fundamentais para que as mulheres enfrentassem e resistissem ao período crítico que consistiu a pandemia da COVID-19. Dessa forma, perseguindo a ideia de que resistir também é uma forma de cuidar, o esforço será tratar da interdependência observada entre os Pataxó e os vegetais quando o assunto é cuidar diariamente dos parentes (mas também resistir à eventos extraordinários), apresentando, assim, uma descrição dos múltiplos domínios que o regime de cuidado e o universo de relacionalidades dos vegetais *nativos* e medicinais nos permitem acessar quanto às formas pataxó de viver e estar no mundo.

Começamos, então, pelos modos de “classificação” pataxó, focalizando as categorias *planta* e *mato nativo*. Depois disso, alcançaremos a maneira como as mulheres caracterizam e manejam os *matos nativos* medicinais que são por elas diariamente manejados no contexto de cuidado com os parentes e com os quais os tradicionais *remédios de mato* são elaborados, na aldeia Boca da Mata, a fim de contra efetuar diversos males e enfermidades, causados por humanos e não humanos, vivos e mortos, que podem acometer os Pataxó.

## **Capítulo 1- A *ciência* dos *matos* que proliferam**

## ***1.1 Planta é o que se planta, mato é o que nasce sem plantar***

Antes de falarmos especificamente dos *matos* com os quais as mulheres elaboram os tradicionais *remédios de mato*, saram e cuidam de outras pessoas, tratarei do sentido que essa categoria, *mato*, carrega entre os Pataxó, e porquê e em que medida os *matos* contrastam com os vegetais por eles enunciados como *plantas*. Como já dito, o foco central desta pesquisa não consiste nos modos de classificação *per se*, mas recorrerei a ela, inicialmente, tendo como ponto de partida os dados etnográficos de Cardoso (2016), por considerar que o modo pataxó de “classificação” dos vegetais expressa de maneira bastante interessante suas relações com estes seres, sendo também uma porta de entrada para os conhecimentos femininos imbricados no manejo diário de um conjunto de vegetais medicinais.

Como muitos trabalhos já demonstraram, a maneira de classificação daquilo que compreendemos por “mundo vegetal”, ou seja, as formas de identificação, nomeação e organização dos seres os quais, do ponto de vista da biologia, partilham um reino em comum e são genericamente denominados “plantas”, varia bastante entre povos indígenas e tradicionais, organizando-se, por vezes, através de lógicas conceituais bem distintas daquelas que encontramos nos sistemas ocidentais de classificação botânica (Cabral de Oliveira 2012). Em um contexto ameríndio, por exemplo, Descola (1986) observa, junto aos Achuar na Amazônia equatoriana, que os procedimentos de identificação e agrupamento dos vegetais, para este povo, constituem um setor fundamental no seu sistema de conhecimento. Todavia, este conhecimento não visa esgotar a “totalidade” da diversidade vegetal, não podendo por isso ser tomado como simples sistemas taxonômicos.

De acordo com o autor, o que existe no pensamento achuar é uma série de critérios distintivos que reconhecem e agregam as “espécies” vegetais por diferenciação: um sistema de categorias explícitas e abstratas, outro de categorias explícitas pragmáticas, e ainda um terceiro de categorias implícitas. No entanto, há também um critério dominante que recobre outros e seu determinante é alimentício, quer dizer, que parte do princípio de se o vegetal é comestível ou não. Entretanto, este último critério, destaca o autor, não está reservado só para vegetais que proveem ou não elementos comestíveis aos humanos. Há também aqueles consumidos ou não por animais, como o tucano.

Já entre os seringueiros no Alto Juruá, Emperaire (2002) afirma não haver um único conceito dominante recobrando toda a diversidade vegetal por eles conhecida e nomeada. Alguns critérios de agrupamento, também por diferenciação, é o que de fato produzem categorias “classificadoras”, cujos contornos e limites, não obstante, podem ser bem evidentes ou, por outro lado, tênues. Segundo a autora, o critério cultivado (plantado) e não-cultivado (do mato) consiste no mais significativo, seguido das discontinuidades morfológicas e formas de utilização como principais marcadores classificatórios.

De fato, são inúmeras as possibilidades que os ameríndios e outros povos tradicionais recrutam na dinâmica de “classificação” dos vegetais que habitam seus territórios e com os quais eles se relacionam para diferentes efeitos. Mas interessante mesmo é observar que o marco do cultivado e não cultivado, que Emperaire observou no contexto do Alto Juruá, é um dos principais critérios de diferenciação dos vegetais também entre povos indígenas no Brasil, como os Wapishana no vale do Rio Branco (Farage 1997), os Wajãpi no Amapá (Cabral de Oliveira 2012), os Jamamadi e os Jarawara no médio Purus (Shiratori 2018; Maizza 2012) e entre os Pataxó, conforme demonstrarei adiante.

Antes de avançar na reflexão, cabe destacar que entre os Pataxó não há, igualmente, um termo único que dê conta da totalidade – do que chamamos, ou do que a botânica científica designa – de vegetais por eles nomeados e com os quais se relacionam. Nesse sentido, o uso que faço do termo “vegetal” ao longo de toda essa dissertação é tão somente na forma de uma ferramenta de aproximação epistemológica, por não dispor de outro recurso linguístico que me permita caminhar por suas formulações a respeito dos seres vegetais sem cair em grandes contradições, tendo em vista a “disjunção comunicativa” e a “incomensurabilidade de conceitos” (Viveiros de Castro 2004) a respeito daquilo que, a princípio, aprendi a partir das classificações da biologia ocidental sobre o reino vegetal e a maneira como os Pataxó pensam e categorizam os seres que incluímos neste conjunto.

Do mesmo modo, se utilizo o termo “classificação” é também de maneira instrumental, como um recurso de aproximação entre conhecimentos, e por isso o uso das aspas. Em semelhança ao que sugere Sanchez (2019), a respeito dos Kujubim em Rondônia e seus modos de “classificação” dos “bichos-de-pena” – seres que denominamos genericamente aves – é possível que esta noção também não faça tanto

sentido no que concerne à maneira como os povos indígenas nomeiam os seres vegetais com os quais se relacionam, justo porque suas formas de distinguir e nomear os seres e coisas no mundo estão pautadas mais por relações – que são, em si, mutáveis – e menos por definições estanques, tendo em vista que em suas cosmologias as coisas e os seres *estão* muito mais que *são* (Sanchez 2019, p. 24).

De modo geral, o sistema “classificatório” pataxó, como identificado primeiramente por Cardoso (2016), distingue e “classifica” os vegetais em duas grandes categorias, sendo elas *planta* e *nativo*. Mas se, de acordo com a concepção botânica, o termo “planta” é um substantivo de designação comum a todos os seres pertencentes ao reino Plantae, na compreensão pataxó o termo *planta* parece consistir mais em um verbo, pois o que faz de determinado vegetal ser identificado como *planta* não é bem um estatuto ontológico anterior a qualquer relação, mas justamente a relação que as pessoas estabelecem com aquilo que é plantado. Um vegetal é dito *planta* caso seja plantado e cultivado na terra, especialmente em domínios em que a agência humana se sobressai, como os roçados, os quintais e os terreiros da aldeia – diferentemente da mata, da *capoeira*, do brejo e outros lugares onde prevalecem a agência de seres outros-que-humanos, sejam eles os animais, os *bichos virados de gente* ou *encantes* como *Hamã* [caipora], sobre os quais falarei adiante.

*Planta*, assim, é aquilo que se planta, sendo uma categoria que corresponde aos vegetais que precisam necessariamente da ação de pessoas humanas para crescer e prosperar, como a mandioca, o cacau, o milho, o feijão, a banana, a batata-doce, a abóbora, a cana e tantas outros. No entanto, em espaços como os roçados ou mesmo nas hortas domésticas, por exemplo, essa ação implica não simplesmente *plantar*, *enterrando* o vegetal, demandando também uma responsabilidade reiterada por parte daquele que plantou e que deve por isso dispender empenho e atenção para promover o desenvolvimento do vegetal plantado. Com efeito, a dedicação que os Pataxó dispensam às plantas, é análoga àquela direcionada a um parente, conforme nota Arruda Campos (2016), e em semelhança ao que ocorre com as proles humanas, a perpetuação e existência destas *plantas* dependem do *zelo* que se tem com elas. Dito de outro modo, assim como parentes são feitos crescer através de ações continuadas e atenção reiterada – através da alimentação, do estar junto ou da oferta dos *remédios de mato* que curam males e enfermidades – o crescimento dos vegetais plantados também depende das ações de cuidado que são a eles cotidianamente dispensados. É caminhando diariamente por entre

as *plantas*, conversando com elas, *limpando* certos vegetais que no entorno crescem espontaneamente podendo atrapalhar seu desenvolvimento, ou simplesmente observando-lhes, que estes cultivares são feitos crescer por aqueles, e sobretudo por aquelas, que por eles são responsáveis.

Já a categoria *nativo* é sinônima de *mato* e contrasta com *planta* na medida que se aplica a todos os vegetais que têm o atributo de crescerem e proliferarem de maneira “espontânea”, isto é, sem necessariamente ser plantado (ao menos por mãos humanas) e, não necessariamente ao que, do ponto de vista da biologia, seria o oposto positivo do exótico e invasor. O dendê (*Elaeis guineensis*), sendo um dos vegetais que predomina em todo território pataxó no extremo sul baiano (inclusive aí o PNMP), foi o vegetal que Cardoso (2016) tomou como principal referência para investigar o conceito pataxó de *nativo*. E é interessante observar que, para os Pataxó, assim como ocorre com espécies “originárias” da mata atlântica, certos vegetais trazidos de outras regiões, como é caso do dendê, que aportou no litoral baiano no período de economia mercantil colonial advindo do continente africano, também é considerado *nativo* simplesmente porquê, com o tempo, passou a “viver *nativo*”, proliferando rapidamente pelas matas e *capoeiras* da região onde habitam os Pataxó e agora cresce espontaneamente pelo seu território (Cardoso 2016, p. 272)<sup>27</sup>.

Nesse sentido, o dendê é um desses vegetais que, por proliferar de modo independente dos ditames humanos, não poderia ser considerado a priori *planta* para os Pataxó, pois sua noção de *planta* ocupa-se, justamente, das variedades por eles plantadas e cultivadas. Aliás, assim como as castanheiras encontradas na região central da Amazônia tendem à formação de “agrupamentos” denominados pelos Mura de “castanhais” (Amoroso 2020), *dendezeiro* é o termo que os Pataxó utilizam em referência às áreas do seu território de ocupação tradicional pelas quais o dendê se dispersou fortemente, formando adensamentos populacionais. É que, por ser um tipo de vegetal que geralmente prolifera ocupando áreas florestais, especialmente ciliares (Leão et al. 2011 *apud* Cardoso 2016, p. 277), de “pertubação” humana, o dendê e os *dendezeiros* passaram a constituir “rastros” tanto das antigas roças como das habitações humanas que, com o abandono, se transformaram em *capoeira* e passaram a indicar caminhos trilhados pelos antigos pataxó que se configuram como de suma importância na paisagem atlântica do

---

<sup>27</sup> Os Pataxó utilizam o dendê em forma de óleo para fins alimentícios, sobretudo, quando cozinham peixes, mas também nas técnicas de caça como atrator de presas, uma vez que animais como a paca são atraídos e se alimentam dos seus frutos.

extremo sul baiano e na memória coletiva deste povo. De fato, como já havia notado Viegas (2007) a respeito dos modos e sentidos tupinambá de habitar, “espécies vegetais” (e, no caso tupinambá, sobretudo as árvores frutíferas) são também importantes marcos de memória, uma vez que por meio delas as pessoas marcam o tempo, rememoram relações e histórias de habitação nos lugares em que vive(ra)m.

Mas, de acordo com os Pataxó, a forte ocorrência dos dendês em seu território, além de ser um “rastros” das atividades humanas, também é indicadora da agência dos animais dispersores de sementes, pois o tatu, o urubu e a paca são animais que se alimentam dos seus frutos e disseminam largamente as sementes desse vegetal, contribuindo, assim, com a sua proliferação e indicando que seu crescimento, ainda que à rigor independa da ação humana, não é tão “espontâneo” ou auto-gerativo assim: ele depende, para vingar, da agência de algum outro ser, outro-que-humano, neste caso.

Como já afirmei, quando o PNMP foi criado, sua área incidiu quase completamente no território de ocupação tradicional pataxó (Carvalho 1977), e é interessante observar, conforme apontam os estudos de etnomapeamento e gestão territorial (Cardoso et. al 2012), que nesta área de floresta atlântica que está dentro do Parque é possível encontrar uma grande quantidade de dendês. Tristemente, aliás, esse é um dos motivos que levam os ambientalistas do Parque a combaterem o dendê, com injeção química na área destinada à conservação, qualificando o vegetal, do seu ponto de vista, como um “problema” porquê na condição de espécie “exótica” e “bioinvasora” de “área natural” (Cardoso 2016, p. 276). E isso, da mesma forma que tanto os Pataxó como a mandioca tiveram suas presenças combatidas quando as famílias expulsas de Barra Velha começaram a sofrer ostensivamente com perseguições e retaliações por parte dos guardas do Parque, que impediam os Pataxó de botarem ali suas roças de mandioca (Oliveira 1985). De maneira perspicaz, Cardoso (2016) nota que esta política de controle vegetal é muito análoga àquela direcionada aos Pataxó, que desde os primeiros anos de estabelecimento do PNMP são tidos como os principais responsáveis pela destruição e entraves à premissa de preservação que rege o Parque

Com efeito, o dendê, juntamente, claro, a muitas outras espécies vegetais que se estendem por todo este território (como coqueiros, jaqueiras e piaçavas, só para citar alguns) são marcas dos lugares abertos e das formas de manejo que acompanham a história e a dinâmica de ocupação pataxó no Monte Pascoal, datada de pelo menos trezentos anos, conforme demonstram os registros históricos (Carvalho 1977; Timmers



2004). E essa “história ambiental” que entrelaça seres humanos e vegetais no território é o que Balée (2008) denominaria de “antropização” da paisagem, conceito que a arqueologia etnobotânica utiliza para descrever as ações antrópicas (como habitação, manejo, coleta e plantio) das culturas humanas através do tempo que são responsáveis pelo incremento e pela distribuição da fauna e flora, bem como das “florestas secundárias” ou “matas culturais” de determinados ambientes. Para Balée, as paisagens das florestas onde há ocupação indígena são indissociáveis das culturas que as modelaram, e estas culturas, por sua vez, estão “encravadas em ambientes construídos, vivos, que são no final das contas antropogênicos em termos de biota e sua diversidade” (2008, p. 17). Tratam-se de florestas bioculturais.

Todavia, levando em conta as próprias descrições pataxó a respeito das possibilidades de proliferação de vegetais *nativos* como o dendê ter que ver não somente com a agência humana, seria por sua vez um grande equívoco considerarmos que o incremento vegetal desta região de mata atlântica, ainda que persevere no rastro de áreas manejadas por humanos, se dê *apenas* através da atividade humana. Dessa maneira, o que a ecologia histórica consideraria “antropogênico”, para os Pataxó e diversas populações indígenas que, em tese, “antropogenizaram” a floresta, a produção do ambiente em sua biodiversidade é fruto do trabalho de muitos outros seres não humanos, como pacas, tatus e urubus, animais que “dispersam” e logo “plantam”, também, vegetais<sup>28</sup>.

É certo que por isso os Pataxó costumam dizer que o dendê, sendo *nativo* para eles, é *planta* de urubu, paca e tatu, justamente porque estes animais muito apreciam esses frutos e, com isso, dispersam as sementes deste vegetal. Portanto, ainda que em alguns momentos dessa dissertação, por motivos de facilitação de escrita, eu afirme que os vegetais *nativos* nascem e crescem espontâneos em diferença aos que foram plantados, isso não significa que estes vegetais nascem arbitrariamente, mas que brotam e crescem, muitas vezes, pela ação de outros seres não humanos. Adiante, veremos que esta diversidade de ações na dinâmica de dispersão vegetal em áreas de mata e *capoeira* se espelha também nos terreiros e quintais das *kijemes* da aldeia.

Retornando, então, aos modos de “classificação”, vejamos que, de acordo com Menezes (2016), a ideia do vegetal “exótico” (ou seja, original de outro lugar) ser um

---

<sup>28</sup> Ou mesmo os espíritos “donos” dos lugares, conforme amplamente descrito pela etnologia amazônica nas últimas décadas, remetendo ao regime de maestria (Fausto 2008), às cosmologias multinaturalistas (Viveiros de Castro 1996; Cabral de Oliveira 2016) e mesmo ao xamanismo vegetal (Shiratori 2018). Entre os Pataxó, seres *encantados* como *Hamây* [caipora], que vive na mata e cuida dos animais de caça, também são considerados donos dos lugares. Voltarei a falar de *Hamây* no segundo capítulo.

“nativo” simplesmente pelo fato de crescer espontaneamente está presente, também, entre os Puruborá em Rondônia:

“Para os Puruborá uma planta nativa não necessariamente precisa ser originária da região, também se considera planta nativa, uma planta de outra região (aquém de Rondônia), que nasceu sem a intervenção Puruborá, como é o caso da fruta none, fruto exótico, proveniente de outro país, mas considerado nativo, em razão de não ter sido cultivado. (Menezes 2016, p. 70)”

Todavia, diferente do caso puruborá, que utiliza genericamente a nomenclatura “planta” em referência não somente aos vegetais cultivados, mas também aos nativos/não-cultivados, entre os Pataxó, reforço, os vegetais espontâneos são classificados de maneira específica. Se a categoria *planta* dá conta dos vegetais plantados, aqueles que por sua vez crescem espontaneamente são denominados *nativos*. E como já dito, os vegetais *nativos*, para os Pataxó, são sinônimos de *mato*. Por isso, a ideia de que *matos* são *nativos*, pois proliferam sem que para isso precisem ser plantados. Diferentemente das *plantas*, que precisam serem plantadas e cultivadas para crescer.

Com isso, cabe frisar que esta operacionalização não deve ser tomada a partir do grande divisor que opõe Natureza e Cultura, “sendo planta do lado da cultura (humana) e *mato nativo* ao lado da natureza” (Cardoso 2016, p 276). Pois, nos modos pataxó de “classificação”, a maneira como os vegetais são identificados (i.e., se como *planta* ou *mato nativo*) depende mais da relação e circunstância em que cada *qualidade* está inserida<sup>29</sup> do que de uma noção dicotômica que opõe a “natureza” da “cultura”. Soma-se a isso que essa “classificação” não propõe fixar os vegetais permanentemente em uma ou outra categoria. Pelo contrário, ela é inerentemente suscetível aos deslizamentos e mudanças, tendo uma dinâmica altamente flexível. Da mesma forma que *matos nativos/espontâneos* como, por exemplo, o dendê ou outros vegetais que vivem na mata,

---

<sup>29</sup> A noção de “qualidade” também foi encontrada por Sanchez (2019) entre os Kujubim. O autor assinala que embora, em princípio, pareçam equivalentes, considerar essa noção simplesmente como uma variação do conceito ocidental de “espécie” pode ser um equívoco. No pensamento kujubim, “qualidade” é uma categoria que serve para postular a forma como seres que por vezes compõem um “conjunto”, devido às características corporais ou hábitos semelhantes, estabelecem relações com o mundo. Qualidade, assim, seria como um dispositivo conceitual para diferenciar os seres pelos seus costumes e comportamentos (2019, p. 117). Entre os Pataxó, Cardoso (2016) observou, de maneira análoga, que a noção de *qualidade* é utilizada para caracterizar as diferenças internas a uma categoria/conjunto de seres ou “coisas”. Dessa maneira, do mesmo modo que para os Pataxó há *qualidades* de mandioca, também há *qualidades* de dendê, de solo (terra), de tatu, de lagarta (e de outros animais) e até de *remédio*. O que, em suma, diferenciam estas *qualidades* são as maneiras como elas se engajam e interagem com o mundo e com outros seres.

nas *capoeiras*, nos brejos e outros do território, podem se tornar *planta*, sendo identificados como tal caso sejam plantados e cultivados por humanos em seus terreiros, roças e quintais, uma *planta* pode virar *mato*, se passar a viver como *nativo*, crescendo por vias independentes dos humanos e tornando-se, então, *mato* para os Pataxó e, eventualmente, *planta* para outros seres (Cardoso 2016, p. 272-5).

Essa última observação sugere que, combinado ao critério de ser ou não plantado, o domínio de ocorrência espacial dos vegetais também configura um critério importante na dinâmica de “classificação” pataxó. Isso porque, se os vegetais plantados são considerados *plantas*, a maioria dos que vivem na mata, nas *capoeiras* e nos brejos e que cresceram espontaneamente, ao invés de terem sido plantados por humanos, são considerados *matos nativos* – o que, para Cardoso (2016), acionaria, ainda, a oposição *manso* (doméstico) e *bravo/brabo* (da mata/do mato)<sup>30</sup>. Além disso, no caso de alguns *matos nativos* portentosos (isto é, aquilo que denominamos “árvores”), o termo *pau* ou *pé* pode ser acionado em sua referência, de modo que quando um Pataxó indica um *pau da mata* ou um *pé de mato*, ele está indicando um *mato portentoso*, que nasceu espontâneo<sup>31</sup>. O porte, portanto, que leva os Pataxó a denominarem alguns *nativos* pelo termo *pau* ou *pé*, é como uma subcategoria, por assim dizer, de diferenciação dos *matos*. E como se verá no segundo capítulo, quando já estivermos tratando especificamente do conjunto de *matos nativos* com os quais os *remédios de mato* são elaborados, há também aspectos como o odor e o impacto no corpo, que podem ser considerados critérios de distinção no caso dos vegetais medicinais.

Quanto à questão da “flexibilidade” nesta dinâmica classificatória, quer dizer, da possibilidade de uma *planta* tornar-se *mato nativo* e vice-versa, uma transformação emblemática de *planta* em *mato*, aconteceu com já o citado dendê que, antes de ser

---

<sup>30</sup> *Manso* e *bravo* são dois importantes pares de oposição do pensamento pataxó que primeiramente Kohler (2009) analisou, desde uma abordagem estruturalista, como uma expressão da dicotomia entre Natureza e Cultura utilizada para contrastar e diferenciar os “*tapuios*” da mata, agressivos, selvagens, que guerreavam com os Pataxó e comiam carne crua, dos índios civilizados, aldeados e cristianizados como os Pataxó contemporâneos. Carvalho (1977), por sua vez, destaca que estas noções são “aspectos da cultura passada” que permaneceram na memória dos velhos e através das quais eles narram relações interétnicas com povos que circulavam pelas matas do atual extremo sul-baiano e com os quais estabeleceram relações amistosas ou bélicas, como os Maxakali, os Botocudo e os Bakirá, estes últimos, uma nação de índios subterrâneos. Cardoso (2016), por sua vez, ao realizar uma releitura destas categorias sugere que a *braveza* e a *mansidão* são categorias relacionais que constituem o campo semântico de caracterização de diferentes alteridades: humanas e não humanas (inclusive vegetais). De uma perspectiva mais ampla, é interessante ainda notar, como registrou Vander Velden (2010), que as categorias “bravo” e “manso” tratam-se de um modelo de organização das criaturas altamente difundido nas TBAS e em outros contextos etnográficos.

<sup>31</sup> As noções pau e pé de mato também foi observada por Pereira Acypreste (2021) entre os quilombolas ribeirinhos na região do Norte de Minas Gerais.

“classificado” como *mato nativo* pelos Pataxó, era considerado *planta* em razão de ter sido um vegetal muito plantado nos quintais dos antigos (Carvalho 1977, p. 69). O dendê só se tornou *mato* para os Pataxó quando começou a proliferar espontaneamente e se espalhar pelo território sem que para isso fosse plantado (por humanos), evidenciando, assim, que “apesar de algumas vidas serem mais *plantas* que outras – como as plantas do roçado ou da horta – e outras mais *matos* que outras, as linhas de vida são sempre devires: devires *planta*, devires *nativos* e devires *mato*” (Cardoso 2016, p. 275).



Esquema elaborado por Cardoso (2016) a respeito da transformação, nos modos de classificação pataxó, das *plantas* em *matos nativos* e vice-versa.

Aqui me apoio novamente nas reflexões de Sanchez (2019) a respeito das classificações kujubim dos “bichos-de-pena”, pois, em algo muito semelhante às hipóteses de Cardoso (2016) acerca desta dinâmica transformacional e maleável dos vegetais entre os Pataxó, o autor sugere que a maneira como os Kujubim classificam os bichos-de-pena faz parte de uma dinâmica altamente relacional em que “tudo está em permanente devir”. Como para os Kujubim, o dado é a transformação e não a permanência, Sanchez sugere que seus modos de classificação seriam, por natureza, anti-taxonômicos. Se nesta classificação, portanto, os seres *estão* muito mais que *são*, eles não ficam “presos” e condicionados dentro de uma categoria: [antes] “transitam por elas, a depender das relações” (2019, p. 23-4). O que muito ressoa na ideia pataxó sobre como *matos* podem tornar-se *planta* e vice-versa, a depender da relação que os humanos estabelecem com determinado vegetal.

Não resta dúvidas de que a maneira como os Pataxó identificam, diferenciam, caracterizam e nomeiam *plantas* e *matos nativos* parece-nos informar que o que os vegetais “estão” depende antes da relação que do termo – essa dinâmica estando alinhada, claro, ao esquema de operacionalização apresentado<sup>32</sup>. Percebe-se, assim, que o que está em jogo, aqui, é menos uma determinação absoluta e mais uma concepção do “mundo vegetal” cujo ordenamento é altamente situacional e maleável, pois ela visa de antemão tratar de aspectos práticos, contrastando os vegetais por meio da relação que humanos e outros seres com eles estabelecem e do processo pelo qual os vegetais nascem, crescem e proliferam, se sendo plantados por humanos ou proliferando espontâneos – mesmo que não tão “espontâneos” assim.

Portanto, tendo em mente este breve panorama da maneira como os Pataxó “classificam” e se relacionam com os vegetais por eles distinguidos e categorizados como *planta* ou *mato nativo*, bem como da história, do movimento e da dispersão de vegetais como o dendê pelo território, tratemos então de como as mulheres mobilizam estas categorias vegetais e manejam certos *matos nativos* medicinais que, assim como o dendê, proliferam e abundam amplamente pelas matas, *capoeiras*, brejos, beiras de rio, mas também pelos terreiros e quintais da aldeia Boca da Mata, e com os quais elas elaboram diariamente um conjunto de *remédios de mato* para curar e cuidar dos seus parentes.

---

<sup>32</sup> Ressalto isso aderindo à tese de Vander Velden (2010), que se debruçou nas teorias de classificação dos Karitiana em Rondônia. O autor enfatiza que, no caso karitiana, “serem contextuais não implica que as categorias careçam de certa fixidez”, mas que estão abertas às situações e manipulação dos sujeitos (2010, p. 227).



**Figura 4:** Roça de mandioca e banana com um pé de dendê ao lado esquerdo. **Fonte:** Arquivo da autora.

## 1.2 Terreiros e quintais

A maioria das casas na aldeia Boca da Mata são compostas por um edifício, um terreiro, um quintal, e algumas delas, a depender do tamanho do terreno, também agregam roças contíguas aos quintais, onde são cultivadas diversas plantas comestíveis, como abacaxi, abóbora, batata-doce, feijão, melancia, inhame, milho e, principalmente, a mandioca em suas variedades, com a qual os Pataxó produzem a tradicional *farinha de puba* – base da dieta alimentar nativa<sup>33</sup>. Cabe aqui mencionar que na Boca Mata, atualmente, há tanto estas roças abertas no fundo das casas como aquelas cultivadas por

---

<sup>33</sup> A *farinha de puba*, iguaria altamente cobiçada e largamente consumida pelos Pataxó em seu dia-a-dia, é produzida localmente nas *farinheiras* da aldeia, que consistem em pequenos nichos de barro localizados nas casas de família (ainda que sua utilização seja comunitária) e equipados com motor para ralar a mandioca, prensa para secar a massa e grandes fornos que servem à torra da farinha. Durante o tempo que permaneci na aldeia, acompanhei por diversas vezes as mulheres quando iam trabalhar na *farinheira*, e, ao que pude perceber, a produção de farinha é uma atividade prevalentemente feminina, muito embora diga-se que tanto o homem quanto a mulher podem produzi-la

um casal ou grupos de parentes próximos em locais mais distantes da casa, sobretudo na parte alta da aldeia. Os Pataxó contam que antigamente, antes do *Fogo de 51* e da implementação do Parque, o território era repleto de mata e, assim como os índios viviam espalhados, os roçados podiam ser cultivados em diversos locais da porção florestal onde hoje está fixada a unidade de conservação federal (Cardoso 2016, p. 450). Mas, o confinamento territorial, junto à política de censura avançada por parte dos guardas que administravam o Parque na época do IBDF, proibindo os moradores da aldeia Barra Velha de mexerem na mata (Carvalho 1977; Oliveira 1985), além de os restringirem às zonas de *capoeira* já muito desgastadas, levou-os a buscar estratégias para assegurar que seu sistema hortícola não entrasse em “colapso”. Nesse cenário, as roças abertas no fundo das residências, junto aos terreiros e quintais, emergiram e prevalecem até hoje como “ilhas de biodiversidade” e “banco de sementes” (Arruda Campos e Cardoso 2017), abrigando uma grande variedade de plantas, principalmente a mandioca em suas variedades.

Quanto à arquitetura da aldeia, embora haja casas que contornam o principal campo de futebol da comunidade – numa localidade onde há, também, uma igreja católica e um barracão para eventos, encontros, reuniões e festejos, sendo por isso considerada a área “central” e mais movimentada – diferentemente do padrão circular (onde há um centro) como aquela observada por Gonçalves (2022) na aldeia pataxó Geru Tucunã, em Minas Gerais, as *kijemes* na Boca da Mata são espalhadas e habitadas, em sua maioria, por famílias nucleares em sistema ambilocal, estando algumas delas agrupadas em torno de uma casa referencial (do pai e da mãe e/ou do avô e da avó), formando “áreas” de famílias extensas com caminhos conectados entre si. Estas áreas geralmente são identificadas pelo nome de algum membro do casal-chefe ou mesmo o sobrenome da família<sup>34</sup>, e padrão semelhante a este foi encontrado, por exemplo, entre os Tupinambá em Olivença, também no sul da Bahia, como observou Viegas (2007), definindo os núcleos familiares tupinambá pelo termo “unidades compostas de residência”.

Os edifícios das *kijemes* pataxó geralmente são construídos com barro [*tawá*], tábuas ou em estrutura de alvenaria. O terreiro é aquele espaço que *rodeia* a casa e onde animais de pequeno porte são criados, fogões de barro construídos e bancos erigidos, sendo, assim, lócus privilegiado de convivência e sociabilidade entre seus residentes e os parentes mais próximos. O quintal, por sua vez, fica no fundo ou ao lado da casa, a

---

<sup>34</sup> Mas isso varia muito, uma vez que pode ocorrer de filhos e filhas, ao casarem, construírem suas casas mais afastadas geograficamente do núcleo familiar, sem que para isso percam a ligação com a área habitada por seus parentes consanguíneos.

depender do tamanho do espaço, e é nele onde se encontra grande parte da diversidade dos vegetais ornamentais, frutíferos, hortaliças e medicinais com os quais os Pataxó, e especialmente as mulheres, se relacionam diariamente. Todos estes espaços, quer dizer, o edifício, o terreiro e o quintal (e também os roçados, claro, nas casas em que há roças ao fundo) compreendem o universo doméstico pataxó, e enquanto “*na roça todo mundo cai para dentro*”, o trabalho no terreiro e no quintal é concebido como uma atividade feminina, pois são elas que se ocupam diariamente deles, dos animais e vegetais que neles vivem, bem como das pessoas que habitam suas casas. Isso não significa dizer que apenas as mulheres se preocupam com o universo das *kijemes*, mas que cabe a elas, principalmente, a tarefa de mantê-las no dia-a-dia e cuidar dos seus habitantes.

Como já mencionei, é nos terreiros que as mulheres criam animais domésticos, sendo a galinha o principal deles. Em algumas casas, também há cachorros, papagaios, patos e coelhos dentre os animais de criação, mas a galinha é, sem dúvidas, o animal doméstico que predomina na aldeia e com o qual os Pataxó mais constituem relações de afeto e convivialidade. Por vezes, os homens ajudam as mulheres com as tarefas diárias nas *kijemes*, construindo ou consertando cercas, por exemplo, de modo a impedir que as galinhas não acabem com as plantas cultivadas na horta do quintal – espaço reservado para o cultivo de hortaliças e temperos como tomate, cebolinha, coentro e outros. Além disso, também pode ocorrer deles realizarem a *limpeza* do lugar, mas este segue sendo um afazer predominantemente feminino.





**Figura 5:** Terreiro de uma *kijeme*. **Fonte:** Arquivo da autora



**Figura 6:** Galinha no terreiro. **Fonte:** Arquivo da autora.

São as mulheres que de fato se dedicam diariamente e com afinco à manutenção dos seus terreiros e quintais, limpando-os, catando do chão as folhas que caem das árvores, varrendo os ciscos que chegam com o vento e arrancando certos *matos* que, ao crescerem sozinhos, dão ao lugar um aspecto *sujo* que muito desagrada os Pataxó, que preferem que seus lugares estejam sempre *limpos*, com o devido “controle” dos vegetais que crescem espontâneos. Aqui, cabe explicar que tal noção de *sujeira* em oposição à *limpeza*, no que diz respeito aos terreiros e quintais, não alude a lixos dispensáveis, entulhos e restos de coisas (como usualmente se concebe a sujeira nos espaços urbanos), mas a uma presença exacerbada de *matos* que crescem espontaneamente e que, se deixados proliferando sem a devida *limpeza*, podem levar ao *encapoeiramento* e à transformação do lugar em *capoeira*. O que, destarte, é veementemente evitado, pois um lugar quando começa a *encapoeirar*, torna-se domínio propício para outros seres não humanos chegarem e habitarem. Deste modo, faz-se imperioso evitar a proliferação excessiva destes vegetais nos terreiros e quintais, porque sua presença pode atrair animais peçonhentos como cobras e escorpiões, seres langanhosos como as lagartas (que sobretudo as mulheres repudiam fortemente, conforme se verá diante) e outros seres não humanos que preferem viver no *mato* ao invés do *limpo* e dos quais os Pataxó preferem manter distância<sup>35</sup>.

Essa predileção que os Pataxó têm pela *limpeza* e pela conservação dos seus lugares de morada devidamente *limpos* é semelhante àquela observada por Maizza (2012, p. 491) entre os Jarawara no médio Purus, para os quais o sentimento de bem-estar do grupo está diretamente associado aos feitos de arrumar e embelezar suas habitações: “como vê-se na capina ao redor das casas e retirada das ervas daninhas para que a aldeia esteja sempre asseada e bela, assim como as pessoas”. Podemos dizer que, de maneira muito semelhante aos Jarawara, a *limpeza* que os Pataxó tanto prezam em suas *kijemes* faz parte daquilo que Cardoso (2016) caracterizou como uma “estética-ética” do viver bem e sossegado, que aciona um conjunto de categorias que servem para caracterizar e

---

<sup>35</sup> Refiro-me aos *bichos virados*, seres monstruosos de pessoas que se transformaram em *bicho* na hora da morte ou mesmo durante a vida. Essa transformação acontece quando da repetição de condutas consideradas altamente inapropriadas para os Pataxó, como o incesto e o desejo exacerbado por comida ou sexo. O *bicho* é aquele que, ao se afastar da socialidade humana, virou um outro que não humano, com formas corporais monstruosas e que têm o hábito de perambular e viver no *mato*. No entanto, a categoria *bicho* pode ser acionada tanto em referência à estes *bichos virados* como aos animais, em alguns contextos. A lagarta, por exemplo, como se verá adiante, é referida como *bicho/bicha*. Para uma análise das noções pataxó de *bicho* e *virar bicho*, ver Pedreira (2013), Souza (2015) e Cardoso (2016).

contrastar não somente lugares, mas também coisas, pessoas humanas e seres não humanos.

Dessa maneira, as noções de *limpo* e *sujo*, assim como *bonito* e *feio*, e *cheiroso* e *catingoso*, conforme veremos no segundo capítulo, são algumas noções “estéticas” pataxó que, além de servirem à caracterização de lugares e seres (inclusive vegetais), se entrelaçam operando por contraste e estando implicadas numa “ética” que fundamenta a produção de pessoas junto aos seus lugares de morada, em oposição às características e hábitos de seres não humanos que habitam paragens distintas daquelas apropriadas para pessoas humanas viverem: a mata, a *capoeira*, o brejo, entre outros lugares que são perigosos e inadequados para humanos habitarem, uma vez que são repletos de *matos nativos*. Nessa lógica, a *limpeza* é como um sinal diacrítico que distingue os humanos em relação a outros seres, de modo que o exercício de limpeza realizada diariamente pelas mulheres nestes espaços é fundamental para que as *kijemes* permaneçam apropriadas para a vivência humana. Diz-se que *zelar* por um lugar de morada é uma forma de “manter-se gente” (Cardoso 2016, p. 189), e por isso o *zelo* diário que se tem com o corpo humano, que deve estar sempre *bonito*, *limpo* e *cheiroso*, é o mesmo que se tem com os lugares, que devem preservar os mesmos atributos, sendo continuamente conservados para o bem-estar dos humanos e dos outros seres que com eles coexistem no âmbito doméstico.

É verdade que os Pataxó não abrem mão, portanto, de terem seus lugares *zelados* e *limpos* de uma quantidade excessiva de *matos* que proliferam de forma espontânea. Entretanto, como me afirmou Ilvani Braz, a *limpeza* destes *matos* que crescem espontaneamente no domínio doméstico exige certo grau de conhecimento a respeito das vidas vegetais *nativas* que crescem pelos terreiros e quintais, pois ainda que na estética-ética que fundamenta a existência das habitações humanas pataxó seja importante proceder com a *limpeza* destes vegetais que crescem espontaneamente e em abundância – podendo levar ao *encapoeiramento* e atraindo animais indesejados – muitos deles também são *matos* medicinais com os quais ela e outras mulheres da aldeia elaboram diariamente os tradicionais *remédios de mato* para cuidarem dos seus parentes. Em suas palavras:

“Tem muitos [*matos*] que nascem ali [no quintal] e nois deixa, que nois já conhece e tá sabendo que aquele ali vai ficar, que é bom para fazer remédio. Mas tem outros que estão ali no meio do mato bem sujo, aí o jeito é passar a enxada. Então às vezes a gente acaba cortando eles, mas se nois cortar aqui, tem que ver qual outro local que tem.”

É com uma minuciosa e atenta destreza adquirida ao longo da vida que as mulheres aprendem a reconhecer a profusão de vegetais que nos terreiros e quintais nascem espontâneos e devem ou não ser arrancados durante a *limpeza* do lugar. Afinal, muitos destes vegetais são medicinais e podem compor os *remédios de mato*. Não por acaso, durante o trabalho de campo, algo que sempre me surpreendia era quando, ao caminhar com as mulheres, fosse em seus roçados, pelas estradas da aldeia ou mesmo em seus terreiros e quintais, elas apontavam-me tufo de *mato* ao chão, que, se para mim pareciam irrelevantes e desprovidos de características identificáveis, para elas consistiam em um ou outro vegetal bem (re)conhecido e poderoso, que nas casas, por exemplo, foram poupados na *limpa* não de maneira trivial, mas justo porquê são capazes de *cortar, quebrar, desfazer e matar* diversos males e enfermidades que podem acometer os Pataxó.

Nessa altura, é importante sublinhar que apesar da multiplicidade de relações e conhecimentos que circulam nestes espaços, os terreiros e quintais nas aldeias pataxó foram por muito tempo tomados pela literatura como resultado do contato e expressão da sua aculturação. No estudo de Carvalho (1977), etnografia pioneira entre os Pataxó Meridionais, enquanto os Pataxó da aldeia Barra Velha são caracterizados como povo sedentarizado e em vias de “aculturação” por efeito das relações de contato com a sociedade envolvente e o conseqüente aldeamento forçado de Barra Velha em 1861, seus sistemas de cultivo e manejo tanto nas áreas de roçado quanto nos espaços domésticos, para a autora, demonstravam sua dependência e “baixa eficiência tecnológica” (1977, p. 48). Na verdade, ele foi tomado como um “subsistema econômico” envolvido pelo capitalismo e seu “modo de produção dominante”. Assim, e em que pese o recorte histórico da etnografia<sup>36</sup>, se por um lado os Pataxó eram tidos como um povo dependente de fatores naturais limitantes e em processo de aculturação, suas práticas de manejo dos vegetais foram compreendidas como resultado da dominação pela (e do contato com a) sociedade envolvente, bem como da conseqüente limitação deste povo em relação a este fenômeno.

Mais tarde, porém, Cardoso e Arruda Campos (2017) observam que os terreiros e quintais pataxó, em algo completamente oposto a um simples resultado do contato com a sociedade não indígena, são a expressão de uma “política do habitar”, consistindo em loci

---

<sup>36</sup> Como bem observa Sampaio (2000), a dissertação de Carvalho (1977) foi realizada no âmbito do convênio entre FUNAI E UFBA, que prestava assessoria aos povos indígenas do estado da Bahia, e tinha o objetivo de servir como um respaldo preliminar, junto ao estudo de Agostinho da Silva (1980) no processo de definição e regularização do território tradicionalmente ocupado pelos Pataxó. Entretanto, esses estudos nunca foram “oficialmente assumidos” pela FUNAI.



de resistência e criatividade diante da crise do sistema hortícola decorrente das violências e dispersões desde o *Fogo de 51* e da criação do PNMP, que instaurou um regime não indígena de fragmentação e “controle” do território por eles tradicionalmente ocupado. De fato, os terreiros e quintais da aldeia Boca da Mata, assim como de outras comunidades da TI Barra Velha do Monte Pascoal, são como uma “cronotopia” configurada ao longo do tempo pelo entrelace de vegetais, animais domésticos, pessoas, histórias e terra (Cardoso 2016, p. 125). E sendo “repositórios” de uma grande variedade de vegetais manejados num tempo-espço culturalmente marcado, uma quantidade significativa (mas não total, como veremos a seguir) destes vegetais, sobretudo medicinais, com os quais as mulheres elaboram os tradicionais *remédios de mato* e compõem o regime de cuidado na aldeia Boca da Mata, está presente ali.

### **1.3 O manejo dos *matos* e das categorias vegetais na perspectiva feminina**

Dizem os Pataxó que os *matos*, assim como as pessoas, os Santos, as plantas cultivadas, a própria terra e também os *encantes*, as pedras, os animais, ventos e morros, são todos criações de Deus – ser supremo também chamado *Niãmisu*, *Txopã* e *Tupã* –, muito embora os Santos e as pessoas não sejam *coisas da natureza* como são os outros seres citados<sup>37</sup>. No entanto, ao que pude observar, para os Pataxó, os *matos nativos*, sejam eles medicinais ou não, assim como as plantas cultivadas na roça, não possuem “alma” (que em muitas cosmologias ameríndias equivale a um “fundo” de humanidade) como ocorre, por exemplo, entre os vegetais, sejam eles alimentícios, xamânicos ou mágicos para os Krahô, os Jarawara, os Jamamadi, os Wapishana, os Achuar e tantos outros (ver Descola 1986; Farage 1997; Maizza 2012; Morim e Lima 2017; Shiratori 2018). Não obstante, assim como percebe-se entre o Xikrin e os Kayapó (Giannini 1991; Elisabetysky 1986), não é por não terem um fundo de humanidade ou um princípio vital como os humanos que eles não possuem poderes e capacidade de afetar, inclusive, o estado do corpo humano. Ainda que não tenham “alma”, estes vegetais possuem agência e ânimo, fazendo parte da “animacidade generalizada” tão característica cosmologia pataxó (Cardoso 2016)<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Os Pataxó da aldeia Boca da Mata são majoritariamente católicos. Voltarei a falar disso no terceiro capítulo.

<sup>38</sup> A ideia de animacidade generalizada foi proposta por Cardoso em sua tese. O autor afirma que de acordo com os Pataxó “apenas as gentes possuem espírito como o humano. Os outros modos de vida, tanto animal

De todo modo, não encontrei no léxico dos habitantes da Boca da Mata uma categoria específica que desse conta dos atributos que os *matos* medicinais carregam em si, mas talvez a noção de “poderosidade”, utilizada por Souza (2015) em sua tese para caracterizar o poder das espécies vegetais arbóreas com as quais os Pataxó das aldeias em Minas Gerais se relacionam, seja pertinente aqui. Digamos, então, que, assim como o dendê que ocorre abundantemente pelo território pataxó, os *matos* medicinais, essas *poderosidades nativas*, dão de nascer, crescer e proliferar em todo e qualquer lugar do território, inclusive nos terreiros e quintais das *kijemes*, por vias muitas vezes independente dos humanos, quer dizer, mesmo que alguém humano não os tenha plantado.

Além disso, esses *matos* medicinais, identificados como *nativos*, podem ser compreendidos como integrantes de um “conjunto” heterogêneo dentro da grande categoria *nativo*, dado que eles estão associados aos *remédios de mato* e cada um deles possui características muito distintas em suas formas, usos e finalidades, além de gerarem efeitos variados no corpo. Todavia, como tomei nota ao longo dos dias em que estive com as mulheres, aprendendo sobre o cuidado que elas operam junto a estes vegetais, dois adendos no que tange às categorias por elas mobilizadas se fazem fundamentais. Primeiro, ainda que o conceito de *remédio de mato* carregue consigo a categoria *mato*, o conjunto de vegetais utilizados para fazer *remédio de mato* aglutina não apenas *matos nativos*, que crescem sem necessariamente terem sido plantados. Ele incorpora tanto vegetais espontâneos quanto plantados, pois as mulheres também costumam plantar em seus terreiros e quintais alguns *matos* medicinais. Afinal, é sempre bom ter a cura por perto (e falarei um pouco mais disso adiante). Segundo, e diretamente conectado ao primeiro, embora o conjunto de vegetais com os quais os *remédios de mato* são feitos agregue tanto vegetais espontâneos (que cresceram e foram poupados na *limpeza*) como plantados (que as mulheres plantaram), os Pataxó, e especialmente as mulheres que os manejam no dia-a-dia, nomeiam este conjunto de vegetais medicinais, sejam plantados ou espontâneos, simplesmente pelo termo *mato*. Dessa forma, todo vegetal utilizado para fazer *remédio de mato*, mesmo tendo sido plantado nos terreiros e quintais, é denominado *mato*.

Devo confessar que levei certo tempo para compreender esse englobamento de categorias ou o porquê das mulheres, no que tange aos vegetais medicinais, chamarem de

---

como vegetal e até mineral” (2016, p. 259) são animados por algo parecido com o espírito, mas que se diferencia da alma das gentes.

*mato* até aquilo que plantam, se *mato*, para os Pataxó, é sinônimo de *nativo* (espontâneo), que tem a capacidade de crescer sem que alguém (pelo menos humano) tenha o plantado. Mas, certo dia, durante uma conversa com Iramaia Guedes e Jociele Santana, ao verem minha dificuldade em compreender o uso constante que elas e as outras mulheres faziam da categoria *mato* para se referirem, no cotidiano, a todos os vegetais medicinais (e não somente aos que cresceram espontâneos) encontrados nos terreiros e quintais da aldeia, bem como em outros domínios do território, para “simplificar” as coisas, elas sugeriram-me que eu dissesse que é tudo *planta*, porque se eu afirmasse que é tudo *mato* poderia gerar um entendimento de algo em torno do que “eu” e “meu mundo” (não Pataxó/da cidade) costumamos conceber como “mato” – daninho, invasor, indesejável, um estorvo e por isso dispensável”.<sup>39</sup>

Porém, constatando minha relutância em mobilizar no meu *trabalho* o termo *planta* enquanto elas utilizavam recorrentemente a categoria *mato* em referência aos vegetais medicinais, sugeriram então que eu usasse o termo *erva medicinal* para explicar que estes vegetais que elas generalizam como *mato*, além de não serem “irrelevantes” – pois tratam-se de poderosas agências medicinais – aglutinam tanto vegetais espontâneos quanto plantados. Para Jociele e Iramaia, o termo *erva medicinal*, embora seja pouco utilizado pelas mulheres na aldeia (exceto as mais jovens, sobretudo universitárias e quando conversam com estrangeiros), poderia ser mais didático, por assim dizer, uma vez que não carrega, em si, a palavra *mato* e, portanto, evitaria uma confusão de termos. Porém, afirmei a elas que prezaria por categorias de que a maioria delas fazem uso no cotidiano, ao passo que Jociele, assim, acrescentou: “*então a solução talvez seja quando você utilizar a palavra mato pôr entre parênteses erva. Porque o que é erva [medicinal] pra você lá, é mato pra a gente aqui*”.

Mas, um outro fato que acionou a minha curiosidade quanto às maneiras como as mulheres mobilizam as categorias vegetais em seu cotidiano, é que foram poucas as vezes que ouvi o termo *planta* durante o período que estive na Boca da Mata, e isso no que concerne não somente aos vegetais medicinais que as mulheres plantam e generalizam como *mato*, mas para todo e qualquer vegetal plantado, inclusive nos roçados. Isso só começou a ficar mais claro, para mim, quando Joseane Santana explicou-me que nem

---

<sup>39</sup> De fato, como evidencia Kinupp (2007), muitos vegetais espontâneos silvestres são considerados por populações urbanas “daninhos” e “incômodos” simplesmente por medrarem entre as plantas cultivadas ou em beiras de estradas e rodovias, hortas abandonadas, terrenos baldios e calçadas, sendo comumente chamados de “mato” ou “planta do mato”.

mesmo os cultivos dos roçados são referidos no dia-a-dia como *planta* porque “*elas têm nome e a gente chama pelo nome*”, de modo que quando as mulheres vão à roça, por exemplo, olhar ou colher suas mandiocas para fazer *farinha de puba*, elas não dizem “estou indo olhar ou colher plantas” mas sim, “*estou indo olhar e colher minhas mandiocas*”. Como o termo *planta*, conforme afirmei anteriormente, é antes verbo que dá conta da ação de plantar, e não substantivo que descreve uma categoria discreta, não há motivo para estar reiteradamente afirmando o que é *planta* (ou seja, o que que foi plantado) e o que não é (cresceu espontaneamente) porque as pessoas simplesmente sabem o que plantaram ou não. A necessidade de afirmar se (e explicar que) um vegetal é *planta* ou *mato* só ocorre, de fato, em ocasiões em que estrangeiro(a)s interessado(a)s como eu surgem fazendo perguntas por vezes inusitadas sobre os vegetais com os quais elas se relacionam.

Dessa forma, é verdade que embora as mulheres não tenham o costume de utilizar o termo *planta*, entre elas, para se referirem ao que por elas foi plantado (ou porque generalizam como *mato* no caso dos vegetais medicinais, ou porque “chamam pelo nome” no caso dos cultivares dos roçados), o termo *planta* foi por muitas vezes acionado, por elas, quando estimuladas por minhas perguntas a respeito de como certo vegetal medicinal, por exemplo, ocorreu em determinado lugar – tal qual a resposta dada por uma interlocutora no episódio que introduz o subcapítulo 1.1, afirmando que “*estes matos são quase todos plantas medicinais*”, ou seja, que cresceram em tal lugar porque foram plantados. Ou mesmo a explicação dada por uma outra moradora da aldeia que me disse que “*é planta porque a gente planta, né? mas eu chamo de mato*” – em relação aos vegetais do seu quintal que ela utiliza nas práticas de cura e cuidado com os parentes.

Com isso, quero dizer que a categoria *planta*, entre as mulheres pataxó, é mais acionada para explicar o modo de crescimento do vegetal (cresceu porque plantei) que está diretamente implicado na relação que as pessoas estabelecem com ele (plantei e ele cresceu) do que um estatuto ontológico, como Cardoso (2016) já havia notado, e como vê-se nas respostas de Rosa Santana às minhas perguntas:

Larissa: *Todos esses matos [referia-me aos matos do quintal de Rosa] crescem sozinhos?*

Rosa: *Muitos têm que plantar*

Larissa: *Então os remédios de mato que vocês fazem é uma mistura de matos que vocês plantam e matos que nascem sozinhos?*



Rosa: *É. Tem uns que nascem sozinhos. O tioiô mesmo ele nasce sozinho. Alfavaquinha também nasce sozinho. Guiné também. Agora, quem quer pegar uma muda, pega e planta. Eu mesmo, aonde eu ando eu pego muda, sabia? Aonde eu ando, se eu ver um matinho que serve pra isso, serve pra aquilo, eu panho. Aonde eu vejo um matinho eu trago uma mudinha e enterro aí [...] As vezes quando eu não to trabalhando, fazendo nada, aí eu saio plantando, meus matinhos”.*

Desse modo, ainda que os vegetais medicinais plantados sejam chamados de (leia-se “enunciados como”) *mato*, eles não se contrapõem, necessariamente, à noção de *planta*. Rosa, por exemplo, diz que gosta de *plantar* seus *matinhos*. Como o termo *planta*, reforço, é mais utilizado para explicar o modo de crescimento do vegetal e a relação estabelecida com ele (plantei, plantou, plantamos), o termo *mato*, então, persiste incorporando até vegetais *plantados*, porque *planta*, aqui, designa muito mais a ação de plantar (*matos nativos* e nesse caso, medicinais) que um substantivo. Além disso, é imperioso levar em conta que, nesse recorte dos vegetais medicinais, a maioria dos vegetais utilizados para fazer *remédio de mato*, sarar e cuidar dos parentes, não demanda que alguém os plante para que eles cresçam. Eles são *nativos*, nascem espontâneos e “*vão crescendo por eles*” em diferentes lugares do território – na *capoeira*, na mata, nos brejos, nas beiras de rio e em outros locais – diferentemente, por exemplo, das mandiocas do roçado que precisam necessariamente ser plantadas para darem/crescerem.

Nesse ponto, é interessante notar que da mesma forma que as mulheres enfatizam esse costume de plantar *matos* medicinais em seus terreiros e quintais, os Pataxó, desde o início do já citado viveiro do pajé Manoel Santana, também plantam *paus nativos* e *pés de mato* para reflorestar o território com incentivo da já mencionada cooperativa indígena Cooplanjé. Aliás, como afirmei anteriormente, o conceito de *pau* e *pé de mato*, para os Pataxó, remete aos *matos* portentosos, ou seja, aquilo que chamamos de “árvore”, e em alguns casos pode ocorrer de certos *matos* medicinais de grande porte também serem referidos pelas categorias de *pau* ou *pé de mato*.

Com isso, temos que a categoria *mato*, aqui, recobre até aquilo que foi plantado porquê nesse recorte ele é o dado e o ato de plantar *matos* medicinais ocorre por fins pragmáticos: tê-los por perto. Mas quando não são plantados nos terreiros e quintais, ainda assim estes vegetais medicinais nascem, crescem e proliferam com abundância. Justo por isso, enfatiza Juliana que “*a gente generaliza assim, chamando de mato*”. Daí a expressão *remédio de mato*. Não obstante a diversidade de *matos* medicinais que são plantados pelas mulheres em suas casas, há também diversos *matos* com os quais os

*remédios de mato* são elaborados que só podem ser encontrados em locais distantes das *kijemes*. De fato, ao discorrer sobre as práticas indígenas de “manejo sustentável da biodiversidade”, Soares da Silveira (2015) destaca que a pluralidade de vegetais utilizados para fins medicinais certamente varia muito de sociedade para sociedade entre os povos indígenas, uma vez que os cuidados corporais através dos vegetais acompanham certas práticas culturais, modos de habitar e estar em relação com o território, bem como noções de saúde e doença. Desconhece-se, destarte, povos que não fazem uso da vegetação que abunda em seus territórios para propósitos terapêuticos. Assim, muito embora o cultivo de vegetais medicinais no domínio doméstico seja bastante recorrente, há certos vegetais de que os povos indígenas fazem uso nas práticas de cura e cuidado que só são encontrados e coletados na floresta. E esta coleta, diga-se de passagem, implica um saber aprofundado sobre os caminhos florestais, os vegetais deste domínio, seus formatos, texturas, cheiros, coloração, folhas, raízes, bem como os locais específicos nos quais eles ocorrem. Este é o caso, por exemplo, do *cipó do ar*, um poderoso *mato* medicinal que só dá na *mata*. De acordo com Ilvana Braz:

*“Ele [o cipó do ar] é um cipó grande, muito grande, que pega debaixo até encima da árvore, e a árvore pode ser grande do jeito que for, mas ele vai subindo, vai subindo... Aí ele só tem na mata. Não tem aqui por perto não”*

Por isso, quando se faz necessário o *cipó do ar*, quem vai buscá-lo na mata são os homens, pois a mata é um domínio prevalentemente masculino, e devido à frequência com que os homens se dirigem a ela (seja para caçar ou *panhar pau* para fazer artesanatos)<sup>40</sup>, conhecem mais seus caminhos e interdições, bem como a localização exata de certos vegetais. O que é reforçado por Juliana a respeito de outros *matos* medicinais que só dão na mata:

*“Tem alguns [matos medicinais] que só tem na mata e precisa um homem ir lá buscar. Precisa de machado, de facão, aí é os homens que vão lá buscar. Por exemplo, a casca do jamburanhen; o sangue da bicuíba; o óleo de pau, que também é para remédio; o coco de cutia; a folha do caruru de viado também tem na mata; então tem espaço que só os homens podem panhar.”*

---

<sup>40</sup> Falarei um pouco dos artesanatos pataxó no terceiro capítulo.

É interessante notar, de acordo com as explicações de Ilvana e Juliana que, embora a mata seja um domínio de acesso privilegiadamente masculino, e a tarefa de coletar os vegetais que só ocorrem nela seja realizada pelos homens, as mulheres não estão desprovidas de saberes sobre a diversidade vegetal e as características dos *matos* da mata, como se seus conhecimentos estivessem circunscritos às vidas vegetais do universo doméstico. Aliás, embora na mata os homens se encarreguem da coleta, há *matos* que, caso não sejam encontrados no quintal ou terreiro da sua própria *kijeme* ou mesmo na casa de alguma parente, é a mulher que vai coletá-lo nas estradas da aldeia, no roçado, na beira do rio, no brejo, ou na *capoeira*, lugares que não deixam de apresentar perigos, como se verá mais à frente.

De acordo com Juliana, a *purga do campo*, por exemplo, *mato* com o qual são produzidas as tradicionais *garrafadas* – *remédio de mato* muito utilizado pelos Pataxó e que consiste basicamente numa mistura de cachaça com algum *mato* que é deixado por três dias debaixo da terra para purgar, sendo indicada sobretudo para limpeza do intestino – “*dá em qualquer canto, nasce assim mesmo, sem ninguém plantar... na roça a gente encontra muito*”.

Outro exemplo é o *jasminho*, vegetal que vive mais próximo da beira do rio, e a *marcela* e o *carquejo* que, por sua vez, são mais encontrados “*lá na areia branca, para o lado de Barra Velha*”. Aliás, a diversidade não somente dos vegetais, mas dos locais nos quais as mulheres vão para coletá-los a fim de fazer *remédio de mato*, é um sinal das habilidades e conhecimentos femininos, como expressa Ilvana a respeito de sua mãe:

*“Quem faz um lambedor bom mesmo é mãe. Porque ela já procura mais matos, porque ela sabe de mais matos. E nois [ela e suas irmãs] não, procura 2, 4, 5 pronto, e coloca na panela. E ela não, né? Como ela é mais velha, ela sai à procura de mais matos. Como no quintal dela não tem todos, aí ela sai procurando. Então aí acaba saindo mais forte [o lambedor] e sendo melhor”*



**Figura 7:** *Purga do campo*. Fonte: Arquivo da autora.

O *lambedor* que Ilvana menciona, e sobre o qual voltarei a falar com mais detalhes no terceiro capítulo, quando tratarei dos *remédios* mais utilizados pelos pataxó durante a pandemia da COVID-19, também é um *remédio de mato* confeccionado com *matos* e outros ingredientes. As mulheres, geralmente as mais velhas, que conhecem mais *matos* e sabem onde encontrá-los, saem em sua busca quando precisam fazer um *remédio de mato* mais forte e poderoso. Por isso, as mais velhas são consideradas mais habilidosas e experientes no que concerne tanto ao manejo vegetal quanto às práticas de cura e cuidado de pessoas mediante o preparo de alguns *remédios*. Mas, é importante ressaltar, que o prestígio atribuído à mulher que busca *matos* em lugares mais distantes não anula o fato de que é desejável e necessário que se disponha de uma miríade de vegetais para fazer *remédio de mato* também prontamente à disposição no espaço doméstico. De fato, como afirmou-me uma interlocutora, embora os *matos* medicinais sejam encontrados em diversos lugares do território e por vezes as mulheres saiam coletando estes vegetais nas *capoeiras* e nos brejos para confeccionar certos *remédios*, é mais no terreiro e no quintal



“que eu pego meus matos pra fazer [remédio de mato]” porque além de alguns crescerem por si, “muitos eu planto aqui”.

Isto posto, embora haja casos em que se faz necessário o uso de *matos* que só ocorrem em lugares específicos (como aqueles que vivem na mata), é sempre desejável ter a cura vegetal por perto, seja coletando *matos* pelos lugares do território e plantando-os mais próximos da casa, ou mesmo deixando permanecer nos terreiros e quintais certos vegetais que nascem nestes espaços espontaneamente<sup>41</sup>. Assim, as mulheres incorporam estes *matos* que proliferam em diferentes domínios ao universo das *kijemes* plantando a cura vegetal que abunda no território ou facultando que ela permaneça ali, em suas casas, porque cresceu “por si”.



**Figura 8:** Juliana *panhando matos* no seu quintal. **Fonte:** Arquivo da autora.

---

<sup>41</sup> Falo em termos de plantar aqueles que são possíveis, porque há algumas espécies que, obviamente, não são aptas a viverem em terreiros e quintais. O já citado *cipó do ar* é um bom exemplo disso, porque é um destes vegetais que ocorrem em lugares específicos (na mata, neste caso), de modo que, toda vez que se faz necessário, um homem próximo (pai, cônjuge, filho ou irmão) vai buscá-lo a pedido da mulher.

Entretanto, a respeito destes *matos* que crescem espontaneamente nos lugares (incluindo aí, os terreiros e quintais) uma informação ainda é importante. Seu desenvolvimento, ao que parece, também está diretamente implicado em dois fatores: 1) na ação humana, por exemplo, quando as mulheres jogam estes *matos* no terreiro ou quintal após terem sido utilizados como *remédio de mato*, contribuindo, assim, com sua propagação; 2) na ação de outros seres, pois se, no caso da proliferação do já citado dendê, são o tatu, a paca e o urubu que contribuem disseminando suas sementes, no caso destes *matos* medicinais, sobretudo aqueles que têm haste fina e leve, segundo as mulheres, são o vento e os passarinhos (e certamente outros animais) que carregam-lhes, de modo que pode ocorrer de uma mudinha ter sido plantada no terreiro ou quintal de uma *kijeme* e ser levada até outra por obra destes seres não humanos. E nesta outra casa, sua dona provavelmente dirá (caso seja indagada) que não foi ela que plantou; eles nasceram ali “espontaneamente”. As pessoas, então, embora os plantem, não detêm o “controle” da proliferação destes *matos*, e por isso eles não são “domesticados” no sentido estrito do termo, uma vez que não seguem os ditames humanos<sup>42</sup>.

Como se percebe, os vegetais medicinais, plantados ou espontâneos, que as mulheres genericamente denominam *mato* e utilizam para fazer *remédio de mato*, ainda que ocorram em diferentes lugares do território, são habitualmente plantados nas *kijemes* da Boca da Mata, onde os terreiros e quintais configuram espaços biodiversos em termos não somente das “espécies” que neles habitam, mas também na forma de desenvolvimento e procedência dos vegetais. Além disso, estes espaços são lugares profícuos para uma análise das formas femininas de manejo dos vegetais que, sendo uma atividade envolta em riscos e perigos, está fundamentada numa *ciência*, quer dizer, um regime de produção de conhecimento, com seus próprios procedimentos e interditos.

#### **1.4 O sol, a lua, as lagartas e o sangue feminino: perigos e interdições no manejo dos *matos***

Santos (2020), ao tratar dos “saberes etnobotânicos e suas reverberações educativas” para os Pataxó habitantes da aldeia Geru Tucunã em Minas Gerais, afirma

---

<sup>42</sup> Para uma reflexão a respeito da “domesticação” vegetal (ou sua inaplicabilidade) entre os povos ameríndios ver Fausto e Neves (2018), que preferem falar em termos de “familiarização” para abordar as relações indígenas de cultivo e incremento da biodiversidade vegetal.

que os vegetais medicinais por eles tradicionalmente reconhecidos estão apoiados em saberes e fazeres mediados por diferentes seres não humanos da sua sociocosmologia. Mas, nesse sistema de conhecimento, algumas regras e preceitos como horários e fases da lua devem ser respeitados durante a coleta (2020, p. 65). Decerto, segundo as mulheres da aldeia Boca da Mata, os momentos ideais para se coletar *matos* medicinais, independentemente do lugar onde eles se encontrem (seja no quintal, no terreiro, no brejo, na *capoeira*, na beira do rio ou na mata) são: 1) antes do sol *sair* (nascer), quando eles ainda estão envoltos pelo sereno da noite que potencializa seus poderes de cura; 2) de manhã bem cedo, antes do sol *esquentar*; ou 3) no poente, quando o sol *esfriou* novamente. Meio-dia é o horário menos indicado, dado que o sol está muito *quente* e é quando os *matos*, que “*são vivos, sentem e ficam tristes*” caso sejam arrancados.

De acordo com Fontes (2021), a preferência por colher vegetais medicinais nas primeiras horas do dia também ocorre entre as mulheres Baniwa no Alto Rio Negro, que consideram que neste período os vegetais ainda estão “puros, limpos, sem nenhuma contaminação e com maior poder de cura” (2022 n.p). No contexto pataxó, além da temperatura do sol consistir num importante indicador da coleta correta dos *matos* medicinais, o período lunar também influencia fortemente o manejo que elas fazem destes vegetais.

No levantamento realizado por Carvalho (1977) a respeito do sistema hortícola pataxó na aldeia Barra Velha, a autora destaca a relevância que tanto mulheres quanto homens horticultores conferem aos ciclos da lua (junto às marés) quando o assunto é o plantio e cultivo das plantas do roçado. Por exemplo, se a cana e a banana são plantadas preferencialmente na lua cheia, quando a noite está *clara*, é na lua nova, por sua vez, quando a noite está *turva, escura*, que o feijão, o milho, o abacaxi, a batata-doce, a abóbora e principalmente as manivas de mandioca devem ser enterradas. No que concerne aos vegetais cultivados na roça, o motivo de atenção às fases lunares tem que ver sobretudo com o processo de desenvolvimento destes vegetais – como no caso da mandioca que, se plantada na *lua nova*, cresce mais na raiz podendo render mais *farinha de puba*.

Mas, em se tratando dos *matos* medicinais que abundam pelo território e são recorrentemente plantados nos terreiros e quintais pataxó, como aprendi com as mulheres da Boca da Mata, é essencialmente na lua nova, quando o astro e a noite estão *escuras*, que os *matos* devem ser colhidos para fazer *remédio de mato*. Essa regra de *panhar matos*

na *lua escura*, segundo minhas interlocutoras, serve, sem exceção, tanto aos vegetais medicinais plantados como para aqueles que crescem espontaneamente em diferentes lugares do território. E se a ênfase entre o plantio nos roçados e a conexão entre as fases da lua têm que ver sobretudo com a forma desenvolvimento da planta, pois é precisamente o estado da lua que influenciará o crescimento do vegetal, no caso dos *matos* medicinais, a principal relação entre a fase da lua e o momento de colheita e coleta, respectivamente, destes vegetais plantados e espontâneos diz respeito ao aparecimento das lagartas, *bichas* muito temidas e repudiada pelas mulheres.

De acordo com Juliana (meu grifo):

*“Elas [as lagartas] gostam de ficar nos matos durante a lua clara [cheia]. Aí é de preferência na lua escura [nova] que a gente tira [os matos]. E é importante saber qual mato vai pegar e ver se esse mato está sadio ou se está doente, porque se estiver roído de lagarta não presta. O mato tem que ter a folha bem saudável. Aí quando você vai no mato<sup>43</sup> você observa se a lua está clara. Se a lua estiver clara e você chega no pé do mato as vezes ele vai estar com bicha e com as folhas brocadas, né? E na noite escura geralmente é a hora de você panhar os matos porque eles vão estar saudáveis, sem bicha. Só na noite clara que dá bicha. Isso é uma ciência que a gente traz desde os mais velhos.”*

Conforme explica Juliana, a fase lunar tem influência direta na saúde do *mato*, pois quando a lua está *clara*, as lagartas *gostam* de rondar e roer os vegetais deixando suas folhas *brocadas, doentes*. E uma vez que com estes *matos* as mulheres farão os *remédios de mato* para cuidar dos parentes, não faz mesmo sentido coletá-los se eles se encontram assim, pois de acordo com a *ciência* dos mais velhos, *mato doente, brocado, não presta* para as práticas de cura e cuidado. Mas, segundo as mulheres pataxó, há ainda um outro problema no que diz respeito à coleta de *matos* quando a lua está *clara* que não tem a ver apenas com a *saúde* do *mato*. A ronda das lagartas pelos vegetais durante a *lua clara* impõe também certos perigos que envolvem o fluxo do sangue menstrual feminino. É que quando a mulher menstrua seu corpo fica *aberto*, extremamente vulnerável e exposto aos perigos de diferentes não humanos, como as lagartas, que podem gerar infortúnios. Corpo *aberto* é uma noção importante na teoria pataxó da corporalidade e retornarei a ela no próximo capítulo, quando estiver tratando das práticas de cuidado com

---

<sup>43</sup> O termo *mato* como empregado por Juliana faz alusão a uma área de *capoeira*, pois, como já expliquei anteriormente, na nota 19, o termo *mato* pode ser utilizado tanto em referência aos vegetais espontâneos quanto às áreas de *capoeira*.



o corpo feminino junto aos *matos medicinais*. Como se verá, as mulheres vivenciam um tipo de abertura do corpo que está fortemente associada às capacidades reprodutivas do corpo feminino, de modo que, além do período menstrual, ele se apresenta, também, durante a gravidez e o puerpério. Mas por hora, fiquemos no que dizem as mulheres a respeito dos perigos que a abertura do corpo devido a mensuração a elas impõe. Segundo Joseane:

*“Quando a gente está menstruada a gente não pode ir no mato. Porque você pode passar por cima de uma lagarta ou pela bosta dela e não ver. E você pode engravidar, que fala que engravidar a gente. E isso é verdade, porque conheço uma menina que casou há pouco tempo. Aí ela pensando que estava grávida foi no médico, e chegando lá tava com um saquinho com ovos de bixa. E não era dentro do útero, era fora [...]. Tem uma outra senhora também que ela engravidou de lagarta e ela mesmo conta. Cresce igual criança a barriga. E aí quando sentiu as contrações para ganhar a criança e ela chamou a parteira, a parteira viu que não era uma criança. E ela não tinha feito ultrassom porque nessa época não existia isso de fazer ultrassom. Aí quando ela foi ganhar neném ela pariu uma bolsinha, tipo um bebê, só que, porém, era lagarta dentro. Ela conta que a lagarta engravidar nesse período que a pessoa está menstruada e mexe em mato, passa por cima [da lagarta]. Eu mesmo não gosto de lagarta. Acho que a maioria das mulheres aqui na aldeia não gostam não. Tem pavor. Pode ser pequena que for, não gosta não. Quando eu vejo lagarta eu passo longe delas.”*

É interessante notar, primeiramente, que, de acordo com a fala de Joseane, há certa “equivocação” no processo de *engravidamento* de uma mulher por uma lagarta, pois embora a gestação, quando atualizada, decorra tal qual uma gravidez intraespecífica, com a barriga crescendo “*como se fosse*” uma criança humana, a bolsa, ao invés de abrigar um bebê humano, resguarda pequenos seres não humanos que apenas serão vistos quando expelidos na hora do parto<sup>44</sup>. Mas, interessante também é observar, conforme acrescenta a fala de Juliana abaixo, que além deste perigo ter que ver com a passagem da mulher por cima das fezes da lagarta ou da própria lagarta, diz-se também que nos períodos de *lua clara*, momento em que as *bichas* circulam pelos *matos*, há uma grande chance destes

---

<sup>44</sup> Observam Souza (2015) e Cardoso (2016) que há um outro “bicho”, conhecido por “caboclo Gibura”, que pode engravidar mulheres, caso elas tenham comido alguma fruta por ele roída ou se alimentado de algum animal no qual, porventura, o caboclo Gibura tenha se transmutado. A diferença é que as mulheres, ao engravidarem dele, gestarão seres humanos ao invés de não humanos, como é o caso da gravidez por lagarta.

seres vampirescos serem simplesmente atraídos pela urina dos corpos femininos, caso as mulheres urinem perto do *mato*:

*“Segundo as nossas mais velhas, se você fazer xixi lá no chão e estiver menstruada ou se estiver debaixo de um pé de árvore aí a bicha desce e vai lá e fica enrolando no xixi e automaticamente você fica grávida. Aí a gente fica longe de lagarta.”*

Como já observaram outras etnografias, o sangue humano nos mundos ameríndios consiste numa substância altamente atrativa aos seres não humanos, sendo um forte carreador de diversos perigos e infortúnios. Descola (1986) e Farage (1997), por exemplo, notaram que entre os Achuar e os Wapishana, respectivamente, a agência vampírica de seres não humanos, que têm predileção por chuparem o sangue humano, pode causar certos desequilíbrios que poderíamos chamar de cosmo-fisiológicos. No caso achuar, são as mandiocas cultivadas pelas mulheres nos roçados que tentam se saciar com o sangue feminino ou mesmo da sua prole humana, podendo levar anemia aos bebês cujo sangue é por elas sugado. Para isso, as mulheres Achuar, que cultivam roças de mandioca e durante o trabalho no roçado levam suas crianças consigo, ficando ambas, evidentemente, mais expostas, possuem algumas estratégias de proteção. Elas preferem se deslocar pelo ambiente andando sobre os troncos deitados ao solo, e para poupar as suas crianças do perigo, vigiam-nas atentamente e entoam cantos específicos a fim de formarem uma espécie de barreira de proteção invisível que cerca sua prole, desviando a atenção da mandioca em direção aos intrusos que adentram repentinamente os roçados.

Descola ainda descreve que nem todas as plantas cultivadas nos roçados achuar carregam as perigosas disposições vampíricas que manifestam a mandioca. Todavia, devido à assiduidade com que as mulheres visitam suas roças e tendo em vista que a mandioca, neste domínio, consiste num dos vegetais mais abundantes, a cautela se faz fundamental. Já entre os Wapishana, não são as plantas comestíveis e cultivadas nos roçados que, como no caso achuar, carregam o atributo do vampirismo, mas sim as poderosas plantas mágicas e curadoras, que não apenas sugam o sangue humano, mas podem matar seus cuidadores por “vingança” caso não sejam devidamente cuidadas por eles. Entretanto, no caso wapishana, o sangue menstrual das mulheres afasta estas plantas ao invés de atraírem-nas, dado que o cheiro fétido da menstruação as desagrade, repelindo-as.

Se tomarmos como referência estes dois exemplos em comparação ao contexto pataxó, veremos que em todos os casos o sangue humano é atrator de certos perigos. Mas a ação vampiresca que, em ambos os casos, dos Achuar e dos Wapishana, é protagonizada pelos vegetais, não parece suceder entre os Pataxó. Pois, para eles, vampíricos não são diretamente os vegetais medicinais, e sim as lagartas, que durante principalmente os períodos de *lua clara*, rondam os vegetais e que, por isso, podem entrelaçar-se aos fluidos femininos no objetivo de emprenhá-las quando as mulheres vão ao *mato* ou *mexem* nos *matos*.

Soma-se a isso que, desde os estudos de Belaunde (2006) e Overing (2006) sobre cosmologia, gênero e hematologia na Amazônia indígena, o sangue é considerado uma poderosa substância com capacidade de interferir no mundo ao operar não apenas dentro, mas também fora do corpo de uma pessoa. Ao tratarem especificamente do sangue vertido por mulheres, as autoras jogam luz ao “efeito transformador” que o fluido vermelho apresenta sobre a “experiência vivida” e enfatizam a sua capacidade de abrir “as cortinas da comunicação e da percepção que geralmente separam” a sociabilidade humana de outras sociabilidades, tempos e espaços, colocando a “fertilidade em movimento” e tornando os corpos expostos aos perigos da “multiplicidade transformacional” (Belaunde 2006, p. 207-8).

Como atenta Overing (2006), ao que tudo indica, é justamente devido aos tecidos do corpo feminino que estão morrendo serem potencialmente férteis que os poderes fertilizadores destas excreções corporais têm a forte capacidade de veicular uma procriação, ainda que não humana. Entre os Piaroa no Orinoco, particularmente, excreções férteis como o sangue tem tudo a ver com gravidezes estranhas, de modo que a excreção de sangue ou de urina férteis está fortemente associada com a transmissão de fertilidade e de doenças, afirma a autora (2006, p. 35-41).

No caso pataxó, é devido à ação do sangue também transcender à função fisiológica do corpo humano e se manifestar na cosmologia, articulando com tempos e espaços de alteridades não humanas, que as mulheres na Boca da Mata, tendo em conta, de fato, o potencial transformador, fértil, procriador e arriscado do seu sangue menstrual, bem como as consequências que ele pode desencadear quando em contato com agências e sociabilidades alheias, além de evitarem *panhar matos* na *lua clara* porque provavelmente suas folhas estarão *brocadas* pelas lagartas, resguardam do(s) *mato(s)* seus corpos *abertos*, quando menstruados, e evitam panhá-los (ainda que seja em locais

mais familiares, como em seus terreiros e quintais) nesta fase da lua, como forma de evitar o infortúnio que o encontro com uma sociabilidade não humana e repulsiva pode gerar: uma gravidez interespecífica e indesejada. Nestes períodos, então, elas se absterem ao máximo de ficarem perto dos *matos* e *mexerem* nos vegetais. E se eventualmente alguma mulher precisa de um *mato* para elaborar um *remédio*, pedem a alguém para fazê-lo, quer dizer, buscá-lo, em seu lugar. Seja uma parente mais próxima que não esteja menstruada, ou mesmo os seus maridos, filhos e irmãos.

A despeito da capacidade agentiva das lagartas em relação ao corpo feminino, não escutei nenhuma elaboração das minhas interlocutoras sobre um possível atributo humano nestes seres. Todavia, Souza (2015) sugere, a partir das histórias por ele coletadas nas aldeias pataxó em Minas Gerais, que as lagartas, nestas circunstâncias, engravidam mulheres “que não sabem guardar sua menstruação” quando este não humano “aciona” suas supostas “partes humanas”. O autor ainda acrescenta, mas sem se aprofundar na questão, que o *emprenhamento* por lagartas também pode ocorrer por intermédio do homem. Daí a atenção masculina em não urinar em qualquer lugar (2015, p. 66). E embora, até onde eu saiba, os Pataxó não deem explicações mitológicas sobre a ligação do sangue menstrual feminino a este infortúnio, as narrativas da hematologia pataxó, quando especuladas ao lado de outros exemplos etnográficos que dão base às teorias da etnologia das TBAS sobre o sangue e seu poder social, nos levam à compreensão de que, primeiramente, é justo porque o sangue, como outras substâncias do corpo, age no mundo, podendo, dentre tantas possibilidades, veicular um acontecimento desfavorável aos humanos, que o fluxo menstrual, sendo soberano e fortemente perigoso, torna o corpo feminino *aberto* e vulnerável à ameaça das lagartas. Em segundo lugar, é possível que este efeito seja desencadeado pelo atributo de atração e sedução que o sangue (ou, talvez, seu cheiro?) carrega e provoca em seres não humanos.

Esse poder atrativo e sedutor do sangue feminino e seu cheiro não é diferente daquilo que descreve Fileno (2019) sobre a hematologia do povo Mura, no rio Igapó-Açu, Amazonas, segundo os quais o cheiro do sangue menstrual consiste em convite para os botos do rio, que consideram este “odor” feminino um “perfume”, funcionando como atrativo sedutor quando as mulheres, menstruadas, se conservam próximas à beira do rio. O que explica as mulheres mura sempre evitarem ir ou mesmo olhar para o rio no período menstrual, conservando-se, ao invés disso, dentro de casa. Já no Nordeste Indígena, observa Santana (2021) que entre os Kariri-Xocó não é bem o cheiro do sangue menstrual,

mas sim do leite materno, que atrai seres não humanos, como a cobra mamadeira – conhecida por adentrar a casa de mulheres recém paridas para mamar nos seus seios quando distraídas ou dormindo. Por isso, as mulheres kariri-xocó precavém-se utilizando mosquiteiros e tampando aberturas da porta e os buracos da parede para impedir que essas cobras se aproximem. A autora compara o cheiro do leite materno a um “ímã que atrai” demonstrando, assim, que em distintos contextos indígenas é recorrente a ideia de que diferentes substâncias corporais, sobretudo femininas, devido à capacidade reprodutiva das mulheres, são atrativas e sedutoras para certos não humanos, que representam riscos à integridade física das suas vítimas.

Por isso, saber lidar com os perigos advindos dos seus próprios processos e capacidades corporais (excreção de fluidos, fertilidade, capacidade transformacional) quando diante das capacidades agentivas e predatórias de outros seres é uma forma de evitar que alteridades perigosas se aproveitem das possibilidades férteis e reprodutivas humanas (Overing 2006, p. 34), quando os corpos femininos estão *abertos*, expostos e extremamente vulneráveis.

Dentre as muitas possibilidades analíticas que a relação entre mulheres e lagartas no contexto de manejo dos *matos* medicinais entre os Pataxó suscita, creio que o fenômeno também pode abrir um caminho de questionamento da clássica dicotomia que por muito tempo perdurou na etnologia indígena de inspiração estruturalista, cujo modelo analítico classificava os procedimentos de criação e cuidado de pessoas como assuntos femininos intrinsecamente ligados à “criação” e “produção” em direta oposição à “morte” e “predação”, esta última recorrentemente compreendida como assunto particular ao universo dos homens, especialmente, à caça animal e à guerra. O que estou querendo dizer é que, se tomarmos como norteadora a experiência das mulheres pataxó, assim como outros de outras coletividades indígenas (Fileno 2019; Santana 2021), veremos que as experiências femininas não estão isentas das relações de perigo com alteridades não humanas, não se restringindo, igualmente, à consanguinidade e à esfera doméstica, mesmo quando o assunto é cuidado. E é em razão destes procedimentos estarem envoltos em perigos e riscos que, para coletar os vegetais medicinais e confeccionar os *remédios de mato*, as mulheres devem necessariamente proceder com precauções e formas corretas de manejar *matos*, sempre levando em conta os momentos oportunos de recolher seus corpos do(s) *mato(s)* e das vampirescas lagartas que os rondam, colocando as mulheres sob a iminência de um infortúnio, sobretudo quando a lua está *clara*.

Portanto, lua cheia, fluxo menstrual e coleta de *matos* não consistem numa combinação favorável ao corpo feminino. Quando o assunto é o universo de relacionamentos dos *matos* medicinais com os quais as mulheres cuidam dos seus parentes, é preciso, antes de tudo, que as mulheres pataxó tenham cuidado e cuidem de si, pois, como já formulava Pimenta (2019), a respeito das formas de cuidado entre as mulheres em Serra Leoa, na África Ocidental, o trabalho de cuidar está longe de ser um labor romântico, harmonioso e idílico. Pelo contrário, ele é arriscado e envolto em perigos. Daí sua ideia de “cuidado perigoso”.

Em relação ainda às lagartas, cabe reforçar que estes são seres que, tal qual os repugnantes *xamexugas* [sanguessugas] do rio<sup>45</sup>, têm uma morfologia *mole e langanhosa* a qual os Pataxó são extremamente aversos, como nota Souza (2015):

“Observei que os Pataxó não apreciam quase nada que seja muito langanhoso, molenga e informe, antes preferem o estado sólido, da dureza, da resistência de uma pedra. A lagarta, pelo motivo já sabido, é um exemplo claro desse desprezo a tudo aquilo que se apresenta em estado langanhoso (2015, p. 127).”

Assim como o autor, também pude observar a forte repulsa que as mulheres sentem em relação às lagartas em diversos momentos, e não somente quando elas me alertavam de que, sob hipótese alguma, eu poderia urinar nas brenhas ou mesmo nos terreiros e quintais se estivesse menstruada, mas também em circunstâncias corriqueiras como nas caminhadas que fazíamos até as *capoeiras* para extrair coco seco neste domínio – fosse a fim de beber sua água, coletá-lo para ralá-lo, fazer leite e produzir *beiju* ou mesmo para extrair seu óleo – quando elas faziam o possível para nos desviarmos das temidas lagartas *janaúba*, *qualidade* de lagarta muito encontrada neste espaço e cujo medo e repulsa femininos por essa *bicha* de fato supera o temor das cobras. Este pavor, de fato, é tão significativo, que me enfatizou uma interlocutora ter *nojo* e até *arrepisar* quando vê ou simplesmente pensa em lagartas como as de jaca, que são *grandes e grossas*, com olhos grandes que *brilham* e miram as pessoas, como se as fitassem, as observassem diretamente.

---

<sup>45</sup> Além das lagartas, os sanguessuga são *bichos* dos quais as mulheres pataxó têm uma forte repugnância e aversão. Sempre referidos por adjetivos negativos como *nojento*, eles são, inclusive, um dos motivos para a relutância de muitas mulheres, sobretudo mais velhas, irem ao rio *redar* – técnica tradicional que consiste em pescar com uma rede. Elas dizem que, como já realizaram essa tarefa exaustivamente quando jovens, hoje em dia evitam ao máximo para não serem acometidas pela ação dos temidos sanguessugas. Diferente da caça, que consiste em atividade realizada por homens, a pesca é praticada por ambos, mulheres e homens.

Em verdade, para minha surpresa, muitas mulheres me afirmaram que sua repulsa por lagartas superava, em muito, seu medo por cobras, e devido a essas *bichas* consistirem em uma ameaça direta ao corpo feminino e as mulheres, por suas capacidades reprodutivas, estarem expostas ao risco que elas trazem, sempre fazem o possível para não se aproximarem delas (e, por conseguinte, também do(s) *mato(s)* por onde elas circulam em períodos de *lua clara*), especialmente, claro, quando estão menstruadas, com *corpo aberto*; mas, mesmo quando não estão, preferem igualmente manter distância. E isso, certamente, reforça a justificativa da *limpeza* assídua que as mulheres realizam em seus terreiros e quintais, a fim de evitar que os *matos* proliferem e cresçam em demasia, tornando-se um ambiente muito propício para a presença dessas *bichas* – assim como no caso achar a cautela ao andar pelo roçado se faz fundamental, devido justamente às vampíricas mandiocas serem um dos vegetais mais abundantes neste domínio.

Outro ponto importante que enfatiza o poder deletério do sangue menstrual em relação aos vegetais, entre os Pataxó, não trata particularmente do risco que ele pode trazer ao corpo feminino com uma gravidez indesejada, mas se baseia na ideia recorrente de que esta substância, sendo extremamente poderosa e forte, é nociva também aos vegetais e seus derivados, como a goma da mandioca, que *chora*, derretendo na mão da mulher caso ela a manipule estando menstruada. Assim, da mesma forma que não é recomendado às mulheres pataxó plantarem vegetais ou *mexerem* na goma da mandioca, é desaconselhado a elas também colherem ou coletarem vegetais quando estão menstruadas por risco deles *murcharem e morrerem* — interdito este encontrado também entre as mulheres Guarani Mbyá no estado de Santa Catarina e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, conforme descrevem respectivamente Melo (2008) e Seraguza (2017).

Entretanto, este problema do plantio é relativamente menos grave quando se trata dos vegetais espontâneos que abundam pelo território, pois, conforme destaca Ilvani, “*se eles [aqueles que nasceram sem ser plantados] morrerem [devido à nocividade do sangue menstrual], logo depois nascem de novo sem a gente plantar*”. Como se a capacidade espontânea dos vegetais *nativos* atenuasse, de certa forma, a ação e o poder danoso do sangue menstrual, proliferando novamente em seguida. Mas essa possível subversão dos *nativos* não significa, claro, que as mulheres procedam com a coleta dos *matos* medicinais estando menstruadas, pois, como dito, mesmo que eles tenham a capacidade de proliferar logo após morrerem quando afetados pelo sangue menstrual, o justificado temor e repulsa femininos pelas lagartas que o circundam se sobrepõe a esse fator.

Cabe sublinhar, ainda, que na hematologia pataxó, há mulheres que, estando ou não menstruadas, só de tocarem, encostarem ou mesmo olharem o vegetal podem murchar-lo e *matá-lo* por conta do *sangue ruim* que algumas carregam no corpo. Em verdade, não somente mulheres, mas qualquer pessoa, seja homem ou mulher, tendo *sangue ruim*, pode afetar o vegetal. Porém, pessoas com *sangue ruim* afetam não somente os vegetais, mas também outros seres, inclusive humanos. Segundo o que me foi explicado, se houver, por exemplo, alguém ferido por picada de cobra ou outro animal, somente o fato da pessoa de *sangue ruim* se aproximar (ou falar perto) daquele ferido, pode levá-lo à morte. Também foi-me dito, por algumas pessoas, que ter *sangue ruim* ou *bom* afeta a criação de animais domésticos, de modo que quem tem *sangue bom* tem mais facilidade em criar galinhas. Isso não equivale a afirmar, como fazem questão de enfatizar, que a pessoa de *sangue ruim* seja ela mesma *ruim*, mas simplesmente que ela não tem o *sangue bom*; tem *sangue ruim*, *sangue que mata*, podendo, assim, afetar os vegetais sem ao menos tocá-los. Talvez, por isso, os exuberantes pés de pimenta plantados próximos às cercas das *kijemes* na Boca da Mata, sendo alvos de toques e olhares dos diversos transeuntes que caminham pelas estradas da aldeia, muitas vezes acabam morrendo. Por essa razão, as mulheres sempre evitam que pessoas desconhecidas e/ou enxeridas circulem nos seus terreiros e quintais: para que não mexam ou mesmo olhem os abundantes vegetais que ali vivem<sup>46</sup>. Caso seja uma parente que se sabe possuir *sangue bom* precisando de algum vegetal da sua *kijeme*, elas permitem que peguem, mas quando é alguém que se sabe possuir *sangue ruim*, “*a gente não chega nem a trazer [para perto dos vegetais]*”, fazendo questão elas mesmas de *panharem* e entregarem a quem pediu.

\*\*\*

Se introduzi este capítulo apresentando as “classificações” dos vegetais articulando com os dados de Cardoso (2016) que toma como exemplo o dendê para explicar o conceito de *mato nativo*, é por considerar que a maneira como os Pataxó “classificam” os vegetais consiste numa porta de entrada profícua para os conhecimentos femininos imbricados no manejo tanto das categorias quanto dos próprios *matos* medicinais por meio dos quais elas cuidam dos seus parentes. Recapitulemos, então, que

---

<sup>46</sup> Como se verá no segundo capítulo, lógica análoga a essa ocorre com as crianças pataxó, que podem ser abatidas por um mal específico caso recebam, de outras pessoas, olhares e toques em demasia.



alguns destes *matos*, que são em sua maioria *nativos*, quer dizer, que diferentemente de *plantas* como a mandioca, crescem sem que para isso alguém pelo menos humano os tenha plantado, só sejam encontrados em lugares específicos do território, muitos também são plantados nos terreiros e quintais das *kijemes*, uma vez que *plantar matos* é uma forma que as mulheres encontram para ter a cura vegetal por perto. Aliás, diferente do trabalho na roça, o *zelo* com estes espaços, por onde circulam diversos conhecimentos e saberes, é concebido como uma atividade feminina. São as mulheres que de fato dedicam-se à *limpeza* dos terreiros e quintais, arrancando os *matos* que crescem espontâneos, e é por meio dessa *limpeza* que evita-se que estes vegetais, ao crescerem em demasia, atraiam seres indesejados e perigosos, e eles conservem-se, então, como espaços de habitação apropriados para gente (humana) viver.

Com isso, vimos que a noção de *limpeza* em oposição à *sujeira* é um ponto importante da estética-ética pataxó, pois *zelar* um lugar de morada, evitando que ele se torne uma *capoeira*, é uma forma de conservar-se gente humana. Justo por isso, é com uma minuciosa destreza que as mulheres, durante a atividade da *limpeza*, devem identificar quais *matos* devem ser conservados ali, pois muitos deles podem ser *poderosidades* vegetais com os quais os *remédios de mato* são elaborados. Entretanto, há certos perigos e interditos que devem ser levados em conta quando do manejo destes vegetais. O ideal é que as mulheres evitem coletar *matos* quando o sol está *quente* por risco deles murçarem, da mesma forma que se faz necessário que elas evitem se aproximar dos *matos* se estão menstruadas e se a lua está *clara* – período em que as temidas lagartas rondam perigosamente os *matos* não somente adoecendo os vegetais, mas podendo também gerar infortúnios, como uma gravidez indesejada quando as mulheres entram em contato com elas [as lagartas] e suas excreções, ou mesmo ao contrário, quando a lagarta se entrelaça com as excreções femininas, potencialmente férteis.

Trocando em miúdos, o recomendado é que as mulheres realizem a colheita em horários do dia nos quais o sol está *frio* e nos períodos de *lua escura* quando os *matos* estão saudáveis, as lagartas estão longe deles e o risco de uma gravidez interespecífica e indesejada ocorrer é, por efeito, menor. A partir disso, pudemos acessar, ainda que timidamente, alguns pontos da hematologia pataxó, atentando para o fato de que o sangue humano, seja ele vertido (menstrual) ou circular (carregado no corpo por cada pessoa), é uma substância que interfere diretamente em diversos aspectos da relação humano-

vegetal. Do plantio à coleta, do toque ao olhar, seu poder é inegável. Portanto, seria um equívoco afirmar que as experiências femininas estão isentas das relações de perigo com alteridades não humanas mesmo quando o assunto é cuidar dos parentes, pois o cuidado é perigoso e no universo de relacionalidades dos *matos* medicinais com os quais as mulheres cuidam dos seus parentes, estejam eles nos terreiros e quintais das *kijemes* (porque foi plantado ou cresceu por si) ou espalhados por outros lugares do território, é preciso antes de mais nada que as mulheres pataxó tenham cuidado e cuidem de si.

Dito isso, a intenção deste capítulo, no geral, foi apresentar ao leitor aspectos centrais das relações entre os Pataxó e os vegetais, especialmente os medicinais, que com eles compartilham o território, incluindo aí os terreiros e quintais das *kijemes* – espaços biodiversos, de competência feminina e por onde circulam uma multiplicidade de conhecimentos das vidas vegetais que vivem ali. Justo por isso, tomei como ponto de partida as categorias classificatórias para em seguida jogar luz ao que sabem, pensam e dizem as mulheres pataxó sobre o universo de relacionalidades dos *matos* medicinais e suas formas de manejo no cotidiano da aldeia Boca da Mata. Aqui, quis informar ao leitor, desde já, que o objeto de reflexão central dessa dissertação, isto é, o regime de cuidado que as mulheres compõem com os *matos*, não está desprovido de uma complexidade cosmológica, como se fosse algo banal (e isso ficará ainda mais evidente nos próximos capítulos), tampouco se reduz a um trabalho de criação em oposição à predação, haja vista os perigos que o manejo destes vegetais, tão necessários para o regime de cuidado diário, impõe às mulheres. Creio que agora, com estas informações, podemos avançar no tema que aqui é de maior interesse, apresentando, um pouco mais, os *matos* medicinais – que, lembremos, embora não tenha alma, possuem ânimo, agência e capacidade de afetar o corpo humano – e os *remédios de mato* que são elaborados pelas mulheres da Boca da Mata, bem como noções pataxó de saúde e doença que são combatidas com estes vegetais.

No próximo capítulo, portanto, falo sobre a atuação das mulheres no contexto de cuidado com os parentes, explicando o porquê de serem as mulheres aquelas que cuidam, o que elas fazem para promover o cuidado, quais noções de corpo e saúde estão colocadas para os Pataxó e o que, em suma, eles fazem para lidar com os males e enfermidades que podem acometê-los. Para tanto, iniciarei o capítulo com uma breve retomada do debate feminista na etnologia que reposicionaram não somente a agência feminina, mas também o universo cotidiano e doméstico em toda sua densidade social, cosmológica e simbólica. Neste ensejo, apresento ainda as principais abordagens da bibliografia sobre os Pataxó,

no intuito de demonstrar como o ponto de vista das mulheres, o domínio cotidiano e suas relações com os não humanos aparecem nesses estudos. Por fim, levando em conta a agência dos *matos* medicinais e a dinâmica de ação destes vegetais no corpo pataxó, discorro sobre os efeitos e possibilidades de eficácia dos *remédios de mato*, sugerindo que eles podem ser pensados como um tipo “pharmakón”, que agem no corpo de maneira circunstancial. Devido a isso, alguns preceitos devem ser considerados também quando da sua utilização para que o procedimento seja bem-sucedido e para que ainda uma relação de reciprocidade e confiança – tão cara à sociabilidade pataxó – entre aquelas que manejam *matos* e ofertam os *remédios de mato* e aqueles e aquelas quem fazem uso do mesmo esteja assegurada.

## **CAPÍTULO 2 - Os *remédios de mato***

## 2.1 Uma atividade prevalentemente feminina

Por conta do recorte de interlocução que propus com as mulheres na aldeia Boca da Mata, desde o início dessa pesquisa direcionei minhas leituras para uma série de estudos e debates na antropologia TBAS que trata de assuntos e domínios até recentemente tidos como desfavorecidos quando ao lado de temas hegemônicos na disciplina, embora este cenário esteja se transformado nos últimos anos com o crescente número de estudos dedicados a discutir teorias sociais ameríndias a partir do ponto de vista feminino. Refiro-me às reflexões levantadas por MacComarck e Strathern (1980) e as teorias formuladas por Strathern na Melanésia (1988). Desenvolvidas inicialmente por americanistas britânicos ou baseados na tradição britânica, como Overing (1986), Gow (1991), Belaunde (1992) e McCallum (1989) e, no Brasil, por Lea (1986, 1994), Franchetto (1996), Lasmar (1999), Ciccarone (2001), Cohn (2000), entre tantas outras e outros, de modo geral, este “movimento” teve grande importância para que as discussões de gênero na antropologia e especialmente na etnologia das TBAS, até então influenciadas pela onda feminista que dominou a cena antropológica até o final da década de 1970, com suas teorias fixadas nas relações de poder e ideologias de controle à ela associadas (Ortner 1972), passassem a ser conduzidas com ênfase não mais na noção de dominação masculina e subordinação feminina (a partir das oposições entre masculino e feminino, ritual e cotidiano, político e doméstico), mas na diferença englobante, circunstancial e complementar entre homens e mulheres como uma efetiva chave de análise etnográfica.

Além de questionar a hierarquia de gênero e a maneira como o simbolismo de gênero era tomado como “auto evidente” (Strathern 2006), a nova onda feminista na antropologia foi pouco a pouco descortinando o desinteresse antropológico pelo universo doméstico e cotidiano, assim percebido como periférico, em razão do privilégio analítico criado, pelo olhar ocidental, em torno de temas com forte viés masculino que se tornaram hegemônicos na disciplina (Overing 1999). Ao evidenciarem que ambientes, assuntos e práticas da vida doméstica e cotidiana, dentre os quais a agência feminina geralmente recebe destaque – como, por exemplo, produzir artesanatos, cozinhar, plantar, colher, limpar a casa, os quintais, e cuidar dos parentes alimentando-os e curando-os com remédios tradicionais – foram minimizados aos planos do ordinário, do familiar, do particular e do banal quando ao lado de experiências e instituições consideradas de maior

significado simbólico, cultural e social, estas etnografias reposicionaram a agência feminina, bem como o universo cotidiano e doméstico em toda sua profundidade e relevância social, política, cosmológica e simbólica.

Por esta lógica, ainda que as atividades cotidianas protagonizadas pelas mulheres parecessem prosaicas e periféricas quando comparadas àquelas com forte atuação dos homens – como a guerra, a caça, a predação, o xamanismo e as relações de aliança e afinidade com o exterior em geral – elas também seriam, de maneira “complementar” (Belaunde 2006) às práticas masculinas, fundamentais para o bem-estar, para a produção da humanidade e do parentesco, da vivência comunitária e para a construção das sociabilidades ameríndias (Magnani 2018, p. 74). Entretanto, cabe elucidar que os argumentos etnográficos suscitados por este conjunto de estudos não visou circunscrever as mulheres ao âmbito doméstico e diário e aos afazeres que naturalizamos como partes deste domínio, uma vez que a agência feminina não se restringe a estes polos, do mesmo modo que a agência masculina não está presente somente em afazeres rituais e extraordinários.

O que se destaca, pelo contrário, é que as mulheres também atuam, e de maneira crucial, naquilo que ficou conhecido pela antropologia por “grandes eventos” (Franchetto 1996; Overing 1999), de modo que o que resta evidenciado e situado etnograficamente pelas análises feministas nos informa mais que o “desinteresse” é causa direta de uma abordagem “ortodoxa” (Ciccarone 2001) das sociedades indígenas que, por muito tempo, visou enfatizar as “grandes estruturas” e um ponto de vista exclusivamente masculino, concentrando o olhar nas ações e relações estabelecidas entre homens (Cohn 2019), nos eventos equivocadamente considerados de maior importância, e excluindo as mulheres, seu ponto de vista – e, por efeito, também suas ações e relações – e os aspectos por elas protagonizados na vida diária das análises etnográficas. Como se o domínio “extraordinário” fosse supostamente conduzido exclusivamente pelos homens e aquele domínio “diário” pelas mulheres.

Mas o fato é que não existe, a rigor, e como talvez um imaginário ocidental-patriarcal conceberia, uma correspondência tão estrita entre mulheres : cotidiano :: homens : extraordinário, e esta reflexão já era levada a cabo desde as já inspiradoras reflexões de Strathern (1988) no contexto da Melanésia. Na verdade, as mulheres atuam no extraordinário tanto quanto os homens no cotidiano, do mesmo modo que cotidiano e extraordinário não estão tão apartados como, a princípio, inferimos. Os estudos que

destacam o cotidiano e a voz das mulheres, desta maneira, visaram mais dignificar analiticamente os polos etnograficamente negligenciados em detrimento daqueles considerados de maior importância social, argumentando que, embora tenha sido deixado de lado, há um domínio do interior, da criação, da consanguinidade, do cuidado, do doméstico e do diário de igual importância para a produção e percepção da vida social, da humanidade e das comunidades indígenas (Magnani 2018; Soares-Pinto 2022).

No que concerne ao leste indígena – área etnográfica na qual este trabalho está inserido e cuja literatura antropológica é historicamente marcada por prezar a história de contato dos povos ameríndios com a sociedade envolvente e suas relações com o Estado – esta antropologia ancorada em debates feministas e interessada nas socialidades da vida diária, ganhou força e expressão através do trabalho de Viegas (2007) entre os Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, cuja abordagem foi fortemente influenciada pelos estudos de parentesco de Carsten (2000) e sua ênfase na produção cotidiana das relações de parentesco. Levando em conta que os atos de comer, tomar conta das crianças, tratar de um quintal, acender cotidianamente o fogo, ou simplesmente conviver com os parentes no dia-a-dia, passaram a constituir o universo central da antropologia da vida cotidiana, Viegas pôs em foco como os laços de parentesco são criados e recriados por meio da partilha de alimentos cozidos no fogo em comum. Em seguida, os estudos de Macedo (2007) e Ubinger (2012) entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, também no sul da Bahia, seguiram esta mesma tendência, chamando atenção para a socia(bi)lidade diária deste povo, a partir, respectivamente, da relação entre os domínios “ordinário” e “extraordinário” em uma territorialidade específica, bem como dos eventos reprodutivos que realçam como as noções de corpo e saúde são centrais na construção da pessoa, revelando-se de modo profícuo no cotidiano indígena. Devo ainda mencionar que um outro estudo no leste etnográfico que privilegiou fortemente as narrativas da vida diária e os temas consagrados pelas teorias feministas foi o de Souza (2007) entre os Pataxó Hãhãhã (Setentrionais) que, a partir do problema da reprodução sexual e da esterilização feminina, propõe uma imersão nas questões de gênero, do cotidiano, da identidade, da memória, do parentesco e das relações interétnicas pela perspectiva das mulheres hãhãhã na reserva Caramuru-Paraguassú.

Já na literatura sobre os Pataxó Meridionais – cujos estudos etnográficos se iniciaram de fato a partir da década de 1970 através do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (doravante PINEB) – pouca ou quase nenhuma

atenção foi dada aos assuntos do cotidiano e menos ainda à voz das mulheres. Isso, devido ao fato de que, em um primeiro momento, as investigações etnográficas tiveram como preocupação absoluta a origem étnica e a história do contato, bem como os aspectos econômicos e ecológicos da área de ocupação tradicional (Agostinho da Silva 1980; Carvalho 1977), direcionando, posteriormente, a abordagem para teorias da aculturação, etnogênese e invenção da tradição com foco no turismo e performances de política ambiental (Grünewald 1999; Timmers 2004). Deste modo, produziu-se, certamente, uma densidade de registros antropológicos acerca dos aspectos históricos e dos conflitos pataxó em sua relação com o Estado e a sociedade envolvente<sup>47</sup>. No entanto, como já levantara Souza (2015), a persistência nesses assuntos gerou um apagamento de outros temas igualmente relevantes entre os Pataxó e o pensamento nativo acerca da sua própria cosmologia, vida cotidiana e relações entre parentes – ou melhor, tudo o que não desse um sentido ao problema de contato com os não indígenas – acabou desconsiderado como objeto de interesse etnográfico.

O descolamento dessa abordagem que enfatizava o contato viria com os estudos seguintes (Grossi 2008; Bonfim 2012; Souza 2012; Souza 2015, Cardoso 2016; Arruda Campos 2016; Gonçalves 2022) que, aliás, vêm subsidiando uma interessante e enriquecedora variação temática que perpassa diversos temas sem deixar de considerar a cosmologia nativa e as questões étnicas e políticas anteriormente dominantes. Mas note-se, de todo modo, que nenhum estudo etnográfico ainda foi realizado privilegiando os assuntos diários pelo ponto de vista das mulheres *per se*. Em verdade, as abordagens teóricas que predominam no contexto pataxó, quando não sobrepuseram fortemente sobre os conceitos nativos pré-concepções ocidentais, por outro lado eclipsou a narrativa feminina acerca dos temas em foco, de forma tal que o protagonismo das mulheres – e, por consequência, seus principais assuntos, tarefas e interesses – aparece sempre de maneira rarefeita, periférica e à margem seja dos registros históricos do contato ou do ponto de vista dos homens.

Em Carvalho (1977), por exemplo, ainda que sua investigação de inspiração teórica marxista a respeito dos modos de produção pataxó destaque que as mulheres participam em “regime integral do subsistema econômico” e sejam mais do que “fundamental bem de troca nas alianças que garantem a existência social do sistema e

---

<sup>47</sup> Para ser específica, o enfoque incidiu absolutamente nos efeitos dos já citados *Fogo de 51* e da criação do PNMP e, em seguida, em como os Pataxó se “reinventaram” como povo indígena aos olhos da sociedade envolvente a partir daí.



intervém continuamente em sua reprodução, tanto à nível biológico quanto econômico e consequentemente social” (1977, p. 220) – afinal, para os estudos marxistas “a contribuição das mulheres às atividades econômicas é considerada um indicador importante de seu status” (Lea 1994, p. 108) – o paradigma ocidental das relações de poder que desdobra o problema da assimetria hierarquizante de gênero e da subordinação feminina fica claramente demarcado. De acordo com a autora, “a mulher [pataxó] estabelece[ria] uma relação com seu parceiro que poderia ser de quase absoluta simetria não fosse o poder social e político que o homem detém e que ela reforça” (1977, p. 220). Entretanto, o problema, ao que parece, não consiste em se ocupar da agência das mulheres em sua dimensão sócio reprodutiva<sup>48</sup>, mas simplificar as relações políticas e de gênero afirmando que são os homens que detêm o poder social e político, tendo como fundamento antes uma noção externa que nativa do que significam o “social” e o “político”.

Aqui, é importante mencionar que Carvalho (1977), a rigor, foi a primeira antropóloga a produzir uma etnografia entre os Pataxó, mas isso não significa que por ser mulher o interesse pelas atividades e pelos procedimentos femininos estava dado. Pois, como já diria Lea (1994), a razão das abordagens etnográficas na história da antropologia terem se voltado para as atividades masculinas em detrimento das femininas, diz muito mais sobre um olhar ocidental do que apenas masculino, quer dizer, dos antropólogos homens em campo. O simples fato de ser mulher em campo, nesse sentido, não garante automaticamente o descentramento de questões e abordagens tornadas hegemônicas ou mesmo uma perspectiva feminista: mulheres antropólogas podem não dar conta das situações vividas pelas mulheres indígenas ou debater problemas de gênero em suas etnografias, e continuar projetando, inclusive, categorias ocidentais num universo alheio como, por exemplo, as ideias de público e privado, social e político.

Mais tarde, Grossi (2008), ao analisar alguns seres não humanos que compõem a cosmologia pataxó, chegou a destacar a atuação das mulheres no âmbito “extraordinário” pontuando até que as incorporações dos espíritos nas tradicionais Festas de Santo são prevalentemente femininas. Entretanto, o autor direciona a atenção para os aspectos cosmológicos, citando apenas rapidamente a atuação feminina no domínio desses festejos sem se aprofundar no assunto. Mais recentemente, os trabalhos de Cardoso (2016) e

---

<sup>48</sup> Aliás, um interessante estudo centrado no tema da reprodução sexual, como já mencionei, foi realizado por Souza (2007) entre as mulheres pataxó hãhãhã.

Souza (2015), ao desvincularem suas abordagens dos padrões contatualistas, dando mais atenção aos aspectos relacionados à história, política, mobilidade, território – sem, contudo, deixarem de tratar os aspectos metafísicos e cosmológicos, mesmo que não excluam a voz das mulheres das suas análises – não privilegiam, ainda assim, as perspectivas femininas, suas atividades, assuntos, e a importância da sua agência, seja no âmbito cotidiano ou extraordinário, a respeito dos temas propostos em seus trabalhos.

Por outro lado, os estudos de Bonfim (2012), Souza (2012), Arruda Campos (2016) e Gonçalves (2022) destacam um pouco mais o protagonismo feminino em diferentes assuntos, mesmo quando não tratando dos procedimentos da vida diária. O estudo de Bonfim (2012), por exemplo, ressalta a importância de algumas mulheres pataxó na preservação da memória do seu povo quando das trocas e dos intercâmbios linguísticos com outros povos próximos, como os Maxakali. Afirma a autora que durante os encontros na aldeia Barra Velha, algumas mulheres “cortavam língua” com os Maxakali e “índios brabos” – quando estes saíam da mata em direção à beira do mar e trocavam caça por *farinha de puba*, *cauim*, *beiju* e peixe com os Pataxó de Barra Velha – incorporando aspectos da língua e dos rituais destes povos.

No domínio das artes, por sua vez, Souza (2012) demonstra que há uma forte atuação das mulheres na produção de artesanatos e na circulação de conhecimentos a respeito desse assunto. Além disso, a autora afirma que embora não haja uma regra fixa na divisão do trabalho de fabricação de artesanatos entre os Pataxó, há uma tendência à especialização generificada na produção, levando as habilidades femininas e masculinas se complementarem neste domínio. Já Arruda Campos (2016), em sua etnografia sobre a mandioca, registra a frequência com que mandibas, sementes e mudas de vegetais circulam através das mulheres pataxó que, como já dito no primeiro capítulo, estabelecem com as mandiocas *plantadas* e cultivadas nos roçados relações de *zelo* e afeto. Por fim, temos o estudo de Gonçalves (2022) que, ao descrever a correlação entre a “espiritualidade pataxó” e o fortalecimento da aldeia Geru Tucunã, em Minas Gerais, após uma retomada territorial, ressalta que há algo como uma complementaridade de gênero também no que tange à comunicação com os espíritos. E mesmo que o autor não centralize a perspectiva feminina sobre as “práticas espirituais pataxó”, ele menciona algumas questões importantes que ressaltam a atuação das mulheres nas lidas “espirituais”, sustentando a hipótese de que a complementaridade de gênero no contato

com os espíritos tem conexão direta com o fortalecimento político-territorial da comunidade Geru Tucunã.

Com isso quero dizer que, ao se desvincularem da abordagem histórica contatualista, esses autores se aprofundaram no estudo do pensamento nativo acerca de si, do mundo e da sua cosmologia. E ainda que nenhum deles privilegie o olhar feminino *per se*, nem estejam diretamente orientados pelas teorias de gênero ou do cotidiano na etnologia, alguns dos autores citados apresentam materiais etnográficos que nos possibilitam entrever o protagonismo das mulheres pataxó e como a agência feminina se destaca e atua em diferentes âmbitos da vida deste povo, produzindo, alimentando e movimentando o social, inclusive em relações com alteridades não humanas, seja com os cultivares do roçado, seja com os assim chamados espíritos.

Quanto à etnologia das TBAS, é certo afirmar que as etnografias diretamente fundamentadas nos ecos das primeiras críticas feministas têm revelado de maneira crescente que problemas clássicos da antropologia americanista – como a fabricação da pessoa, o parentesco ou a política interétnica (Souza 2007; Schild 2016; Veron 2018, Matos 2018; Benites 2018; Cohn 2019) –, quando tratados pela perspectiva feminina expressam, certamente, visões distintas, mas se revelam igualmente (e de modo complementar ao ponto de vista masculino) imbuídos de densidade simbólica e social, demonstrando a importância do olhar feminino para a compreensão das socialidades ameríndias.

Mas não se limitando a isto, este conjunto de estudos nas TBAS em diálogo com as mulheres indígenas também vêm ressaltando que não apenas os idiomas da caça, guerra, predação ou do xamanismo são frutíferos para tratarmos o problema das relações entre humanos e não humanos em contextos ameríndios. As tarefas femininas em seu universo cotidiano são da mesma forma palco de complexas e densas relações interespecíficas, seja no que concerne à vivência diária das mulheres com suas plantas cultivadas, como observa Morim de Lima (2017) entre as mulheres krahô, nas relações com seres cosmológicos que transitam pelos roçados, como descreve Zaramella (2020) junto às Kawaiwete-Kaiabi, ou nos encontros e alianças que se estabelecem diariamente com espíritos que visitam as aldeias, como ressalta Magnani (2018) junto às Maxakali, dentre tantas outras.

Com efeito, em termos de solo conceitual, a presente pesquisa acompanha tanto a variação temática que a etnografia pataxó vêm apresentando para além da tradição da

história contatualista, bem como os estudos de inspiração feminista na etnologia que centralizam o olhar e a voz feminina a respeito das relações entre humanos e diferentes não humanos que compõem a vida social ameríndia, sobretudo no domínio cotidiano. Mas cabe sublinhar, mais uma vez, que a escolha por repousar minha atenção em alguns procedimentos da vida diária, a fim de observar o protagonismo das mulheres nesta esfera, não significa que a agência feminina se resuma ou esteja restrita à domesticidade, ao interior, à consanguinidade e às tarefas e aos assuntos do dia-a-dia em oposição aos domínios do extraordinário, da afinidade, do exterior e das arenas pública e política tal como se convencionou definir o público-político. Primeiramente porque, como já dito, há cerimônias “extraordinárias” entre os Pataxó, como as Festas de Santo, em que as mulheres não apenas participam, mas sua presença é crucial, uma vez que são elas que correntemente recebem os espíritos em seus corpos<sup>49</sup>. Além disso, é inquestionável a liderança e o protagonismo das mulheres pataxó nas relações tanto com o exterior indígena, como já analisou Bonfim (2012) ao resgatar a história das trocas linguísticas entre os Pataxó e outros povos, quanto com o exterior não indígena, vide as relações interétnicas que as mulheres conduzem através da AMIABM, que será objeto de reflexão no terceiro e último capítulo da dissertação.

Mas, de todo modo, não há como negar que assim como o manejo diário dos *matos* medicinais, as tarefas de elaboração e oferta dos *remédios de mato* no contexto de cuidado com os parentes é uma atividade prevalentemente feminina. E nesse cuidado que as mulheres compõem com os *matos no* território, certamente, não há nada de banal e irrelevante. Pois, como já propusera Strathern (2006), o protagonismo feminino nas tarefas de cuidado de pessoas não deve ser tomado como “axiomaticamente indicativos do parentesco doméstico” que visa solucionar “necessidade imediatas” como se isto fosse algo trivial, prosaico, simplesmente utilitário e destituído de sentido social, simbólico e cosmológico. Pelo contrário, esse “ato social” consiste numa práxis ético-política altamente relacional que está fortemente implicado na produção e manutenção da vida, do corpo, da saúde e do bem-estar humanos, pois como se verá a seguir, é necessariamente através das práticas diárias de cuidado que as pessoas são mantidas belas, fortes,

---

<sup>49</sup> No segundo e terceiro capítulos falarei um pouco mais destes espíritos e sobre a comunicação que estabelecem com as mulheres pataxó, mas com foco nos sonhos ao invés das Festas de Santo, levando em consideração que o domínio onírico é uma via de acesso humano a estes seres, que correntemente aconselham as mulheres a respeito dos vegetais medicinais.

saudáveis e parcialmente protegidas para a vida e dispostas ao trabalho cotidiano e os laços em comunidade (Cohn 2019).

\*\*\*

Assim como há modos ideais de coletar os *matos* medicinais, há também as formas corretas de fazer, ofertar e utilizar os *remédios de mato* com eles elaborados. Diferente de povos como os Mebêngokre-Kayapó no Brasil Central, para os quais o conhecimento sobre as doenças, suas curas e os vegetais medicinais são “especializados, secretos e herdados de linhagens específicas” (Elisabetsky 1986, p. 141), não seria correto afirmar que há, entre os Pataxó, “especialistas” absolutos em doença, nas formas de curá-las e nos *matos* medicinais e *remédios de mato*; ou mesmo que rezadores e pajés são os únicos a dominarem estes conhecimentos.

Os pajés pataxó são rezadores experientes que, além de dominarem rezas fortes para diferentes problemas, males e enfermidades, são também grandes conhecedores das técnicas de mediação entre humanos e espíritos. Por isso, os pajés, da mesma forma que dominam as rezas, são conhecidos por terem a capacidade de salvar a alma de sujeitos capturados por espíritos assediadores, em sonho, e de *envurtar*, metamorfoseando-se em animais e vegetais para observar o mundo sem ser observado (Cardoso 2016). Mas, cabe sublinhar que nem todo rezador pataxó será um pajé, ainda que todo pajé seja um grande rezador. Nesse sentido, existem, certamente, alguns tipos e graus de males e enfermidades sobre as quais ambos têm mais domínio, utilizando-se de *matos* e *remédios de mato* para rezar e tratar pessoas que os procuram, como se verá mais à frente.

Entretanto, a tarefa cotidiana de manejo de *matos* e elaboração dos *remédios de mato* na aldeia Boca da Mata são tarefas majoritariamente femininas, tratando-se de um campo marcadamente feminino. Mas dizer que este é um campo de protagonismo feminino não equivale a afirmar que os homens pataxó desconheçam ou estejam alheios a ele. Primeiramente porque há os pajés e rezadores homens, que, a depender do grau e intensidade de certos males e enfermidades, são procurados para procederem rezas e benzimentos realizados com os tradicionais *matos nativos*<sup>50</sup>. E, em segundo, porque há

---

<sup>50</sup> Com isso não estou querendo afirmar que entre os Pataxó somente existam homens rezadores. Há também mulheres rezadeiras que, inclusive, são bastante procuradas para procederem rezas e benzimentos com os *matos nativos*. Além disso, as parteiras também conhecem e realizam rezas e benzimentos durante o parto.

homens que não somente conhecem os *matos* medicinais, mas também sabem produzir alguns *remédios de mato* porque aprenderam com suas mães e avós.

Seu Gilson, por exemplo, marido de Juliana, não é nem rezador nem pajé. Mas certa vez me contou que conhece bastante *mato* de fazer *remédio de mato* porque *cresceu naquilo*, sempre vendo sua mãe fazer e ofertar *remédio de mato* aos parentes quando eles precisavam. Uma vez, inclusive, quando fora acometido por uma infecção ocular, curou seus olhos machucados e a visão comprometida quando lembrou que sua mãe costumava extrair o *sumo do mato assa-peixe* para tratar a visão das *criações*, os animais domésticos. A *garrafada*, outro *remédio de mato* que aprendeu com sua mãe, é um dos poucos que ele produz para os parentes mais próximos na aldeia, pois, conforme me esclareceu, fica *descabreado* em fazer e ensinar [*remédio de mato*] aos outros, dado que os homens dizem que “*é coisa de mulher, que mulher ensina para mulher*” — algo bem diferente do que ocorre com os Kayapó-Xikrin no Pará, entre os quais são geralmente homens velhos que ensinam sobre os “remédios do mato” aos meninos jovens por pedido/iniciativa destes últimos sem maiores constrangimentos (Cohn 2000).

A questão, segundo me explicaram algumas mulheres, é que, como os homens no cotidiano dedicam-se especialmente à *luta*<sup>51</sup> na mata, à criação de gados e outros trabalhos fora da aldeia, “*no dia-a-dia quem mais luta com a saúde é a mulher, né? As mulheres que estão ali lidando com os filhos, com os irmãos, com os parentes doentes, então elas se dedicam mais a isso [ao preparo dos remédios de mato para ofertarem às pessoas]*”. Assim, são elas que se envolvem diariamente com os problemas e as necessidades do corpo, produzindo os tradicionais *remédios de mato* com os *matos* que manejam, plantando nos terreiros e quintais ou coletando pelos diversos lugares do território. Com efeito, tanto o manejo dos *matos* medicinais quanto a tarefa cotidiana de elaboração e oferta dos *remédios de mato* na aldeia Boca da Mata é uma atividade prevalentemente

---

<sup>51</sup> A categoria *luta* é uma expressão nativa que, certamente, mereceria uma reflexão mais detida, tendo em vista a variedade de contextos e a frequência em que é utilizada pelos Pataxó da Boca da Mata. Entretanto, limitar-me-ei a explicitar, aqui, que esta é uma categoria que, dentre outras possibilidades, diz respeito ao movimento e ao esforço canalizado diariamente por alguém em determinada tarefa. *Lutar* é se envolver em/com algo de maneira dedicada na busca de um retorno de subsistência, bem-estar, saúde e conforto para a família. É, em suma, tudo aquilo que alguém faz, cria e desenvolve com criatividade e dedicação, sendo compreendida também como *trabalho*. Da mesma forma que os Pataxó tradicionalmente *lutam*/trabalham na mata, com suas criações (galinhas e gados), com a roça, com a horta, com a cozinha, eles também *lutam* com a saúde e com os *matos*. Mas se a *luta* na mata e com o gado são tarefas predominantemente masculinas e a *luta* com a roça agrega homens e mulheres, a *luta* com a horta, com as galinhas, a cozinha, a saúde das pessoas e os *matos* para fazer *remédio de mato* é predominantemente feminina. Deste modo, como o leitor verá, em alguns momentos o ato de cuidar aparecerá na dissertação como sinônimo de *luta*/trabalho feminino.

feminina. Apesar dos homens pataxó conhecerem boa parte dos vegetais utilizados para esse fim, é de fato entre as mulheres que o conhecimento das práticas diárias de cuidado, fazendo uso dos *matos* medicinais, circula e é preservado.

Ao que compreendi, os Pataxó não consideram que há um marcador temporal quanto à origem destes saberes, como se eles proviessem de tempos míticos. A sua circulação acompanha a rede de relações de parentesco. São saberes transmitidos sobretudo entre as mulheres de diferentes gerações, e o aprendizado ocorre no processo da observância e vivência diária. Contam as mulheres que, quando eram crianças e “*caíam doentes*” suas mães é quem *corriam* para procurar o *mato*, e quando encontravam, falavam – “*esse mato aqui é bom para fazer chá, fazer banho*”. E como muitas passaram a infância, então, nessa vivência, quando já tinham algum conhecimento dos *matos* e suas mães precisavam de algum vegetal para fazer *remédio*, bastava “*ela [a mãe] falar os nomes dos matos e a gente ia pegar, pra ela, que ela já tinha mostrado [para as filhas]*”.

Por isso, geralmente no curso da vida diária e, destaque-se, na vigília [i.e., na vida desperta], são às mulheres mais velhas e sábias que uma mulher jovem recorre quando precisa de orientação para elaborar algum *remédio de mato* para seu marido ou filhos. Pontuo que essa transmissão entre as mulheres se dá na vigília pois, conforme tratarei no capítulo seguinte, os espíritos auxiliares, por meio dos sonhos, também participam dessa rede de transmissões, orientando as mulheres a respeito dos *matos* e dos *remédios de mato* quando, através de uma oração proferida com fé, elas recorrem a Deus pedindo para *ver* um *mato* ou um *remédio de mato* com os quais podem curar a si e aos seus parentes.

No entanto, antes de demonstrar como os espíritos, por meio dos sonhos, trazem conselhos de cura e cuidado junto aos vegetais medicinais, retenhamos, por hora, a imagem de que assim como as meninas pataxó vão crescendo e aprendendo atividades rotineiras – como limpar o terreiro e o quintal, cozinhar, tratar peixes, tomar conta das crianças, acompanhar o crescimento dos vegetais plantados na horta e na roça, além de trabalharem com suas parentes na *farinheira* – elas também vão crescendo e conhecendo os *matos* e as formas de preparo dos *remédios de mato*, ainda que as mulheres adultas afirmem, por vezes, que antes de terem filhos as meninas não se importam muito, e que “*só depois, quando engravidam e tem filho ficam querendo saber*”. Mesmo com os protestos das mais velhas não há como negar que este é um conhecimento, ainda assim, incorporado no curso da vida. Da mesma forma que outros saberes pataxó, seja o trabalho na roça, a caça, a pesca, a produção de artesanato e tantos outros, são incorporados na

experiência vivida, aprende-se sobre as práticas de cuidado junto às *poderosidades* medicinais “*crescendo e vivendo naquilo, pegando experiências das pessoas mais velhas*”, como explicou-me Dora<sup>52</sup>.

De fato, as mulheres Pataxó dão um grande valor a cuidar e curar seus filhos *em casa*, na aldeia, no território, junto aos *matos* que conhecem e os quais aprenderam a manejar com suas mães e avós, que ensinavam a elas quais *matos* deviam coletar a fim de fazerem *banho* ou *chá de mato* para seus filhos, quando do nascimento da criança. Porém, do mesmo modo que Santana (2018) argumenta que as mulheres passam a se preocupar e se interessar por esse conhecimento tradicional a partir do casamento e quando começam a ter filhos, escutei muitas mulheres mais velhas afirmarem que, embora desde cedo observassem suas mães manejando *matos* e fazendo *remédios* para os parentes, elas se aprofundaram na *ciência* dos *matos* quando da chegada do(a) primeiro(a) filho(a) – o que de certa forma atenua a própria crítica que elas fazem às mais jovens, sobretudo àquelas que ainda não se tornaram mães.

Se, entre as Mebengokré-Xikrin, como evidencia Cohn (2019), ser mãe significa também ser pintora, porque é quando se casam e têm filhos que as mulheres começam a pintar suas crianças, uma vez que a pintura ali propicia saúde, entre as mulheres pataxó, por sua vez, se diz que “*quando a mulher não tem filho, ela não se preocupa muito*”, dado que há sempre mulheres mais velhas (a mãe ou a avó, por exemplo) fazendo os *remédios de mato* para ela. Mas, a partir do momento que a mulher se casa, engravida e pare um filho, com ele nasce a *necessidade* de cuidar de fato de alguém, lidando com certas doenças e problemas do corpo junto aos *matos*. O que fica expresso no relato de Ilvani:

*“Eu aprendi sobre as ervas medicinais com minha mãe. Bem dizer, é uma tradição nossa, que vai passando... Minha mãe aprendeu com minha avó, minha avó com minha bisavó, que também já trabalhava com isso. Porque na época não tinha muito esses remédios de farmácia, curava mais era na base da medicina da folha, do mato, e sempre levando para os outros parentes também a importância de fazer seu chá, seu banho de mato. E eu comecei a usar quando eu tive a minha primeira filha, que foi quando eu vi a necessidade, dentro de mim, da minha filha estar doente e eu ir buscar conhecer um pouco mais. Eu não tinha muito interesse porque que era minha mãe que geralmente fazia os banhos, buscava matos e plantava. Sempre minha mãe teve seu plantio de ervas medicinais no quintalzinho dela e a gente só ajudava ela mesmo no cuidado, né? E ela sabia a importância de cada um daquele mato ali, para o que servia e para o que não servia. Então quando eu tive a minha primeira filha, só assim*

---

<sup>52</sup> Constatação também feita por Santos (2020) em Geru Tucunã. O autor observa que a manipulação dos *matos* está vinculada aos saberes dos mais velhos, reconhecidos como aqueles que fomentam a perpetuação deste conhecimento (2020, p. 68).



*eu tive mais interesse de buscar mais sobre eles, me informar mais para que que servia, para que que não servia. E hoje, eu acredito muito nos matos e acredito que eles venham mesmo trazer cura para nós. E eu busco aprender cada vez mais.”*

Como diz Ilvani, o *trabalho* com os *matos*, que ela acredita trazer a cura, é uma tradição “*que vai passando*”. Sua mãe aprendeu com sua avó que aprendeu com sua bisavó. Mas foi só quando ela teve a sua primeira filha que buscou conhecer um pouco mais o universo de relacionamentos destes vegetais. Por isso, e em algo também ressoante com as práticas das mulheres xikrin – que mantêm um arsenal de vegetais como o jenipapo, o babaçu, o buriti e o urucum para pintarem os corpos dos seus filhos e mantê-los saudáveis (Cohn 2019, p. 560) – é quando casam, constituem família, constroem suas casas e têm seus filhos, que as mulheres pataxó buscam plantar e manter a cura vegetal por perto, tendo em seus terreiros e quintais um repositório de *matos* medicinais que têm o poder de *quebrar, cortar, desfazer e matar* diferentes males e enfermidades quando transformados em *remédios de mato*. Assim, podem conservar seus filhos sempre belos, fortes, saudáveis e parcialmente protegidos dos perigos do mundo. Mas tudo isso com base, claro, nas próprias concepções pataxó acerca do corpo ideal, da pessoa humana, da saúde, do bem-estar, e também dos males e enfermidades que podem acometê-los desde a tenra infância, como veremos a seguir.

## **2.2 “*Aqui nois sara à base do banho de mato*”: elaboração e utilização dos *remédios de mato***

No trabalho de conclusão de curso que Joseane Santana, professora e pesquisadora pataxó, desenvolveu sobre as práticas e as dosagens da “*medicina tradicional*” do seu povo, ela explica que é fundamental que quem faz o *remédio de mato* realize orações, principalmente na hora de escolher os *matos* que farão parte de sua constituição. Porém, durante o preparo, os ingredientes não são “medidos” com exatidão; é antes a “experiência”, a “intuição” a “habilidade” e a “memória” que conduzem o processo de elaboração do *remédio*. Isto porque quem o faz, “já têm na memória pela própria experiência e/ou pela observação da prática dos mais velhos” a quantidade certa dos vegetais a serem utilizados (Santana 2018, p. 19)<sup>53</sup>. E se, conforme afirmei no capítulo

---

<sup>53</sup> No terceiro capítulo voltarei a falar do trabalho de Joseane e também da questão da “memória”.

anterior, as mulheres quando menstruadas se resguardam de ir e mexer nos *matos* para evitar encontros indesejados com as lagartas, em se tratando do preparo dos *remédios de mato* em si, após a coleta dos vegetais, não há restrições. Quer dizer, mesmo que a mulher, caso esteja menstruada, evite aproximar-se do *mato*, se alguém *panhar* o *mato* para ela, ela poderá sem embargos transformá-lo em *remédio*.

Dentre alguns dos *matos medicinais* mais utilizados pelos Pataxó na aldeia Boca da Mata estão *alfazema, alfavaquinha, algodão, tioiô, jasminho, água de colônia, mastruz, poejo, purga do campo, aleluia, jamburanhém, coco de cutia, cipó do ar, brilhantina, anador, cabeça de saúva, coentro maranhão, aroeira, boldo, hortelãzinho, trançagem, andu, artemísio, corana branca, são caetano, araticum, guiné, tiririquim, pinhão roxo, mata passo, capim de aruanda, amescla*, dentre tantos outros<sup>54</sup>. Esses *matos*, estando agregados, no pensamento pataxó, devido ao fato de servirem às práticas de cuidado e cura do corpo, são comumente diferenciados por critérios como *leve e forte* a depender do impacto no corpo, e *cheiroso e catinguento/catingoso* conforme seu odor fétido ou aroma agradável. Falarei mais disso adiante.

Quanto aos *remédios de mato* elaborados com estes *matos* medicinais, temos primeiramente os *banhos quentes e frios*. Nos quentes, as folhas do *mato* são fervidas junto à água, enquanto nos *frios* a água fria é misturada aos *matos*, em algum recipiente, sendo utilizado após um tempo de descanso. Além dos *banhos*, os Pataxó fazem uso cotidiano das bebidas, como a já citada *garrafada*, os *lambedores*, os *chás* e o *sumo de mato*, este último consistindo basicamente numa técnica de *pisar* [triturar] o vegetal para extrair seu *sumo* concentrado, e misturá-lo com algum outro líquido para beber, seja leite ou água, ou proceder sua aplicação em alguma parte do corpo, como em feridas. Já as massagens à base de *mato pisado* e misturado com algum óleo vegetal são utilizadas sobretudo no corpo feminino, durante a gravidez e no puerpério, como se verá adiante. Como vê-se, em alguns destes *remédios*, a banha de galinha, o *óleo de pau* [copaíba], o

---

<sup>54</sup> No anexo 1, ao final da dissertação, consta um quadro destes principais *matos* medicinais utilizados na Boca da Mata e suas finalidades. Além disso, cabe evidenciar que durante a escrita dessa dissertação, a editora Teia dos Povos em parceria com a Pise a Grama anunciou o pré-lançamento do livro “Saberes dos matos pataxó”, organizado por Ana Boross Queiroga Belizário e Victor André Martins Miranda. De acordo com a descrição presente no site da Teia dos Povos, a obra apresenta, pelo olhar da pajé Japira da aldeia Novos Guerreiros (Porto Seguro/BA), os saberes medicinais sobre as ervas e os animais, contando ainda com ilustrações das paisagens e dos matos desenhados pela própria pajé. Acesso em: <https://teiadospovos.org/saberes-dos-matos-pataxo/>

leite, a cachaça e o barro [*tawá*] são complementares. Por fim, mas não menos importante, temos as defumações com os *matos cheirosos*.

Esses *remédios* – seja para banho, ingestão, massagem ou defumação – servem ao cuidado com o corpo pataxó em geral, sendo fontes absolutamente essenciais para a conservação de um corpo forte, saudável e parcialmente livre dos perigos do mundo, uma vez que contra efetuam e protegem as pessoas de diferentes males e enfermidades, causados por humanos e não humanos, vivos e mortos, que podem acometê-las. Mas alguns deles, além de curar o sujeito que por algum motivo está abatido, também têm a finalidade de fabricar o corpo infantil ainda em formação. Arrisco a dizer que muito embora tudo aquilo que toca o corpo também afeta a alma e vice-versa, como já pontuava Limulja (2019, p. 88) para o caso yanomami, pelo que soube, entre os Pataxó, não há a rigor uma categoria de enfermidades concernente ao adoecimento da alma<sup>55</sup>, sendo o corpo, de fato, o domínio associado às suas noções de cura e saúde, bem como o lócus em que os *matos* medicinais e os *remédios de mato* exercem seus poderes. Aqui, a síntese de Fausto (2001) sobre a nosologia e as práticas terapêuticas dos Parakanã no interflúvio Pacajá-Tocantins repousa perfeitamente, pois se suas concepções de doença também são fisicistas, o idioma predominante nas práticas de cura e cuidado é essencialmente corporal.

Portanto, os *remédios de mato*, tendo como finalidade central curar, mas também produzir o corpo, acompanham os Pataxó “*desde o nascimento até a hora da morte*”. Logo nos primeiros meses de vida da criança, por exemplo, já existem os *chás* e os *banhos de mato* com os quais ela deve ser cuidada. No caso dos *banhos* para crianças, o recomendado é fazer sempre “*com mato cheiroso e levinho*” porque estes são os tipos de *mato* que o corpo da criança *aguenta*, e “*tem mato que é tão forte* [como o *pinhão roxo*, utilizado em casos específicos, como o *mal de espanto*] *que quando você toma banho dele o corpo não resiste mais acordado*”.

Se os critérios *leve* e *forte* são recorrentemente acionados como princípios diferenciadores dos *matos* utilizados para fazer *banho de mato*, pelo impacto que geram no corpo, o princípio aromático, por sua vez, tem que ver propriamente com as noções pataxó

---

<sup>55</sup> Um exemplo que ilustra bem essa ideia é o que ocorre durante os sonhos. Dizem os Pataxó que, no domínio onírico, a alma vivencia as experiências oníricas enquanto o corpo descansa. Porém, quando em sonho a alma do sujeito sonhador é capturada por espíritos assediadores, é seu corpo que começa a adoecer. Nesse caso, dizem os Pataxó que se a alma não retorna pela ação de um pajé, que domina como ninguém as técnicas de acesso aos espíritos e ao domínio onírico, o sujeito pode morrer (Cardoso 2016, p. 258). Voltarei a falar dos sonhos no terceiro capítulo, mas não com foco no assédio destes espíritos, e sim na comunicação que as mulheres estabelecem por meio do sonho com os espíritos auxiliares.

de saúde, humanidade e bem-estar, que estão diretamente associadas aos bons aromas e, por efeito, ao intenso uso dos *matos* que são por eles qualificados como *cheirosos* em contraste aos *catingosos*, fétidos. Dado que, como afirmam, “*tudo que é cheiroso a gente gosta*”, os Pataxó banham-se cotidianamente com estes *matos* porque eles são “*cheiroooooosos* que só!”. Com efeito, a predileção pelos *banhos com mato cheiroso*, sobretudo para crianças, foi reforçada por todas as mulheres com as quais conversei na aldeia, de maneira que “*panhar uns matos cheirosos*” é como um epíteto associado ao *banho de mato* ideal para um corpo ainda em formação. Não obstante, ao longo de toda vida, os Pataxó continuam prezando fortemente defumar o ambiente em que vivem com certos *matos cheirosos* como *capim de aruanda* e *amescla* (sobre os quais falarei adiante) e fazer *banho de mato* com outros *matos* também considerados *cheirosos*, como o *tioiô*, *jasminho*, *água de colônia*, *pitanga*, *laranja*, *alfavaquinha*, *algodão*, dentre tantos outros.

Como escutei por diversas vezes, “*mato, se não for cheiroso, não presta*”, porque “*mato para banho tem que ser cheiroso*” – como se o bom aroma do vegetal, na maioria das vezes, fosse sinônimo de saúde. Isso não significa, claro, que *matos* que não são por eles considerados *cheirosos* (ou seja, os mais *catingosos*) não sejam jamais utilizados nos *banhos*. E o poderoso *guiné*, reconhecido pelo seu odor desagradável, é um bom exemplo disso. Mas, de todo forma, é importante destacar que há uma forte preferência em disseminar no corpo ou no ambiente *matos* que exalam bom aroma e que devido seu cheiro agradável, inclusive, podem complementar o *banho* feito com algum outro *mato* que possui odor mais desagradável. De fato, conforme já havia destacado Cormier (2005) a respeito do papel fundamental dos odores entre diferentes povos indígenas quando o assunto são noções de corpo, doença e saúde, da mesma forma que se considera que diversas doenças são causadas por odores fétidos que diferentes seres exalam, é igualmente comum a ideia de que as doenças são combatidas com fragrâncias estéticas neutralizadoras, principalmente dos vegetais (Cormier 2005, p. 132).

No terceiro capítulo, voltarei a falar da importância do cheiro dos *matos*, mas com foco na memória olfativa das mulheres, quando estiver tratando dos conselhos dados pelos espíritos, em sonho, pois a questão do aroma destes vegetais, além de articular questões de corpo, humanidade, bem-estar, saúde e doença, também está associada à busca feminina dos vegetais no pós-sonho. Por hora, basta-nos reter que o princípio do cheiro, como descreve Souza (2015), sendo sinônimo de saúde e bem-estar, é um requisito extremamente importante para a noção de pessoa humana entre os Pataxó. É que se, por

um lado, “quem anda com catinga é bicho, tipo paca”, andar *cheiroso* e perfumado, e não apenas com o aroma dos *matos cheirosos* mas também com cosméticos dos mais variados constitui um dos requisitos para a construção da corporalidade e humanidade deste povo (Souza 2015, p. 126).

Inclusive, o princípio do cheiro faz parte da “estética-ética” que mencionei no primeiro capítulo, quando ressaltai a importância da *limpeza* que os Pataxó conferem aos seus terreiros e quintais. Quer dizer, da mesma forma que as pessoas devem estar sempre *limpas* e *cheirosas*, os lugares por elas constituídos e habitados também, porque estes atributos (limpeza e cheiro agradável) fazem de alguém uma pessoa verdadeiramente humana e de determinado lugar um domínio adequado para humanos viverem – o que ressoa na ideia, recorrentemente encontrada nas cosmologias ameríndias, de que corpos e lugares devem ser continuamente fabricados e cuidados para se tornarem e se conservarem propriamente (e apropriados para, no caso dos lugares) humanos, em diferença aos aspectos corporais e habitações de outros seres, principalmente animais e espíritos que possuem odor desagradável e outros aspectos associados à não humanidade (Viveiros de Castro 1979; Soares-Pinto 2017).



**Figura 9:** Mistura de *matos cheirosos* para fazer *banho de mato*. **Fonte:** Arquivo da autora.

Dito de outro modo, corpo e lugar – ou melhor, o estado em que ambos se encontram, se *limpo* ou *sujo*, se *cheiroso* ou *catinguento* – sendo coextensivos para os Pataxó, são tanto o principal instrumento de emergência da alteridade quanto os locais em que se batalha pela conservação da humanidade. Lugares, vegetais, pessoas e animais diferenciam-se e contrastam por vários princípios, mas especialmente pela característica odorífera: se possuem odor agradável, *cheiroso*, ou desagradável, *catinguento/catingoso*. Por isso, as pessoas dão muita atenção por afastar a *sujeira* e a *catinga* das suas casas e dos seus corpos, fazendo intenso uso dos *matos cheirosos*.

Mas quanto ao corpo, especificamente, consideremos que ele é socialmente produzido, feito crescer e cuidado desde a infância por intervenção externa e ações de outros seres humanos como os parentes e não humanos como os vegetais medicinais, pois a corporalidade, aqui, deve ser compreendida como um processo realizado contra Outros mas também *com* Outros (Soares-Pinto 2017). E nesse sentido, Souza (2015) já destacara que entre os Pataxó “muitos cuidados são requeridos para produzir e assegurar uma corporalidade humana”, e é através do “processo de construção do corpo que ele se transformará em uma pessoa” propriamente dita (2015, p. 123). Dessa maneira, desde o nascimento, essa entidade, *mole*, ainda em formação, é submetida a uma série de procedimentos a fim de que seja *endurecida* – em contraste, por exemplo, à corporalidade de outros seres, como a lagarta e seu aspecto *languhoso*, que os Pataxó não apreciam – bem como produzida e conservada saudável, forte e parcialmente protegida dos perigos do mundo. Por isso além da amamentação, de uma alimentação adequada com *farinha de puba* e caldos extraídos de peixes e galinhas cozidos, além do batizado e do enterro de umbigos<sup>56</sup> – a fabricação e conservação do corpo e da pessoa pataxó está necessariamente atrelada ao envolvimento com uma miríade de *matos e remédios de mato* que atuam estimulando seu desenvolvimento ou combatendo males e enfermidades que podem eventualmente acometê-lo.

---

<sup>56</sup> Voltarei a falar do batizado mais à frente. Mas quanto ao enterro do umbigo, dizem os Pataxó, que essa é uma forma de evitar que ele [o umbigo] seja roubado por ratos e a criança, no futuro, aja como o animal, tornando-se um ladrão. Enterrar o umbigo é também uma forma de desejar um futuro próspero ao dono do umbigo. Por exemplo, se desejo que a criança tenha um cultivo vasto de mandioca, enterrarei o umbigo próximo à uma roça de mandioca. Essa ideia de que ratos roubam e comem umbigos podendo influenciar o futuro da criança também é encontrada entre os Kariri-Xocó (Santana 2021). Já entre os Xukuru do Ororubá, Lima (2013) observa que não é o umbigo, mas sim o próprio cordão umbilical que deve ser enterrado para que ele não seja comido por ratos e a criança se transforme em ladrão, replicando o comportamento deste animal.

Destes males e enfermidades temos, por exemplo, aquela que os Pataxó denominam *vento caído*, que pode acometer crianças de colo, que são mais *sensíveis*. Dizem os Pataxó que, às vezes, quando a criança toma um susto, seu *ventre* pode cair, provocando febre e fezes de coloração verde. Por isso, quando há suspeitas de que a criança está com o *vento caído*, ela logo é posicionada no colo ou sobre alguma mesa para que seus pés sejam medidos e para que seja conferido se o dedão de um dos seus pés está maior que o outro. Depois, a mão direita é colocada acima do lado esquerdo do bumbum, e caso note-se que o calcanhar exceda a medida dos dedos da mão, isso significa que a criança está de fato com *vento caído* (Santana 2018, p. 51). Neste caso, a prescrição é clara: é preciso, primeiro, banhá-la por três dias consecutivos com “*três ramos do mato tiririquim*” e depois levá-la a um(a) rezador(a) para que seja rezada com *três ramos* deste mesmo *mato* pelo mesmo período de tempo. Além do *tiririquim*, pode-se utilizar um outro *mato*, o *coentro maranhão*: basta *pisar* e extrair seu *sumo* para a criança beber ou dar-lhe *banho* com *três ramos* deste *mato*.

Além do *vento caído*, outro mal que pode abater crianças é o *espanto de amor*, que provém de um excesso de *chamego* que alguém direciona a criança por meio de olhares e toques em excesso, principalmente quando ela [a criança] se encontra saudável, bonita e gordinha. Diz-se que “quando olham para a criança demais e gostam de tudo que a(a) meninozinho(a) faz”, dizendo “ô que meninozinho(a) bonitinho(a)! pode saber, botou espanto”. Quando a criança “*pega espanto de amor*”, ela então “*fica enjoadinha*”, chorando muito ou tendo sustos constantes durante o sono. Nesse caso, o tratamento não pode ser feito por qualquer um. Ele deve ser levado à um(a) rezador(a) para que seja rezado com *três ramos* do *tiririquim*, mesmo *mato* utilizado para o caso de *vento caído*. Em verdade, dizem os Pataxó que é bem comum que crianças sejam acometidas pelo *espanto de amor*. E, por isso, da mesma forma que, como afirmei no capítulo anterior, não é recomendado permitir qualquer um adentrar os terreiros e quintais das *kijemes*, pois o toque ou olhar de quem tem *sangue ruim* pode prejudicar as plantas ali cultivadas, as mulheres não gostam de pessoas que *chamegam* muito seus filhos, direcionando a eles olhares e elogios em excesso. O que acontece também entre os Xakriabá, em Minas Gerais, que caracterizam de “quebrante” a “doença encantada” transmitida às suas crianças por “palavras de admiração” e paparicação excessivas (Silva 2011).

Além destes dois males que, ao acometerem infantes, são combatidos por uma combinação de *banhos de mato* e rezas, estas últimas conduzidas não por qualquer um,



mas por especialistas, há outros vegetais medicinais que na forma de *banho*, *chá*, *sumo* ou aplicação direta contribuem na fabricação do corpo ou para reverter outros males e enfermidades que podem afetar às crianças. Conforme explicaram-me as mulheres pataxó, com cerca de três dias após o nascimento, o bebê deve ser banhado com um “*banho de mato cheiroso e levinho*”, com o *mato alfazema*, que atua conferindo proteção e livrando-o do *mal de sete dias*, que pode abater infantes nos seus primeiros dias de vida. Além do *alfazema*, os *matos tioiô*, *alfavaquinha*, *acerola* e *laranja* também são considerados *matos leves* e extremamente *cheirosos*, sendo por isso muito adequados para banhar crianças recém-nascidas, para que elas retenham os atributos da leveza e do bom aroma que carregam estes *matos*, ficando *cheirosas* e *levinhas* como eles.

Já a *palha de taboa*, que consiste num outro *mato*, junto às cinzas das penas de galinha age na cicatrização do umbigo do recém-nascido, quando aplicados diretamente no local. Em caso de os bebês nascerem amarelinhos, com hepatite, ao invés de *banho de luz no hospital* [fototerapia], os Pataxó dão-lhes *banho de mato* com um *mato* conhecido por *carrapicho de agulha*. Tem também o *joão duro*, *mato* que muito contribui para que o corpo infantil, ainda *mole*, endureça estimulando o andamento do infante; o *marcela*, indicado para dar *banho* na criança quando ela cai em febre. Ou quando ela sente fortes dores de barriga, segundo Floriza:

“É só panhar aquele mato purga do campo, pisar ele, tirar colherzinha de chá se não quiser pisar o sumo... Porque as vezes tem mau gosto quando pisa. Ai para as crianças a gente lava direitinho as raizinhas da purga do campo e dá só o chazinho pra eles e eles ficam bom na hora. Já quando eles estão gripados, nois panha tioiô cravo, alfavaquinha, algodão e faz aquele banho de mato bem forte e dá para eles para eles dormir com aquele gostinho de mato no couro. De pé a cabeça, e no outro dia amanhece tudo bom”.

Floriza é uma respeitada parteira na aldeia Boca da Mata, que já *pegou* muita criança e batizou outras tantas. Hoje em dia, como seus filhos estão todos crescidos<sup>57</sup>, é mais para os seus netos, dos mais novos aos jovens, que ela elabora e oferta diariamente *remédios de mato*. E sempre que necessário sai *panhando* um monte de *mato* “*para cozinhar e fazer chá de mato para os meninos ficarem bons*”. De fato, desde muito cedo,

---

<sup>57</sup> *Pegar* criança é uma expressão nativa em referência ao que fazem as parteiras, que *pegam*, isto é, retiram o bebê da barriga da mulher durante o parto. De acordo com a teoria do parentesco pataxó, quando a parteira *pega* um bebê, ela torna-se avó da criança e comadre da mãe e do pai da criança.



as mulheres pataxó aplicam uma diversidade de *remédios de mato* em suas crianças com as *poderosidades nativas* que o território proporciona, para que, junto ao batizado, ao enterro de umbigos e à alimentação adequada, seus corpos sejam bem cuidados, endurecidos, e elas cresçam belas, saudáveis, protegidas, *levinhas e cheirosas*, do jeito que deve ser.

E a respeito disso, Indiará certa vez me disse que há médicos na aldeia que às vezes não querem passar remédio (não indígena) por causa da idade da criança, mas, uma vez que para os Pataxó promover o cuidado com o corpo através dos *matos nativos* que abundam pelo território, desde a tenra infância, é fundamental para que ele se desenvolva corretamente e sintonizados com seus ideais de pessoa, saúde, humanidade e bem-estar“*ai eu faço banho de mato, porque a verdade é que eu tenho mais fé nos matos e nos banhos de mato que nos remédios de farmácia*” (meu grifo). O que parece sugerir que remédios verdadeiros, para os Pataxó, são propriamente os *remédios de mato*. No entanto, cabe ressaltar que ter mais fé nos *remédios de mato* que nos remédios de farmácia, como disse Indiará, ou terem mais apreço por um que por outro, não evidencia uma valorização unilateral dos *matos* e dos *remédios de mato* em detrimento dos remédios não indígenas, fornecidos principalmente pelo posto de saúde da aldeia. Em alguns casos, aliás, são aos fármacos não indígenas que os Pataxó recorrem; mas, claro que fazendo uso combinado, sempre que possível, com os *remédios de mato* que eles conhecem e nos quais têm fé. Pode ocorrer, por exemplo, das mulheres adicionarem gotas de dipirona no *chá de mato* da criança quando ela está com febre alta ou fortes dores. Além disso, conforme se verá adiante, essa fé expressa por Indiará, quando somada à oração, é considerada um coeficiente fundamental no regime de cuidado que as mulheres operam junto aos *matos* medicinais, assumindo um sentido ainda mais significativo quando se trata da eficácia do *remédio*, bem como das orientações oníricas sobre as formas de cura e cuidado junto aos vegetais que os espíritos auxiliares, em sonho, oferecem às mulheres que oram com fé e intenção.

Agora que conhecemos alguns *matos* e *remédios de mato* adequados para (e com os quais as mulheres cuidam e fabricam) o corpo infantil, tratemos, então, do corpo feminino em suas especificidades, sobretudo no que concerne aos períodos menstrual, gestacional e puerperal. Como me explicou dona Ana, que assim como dona Floriza é parteira e já *pegou* muita criança na Boca da Mata, alguns dos *matos* mais indicados para o corpo feminino são *algodão, brilhantina, poejo, alevante, hortelã miúdo, artemísio e*

*mastruz*. Esses vegetais são comumente referidos como “*matos de fazer remédio para as mulheres*”, indicando algo como um recorte, para além do cheiro e do impacto no corpo, no conjunto dos *matos* medicinais, neste caso, pela sua maior indicação e aplicabilidade no corpo feminino. Segundo dona Ana:

“A mulher mesmo quando está com a menstruação forte, descontrolada, aqui em casa tem um pé de mato, que a gente chama ele de brilhantina. Pega ele, faz o chá e toma várias vezes ao dia. Pega broto de alfavaquinha, também faz o chá. Junta aí *mastruz*, hortelanzinho, poejo, alevante, e a cabacinha do algodão e bota também junto pra beber, que é bom também.”

Outro *mato* muito indicado para menstruação, nesse caso se ela estiver atrasada e não houver suspeita de gravidez, é o *artemísio*, tirando-se seu sumo, colocando-o no sereno e tomando, no outro dia, misturado com três dedos de cachaça em jejum. Já se a intenção for mesmo controlar a menstruação, pode-se usar o *chá* de *mastruz* ou três brotos de *algodão*, com três caroços de *coentro* e três brotos de *alfavaquinha* para fazer chá, que “a moça pode tomar várias vezes ao dia e vai ajudar a controlar e só menstruar por três dias” (Santana 2018, p. 31).

Esta prática de controle da menstruação fazendo uso de substâncias vegetais é bastante comum também em outros contextos ameríndios. Em alguns deles, a prática se dá justamente para evitar infortúnios e perigos do ataque de agências não humanas que o excesso de sangue representa, como descreve Fileno (2019) para o caso *mura*, e como demonstram as mulheres *pataxó* no que tange à íntima conexão do sangue menstrual com o infortúnio do *emprenhamento* por lagarta. A respeito destas substâncias vegetais utilizadas no controle menstrual, Lea (1994), por exemplo, embora não especifique qual, tem por hipótese de que entre os *Mebengokre-Kayapó* “é possível que as mulheres ingiram alguma substância que impeça ou diminua a menstruação, porque raramente parecem ficar menstruadas” (1994, p. 93). Já Macedo (2007) descreve detidamente que entre as *Tupinambá* da Serra do Padeiro, quando o fluxo menstrual se torna intenso, são produzidas e consumidas bebidas com ervas medicinais que, em sua maioria, são exatamente aquelas que as mulheres *Pataxó* mais utilizam. Macedo cita *puejo*, *alevante* e *hortelã* como algumas das mais comuns entre as mulheres *tupinambá* menstruantes.

Na Boca da Mata, ouvi algumas vezes que o algodão “é como um médico” das parturientes, sendo um dos *matos* mais utilizados na forma de *banho* durante a gestação e principalmente quando a mulher está em vias de parir. Como afirma Floriza:

“Tem umas [parturientes] que quando sente a dor e eu chego lá, as vezes não dá tempo nem de tomar banho, já ganha logo. Já tem outras que demora um pouco, porque tudo é marcado por Deus, só vai ganhar na hora marcada, que Deus marcou. Se a mulher sentiu dor de ganhar neném eu vou lá, panho as folhas de algodão e cozinho um banho forte de algodão. Bota ele tudo com talinho para cima e as folhas pra baixo, para cozinhar. Quando aquele banho tá forte, esfria, bota na bacia, que ele tá bastante morno e bem esperto, e dá banho na mulher só da cintura pra baixo.”

Ainda de acordo com Floriza, do mesmo modo o *algodão* e *brilhantina* são regularmente utilizados no período menstrual e de gravidez, o *artemísio* também o é. Já Juliana explica que outra maneira de incentivar o *despacho* [saída] da criança e da placenta é ofertar à mulher a beberagem do *sumo* do *mato massafete* junto com o *rescaldo* da cinza do fogo. Segundo ela, essa é uma técnica para que o parto funcione bem e para que a placenta seja expelida ao invés de permanecer dentro do corpo, algo que as mulheres buscam evitar ao máximo devido à dor decorrente. Nesse sentido, é importante mencionar que há uma série de prescrições recomendadas às mulheres durante a gestação para que esta ocorra sem complicações, a gestante não corra risco de vida ou a placenta grude na hora do parto, mas também para que não haja impactos negativos na constituição do feto e da criança e, nem posteriormente, ao corpo da mulher.

Essas prescrições estão especialmente relacionadas à dieta alimentar e algumas atividades diárias, sendo que, na alimentação, é o consumo de carne animal e seus derivados que ganham destaque restritivo, como é comum nos mundos ameríndios. Evita-se, por exemplo, ingerir o couro e a moela da galinha como forma de evitar que a placenta fique dentro do corpo da mulher. Além destas partes da galinha, outras carnes são desaconselhadas, não somente durante a gravidez, mas também no puerpério. Esse é o caso da carne de tatu e de paca. A proibição da primeira se deve ao fato de que ela pode levar a mulher à morte; evita-se, inclusive, sentir o cheiro deste animal. A segunda porque pode fazer com que os cabelos da mulher fiquem brancos (Souza 2015, p. 130). O *saruê*, por sua vez, é altamente recomendado às grávidas e recém paridas, e sua gordura, assim como o *mato artemísio* junto ao óleo de amêndoa, também serve para passar no quadril, facilitando o parto. Ademais, o caldo de peixe consiste num dos derivados animais considerados como forte estimulante para a produção de leite materno.

O principal motivo dos interditos associados à saúde do corpo feminino durante a gravidez e o puerpério foi-me explicado de maneira bastante curiosa e significativa por

Juliana. Segundo ela, a gestação, assim como o período menstrual, é um desses momentos na vida da mulher em que ela se encontra extremamente suscetível a toda sorte de riscos, dado que seu corpo encontra-se *aberto*. Como seu pai, o pajé Manoel Santana ensinou-lhe, quando a mulher engravida, logo no primeiro mês “*uma pá de terra sai da cova e a cova dela começa a se abrir; com nove meses sua cova está completamente aberta, e por isso, por qualquer coisa, ela pode morrer*”.

Ao que parece, a imagem da cova que reflete a abertura do corpo humano-feminino, e que fora explicitada pelo pajé, denuncia uma espécie de espelhamento deste corpo, que vai crescendo, esticando, expandido e se abrindo, gradativamente, quer dizer, ficando exposto e vulnerável – em semelhança à suscetibilidade ao qual está submetido no período menstrual, quando o corpo da mulher se encontra *aberto* – a eventos negativos mediante o desenvolvimento da gestação. Temos, então, que esta imagem, além de espelhar o processo de esticamento material do corpo feminino em crescimento e expansão, reflete também a abertura do corpo no sentido da vulnerabilidade à qual ele fica sujeito. Neste último caso, a vulnerabilidade se opõe ao caráter do corpo *fechado*, protegido, estado para o qual o corpo normalmente retorna após a menstruação e a gravidez.

A respeito disso, um adendo faz-se importante. Há uma complexidade na noção pataxó de corpo *aberto* e *fechado* que não me atreverei a desenvolver aqui. Mas, gostaria de pontuar que essa é uma condição que todos, e não somente as mulheres, vivenciam. As pessoas nascem com o corpo *aberto* e é através de algumas medidas, como o batizado, que ele será parcialmente fechado, pois no limite é preciso contrariar a abertura do corpo, reiteradas vezes ao longo de toda a vida para preservá-lo de certos males e perigos<sup>58</sup>. O autobenzimento, por exemplo, ação que consiste em fazer o sinal da cruz na testa diariamente, é uma das medidas que os Pataxó encontram para, junto ao batizado, contrariar essa abertura, que os deixa extremamente vulneráveis a certos perigos apresentados tanto por humanos, como o *mal de espanto* e o *quebrante*, quanto por não humanos, como o assédio dos espíritos<sup>59</sup>, dos *bichos virados*, e os *encantos* de *Hamã*

---

<sup>58</sup> As noções de corpo aberto e fechado também são encontradas entre outros povos indígenas na Amazônia e no Nordeste, como os Xukuru do Ororubá (Lima 2013) e os Mura no Igapó-Açu (Fileno 2019). Entre estes últimos, Fileno observa que o “corpo aberto” é como uma constante que deve ser progressivamente constrangida até aproximar-se do seu grau zero” (2019, p. 41).

<sup>59</sup> Voltarei a falar adiante do *mal de espanto* e do *quebrante*, bem como do assédio que os espíritos malfeitores lançam aos Pataxó, pois como se verá, há alguns *matos nativos* que combatem estes males, quando alguém, mesmo batizado, é abatido por eles. Afinal, o batizado e o auto benzimento protegem as pessoas apenas parcialmente dos perigos do mundo.

[caipora] – espécie de magia atrativa e sedutora que a dona dos animais de caça pode lançar àqueles que estão no seu domínio, a mata, encantando-os e atraindo-os para as suas moradas. Justo por isso o batizado é considerado um mecanismo fundamental para que pessoas que vão recorrentemente à mata, como homens artesãos, que extraem *paus da mata*, ou caçadores, em suas incursões de caça, estejam parcialmente protegidos dos seus *encantos*. No entanto, é importante ressaltar que qualquer pessoa que ronde o domínio da mata sem ser batizado (seja uma criança ou uma mulher, e não apenas os homens) pode ser atingida pelo *encanto* de *Hamãy*. O que explica o motivo pelo qual as mulheres pataxó vivem constantemente atentas, evitando ao máximo deixarem seus filhos, sobretudo aqueles que ainda não foram batizados, se distanciarem em demasia de casa, em direção à mata, ou mesmo andarem sozinhas em roças distantes dos núcleos mais povoados da comunidade, quando ocorre deles acompanharem os mais velhos nestes roçados afastados, localizados na parte alta da aldeia. Não por acaso, também, eu, uma *pagã* [não batizada, quer dizer, com o corpo *aberto*], durante o tempo em que permaneci na Boca da Mata, era constantemente aconselhada, caso fosse andar pelas estradas da aldeia ou caminhar até alguma roça distante, ainda que acompanhada, que pelo menos carregasse uma cabeça de alho no bolso ou no pescoço, que funciona como um paliativo de *pagãos* contra as ações de *Hamãy*, que repudia o cheiro do alho. Diz-se que pessoas não batizadas, e que não realizam o autobenzimento diariamente, ficam de fato mais suscetíveis a esses perigos, uma vez que seus corpos encontram-se *abertos*. Mas no caso das mulheres, como vê-se, a capacidade reprodutiva dos seus corpos impõe uma abertura corporal generificada, que além destes perigos generalizados, as coloca diante de riscos e perigos bastante específicos.

Nesse sentido, e retornando para o problema que o corpo *aberto* coloca para as mulheres, é curioso notar que enquanto no processo de fluxo menstrual, momento em que o sangue está sendo vertido e o corpo da mulher, *aberto* e fértil, fica exposto e vulnerável a uma possível gravidez interespecífica provocada pelas temidas lagartas, é necessariamente durante a gestação intraespecífica, por sua vez, que seu corpo pouco a pouco se abre, tornando-se cada vez mais vulnerável. De todo modo, em ambos os casos, o denominador comum é o estado do corpo, *aberto*. Mas, se em um caso sua abertura pode levar a uma gestação não humana, em outro, é a gestação humana que, caso não seja vivida da maneira como se deve, pode causar mal e até levar a mulher gestante à morte. E devido a essa inexorável transformação à qual estão suscetíveis seus corpos, é de suma

importância que as mulheres procedam precauções específicas, seja no período menstrual (evitando mexer nos *matos*), durante a gravidez e, não menos importante, no puerpério, pois além dos riscos inerentes aos dois primeiros períodos, é particularmente na fase do pós-parto que ocorre um evento extraordinário protagonizado pelo que as mulheres Pataxó denominam de *dona do corpo*, que Juliana descreveu-me da seguinte forma:

*“A dona do corpo é tipo uma bola que [após o parto] fica andando na barriga da mulher e os enfermeiros dizem que é o útero, mas para os anciões esse útero é a dona do corpo, porque eles sabem a ciência dos Pataxó e não a ciência científica, a ciência dos brancos. Então eles falam que é a dona do corpo. Nosso útero é a dona do nosso corpo.”*

Juliana também explicou que, como no puerpério a *dona* fica solta, “*passando de lá para cá, procurando o apoio dela*”, quando é chegado o mês de parir, tudo que é da *dona* precisa afrouxar, porque ela reclama espaço para se movimentar. Então os cabelos da mulher são desamarrados e suas roupas desabotoadas. E após o neném nascer, faz-se o inverso, amarrando um pano na barriga e colocando um algodão [industrializado] no ouvido como forma de restringir novamente o espaço anteriormente criado para permitir que a *dona* se movimentasse livremente. Estima-se que é somente trinta dias após o nascimento do bebê que a *dona do corpo* vai “*murchando, cicatrizando e voltando ao seu lugar*”. Mas, enquanto ela não retorna e está se movimentando pelo corpo, as parteiras recomendam às mulheres que depositem sobre a barriga o mesmo *remédio de mato* utilizado na facilitação do parto. O ideal é *pisar o mato artemísio* e levá-lo ao fogo junto à algum óleo vegetal para passar na barriga e aliviar as dores sentidas por causa da intensa movimentação da *dona do corpo* até que ela retorne ao seu lugar.

É justamente porque o corpo, no puerpério, assim como nos períodos menstrual e gestacional, ainda encontra-se *aberto*, que a *dona do corpo*, durante suas movimentações, pode ser expelida, colocada para fora. Dessa forma, se quando estão menstruadas, as mulheres evitam ir ao *mato* e *panhar matos*, especialmente na fase da *lua clara*, momento em que as lagartas estão circulando intensamente pelos *matos*, o ideal é que, após a gravidez, já no pós-parto, quando é a *dona* que está caminhando pelo corpo feminino, a mulher restrinja sua movimentação até ele novamente se *fechar*. Por isso é recomendado às mulheres que, durante a gravidez e no puerpério, além de procederem com restrições alimentares como forma de evitar certas ocorrências durante o parto e após ele (como a grudação da placenta ou o embraquecimento dos cabelos), também absterem-se de

algumas atividades diárias que exigem força, movimento e esforço, como limpar a casa, subir ladeira, abaixar, lavar roupas e mesmo acender e assoprar fogo ou escutar som alto, pois por qualquer movimento brusco e esforço em demasia a *dona do corpo* pode sair.

Aqui, arrisco dizer que tudo se passa como se esta inexorável série de aberturas do corpo feminino (durante a menstruação, a gestação e o puerpério) colocasse como virtualidade possível a incorporação de um fenômeno exterior à humanidade, quando as lagartas se entrelaçam ao sangue e à urina, podendo decorrer numa gestação indesejada, e por outro, à excorporação de um componente que constitui e é, ao mesmo tempo, dono do corpo humano-feminino, a *dona do corpo*<sup>60</sup>. E nesse sentido, possivelmente, um forte princípio de porosidade e vulnerabilidade corporal se manifesta aqui em conexão com as singularidades que o corpo feminino preserva devido à sua capacidade reprodutiva.

Voltando, agora, à importância do *rescaldo* da cinza do fogo durante o parto, a facilitação do *despacho* da placenta no parto é um dos motivos, de acordo com Floriza, pelos quais as mulheres Pataxó nunca relaxam de ter um fogãozinho a lenha em casa:

*“Porque se tem um fogão a lenha, com aquela cinza que está quente lá dentro do fogo, você vai lá, pega um copo, bota de água, e vai lá e pega três colheres daquele rescaldo quente da cinza e joga dentro daquele copo com água junto com o mato. Deixa assentar um pouquinho, coa e pega e dá pra mulher beber. Não demora vem aquela dorzinha e a placenta sai”.*

Quando indaguei a Floriza sobre o motivo pelo qual as parteiras fazem uso do *rescaldo* da cinza na hora do parto, ela me respondeu apenas que “*é tudo simpatia nossa*”. E complementando que, além do *banho de mato* com as cinzas do fogão, em casos de maior dificuldade uma oração de Santa Margarida é proferida para ajudar no despacho do neném, que “*ai não demora, Deus abençoa que ela [a mulher] despacha*”.

É interessante notar que outros povos no leste e nordeste indígenas, como mais uma vez os Tupinambá da Serra do Padeiro e também os Xakriabá em Minas Gerais, realizam procedimentos associados ao corpo, que são por eles denominados “simpatia”. Estas simpatias são guiadas por aquilo que Pena e Silva (2019) concebem como

---

<sup>60</sup> Embora este seja um tópico importante na teoria pataxó da corporalidade, não tenho espaço nem tampouco subsídios etnográficos para me aprofundar no assunto. Por isso, limitar-me-ei a destacar que a noção de “dona do corpo” é encontrada entre outros povos indígenas, como os Tupinambá da Serra do Padeiro (Macedo 2007) e entre os Mura (Fileno 2016). Porém, em cada contexto a “dona” ou a “mãe” do corpo tem suas especificidades. Enquanto entre os Tupinambá, assim como entre os Pataxó, a dona do corpo só existe no corpo feminino, entre os Mura, por sua vez, tanto o homem quanto a mulher possuem a “mãe do corpo” em seus corpos desde o nascimento.

“motivação pragmática” e atuam sempre no sentido da resolução de problemas, para “restaurar o equilíbrio” ou “corrigir o caminho” de situações e eventos fora da ordem (Pena e Silva 2019, p. 66). Igualmente relevante é destacar que muitas destas “simpatias”, aliás, envolvem partes ou derivados vegetais, animais, objetos, ou mesmo elementos como o fogo em sua execução, tal qual relata Floriza sobre as *simpatias* que as parteiras realizam durante o parto.

Segundo Macedo (2007), uma das *simpatias* tupinambá, por exemplo, consiste em solicitar leite ao pé de jaca para amamentar uma criança quando o leite da mulher lactante seca antes do tempo desejado. Após o pedido, a mãe então corta três talos do tronco da jaqueira, batendo com eles em seus seios e fazendo o leite chegar. Já entre os Xakriabá, destacam Pena e Silva (2019) que diversas simpatias são realizadas com as crianças para a fabricação de um corpo ideal. Uma delas é executada quando a criança ainda não aprendeu a andar. Os adultos, então, aplicam no corpo do infante determinadas substâncias retiradas de animais considerados habilidosos no caminhar, como o tutano proveniente do osso da canela do veado e a banha das pernas da galinha. No caso do primeiro, a substância é aplicada diretamente sobre as pernas da criança, e na segunda, por sua vez, suas pernas são banhadas com a mesma água na qual a galinha foi depenada.

Entre os Pataxó, após o nascimento da criança, quando é dado o momento das visitas domésticas dos parentes mais próximos, fazendo a casa “*ficar cheia de mulher*”, costuma-se consumir uma bebida por eles muito apreciada e denominada *temperada*, que consiste numa mistura de cachaça curtida com uma variedade de *matos* e cebola, alho, pimenta e cominho, entre outros condimentos. Sua produção ocorre antes da mulher parir, tendo como objetivo o consumo diário da bebida logo após o parto, tanto pelos visitantes quanto pela mulher que pariu. Segundo Macedo (2007) e Souza (2007), o consumo da “*temperada*” no período pós-parto também é realizado pelos Tupinambá da Serra além dos Pataxó Hãhãhã na reserva de Caramuru-Paraguassu, no sul da Bahia. Afirmam as Hãhãhã, assim como ressaltam as mulheres da aldeia Boca da Mata, que além de elemento importante de celebração entre parentes na ocasião do nascimento da criança, a bebida também é considerada “remédio” para aquela que ganhou o filho (Souza 2007, p.). Já entre as Tupinambá, o potencial medicinal dessa bebida é observado, ainda, levando em conta sua utilização para regular a menstruação (Macedo 2007, p. 78).

Alguns dos *matos* utilizados pelos Pataxó na produção desta bebida são *hortelã miúdo*, *arruda* e o *alevante*, que como já citado é muito utilizado, também, no controle



do fluxo menstrual, indicando que assim como o mesmo *mato* pode ser indicado para diferentes problemas, diferentes *matos* podem ser utilizados para uma mesma finalidade. Esse é o caso, por exemplo, do *algodão*, indispensável tanto para as parturientes em forma de *banho* e no controle da menstruação feminina, conforme descrito anteriormente, quanto na forma de *sumo* junto à banha de galinha ou ao leite, “*para tosse e catarro nos peitos*”, seja para crianças, jovens ou homens e mulheres adultos. Outro *mato* indicado para tosse é o *tioiô*, tanto em forma de *banho* como de *chá*, mas no primeiro caso o *mato aroeira* pode ser incluído. *Aroeira* (chá) é utilizado também em casos de diarreia e inflamação. Já o *chá* feito com o *mato trançagem* é indicado para infecção urinária e dores nos rins; um outro *mato*, conhecido por *cabeça de saúva* em forma de *banho quente* é bom para gripe, febre e dor no corpo. O *jaca pinha*, por sua vez, é recomendado beber o *sumo* quando da picada de cobra ou de escorpião.

E como “*aqui nois sara tudo à base do banho de mato mesmo*”, na pandemia, o *guiné* (bem como *matos*, conforme se verá no terceiro capítulo) em forma de chá, por já ser muito utilizado em casos de gripe e febre, atuou como um poderoso antídoto contra os sintomas da COVID-19. Além disso, é importante sublinhar que o *guiné* consiste em um dos *matos* conhecidos por ser extremamente eficiente na profilaxia e reversão do corpo contra o *mal de espanto*, que os Pataxó buscam evitar diariamente. Se, como expus anteriormente, o *espanto de amor* é um mal que pode acometer crianças devido ao excesso de admiração e *chamego* que adultos direcionam a elas, deixando-as enjoadinhas, chorosas e tendo sustos constantes, o *mal de espanto*, por sua vez, atinge pessoas mais velhas, jovens e adultos, e seus sintomas físicos são percebidos quando da repentina falta de disposição para as atividades diárias, bocejos em excesso e sonolência em horários inadequados.

É verdade que entre os Pataxó um dos maiores defeitos que uma pessoa pode possuir é a sovínice, de modo que uma pessoa *usurenta*, sovina, que não partilha alimentos e outras coisas com os parentes, é uma pessoa malvista. Mas a preguiça, certamente, é uma outra característica por eles fortemente repudiada. Os Pataxó contrapõem-se à moleza e prezam pelo corpo ágil, tendo grande admiração e estima por pessoas dinâmicas, dispostas às tarefas do dia-a-dia, que cumprem com as atividades diárias, como o trabalho na roça, na escola, fora da aldeia ou em casa. Por isso, não é sem razão que logo que atingem uma certa idade as crianças sejam estimuladas por seus pais a realizarem pequenas atividades, movimentando-se em algum labor e ajudando os mais

velhos nas tarefas cotidianas. A lógica que subjaz a este procedimento é que se uma criança durante sua infância vive com preguiça, é provável que no futuro ela se tornará um adulto preguiçoso, resistente ao trabalho e à colaboração com os parentes, de modo que quando elas expressam preguiça e falta de vontade de realizar seus afazeres, recebem mil sermões e reclamações, sendo em seguida exigidas a fazerem o que devem.

Dessa forma, quando de maneira inesperada, no meio do dia, chega “*a tal da preguiça*” e ocorre uma alteração repentina do corpo jovem ou adulto, com ele apresentando-se mole e indisposto, isso é um forte indicativo de que alguém botou *espanto* no sujeito. Como dizem os Pataxó, *espanto* é o *olho ruim*, o mau-olhado que uma pessoa direciona a outra em decorrência de inveja sobre algo que ela possui, seja um quintal *zelado*, limpo, com horta, *pés de matos* frutíferos e *matos* medicinais, uma roça com belas plantas cultivadas ou mesmo atributos morais como, por exemplo, sua dedicação ao trabalho. Explicou-me dona Anália que “às vezes você não tem nada [no sentido de possuir bens], mas só da pessoa ficar olhando para você, já bota *espanto*. Aí você fica com o corpo ruim, quebrado, pensa que não é nada, mas é *espanto*”.

Nem sempre o *mal de espanto* será intencional, é preciso pontuar. Às vezes basta uma simples olhada mais acentuada, “*com cara feia e fechada*”, ou sentimento ruim de outrem, para provocá-lo. Mas, se a vítima começa a sentir os sintomas acima mencionados, a primeira hipótese levantada é o *mal de espanto*, pouco importando se foi intencional ou não. E quando há qualquer suspeita de que algum dos seus parentes ou elas mesmas pegaram *espanto*, as mulheres tratam logo de *panhar* um punhado de *guiné* e providenciar um “*banho bem forte e esperto*” desse *mato*, uma vez que ele é conhecido por ser bastante poderoso no combate a este mal. Caso aconteça do *banho de guiné* não ser suficiente, e o sujeito continue com os sintomas de *espanto*, uma pessoa mais habilitada, isto é, um(a) rezador(a), é procurado(a) para intervir e executar um benzimento na vítima, fazendo uso de alguns *matos* que podem ser o próprio *guiné* ou o *pinhão roxo*, o *tioiô* e o *tiririquim*.

Devo ainda mencionar que, além de compor o *banho* e o benzimento, combatendo o *mal de espanto* quando ele já acometeu a pessoa, o *guiné* também é recorrentemente utilizado como um profilático para este mal, podendo ser massageado na testa, acomodado detrás da orelha ou colocado dentro do bolso da roupa daquele que quer evitar pegar *espanto*. Um exemplo que ilustra muito bem o poder profilático do *guiné* foi o que ocorreu certo dia quando saí na companhia de uma mulher pataxó em caminhada pela

aldeia. Tínhamos como destino a sua roça, e no percurso paramos para conversar com algumas pessoas, retornando para casa somente no final do dia. Porém, quando nos falamos no dia seguinte, ela queixou-se de ter acordado com moleza, indisposição e dor no corpo, com sintomas muito semelhantes aos de uma gripe. Mas, desconfiada de que aquilo não era gripe e sim *espanto*, atribuiu o acometimento ao fato dela ter saído de casa sem um *guiné*. O problema, como explicou-me, é que no dia que caminhamos até a sua roça, ela esquecera de carregar a sua folha de *guiné*, e mesmo tendo se benzido e proferido uma reza antes de sair de casa, ainda assim *pegou espanto*, só melhorando, de fato, após tomar um *banho* deste *mato*. Pois se o *guiné* atua revertendo o *espanto*, o autobenzimento protege parcialmente a pessoa de ser acometida por este mal.

O *quebrante*, por sua vez, é o *feitiço*, a *porqueira*, e embora os Pataxó não falem tanto sobre ele como falam sobre o *mal de espanto*, que é mais recorrente, foi-me dito que ele também é lançado de uma pessoa para outra. Caso ocorra, o *banho* de *araticum*, um *mato* que dá na mata, pode aliviar os sintomas do *quebrante*. Diz-se que se há suspeita dele, após tomar o *banho de mato*, a vítima deve empurrar a bacia com a água que passou pelo corpo que restou do *banho* para debaixo da cama. Passado um tempo, caso tenha sido mesmo abatido por este mal, vão aparecer *morotós* [algo como *larvas*] dentro da bacia, pois, ao que parece, o *banho de araticum* age impulsionando para fora do corpo, em forma de *morotó*, o mal que o feitiço introduziu. Mas somado ao *banho de mato*, a vítima deve ser levada à um(a) rezador(a), para ser tratada com benzimentos, rezas e, certamente, outros *remédios de mato*, pois só os rezadores e pajés sabem e são capazes de retirar feitiços.

Por fim, temos os *defumadores* feitos com *capim de aruanda* e *amescla*<sup>61</sup>, dois *matos* extremamente *cheirosos* que tanto atraem os *caboclos*, espíritos auxiliares dos Pataxó, quanto protegem o ambiente e as pessoas dos espíritos assediadores que perambulam pelos lugares perturbando os humanos, sobretudo *pagãos*, que vivem com o *corpo aberto* e não realizam o autobenzimento diariamente<sup>62</sup>. Isso porque, no destino escatológico pataxó, algumas pessoas quando morrem se *encantam* por permissão de Deus, podendo voltar à terra para auxiliar os vivos (Grossi 2008, p. 287). No entanto, para que o *encantamento* ocorra, é preciso que a pessoa tenha tido uma passagem magnífica,

---

<sup>61</sup> Para o mito pataxó de surgimento da *amescla*, ver Souza (2015).

<sup>62</sup> Voltarei a falar dos espíritos auxiliares no próximo capítulo, quando tratarei dos conselhos oníricos que as mulheres recebem, em sonho, a respeito dos *matos* e dos *remédios de mato* com os quais elas podem cuidar dos seus parentes.

admirável e correta pela Terra, seguindo em vida alguns “preceitos morais” (Cardoso 2016, p. 259) que, entre os Pataxó, expressam um ideal de vida humana. Por exemplo, ser batizado, respeitar os Santos católicos, ter disposição para com o trabalho diário, generosidade com os parentes, não matar outra pessoa, entre tantos outros. Já outros, que durante a vida não se batizaram se apresentando a Deus, além de terem tido más condutas, desrespeitando os Santos, cometendo maldades, tendo agredido ou matado outras pessoas, ou mesmo sendo preguiçosos ou sovinas com os parentes, não se *encantam*, não se tornam espíritos auxiliares. Ao morrerem, quando não viram *bichos* monstruosos, como a *porca espinha* e a *onça pelada*<sup>63</sup>, tornam-se espíritos ruins que perambulam pelos lugares que habitaram antes de morrer.

Nesse sentido, da mesma forma que os Awá-Guajá no estado do Maranhão consideram que as plantas odoríferas repelem os “aiyã”, fantasmas dos mortos que causam doenças ao penetrar o corpo com seu odor fétido, causando mal à vítima (Cormier 2005, p. 131), os Pataxó dizem que estes espíritos ruins, que gostam dos odores considerados pelos Pataxó como ruins, acabam sendo afastados quando da disseminação destes *matos* (Souza 2015; Cardoso 2016; Gonçalves 2022). Por isso, disse-me dona Anália que quando acontece de alguém estar sendo perturbado por espíritos assediadores que ficam querendo *encostar* em momentos inapropriados, o melhor a se fazer para combater tal assédio é cortar um pedaço de chifre de boi e botá-lo para queimar com alho, *capim de aruanda* e *amescla* num prato. Conhecidos, assim, como repelidores de espíritos assediadores, é muito comum que eles sejam defumados nas casas ou até no entorno das pessoas que estão sendo perturbadas e assediadas por estes espíritos. Afinal, conforme afirmei anteriormente, os Pataxó têm forte preferência pelos vegetais *cheirosos* justo porque eles são sinônimo de saúde, bem-estar, e como se vê, também de proteção.

No entanto, cabe sublinhar, como já notaram Gonçalves (2022) e Cardoso (2016), que há um efeito dialético e dual na disseminação destes vegetais *cheirosos*. Os autores destacam que ao mesmo tempo que o cheiro destes *matos* atraem os *caboclos* e protegem os Pataxó dos espíritos ruins, se forem utilizados em demasia, porém, podem gerar um revés: atraindo espíritos ruins e outros seres malignos e assustadores, como os *bichos*

---

<sup>63</sup> A *porca espinha* e a *onça pelada* são seres com características corporais análogas ao porco espinho e a onça, mas que na verdade são *bichos virados* monstruosos que praticam o canibalismo. Como expliquei na nota 28, os *bichos virados* são ex-pessoas humanas, que na hora da morte ou mesmo durante a vida se transformaram em *bichos* devido a terem cometido alguma conduta inapropriada, como o incesto.

*virados*. Oziel, um dos interlocutores de Cardoso (2016), chama a atenção para o perigo desta defumação em demasia, que pode produzir um efeito contrário daquele esperado:

“Amescla não e usada todo dia, toda hora. Tem que saber pra que e pra quem é. Tudo no mundo tem um dono e todo mundo tem um dom. Será que estão sabendo a finalidade do cheiro da amescla, o que pode atrair? O que pode proteger e adoecer? [...] Estão defumando demais [...] vocês estão fazendo coisas ao contrário.” (Fala de Oziel em Cardoso 2016, p. 481)

Embora, a rigor, o atrativo dos espíritos assediadores sejam odores que os Pataxó consideram ruins, é como se o próprio excesso tornasse o aroma destes *matos cheirosos* algo desagradável e ruim porque arriscado. De tantas coisas significativas que aprendi com os Pataxó, uma delas é que tudo em excesso é perigoso e pode causar mal. E isso serve para os *matos* espontâneos que proliferam em lugares habitados por humanos, o sangue menstrual que verte do corpo feminino, o excesso de *chamego* com crianças, bem como o uso descontrolado dos *matos* medicinais. Pois mesmo os *cheirosos*, como o *capim de aruanda* e *amescla*, só serão bons e favoráveis, atraindo os *caboclos* e protegendo os humanos dos espíritos assediadores, se utilizados na medida certa. O problema dos *matos* medicinais e do uso que se faz deles, portanto, tem que ver sobretudo com a dosagem, como se verá a seguir.

### **2.3 Pharmakón: depende da hora, da dose, da temperatura, da confiança e da fé**

Entre os Pataxó, os dias considerados ideias para se tomar *banho de mato* são as quartas, quintas e sextas-feiras. E se por um lado de manhã bem cedo é o melhor horário para *panhar* os *matos*, recomenda-se tomar *banho de mato* antes do sol *entrar* [se pôr]. Como explica dona Anália, o melhor é “*botar os matos para cozinhar de tardinha* [no caso dos *banhos quentes*] e *vai assuntando, vai assuntando, aí quando ele ficar esperto, você toma antes do sol entrar* [se pôr], porque quando o sol *entra já leva tudo quanto é doença do corpo da pessoa.*”



**Figura 10:** *Matos* na panela em vias de ser cozido e tornado *remédio de mato*. **Fonte:** Arquivo da autora.

Conforme já afirmei, os *matos* que compõem os *remédios de mato*, no momento de confecção, não são medidos com exatidão – os preparos são guiados pela habilidade e experiência adquiridas por cada mulher nessa prática. Entretanto, há certas indicações de posologia na utilização do *remédio de mato* que fazem uma grande diferença, tanto no que diz respeito à sua eficácia quanto no possível efeito negativo que o vegetal pode apresentar. Dona Ana, por exemplo, conta de uma ocorrência de um *remédio de mato* que por ter sido ingerido em demasia, gerou um efeito indesejado:

*“Aqui mesmo, veio um pessoal de lá de não sei aonde, aí eu fiz um chá porque como o pessoal estava tomando chuva, eles griparam. Aí Edir conhece um pau na mata e trouxe para mim e me pediu para fazer o chá. Aí eu botei no fogo a casca do buranhém, arranquei a muda da banana e juntei um monte de mato. Aí tinha um rapaz que foi tomar um pouco de remédio e colocou um copo americano todo e tomou. Aí depois de um tempo ele começou a sentir mal, suar, ficou todo amarelo, todo esmorecido e tava com uma agonia nele. Aí os meninos falaram -*

*‘foi por causa do remédio’. Que ele tinha bebido o copo todo. Porque tinha vários matos dentro do remédio além da casca do buranhém, que é muito forte”*

Dona Ana complementa ainda que “*com os matos é assim, tem que ter o tempo, a hora e a dose certa, porque se você beber demais você vai passar mal*”. Enquanto os *defumadores* feitos com *capim de aruanda* e *amescla* não podem ser disseminados em exagero, todo dia, toda hora, por risco de um revés, *remédios* líquidos como chás ou mesmo o *lambedor* também “*não é para beber toda hora*”. É preciso prudência. Ele deve ser ingerido três colheres três vezes ao dia: de manhã logo após o café, meio-dia, e depois mais uma vez à tarde. E além da dosagem recomendada, seguir à risca os resguardos, sobretudo em relação aos *banhos de mato*, é igualmente essencial para evitar a ocorrência de alguma mazela no corpo. Mas cabe destacar que é antes o modo de preparo do *banho* que determinará se haverá ou não resguardo.

Diferentemente dos *banhos frios*, para os quais o resguardo não se faz necessário, uma vez que o contraste entre temperaturas (quente do banho/frio do ambiente) não existe, ao tomar *banho de mato quente* é preciso conservar-se em casa por uma noite. Da mesma forma, não é recomendado tomar *banho frio* logo em seguida ou sair no vento, no sereno e na chuva, sob risco de *entortar* o corpo, exceto se o *banho quente* for tomado em uma área aberta, fora de casa, pois neste caso, o risco de deformação corporal cai consideravelmente. Aliás, alguns destes vegetais são utilizados com bastante cautela por algumas mulheres porque protagonizam histórias de deformação corporal. Diz-se, por exemplo, que uma pessoa ficou torta porque tomou *banho (de mato) quente* com folha de *pitanga* e saiu para o vento, fazendo com que esse vegetal fosse então associado, por alguns, ao *entortamento* do corpo, passando assim a ser utilizado com maior atenção.

Nesse sentido, um paralelo, aqui, parece se esboçar com a reflexão feita por Magnani (2018) a respeito da arte culinária e da agência circunstancial de certos alimentos entre os Maxakali, que podem tanto ser benéficos como perigosos e adoecer ou curar, levando consequências indesejadas, como a transformação do corpo e da pessoa, àquele que o ingere. De acordo com a autora, é “por possuir capacidade de agir nos corpos” e ser uma “substância perigosa” que alguns alimentos, como a carne, por exemplo, “precisa ser submetida a regras e procedimentos que neutralizam suas forças potencialmente negativas” (2018, p. 262). Para evitar desfechos negativos, as mulheres maxakali, então,

mantêm uma atenção constante no processo de preparação do alimento, e após isso, são os resguardos do comensal que atuam evitando estas consequências indesejadas<sup>64</sup>.

Levando em conta as observações de Magnani a respeito da potencialidade e da circunstancialidade dos alimentos maxakali, sugiro compreendermos a agência dos *matos* medicinais e dos *remédios de mato* com eles produzidos pelas mulheres pataxó como "pharmakón" conforme as considerações de Derrida em sua leitura de Platão (2005 [1972]) – nem bons nem ruins em essência, mas antes ambivalentes, com duplo sentido, capazes de atuar na realidade do corpo, modificando-o, quer dizer, curando ou prejudicando a depender da posologia e do resguardo<sup>65</sup>. Segundo o filósofo, embora o termo pharmakón, discutido primeiro por Platão, seja precipitadamente traduzido como *remédio*, dando a subentender uma dimensão apenas benéfica, a tradução não faz jus à sua “profundidade” e “referência virtual”. O conceito sendo intrinsecamente ambíguo, ao mesmo tempo que indica um poder benéfico que produz e repara, carrega também uma dinâmica mágica, inexata e surpreendente que pode “agravar o mal ao invés de remediá-lo”, mesmo se manipulado com boas intenções e sendo eficaz como tal. Como não há remédio inofensivo, ele conclui, o pharmakón não pode jamais ser simplesmente benéfico (2005, p. 45-46).

Assim, o mesmo vegetal e os *remédios* que curam podem gerar consequências negativas a quem deles faz uso, caso não sejam utilizados corretamente e o corpo resguardado tal como orientam as mulheres que, com suas habilidades, produzem e ofertam diariamente estes pharmakóns. Afinal, como já observava Lévi-Strauss (1986), a utilização dos vegetais “silvestres” entre os povos indígenas pressupõe técnicas extremamente refinadas, uma vez que eles podem ser ao mesmo tempo fonte de alimento e veneno. O autor, na ocasião, referia-se à mandioca brava, e por isso trata da dimensão alimentícia, mas isso poderia muito bem ser adaptado para os vegetais medicinais, fazendo coro à leitura que Derrida procede ao conceito de “pharmakon”: ao mesmo tempo fonte de remédio e veneno.

Além disso, de acordo com as minhas interlocutoras, não é somente a posologia e o resguardo que influenciam diretamente a ação dos remédios. A eficácia está pressuposta

---

<sup>64</sup> Overing (2006) também já havia chamado atenção para a relação entre a arte culinária e os perigos que circundam a alimentação na Amazônia indígena, enfatizando que devido aos perigos virtuais são necessárias técnicas e habilidades para neutralizar e transformar vegetais e animais em alimentos comestíveis, pois mesmo as plantas cultivadas são com frequência venenosas (2006, p. 32).

<sup>65</sup> Santana (2018) apresentou ideia semelhante em sua pesquisa. Afirma a autora que os princípios da dosagem e o resguardo no contexto da “*medicina pataxó*” é o que de fato determinam a diferença entre remédio e veneno.



também na fé, daquele que o toma: fé em Deus e nos *matos*. Como sempre afirmava dona Anália com convicção, “abaixo de Deus eu tenho é fé nesses matos, e a gente tem mesmo é que ter fé, porque se não tiver fé, não adianta. Se a pessoa não tiver fé, não sara”. Provavelmente por isso muitas mulheres dizem que “o bom é tomar banho de mato fazendo oração [a Deus, principalmente]”, como se a eficácia do *remédio de mato* estivesse propriamente na relação entre ele (neste caso, o *banho*) e a oração proferida com fé.

Ideia semelhante a esta, aliás, foi encontrada por Araújo (2014) e Fileno (2016) entre os Karitiana em Rondônia e os Mura, respectivamente. Os autores destacam que o potencial dos “remédios de mato” (como denominam os Karitiana) ou das “folharadas” (como definem os Mura) dizem respeito menos às expectativas sobre algum tipo de substância inata ao vegetal e mais ao seu efeito de transformação circunstancial, quer dizer, no momento em que é utilizado mediante modos de preparo e aplicação específicas. Com efeito, entre os Pataxó, também fica claro que não é tão somente o *mato* em si que traz a cura desejada: é preciso ter atenção à dosagem e aos resguardos, assim como ter fé em Deus e nos *matos* para que o *remédio de mato* aja no corpo conforme o esperado, tendo eficácia.

Se por um lado, a *fé* em Deus e nos *matos* é um importante coeficiente no que concerne ao processo de ação do *remédio* e na cura que ele poderá trazer, “*pois sem fé não sara*”, o princípio da confiança, por sua vez, é essencial para a relação de reciprocidade entre aquela que elabora o *remédio de mato* e aquele ou aquela que o recebe e utiliza. Da mesma forma que a comestibilidade pataxó, segundo Pedreira (2013), é guiada pela premissa de que “comer o que alguém [que, a propósito, é quase sempre uma mulher] oferece é um reconhecido e valorizado sinal de solidariedade”, uma vez que aceitar a comida ofertada tem uma forte conotação moral, estando associada a valores como humildade, desprendimento e confiança que compõem seu ideal sociabilidade (Pedreira 2013, p. 91-2), é preciso também confiar no conhecimento e na destreza de quem maneja os *matos* e prepara e oferta o *remédio de mato*. Em verdade, não é comum que se pergunte à mulher que prepara e oferta o *banho* ou o *chá de mato* do que ele é feito. Perguntar quais *matos* compõem *banhos* e *chás* é como “recusar a sociabilidade” (Pedreira 2013, p. 93); consiste em sinônimo de desconfiança, descrença e suspeição, e quando ocorre, quase sempre faz surgir respostas que se limitam a frases como: “*foi feito com uns matos aí*”, ou mesmo que “*é segredo!*”

Eu mesma vivenciei a importância do confiar, quando um dia acordei com um mal-estar terrível na aldeia. Eu já havia sido alertada pelas mulheres com as quais trabalhara na *farinheira* produzindo *farinha de puba* e *beiju* de mandioca de que “*não pode tomar banho frio quando chega em casa depois de ficar perto da queentura da farinheira. Só pode tomar banho quente, porque se não estopora*”; e que se a pessoa não tivesse como higienizar-se com um banho quente ao chegar em casa após trabalhar na *farinheira*, o melhor seria aguardar até o próximo dia para proceder com a higiene do corpo e assim evitar o *estoporamento*.

*Estoporamento* é uma noção nativa que diz respeito ao acometimento corporal decorrente do contato do sangue do corpo em seu estado *quente* com alguma substância *fria* e externa a ele. De acordo com os Pataxó, o perigo de tomar banho frio após ter contato com a *queentura* do forno da *farinheira* se deve ao fato de que, após trabalhar por horas seguidas torrando farinha, a *queentura* do forno aquece o corpo e o sangue da pessoa, tornando perigoso seu contato com substâncias frias, seja água ou vento. Daí também o perigo de ingerir bebida quente, como o café, que aquece o corpo, e logo após ter contato com a água fria da chuva, por exemplo. Ambos são sempre evitados, uma vez que pode levar o corpo a *estoporar*.

Ocorreu que, não por falta de aviso, certo dia, após passar horas na *farinheira*, por total displicência da minha parte, esqueci deste conselho, tomando um banho gelado dos pés à cabeça ao chegar em casa, o que me fez acordar no outro dia com uma severa dor no corpo, somada à febre alta e calafrios. Então, contei à minha anfitriã o que sentia e perguntei se aquilo poderia ser sintoma do que elas chamam de *estoporamento*. E após receber a resposta de que sim, era possível, e escutá-la lembrar casos de pessoas cujos dentes caíram ou ficaram com dores de cabeças fortíssimas para o resto da vida por burlarem esse interdito mais de uma vez, fui aconselhada a fazer uso de um *remédio de mato* que dona Ana costuma preparar. E assim o fiz. Chegando no barracão da aldeia, onde em frente encontrava-se a casa de Dona Ana, a anciã me ofereceu um frasquinho *chapado de mato*, não sem antes repreender minha conduta e me advertir sobre o perigo que o banho frio após longo contato com o forno quente da *farinheira* representa.

Ao receber o *remédio*, minha primeira reação foi então perguntar do que ele era feito, mas a resposta que recebi (não por Dona Ana, que não se manifestou, mas por outras pessoas que estavam ali presentes) foi apenas que “*é de mato*”, seguido da explicação sobre sua potencialidade – “*quebra tudo, até feitiço!*” – e da prescrição de que eu deveria

espalhá-lo pelo corpo, e principalmente na testa. Quando mais tarde registrava no caderno de campo a situação, lembrei um outro momento em que, com forte crise de sinusite na aldeia, recebi um *chá de mato* para beber e inalar, e após perguntar sobre sua composição, recebi de Juliana uma resposta objetiva e sem maiores esclarecimentos – “*é uma mistura de mato que panhei*”, fazendo-me compreender que esse tipo de pergunta parecer ser inapropriada e não condizente com a “etiqueta” quando o assunto envolve os *remédios de mato*, sobretudo se feitos por mulheres mais velhas, que guardam um conhecimento profundo sobre os *matos* medicinais.

Todavia, não diria que essa “regra de etiqueta” seja uma disposição declarada de conduta, pois foram os comportamentos por mim observados e vivenciados naquelas circunstâncias que desvelaram as nuances presentes nestas relações, levando-me, inclusive, a atentar para tal dimensão em outras ocasiões. Aqui, o papel da confiança (*trust*) do qual fala Overing (1999) se encaixa com precisão. Ao comparar a socialidade diária dos Piaroa com os casos Piro (Gow 1991) e Airo-Pai (Belaunde 1992) na Amazônia Peruana, e Kaxinawá do Humaitá, no Acre (McCallum 1989), a autora sugere que as relações de reciprocidade e interdependência presentes na vida social dos povos ameríndios derivam menos de regras coercitivas e mais do princípio de confiança que rege as relações, os assuntos e procedimentos cotidianos. Isto porque, a “arte da vida diária” está ligada ao cuidado mútuo e à confiança que se tem na capacidade e nas habilidades pessoais daqueles com os quais convivemos. É por meio da confiança nas formas de cuidado uns com os outros que os Piaroa, assim como outros povos ameríndios, constroem e vivem o cotidiano, viabilizando, assim, a qualidade de vida, o bem-estar, a saúde, a prosperidade e, por efeito, a “mutualidade dos laços comunitários” (1999, p. 85). Desse modo, as *poderosidades nativas* com as quais os *remédios de mato* são elaborados não apenas compõem com as mulheres o regime de cuidado na Boca da Mata, mas produzem também relações de confiança entre as pessoas da comunidade. É confiando que as pessoas se permitem serem cuidadas pelas mulheres e pelos *matos*. E, nesse caso, confiar significa justamente “levar à sério” tanto as *ciências* envolvidas na destreza e nas habilidades femininas a respeito dos *matos* medicinais com os quais os *remédios de mato* são feitos, quanto nas indicações que as mulheres dão àqueles que fazem uso das substâncias vegetais por elas preparadas. Dito de outro modo, confiar é a contrapartida do cuidar.

É interessante observar, ainda, que esse destaque dado à confiança naquela que prepara e oferta *remédios* em muito lembra o que observa Stefanuto (2021) a respeito das práticas de benzimento numa comunidade rural no interior paulista. Embora seu estudo tome por foco o benzimento como uma técnica compartilhada de criação de animais, vale a pena chamar a atenção para o que a autora destaca no que tange à fé, ao respeito, ao comprometimento e, no limite, à confiança entre aquele que benze e aquele que é benzido – fatores que consistem em requisitos fundamentais para que o procedimento seja bem sucedido:

“Aquele que procura um benzedor ou benzeira deve ter fé tanto nele ou nela quanto em Deus, caso contrário o procedimento certamente será malsucedido. E aqueles que benzem o fazem porque possuem, junto do dom para tanto, bastante fé.” (Stefanuto 2021, p. 06)

No caso pataxó, podemos dizer que este "comprometimento" ou, melhor dizendo, este “engajamento” no contexto de manejo, elaboração, oferta e utilização dos *remédios de mato*, tem que ver com a fé em Deus e nos *matos* e com a confiança nas mulheres que conhecem e manejam esses *matos*. Pois, da mesma forma que as mulheres têm fé, confiam em Deus e nos *matos*, aquele/a que precisa de cuidados deve, igualmente, ter fé em Deus e nos *matos* e, certamente, confiar na sabedoria das mulheres que cuidam. Ainda que estes elementos articulados não garantam, automaticamente, a eficácia do procedimento, eles são absolutamente indispensáveis para que ela ocorra. E é a partir disso que se funda, ainda, uma relação de reciprocidade – princípio vital na sociabilidade cotidiana, nos laços de parentesco, na vivência comunitária e no regime de cuidado pataxó – entre aquela que prepara e oferta o *remédio* e aquele/a que recebe e faz uso do mesmo.

Assim, o efeito maléfico destes vegetais que, como todo *pharmakón*, são ambíguos e atuam no corpo de maneira circunstancial, pode, além da posologia e da temperatura, ser uma expressão da potencial falha na confiança, na fé e, em suma, na reciprocidade tão vital às práticas de cuidado entre os Pataxó. Mas há mais, pois como se verá no próximo capítulo, a fé e a oração não se limitam ao problema de eficácia e efeito dos *remédios*, sendo fatores essenciais também para que, num momento anterior ao preparo das substâncias vegetais, as mulheres possam receber, em sonho, conselhos dos *caboclos* [espíritos auxiliares] a respeito destes *matos* e dos *remédios de mato* com os quais elas curam e cuidam dos seus parentes.

\*\*\*

Neste capítulo vimos que, embora alguns homens não somente conheçam os *matos* medicinais, mas também saibam produzir alguns *remédios de mato* porque aprenderam com suas mães e avós, e alguns tipos e graus de males/enfermidades sejam tratados por pajés e rezadores, as tarefas cotidianas de elaboração e oferta dos *remédios de mato* na aldeia Boca da Mata são afazeres prevalentemente femininos. Nesse sentido, é entre as mulheres que o conhecimento das práticas diárias de cuidado, fazendo uso dos *matos* medicinais, que para os Pataxó são os remédios verdadeiros, circula e é preservado. E esse aprendizado ocorre no processo da observância e vivência diárias. Mas, é só quando se tornam mães que as mulheres se aprofundam, de fato, na *ciência* dos *matos* que proliferam pelo território.

Com isso, conhecemos alguns *matos* e *remédios de mato* mais utilizados na Boca da Mata, assim como algumas noções pataxó de saúde e doença, levando em conta suas teorias sobre o corpo que informam suas ideias de corpo ideal, humanidade, saúde e bem-estar. Ao tratar disso, acabei retornando à questão da “estética-ética” pataxó, mas agora ressaltando o quanto o princípio do cheiro, da mesma forma que a limpeza, são relevantes na sociabilidade deste povo. Há uma forte preferência, entre os Pataxó, por fazer e tomar *banho de mato* com os *matos cheirosos*, pois o bom aroma, além afirmar a condição humana em oposição ao odor fétido de outros seres, na maioria das vezes, é também sinônimo de saúde.

Vimos, ainda, que enquanto alguns *matos* e *remédios de mato* produzem o corpo desde a tenra infância, outros combatem males e enfermidades causados por humanos e não humanos, vivos ou mortos. Porém, é preciso cautela em sua utilização, porque os *matos* e os *remédios de mato* não são bons em si. Eles são *pharmakón*, que atuam no corpo de maneira circunstancial: seu efeito depende da posologia e do resguardo. Entretanto, não é somente a posologia e o resguardo que influenciam diretamente sua ação. Da mesma forma que abaixo de Deus as mulheres têm fé nos *matos*, para que o remédio tenha eficácia, é ideal que além da dose certa e do resguardo, a pessoa que o utiliza também tenha fé e, em alguns casos, faça orações à Deus. Por fim, concluí discutindo como o princípio da confiança é um fator fundamental na relação de reciprocidade entre aquela que prepara e oferta o *remédio* e aquele/a que recebe e faz uso do mesmo. Pois é preciso, de maneira determinante, confiar e não desconfiar das

indicações que as mulheres dão àqueles que fazem uso das substâncias vegetais por elas preparadas, uma vez que sendo um exercício predominantemente feminino, são elas que possuem a destreza e habilidades necessárias para orientar os parentes no contexto do cuidado.

De modo geral, a intenção deste capítulo foi demonstrar como os Pataxó, e especialmente as mulheres da aldeia Boca da Mata, transformam os vegetais *nativos* – que crescem nos brejos, matas, *capoeiras*, beiras de rio, mas também nos terreiros e quintais da *kijemes* – por elas manejados em *remédios de mato* para procederem ao cuidado com o corpo de uma maneira bastante singular. Quer dizer, levando em conta as próprias noções pataxó de corpo, humanidade, saúde, bem-estar, mas também dos males e enfermidades que podem acometer pessoas humanas. Assim, iniciei o capítulo trazendo o debate feminista na etnologia e os trabalhos mais recentes (inclusive da bibliografia sobre os Pataxó) que enfatizam as relações que as mulheres indígenas experimentam com alguns seres não humanos para reforçar a importância das análises dedicadas ao domínio cotidiano pela perspectiva feminina e também para argumentar que não há como escapar do fato de que os saberes sobre as práticas de cuidado por meio dos *matos nativos* entre os Pataxó constituem, de fato, uma atividade prevalentemente feminina e sobretudo materna. E, assim como o cuidado não consiste num labor romântico, harmonioso e idílico (tampouco um trabalho de criação em oposição à predação), nele também não há nada de prosaico e irrelevante. Pelo contrário, o regime de cuidado que as mulheres compõem com os *matos* é uma práxis ético-política de fundamental relevância para a produção e conservação do corpo, da pessoa e, em suma, da humanidade para os Pataxó. Justo por isso, as mulheres buscam sempre manter a cura por perto, como pontuei no primeiro capítulo, incorporando em suas *kijemes* a miríade de vegetais medicinais que proliferam pelo território. Mas que devem ser utilizados com bastante cautela, uma vez que tendo ânimo e capacidade de alterar o estado do corpo humano, eles podem gerar efeitos algo prejudiciais naqueles que utilizam estes *pharmakóns* de maneira desmedida, não tendo fé e desconfiando das orientações das mulheres.

O objetivo, assim, foi de algum modo demonstrar que da mesma forma que as mulheres têm um forte protagonismo, e seus conhecimentos e habilidades fazem toda a diferença quando o assunto é cuidar dos parentes, as *poderosidades nativas*, com suas especificidades, se *leves* ou *fortes*, *cheirosos* ou *catingosos*, também têm uma agência irreduzível (para o bem e para o mal, a depender da posologia) na vida humana. E é por

terem agência que, se utilizados em demasia, o cheiro dos *matos* pode até atrair certos espíritos assediadores que povoam o mundo pataxó. Com isso, finalizei o capítulo evidenciando que o regime de cuidado que as mulheres da Boca da Mata operam junto aos *matos* medicinais podem alterar tanto o estado do corpo quanto das relações porque, pelo que compreendi, os fatores da fé e da confiança nesse contexto têm implicação direta não somente no efeito e eficácia do remédio, mas ainda nas relações de reciprocidade, influenciando diretamente os laços comunitários e a sociabilidade cotidiana pataxó.

No próximo capítulo, voltar-me-ei para os sonhos, os espíritos e para a experiência de enfrentamento das mulheres pataxó durante a pandemia. Terei como ponto de partida os conselhos de cura e cuidado junto aos *matos* medicinais que os *caboclos*, espíritos auxiliares, oferecem às mulheres pataxó por meio dos sonhos. Enfatizarei, então, a importância da fé e das orações também aqui, uma vez que estes conselhos geralmente são oferecidos àquelas que têm fé, oram com fé e têm ainda o *hábito* de manejar os *matos* e ajudar os parentes que precisam de cuidados. Com isso, buscarei destacar a importância da memória em sua dimensão olfativa no contexto dos sonhos e, na sequência, narrarei a experiência de resistência das mulheres da aldeia Boca da Mata durante a pandemia da COVID-19, tendo em vista que foi também um conselho onírico dado por um espírito entrelaçado à pesquisa de Joseane e uma “*oficina de sustentabilidade*” que deram vida ao projeto *Farmácia Viva*, através do qual as mulheres buscaram uma alternativa de renda durante aquele período crítico, confeccionando e comercializando *produtos naturais* com os tradicionais *matos nativos*.

## **CAPÍTULO 3 - Conselhos oníricos de cura e cuidado junto aos *matos* medicinais**



Certo dia, fui convidada por Ilvani para acompanhá-la em sua roça, localizada no terreno do seu sogro, a fim de ajudá-la numa colheita de mandiocas. Cheguei em sua casa logo cedo e a encontrei preparando duas cestas com biscoitos, café e água para serem consumidos ao longo do dia – algo comum entre os Pataxó quando vão à roça, mesmo que seja para passar pouco tempo. Tomamos o caminho em direção ao roçado enquanto ela e sua irmã, Eva, que nos acompanhava, equilibravam com maestria as cestas com alimentos na cabeça carregando suas facas e *mikays* [facões]. Naquele dia, passamos a manhã colhendo mandiocas no roçado de Ilvani e em seguida fomos direto para a *farinheira*, também na casa do seu sogro, *raspar* as mandiocas e preparar a massa e a goma com as quais, no outro dia, produziríamos *farinha de puba* e *beiju*.

Durante a nossa presença na *farinheira*, alguns dos seus parentes apareceram para colaborar na *raspagem* das mandiocas. Estávamos rodeadas de crianças e aquelas que tinham uma idade mais avançada também ajudavam na raspagem. À medida que trabalhavam, as mulheres riam, contavam histórias, e entre uma contação e outra, bebericavam café, gozavam de si próprias e das peripécias dos seus filhos, maridos e outros parentes. O clima de descontração atenuava o trabalho sob o calor de setembro e a palavra que circulava tinha certa leveza e descontração, uma vez que “*tem que ser assim ... de barriga cheia ou vazia nós temos que estar sempre alegres porque a alegria afasta a tristeza da barriga vazia*”, dizia-me Ilvani.

Foi nesse dia, quando narrava histórias da sua infância na aldeia Barra Velha, que ela contou ter sido curada de uma *doença braba*, que quase a levou à morte, após sua mãe, tendo recorrido a Deus em oração, ter recebido em sonho orientações de um espírito a respeito de um *mato* – que Ilvani não lembrava exatamente qual era, mas que sabia ser poderoso – com o qual deveria fazer um *remédio de mato* para curá-la. Segundo Ilvani, como sua mãe sempre preferiu curar seus filhos *em casa*, com *remédio de mato*, e passou a vida assim, cuidando dos parentes mais próximos com a *medicina da folha*, do *mato*, seguiu o conselho recebido em sonho, preparando o *remédio* conforme as orientações oferecidas a ela pelo espírito. E assim Ilvani foi curada.

\*\*\*

Meu ponto de partida deste capítulo são os conselhos oníricos que os *caboclos*, espíritos auxiliares, oferecem às mulheres pataxó a respeito das possibilidades de cura e cuidado junto aos *matos nativos* medicinais. Nas primeiras duas sessões, apresento tanto os sonhos ressaltando como a fé e a oração são fatores cruciais para que as mulheres vislumbrem em sonho os *matos* e os remédios de *mato* com os quais elas podem cuidar dos seus parentes, quanto a memória em sua dimensão olfativa, demarcando-a como questão-chave para as mulheres que sonham com os *matos*. Pois, como se verá, nos dias subsequentes ao sonho, quando não lembram do nome ou da morfologia do vegetal, elas acionam suas habilidades olfativas para encontrá-los. A lembrança do cheiro aparece como um aspecto sensorial diferencial nesse recorte, assim como o ato de lembrar diariamente não só com os *matos* que sonharam, mas também dos parentes que precisam de cuidados, se revela como uma das expressões do regime de cuidado que as mulheres operam junto aos *matos* medicinais

Com isso, tenho uma ponte para, finalmente, falar da experiência de enfrentamento e resistência das mulheres pataxó junto aos *matos nativos* durante a recente pandemia da COVID-19 quando, articuladas na AMIABM, elas criaram o projeto *Farmácia Viva*, que derivou justamente de três fatos entrelaçados: o conselho onírico dado por um espírito a Juliana antes mesmo da pandemia ser noticiada, a pesquisa de Joseane sobre a “*medicina tradicional*” pataxó e uma “*oficina de sustentabilidade*”. A partir disso, demonstro como estes vegetais, no período pandêmico, foram fundamentais para os Pataxó da aldeia Boca da Mata, e não somente no que tange às práticas de cura e cuidado daqueles que foram acometidos pela doença, uma vez que eles foram essenciais, também, na forma que as mulheres, articuladas na AMIABM, encontraram para buscar uma alternativa de renda durante esse período crítico, manejando *matos* e confeccionando e comercializando um conjunto de *produtos naturais* aos não indígenas no contexto do projeto em questão. Assim, tendo como referência a experiência das mulheres na AMIABM especialmente durante a pandemia, avanço dois argumentos.

Primeiro, que as mulheres pataxó, através da Associação, conduzem uma política interétnica – pensada, geralmente, como domínio masculino – aos seus próprios modos. E segundo, que os mesmos *matos* com os quais as mulheres compõem o regime de cuidado cotidiano na aldeia Boca da Mata foram agentes essenciais para que elas também atravessassem e resistissem ao momento de *aflição* que consistiu a pandemia. Finalizo o capítulo sugerindo algumas formulações acerca das relações entre os Pataxó e os vegetais,

levando em conta suas formas de cuidado e resistência. Proponho que, da mesma forma que as mulheres compõem o cuidado diário com os *matos*, manejando-os e elaborando os *remédios de mato*, elas também resistem a eventos extraordinários junto a estes vegetais; que a noção de resistência mobilizada pelos povos indígenas, de maneira bastante semelhante às suas concepções de cuidado, reclama outros ânimos e agências para além da humana; e que resistir, desse modo, também consiste em uma forma de cuidar.

### 3.1 “Os incrédulos não sonham”

Quando conversava com as mulheres pataxó sobre as práticas de cura e cuidado junto aos *matos* medicinais e os conhecimentos femininos associados ao universo de relacionalidades destes vegetais, foram diversas as vezes que escutei dizerem que, quando elas oram a Deus antes de dormir, pedindo para *ver* um *mato* que pode servir à cura dos parentes enfermos, os *caboclos* costumam aparecer, em sonho, mostrando *matos* e *remédios de mato* com os quais elas poderão curar a si e aos seus parentes. Os Pataxó da Boca da Mata são um povo majoritariamente católico – muito embora o cristianismo evangélico esteja crescendo, não somente nessa aldeia, mas também em outras comunidades pataxó na Bahia – de modo que as orações são uma forma de eles estarem vinculados a Deus (ser supremo), aos Santos, que vivem próximos de Deus, e se conectarem com os bons espíritos, também denominados *caboclos*, anjos ou *espíritos guerreiros*. Conforme já afirmei anteriormente, diferente dos espíritos assediadores que acoçam os vivos e por isso, na vigília, são repelidos com *capim de aruanda* e *amescla*, os *caboclos* são seres que, devido às boas condutas que tiveram na Terra, na hora da morte se *encantaram* e passaram a atuar como auxiliares dos vivos.

Dessa forma, é por meio da incorporação e do sonho que eles se comunicam com os vivos (Grossi 2008). Mas, enquanto a comunicação pela incorporação – que aliás, recuperemos, é prevalentemente feminina<sup>66</sup> – costuma ocorrer quando os Pataxó, sobretudo nas Festas de Santo ou nos dias anteriores à estas celebrações, dançam e entoam cantos, que tanto celebram os Santos aos quais são devotos (como Santos Reis, São

---

<sup>66</sup> Como havia dito na introdução, de acordo com Grossi (2008), o fenômeno de incorporação entre os Pataxó é prevalentemente feminino. É nas mulheres que os *caboclos*, ao chegarem atraídos pelos cantos, *encostam* com frequência. E esse foi um fato que também constatei nas diversas ocasiões em que estive presente nas Festas de Santo da aldeia Boca da Mata

Sebastião, São Braz e Santo Antônio) como exaltam a memórias destes sábios *índios velhos*, atraindo-os<sup>67</sup>. Nos sonhos, por sua vez, contam os Pataxó que o corpo físico daquele que dorme, permanece deitado, descansando, enquanto sua alma, espécie de “duplo”, se desprende do corpo e com certa autonomia vaga pelos lugares. São nestas circunstâncias que os sujeitos sonhadores (ou melhor, seus duplos) encontram com e recebem as visitas dos *caboclos*<sup>68</sup>. Isso, porque, para os Pataxó, assim como observa-se em outros contextos ameríndios, o sonho, na medida em que se afasta, ou melhor, não encontra correspondência na ideia de “fantasia individual” do sujeito e do inconsciente (Shiratori 2013, p. 7), consiste numa privilegiada via de acesso a outros seres e dimensões, bem como oportunidade para encontros, contatos e comunicação com mundos e alteridades nem sempre acessíveis e visíveis à percepção humana durante a vida desperta (Descola 2006; Limulja 2019). Nesse caso, os *caboclos*, que são “sensíveis” (Grossi 2008, p. 288) aos apelos humanos, além de exímios conhecedores dos lugares que percorreram e habitaram, bem como dos costumes e tradições pataxó, costumam aparecer nos sonhos apresentando cantos, contando histórias do passado, fazendo previsões, apontando caminhos a serem tomados e indicando também, sempre que necessário, as “virtuosidades da terra no cuidado com o corpo” (Gonçalves 2022, p. 115) que consistem, justamente, nas possibilidades de cura que os vegetais que proliferam e abundam pelo território podem proporcionar aos vivos<sup>69</sup>.

Com efeito, se entre os Wapishana, conforme descreve Farage (1997), são as próprias plantas que se manifestam nos sonhos, em forma de gente, bicho ou animal, falando de doenças e sugerindo remédios, entre os Pataxó quem sugere os *remédios de*

---

<sup>67</sup> Esses cantos, sempre acompanhados de danças circulares, são os belíssimos e tradicionais *samba*, nos quais os Pataxó articulam de maneira extremamente rica e expressiva suas tradições, histórias e memórias. Atualmente, cantos na língua patxohã também têm sido incluídos no repertório destas Festas. Para uma análise sobre os cantos tradicionais e as Festas de Santo ver Santana (2016). Já para uma análise a respeito do sistema de devoção e reciprocidade entre os Pataxó e os Santos ver Grossi (2008)

<sup>68</sup> No entanto, muito embora o sonho seja uma via privilegiada para os Pataxó se comunicarem com os *caboclos*, ele é também um canal oportuno para o assédio e a predação daqueles espíritos considerados ruins que, recordemos, também podem assediá-los na vigília e por isso são repelidos com *capim de aruanda* e *amescla*. No domínio dos sonhos, dizem os Pataxó que é o batizado, junto ao autobenzimento, sobre os quais falei no capítulo anterior, que os protegem deste perigo, uma vez que contrariam a abertura dos seus corpos.

<sup>69</sup> Importante mencionar que este fenômeno de aconselhamento de espíritos nas lidas cotidianas ou extraordinárias, seja quando incorporam nas pessoas ou aparecem em sonho, é muito comum entre outros povos no Nordeste Indígena (Arruti 1996; Lima 2013), com destaque para os Tupinambá da Serra do Padeiro, que também denominam *caboclos* ou *encantados* os seus ancestrais que morreram, se encantaram e passaram a auxiliá-los na luta pela terra, tendo um papel decisivo, inclusive, em suas retomadas territoriais, conforme registrou Alarcon (2013).

*mato*, mostrando os vegetais medicinais que podem ajudá-los na cura de enfermidades, são os *caboclos*. Para os Pataxó, então, diferente do caso wapishana, não são os vegetais que se apresentam diretamente aos humanos no domínio onírico, mas os espíritos auxiliares, que fazem algo como uma mediação entre o humano e o vegetal. De fato, dizem minhas interlocutoras, que é comum elas terem vislumbres oníricos dos *matos* medicinais, quando espíritos de homens e mulheres<sup>70</sup> mostram a elas certos *matos nativos* que proliferam por diferentes lugares do território e com os quais elas podem fazer e ofertar *remédios de mato* aos seus parentes. Mas, quando aparecem nos sonhos, os *caboclos* não se limitam a mostrar apenas aqueles *matos* com os quais elas poderiam elaborar *remédios*, fazendo por vezes questão de sugerir o próprio *remédio* que deve ser preparado com aquele vegetal, especificando os ingredientes necessários para o preparo da alquimia vegetal, sempre apontando a dosagem adequada.

Quando sugerem beberagens, por exemplo, é comum que além dos *matos*, eles sugiram a inclusão de substâncias como leite e cachaça na composição. Foi o que contaram-me duas interlocutoras quando narravam-me seus sonhos. Para uma delas, certa vez apareceu “*um caboclo, todo vestido de branco*” aconselhando-a que fizesse uma beberagem com *sete ramos* de diferentes *matos*, dentre eles *hortelãzinho* e *poejo*, misturados com leite, para curar a sua filha. Já a segunda, me disse que em um dos seus sonhos apareceu um homem orientando-a que pegasse *poejo*, *alevante*, *hortelãzinho* e *arruda* e fizesse uma *garrafada*. Mas nessa *garrafada*, enfatizou o espírito, meia dose de cachaça deveria ser incluída, nem mais nem menos que isso, pois só assim o *remédio* teria o efeito desejado.

Aqui, é importante destacar que embora alguns *matos* apresentados pelos *caboclos* em sonho só sejam localizados em lugares específicos e mais distantes dos núcleos mais povoados da aldeia – como foi o caso de uma mulher que disse ter sido aconselhada em sonho por “*uma mulher, com belos cabelos grandes e lisos*” a fazer um *chá* para o seu neto com o *mato aleluia*, que só dá na mata – muitos outros (como *poejo*, *hortelãzinho* e *arruda* acima citados) podem ser encontrados nas próprias *kijemes* da Boca da Mata, tendo ali crescido devido à ação do vento, dos animais dispersores de sementes ou mesmo por meio do plantio humano, já que, como afirmei anteriormente, é bastante desejável que as mulheres tenham a cura vegetal por perto, de modo que elas sempre

---

<sup>70</sup> Cabe pontuar que embora *caboclo* seja um substantivo masculino, ele não se refere somente aos ancestrais homens, englobando também as *caboclas*, ancestrais mulheres.

plantam nos terreiros e quintais das casas diversos *matos* para elaborarem, sempre que necessário, seus *remédios de mato*.

Nesse sentido, podemos dizer que muitos *matos* vistos em sonho já são conhecidos pelas mulheres. E isso, em alguma medida, parece indicar que a importância de ver o *mato* medicinal em sonho está menos associada à experiência de acesso a um conhecimento exterior, quer dizer, a conhecer no domínio onírico um poderoso vegetal medicinal ainda desconhecido ou inédito através dos espíritos, e mais à dádiva que consiste o “simples” fato (que, na verdade, não é tão simples assim) de receber orientações oníricas dos sábios *caboclos* a respeito das *poderosidades* vegetais que, reforço, na maioria das vezes elas já conhecem, tendo ouvido falar ou visto suas mães e avós utilizando em outras ocasiões.

No entanto, para que os *caboclos* apareçam em seus sonhos, oferecendo orientações dos *matos* e dos *remédios de mato* que servirão à cura e ao cuidado dos parentes, dizem as mulheres pataxó que é preciso necessariamente recorrer a Deus – pois, a rigor, é Ele que viabiliza a comunicação entre estes espíritos e os humanos – solicitando uma orientação, uma ajuda, um auxílio de cura a partir de uma oração antes de dormir. Vejamos, por exemplo, o que afirma Juliana:

*“A gente já vem com a experiência dos mais velhos, das nossas mães, avós, tias, parentes da comunidade. Aí a gente vê desde pequena elas fazendo, com a fé que elas tinham, elas pediam que os anjos da guarda mostrassem no sonho os matos bons pra aquela enfermidade [...] Então tem que ter fé. Tem que ter fé e você tem que rezar, seja meia-noite, duas horas da manhã, para Deus te dar uma iluminação para você ter o poder de ver aquele remédio. Se não, não acontece não.”*

No segundo capítulo, ressalté o quanto é fundamental que tanto aquela que elabora os *remédios de mato*, sobretudo na hora de escolher os *matos* que irão compor o preparo, quanto aquele ou aquela que recebe o *remédio de mato*, realizem orações. Ressalté também que a fé ocupa um lugar importante no que concerne ao processo de ação e eficácia do *remédio de mato*, pois é preciso ter fé em Deus e nos *matos*, se não, não *sara*. Mas note-se, como expressa Juliana, que a oração também aparece como fator de suma importância para que, num momento anterior ao preparo do *remédio*, as mulheres possam por meio do sonho “receber uma iluminação”, vendo os *matos* e os *remédios de mato* apropriados para que elas cuidem dos seus parentes. Essas orações não são como

aquelas rezas que os rezadores e rezadeiras pataxó realizam para combater certos males e enfermidades como os já citados *vento caído* e *espanto de amor*, que acometem infantes, ou o *mal de espanto* e o *quebrante* que ameaçam os adultos. Essas orações são antes proferidas por cada mulher, de maneira livre, particular e na intimidade dos seus leitos, geralmente quando um parente ou elas mesmas se encontram abatidos por enfermidades. Entretanto, cabe sublinhar que ainda que estes discursos íntimos sejam executados de maneira livre e particular por cada mulher, isso não significa que elas não sigam alguns critérios para tanto. Diz-se que, ao orar, pedindo a cura, é preciso necessariamente colocar intenção e, com bastante fé, proceder uma oração poderosa a Deus para que o pedido resulte numa orientação, num “*ensinamento sobre um remédio bom*”.

Com efeito, não há como escapar do fato de que, durante minhas conversas com as mulheres pataxó, quando o assunto eram os *matos* e os *remédios de mato* que os *caboclos* lhes mostraram por meio do sonho, a fé invariavelmente aparecia como um “problema” incontornável. Talvez por isso, após eu perguntar a uma interlocutora se qualquer pessoa poderia ter esses vislumbres oníricos, ela afirmou-me, de maneira enfática, que “*os incrédulos não sonham [com os matos e os remédios]*”. E ao ouvir isso, confesso ter considerado forte sua colocação. Afinal, questionei-me se apenas ter ou não ter fé levaria alguém a ver ou não os *matos* e os *remédios de mato* em sonho, e se estes vislumbres oníricos não ocorreriam, portanto, de maneira “natural”, mas tão somente para aquele que acredita, tem fé e ora com intenção.

No entanto, refletindo a respeito, compreendi que ela não estava negando que todos têm a capacidade de sonhar, mas que somente aqueles que têm fé e oram, buscando uma orientação, recebem por meio do sonho conselhos oníricos dos *caboclos* a respeito da cura e do cuidado junto aos *matos* medicinais. Pois na mesma proporção que aqueles que recebem os cuidados devem ter fé em Deus e nos *matos*, bem como confiança nas mulheres que ofertam o *remédio de mato* para que o procedimento seja bem sucedido, as mulheres que manejam *matos* e elaboram e ofertam *remédios de mato* também precisam ter fé, para orar com fé, e receberem orientações dos espíritos a respeito das *poderosidades* vegetais com as quais elas curam corpos e cuidam dos seus parentes.

Tudo se passa como se as orações atuassem, aqui, como um dispositivo de conexão entre os Pataxó e os *caboclos*. E isso, em muito se assemelha ao que destaca Lima (2013) entre os Xukuru do Ororubá, para os quais as orações são uma das maneiras que eles encontram para entrar em contato com os “seres que habitam o mundo

espiritual”, uma vez que assim como os enfeites e as imagens para este povo, as orações são veículos capazes de “permeabilizar as eventuais fronteiras” que separam os vivos dos mortos, tornando possível a conexão entre os humanos e os seres espirituais (Lima 2013, p. 180).

Desse modo, se na vigília são os cheiros exalados pela defumação do *capim de aruanda* e da *resina cheirosa da amescla* – ou mesmo os cantos e danças entoados pelos homens e mulheres durante as Festas de Santo – que fazem o papel de tonar possível a atração e o contato com os *caboclos* (e ao mesmo tempo repelir, claro, os espíritos assediadores), neste caso são as orações proferidas por cada uma destas mulheres, sozinhas e em suas intimidades, que agem no sentido de estimular o contato com os *caboclos*. Não por acaso, Gonçalves (2022) observou, de maneira muito semelhante, que, em Geru Tucunã, quando o assunto é a “aliança espiritual” das mulheres pataxó com os *espíritos guerreiros*, são necessários certos “tratos diários” – como o cumprimento de “ritos” e “orações” para que tal aliança esteja assegurada (2022, p. 241).

É como se dissessem: não basta apenas querer cuidar ou somente desejar a cura para um mal, uma enfermidade. É preciso ter fé e orar com afinco e intenção para que um bom espírito, com a permissão de Deus, nos mostre por meio do sonho, os *matos* e os *remédios de mato* com os quais podemos cuidar dos nossos parentes. Pois a comunicação com os espíritos auxiliares é mais da ordem do feito que do dado. E quanto ao meu estranhamento a respeito dessa comunicação pelos sonhos decorrerem ou não de maneira “natural”, quer dizer, sem que haja ou não certo estímulo por parte do sujeito sonhador, tomemos ainda o que se passa em outros dois contextos ameríndios quando o assunto é sonhar e se comunicar por meio dos sonhos com os espíritos.

Conforme a literatura das TBAS que se dedica integral ou parcialmente ao tema dos sonhos atesta, é recorrente a condução de algumas técnicas, como a ingestão de certas substâncias, principalmente vegetais, como forma de estimular as atividades oníricas. Isso é mais comum entre pessoas que geralmente tornar-se-ão especialistas em algo, como um pajé/xamã ou um lutador, pois os sonhos são suportes fundamentais para que estes candidatos a especialistas adquiram gradativamente os conhecimentos necessários para o exercício das suas funções. Entre os Yanomami, por exemplo, tanto os xamãs como aqueles que estão em processo de se tornarem xamãs, inalam o pó da Yãkoana, poderosa planta que os faz sonhar de verdade e ter acesso ao mundo invisível dos espíritos, de modo que grande parte do conhecimento xamânico yanomami advém desta planta e dos sonhos



que ela induz (Kopenawa e Albert 2015; Limulja 2019). Já entre os Kuikuro, no Alto Xingu, observa-se durante a reclusão pubertária masculina a ingestão de uma grande quantidade não de uma, mas de várias plantas eméticas que estimulam as atividades oníricas. Para os Kuikuro, a ingestão excessiva destas plantas provoca viagens oníricas e encontros com seres espirituais que instruem os sonhadores. E essas instruções, por sua vez, são aportes essenciais no processo de fabricação de um lutador (Avelar 2010).

Claro que, em ambos os contextos, as plantas não somente induzem os sonhos e a comunicação com os espíritos através deles, tendo também um potencial formativo de especialistas. E como afirmei anteriormente, não há, entre os Pataxó, especialistas absolutos nas práticas de cura e cuidado junto aos *matos* medicinais. Mas, o que quero chamar atenção é simplesmente para o fato de que se a comunicação com os espíritos por meio dos sonhos parece consistir em causa inexorável de um esforço ou, melhor dizendo, de uma ação realizada anteriormente – pois para sonhar com aquilo que se pretende é necessária uma indução – não há porquê estranhar que, no caso pataxó, as orações proferidas pelas mulheres na intimidade dos seus leitos cumpram este papel, de modo que uma oração direcionada a Deus e aos *caboclos*, proferida com bastante fé e intenção (assim como a ingestão de plantas no caso yanomami e kuikuro), também serve ao propósito de estimular conselhos oníricos de cura e cuidado junto aos *matos* medicinais<sup>71</sup>.

O que não significa que os Pataxó nunca recebam, em sonho, orientações destes espíritos auxiliares de maneira fortuita. Durante o tempo que permaneci na Boca da Mata, por diversas vezes ouvi as mulheres contarem sonhos de diferentes ordens e conteúdo, como aqueles que chegavam de repente, sem um estímulo, com os espíritos alertando sobre possíveis eventos futuros, como a experiência onírica de Juliana que ocorreu antes mesmo da pandemia da COVID-19 ser “oficialmente” anunciada, conforme será visto adiante. Mas, ao que compreendi, para que as mulheres em suas experiências oníricas recebam dos *caboclos* conselhos de cura e cuidado junto aos *matos*, os pedidos, em forma de oração, atuam como fortes propulsores destas imagens noturnas. Dito de outra forma, o principal objetivo destes discursos direcionados com fé e intenção, quando algum parente ou elas mesmas encontram-se abatidas por uma enfermidade, é estimular o contato com estes espíritos auxiliares. É orando que as mulheres têm mais chances de

---

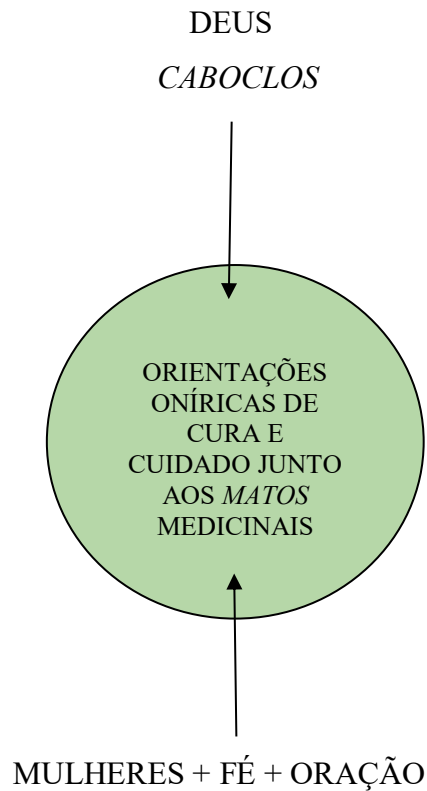
<sup>71</sup> Um outro exemplo de indução onírica foi observado por Descola (2006) entre os Achuar, que ao invés de realizarem uma ação, se abstém de relações sexuais por considerarem elas afastam os sonhos e impedem os espíritos de oferecerem seus conselhos.

verem em sonho as *poderosidades* nativas que abundam pelo território e com as quais elas poderão elaborar os *remédios de mato*.

Não por acaso, minhas interlocutoras afirmam com contundência que é devido à fé que possuem e ao fato de orarem recorrentemente e com intenção, todos os dias, mas principalmente quando algum parente está com algum problema de saúde, que elas sonham e por meio dos sonhos recebem conselhos oníricos dos *caboclos*. É como se o domínio onírico, sendo uma privilegiada via de acesso humano aos *caboclos* e dos *caboclos* aos humanos, fosse também um “meio oracular” (Holbraad 2003), que torna possível a comunicação com estes seres, possibilitando a mediação que eles, com a permissão de Deus, fazem entre os humanos e os vegetais medicinais, quando acionados por uma oração proferida com fé. Se, como dizem os Pataxó, os vegetais, assim como as pessoas, os Santos, a própria Terra e também os *encantes*, as pedras, os animais, ventos e morros, são todas criações de Deus (Cardoso 2016, p. 145)<sup>72</sup>, talvez isso explique essa articulação entre Deus, os espíritos auxiliares e os *matos nativos* com os quais as mulheres operam o regime de cuidado diário na Boca da Mata. Em formato de esquema, seria algo mais ou menos assim:

---

<sup>72</sup> Já os espíritos assediadores e os *bichos virados de gente*, embora tenham sido humanos anteriormente, não são associados a Deus, mas sim ao *coisa ruim*, ao demônio.



Ao falar de oráculos, é impossível não evocarmos a célebre etnografia de Evans-Pritchard (2005) sobre o complexo sistema oracular entre os Azande na África Central, que atuam alertando homens e mulheres sobre perigos associados à bruxaria e à feitiçaria, dando respostas e orientando os humanos sobre como proceder diante de infortúnios delas decorrentes. Entre os Pataxó, os sonhos, sendo um meio oracular através do qual os *caboclos* orientam, não estão falando de bruxaria e apresentando conselhos nesse sentido, claro. Mas, nem por isso o paralelo de comparação não se faz pertinente. Porque o ponto capital, creio, não é a natureza nem tampouco o conteúdo ao qual se destinam os diferentes oráculos, mas simplesmente o fato de que oráculos existem e estão em plena atuação também aqui, orientando os Pataxó.

Além disso, Juliana me explicou que junto à fé e à oração “*tem que ter o hábito de mexer com os matos e hábito de ajudar alguém ali por perto para você chegar até esse ponto [de sonhar]*”. Pois bem, da mesma forma que, como afirmei no capítulo anterior, não seria totalmente condizente com a realidade afirmar que somente as mulheres detêm o conhecimento dos *matos* e dos *remédios de mato* – uma vez que muitos homens além de serem rezadores e tratarem as pessoas com os *matos*, não apenas conhecem estes vegetais, mas sabem produzir alguns *remédios de mato* porque aprenderam com suas mães e avós – não seria igualmente pertinente afirmar que as mulheres são as únicas a

receberem conselhos oníricos dos *caboclos* a respeito dos *matos* e dos *remédios de mato*. Não obstante, é fundamental levarmos em conta, ainda assim, que são as mulheres que no dia-a-dia “*lutam com a saúde*” e lidam com os filhos, irmãos e outros parentes doentes, de modo que são também elas que estão diretamente envolvidas e implicadas nas práticas de cuidado com o corpo, tendo esse *hábito* diário de “*mexer com os matos*” e ajudar alguém [em termos de saúde]. E isso, conforme expressa Juliana, são os fatores que, somados à fé e às orações, faz com que alguém chegue a esse ponto – de receber, em sonho, conselhos oníricos sobre a miríade de *poderosidades* vegetais que têm o poder de *quebrar, cortar, desfazer e matar* diferentes males e enfermidades entre os Pataxó.

Desse modo, podemos afirmar que se no curso da vida diária e, destaque-se, na vigília, conforme afirmei no capítulo anterior, são às mulheres mais velhas e sábias a quem uma mulher jovem recorre quando precisa de orientação para elaborar algum *remédio de mato* para seu marido ou filhos, os *caboclos*, espíritos auxiliares, também são partícipes ativos nessa rede de transmissões, uma vez que também atuam orientando as mulheres a respeito dos *matos* e dos *remédios de mato*. Porém, enquanto as mulheres orientam outras mulheres na vigília, a atuação dos *caboclos* se dá nos sonhos. Assim, os sonhos e os espíritos, com a permissão de Deus, também ocupam um lugar fundamental no universo de relacionalidades dos *matos* medicinais e no regime de cuidado que as mulheres operam junto a estes vegetais, pois eles de fato oferecem conselhos oníricos de cura com a *medicina do mato, da folha*, àquelas que têm fé, oram com fé e têm o *hábito* de manejar os *matos* e ajudar os parentes que precisam de cuidados. Inclusive, é preciso pontuar que boa parte das indicações dos *remédios de mato* que as mulheres mais velhas transmitem para as mais novas, no dia-a-dia, quando as jovens se casam e têm filhos, podem ter sido aprendidos pelas primeiras em sonho quando, após uma oração proferida com bastante fé e intenção, elas receberam conselhos oníricos de cura e cuidado junto aos *matos* medicinais.

### **3.2 Memória: o cheiro dos *matos***

Após orarem com fé, pedindo a Deus e aos *caboclos* e então, por meio do sonho, verem os *matos* e os *remédios de mato*, logo que acordam, geralmente “*de manhã bem cedo*”, de preferência “*antes do sol esquentar*”, as mulheres após acenderem seus fogões e passarem um café, já vão colher os *matos* para fazer *banhos, chás* e outras beberagens.

Caso estejam menstruadas e vulneráveis às temidas lagartas, ocupadas com outros afazeres rotineiros, ou caso seja um *mato* que só pode ser encontrado em locais mais distantes, como a mata, elas pedem a algum parente homem para ir buscá-lo. No entanto, como explicou-me Juliana, pode suceder da pessoa não saber precisar ao certo qual *mato* viu ou ouviu os *caboclos* mostrarem e anunciarem no sonho, não lembrando exatamente o nome, nem tampouco a imagem do vegetal.

Quando isso acontece, porém, outras percepções sensoriais são acionadas, e elas não abrem mão de procurar pelo cheiro o *mato* que viram em sonho. De fato, os Pataxó e especialmente as mulheres possuem um olfato extremamente aguçado quando o assunto são os vegetais medicinais que elas manejam e manipulam diariamente para elaborar os tradicionais *remédios de mato* utilizados em toda sorte de males e enfermidades. No entanto, não é somente na vigília que esse olfato aguçado se apresenta ativo, pois mesmo durante as atividades oníricas, o aroma destes vegetais não escapa aos seus sentidos. Mesmo que no pós-sonho elas não recordem o nome ou a morfologia do *mato*, isso não significa que elas não recordem o cheiro do vegetal ou mesmo o cheiro do próprio *banho de mato* que eventualmente viram sendo preparados durante o sonho. Juliana, por exemplo, relata que após um sonho, procurou e encontrou um dos *matos* com o qual sonhara pelo cheiro (meu grifo):

*“Agora mesmo quando Gilson [seu marido] estava doente, eu não sabia o que eu ia fazer. E ele não queria ir para o hospital. Ai eu rezei de noite e pedi à Deus e aos meus anjos que me mostrassem uma sabedoria para ver de qual forma eu podia lidar com a situação. Ai na noite que eu rezei, de noite eu sonhei e vi um fogão de lenha aceso com muitos matos e o banho de mato sendo feito. Ai no outro dia eu fui e encontrei os matos pelo cheiro. Quando você não lembra, pelo cheiro você sabe qual mato é [...] Ai você sai procurando o mato pelo cheiro e uma hora você vai saber - ‘ah, foi esse mato aqui que eu vi no sonho. Vou fazer um banho desse mato aqui.’”*

Não obstante à visão, claro, consistir numa faculdade fundamental para os Pataxó, aqui temos, mais uma vez, que o cheiro também emerge como um quesito importante em suas vidas e sobretudo no tema que aqui é de maior interesse: o universo de relacionamentos dos *matos* medicinais e o regime de cuidado que as mulheres operam junto a eles. Já para antropologia não é nenhuma novidade que, entre os povos ameríndios, faculdades sensoriais para além da visão são consideradas meios muito importantes de se relacionar com o mundo e adquirir conhecimento. Tato, paladar, audição ou olfato, todos, sem exceção, mas variando em nível e grau de importância a depender do contexto,

consistem todos eles em sentidos que desempenham papel fundamental e poderoso na relação que os humanos estabelecem com o mundo e os seres (Santos-Granero 2006; Overing 2006; Belaunde 2006). Quanto ao olfato, particularmente, sua importância é notada em diferentes domínios. Seja nas artes culinárias (Overing 2006), em incursões de caça (Santos-Granero 2006), na “classificação” de animais (Sanchez 2019), no contato com os espíritos dos mortos (Cormier 2005), na construção da pessoa e no seu estado de saúde, em rituais, nas histórias de contato com os brancos (Vander Velden 2012), ou mesmo na identificação de vegetais alimentícios e medicinais, percebe-se uma profunda relação entre cheiros, os modos de perceber o mundo, e saber e fazer diferentes coisas.

Bem, o/a leitor(a) há de recuperar, conforme afirmei no segundo capítulo, o quanto o cheiro é um fator importante na construção da sociabilidade, da corporalidade e da humanidade entre os Pataxó, e na maneira como eles contrastam os seres, fazendo parte de uma estética-ética que envolve a fabricação e a conservação de pessoas junto aos lugares por elas habitados — ambos devem estar sempre *bonitos, limpos e cheirosos* em diferenciação aos hábitos e domínios de outros seres não humanos. Lembrará, da mesma forma, que suas noções de humanidade, saúde e bem-estar estão diretamente associadas aos bons aromas e, por efeito, ao intenso uso dos *matos* que são por eles qualificados como *cheirosos* em contraste aos *catingosos*. Recordará, ainda, que é justamente por isso que eles conferem um valor consideravelmente alto aos *matos* que exalam bons aromas. Já que tudo aquilo que é *cheiroso* é extremamente aprazível aos seus sentidos, os *matos* que carregam o atributo do bom aroma são sempre preferidos aos que exalam *cattinga*. As pessoas que se banham com eles ficam igualmente *cheirosas*, do jeito que devem ser.

Mas, vejamos que agora o problema do cheiro se apresenta de maneira diferente, mas não alheio àquele primeiro, é preciso sublinhar — como um dispositivo sensorial de (re)conhecimento fundamental na busca das mulheres pelos *matos* (e aqui, refiro-me ao *mato* tanto no sentido de vegetal quanto de lugar) quando estas não recordam a sua imagem após acordarem de um sonho. De fato, todas as faculdades sensoriais são válidas, mas nenhuma é infalível. E como os Pataxó, assim como outros povos indígenas, consideram fortemente que a visão não consiste no único dispositivo sensorial de engajamento com o mundo e os seres, aquilo que a visão e a audição no contexto dos sonhos por acaso esqueceram, a percepção olfativa certamente lembrará.

Tudo se passa, de fato, como se no sonho, seus sentidos continuassem tão despertos e ativos quanto na vigília. E, em seguida, durante a vida desperta, com seus

olfatos aguçados, as mulheres perseguissem habilmente os *matos* sendo atraídas por algo como um aspecto impalpável e incorpóreo, mas não irrelevante ou desconhecido destes vegetais *nativos*: o seu cheiro. E se é o aguçado olfato das mulheres que as leva não apenas a reterem o cheiro dos vegetais no sonho, mas também a identificarem os *matos* nos dias subsequentes durante a vida desperta, não seria isto, de alguma maneira, muito análogo ao que ocorre em alguns contextos cinegéticos nos mundos ameríndios? Santos-Granero (2006), por exemplo, ressalta como o aguçado olfato dos homens Yanesha da Amazônia Peruana fornecem informações proveitosas aos caçadores em suas incursões pela floresta. Nas palavras do autor:

“Os caçadores yanesha têm um sentido olfativo bastante aguçado. Ao caminhar numa trilha na mata, podem sentir pelo cheiro se há, nas redondezas, alguma palmeira frutificada de certa espécie ou determinada árvore resinosa. Mais importante do que isso é o fato de também poderem dizer que passou um animal pelo caminho – e qual deles, quanto tempo antes. Matar declarava-se especialmente bom como farejador de animais. Um dia, quando andávamos na mata em busca de um tipo de cipó, pude verificar sua habilidade: a dada altura, estancou abruptamente e sinalizou que eu fizesse o mesmo, provou o aroma do ar à sua volta e disse que, não fazia muito tempo, um jaguar cruzara a trilha; poucos metros adiante, viríamos a deparar com recentes pegadas de jaguar impressas no chão barrento.” (Santos-Granero 2006, p. 104)

De maneira semelhante aos caçadores que acionam suas habilidades olfativas para identificarem suas presas, caso não recordem a imagem ou o nome do vegetal sonhado, as mulheres pataxó perseguem o vegetal pelo aroma que subjaz em suas memórias oníricas olfativas devido às suas amplas habilidades sensoriais. Mas, enquanto os homens yanesha que, com seus sentidos olfativos aguçados, sentem e perseguem o cheiro da presa animal para abatê-la e transformá-la em alimento para alimentar seus familiares, no caso das mulheres pataxó, elas são atraídas pelo cheiro dos *matos* medicinais para colhê-los e transformá-los em *remédio de mato* que serão ofertados aos seus parentes. Isso demonstra que as amplas possibilidades de relação que o olfato humano, habilmente desenvolvido em diferentes contextos, tem com o cheiro dos seres, sejam eles animais ou vegetais, além de produzir um engajamento “sensível” com o mundo, está fortemente implicado na práxis cotidiana, seja em incursões de caça ou quando o assunto é o regime de cuidado que as mulheres operam junto aos *matos* medicinais.

Desconfio, ainda, que devido ao cheiro consistir em um elemento tão importante tanto que no diz respeito à valorização, por parte dos Pataxó, dos aromas agradáveis no

processo de construção do corpo e da pessoa quanto à lembrança olfativa do sonho, era tão comum, quando eu caminhava com as mulheres pela aldeia, vê-las coletando e cheirando os *matos* que encontravam pelo caminho antes de decidirem se levar-lhes-iam consigo para casa. De fato, já que os Pataxó dão tanta preferência aos *matos cheirosos* (excetuando alguns, como o já citado guiné, *mato* medicinal muito poderoso, porém *catingoso*), talvez só faça mesmo sentido carregar um *mato* que não exala um aroma agradável para casa por motivos não triviais: como, por exemplo, ter visto o vegetal em sonho.

Nesse sentido, faço coro ao que já havia pontuado Santana (2018), que são a experiência, habilidade, mas também a “memória”, e inclusive das experiências oníricas, acrescento, que conduzem o processo de elaboração desses *remédios*. E já que aqui estamos falando de memória, nesse caso, olfativa, que recorda o cheiro dos *matos* apresentados em sonho, é importante sublinhar que para que as mulheres cuidem dos seus parentes junto aos *matos* medicinais, elaborando os *banhos*, beberagens e outros *remédios* necessários, elas precisam também estar sempre com a memória ativa, lembrando-se dos seus maridos, dos seus filhos e suas filhas, seus irmãos e irmãs em meio às outras atividades que realizam cotidianamente. Seja durante a *limpeza* dos seus terreiros, quando vão encher os baldes de água, *panhar* lenha para acender o fogão, ao rio pescar, à roça colher mandiocas, à *farinheira* fazer *farinha de puba* e *beiju*, quando caminham pela aldeia, ou mesmo antes de dormir, quando fazem suas orações, elas devem lembrar continuamente daqueles parentes que precisam de cuidados. Então vão até o quintal em busca de alguns *matos* para fazer *banho de mato cheiroso* para as crianças, mantêm-se atentas *assuntando* os *matos* pelo caminho de algum trajeto e vendo se encontram o *mato* certo para um parente que necessita, ou oram com fé e intenção pedindo a Deus e aos *caboclos* para que ofereçam a elas um *ensinamento*, *uma sabedoria*, mostrando um *mato* ou um *remédio* que pode curar quem precisa.

É oportuno sublinhar que essa dimensão do lembrar à qual me refiro ressoa fortemente na reflexão proposta por Belaunde (2006) que, ao tratar da maneira como o pensamento é conceitualizado pelos povos ameríndios e especialmente pelos Awajun na Amazônia Peruana, sugere que os “pensamentos” que implicam um “lembrar” são “exteriorizado[s] na realidade física por meio do trabalho habilidoso, esforçado e em cuidado afetivo entre os parentes”. Por isso, pensar em (e lembrar de) alguém seria, assim, um ato de cuidado, pois quando lembramos pensamos com compaixão nos nossos



parentes, buscando fazer algo para evitar e/ou aliviar sua dor, agindo no sentido de oferecer-lhes sustentos e cuidar-lhes da melhor forma que podemos (2006, p. 211). Se, como sugeri anteriormente, há uma forte conexão entre a confiança e o cuidado – pois é confiando que as pessoas se permitem serem cuidadas – há também uma notável correlação entre a lembrança e o ato de cuidar. Na verdade, o ato de lembrar diariamente dos parentes se revela como uma das expressões do regime de cuidado que as mulheres operam junto aos *matos* medicinais. Porque, de fato, é mantendo-se atentas e lembrando diariamente dos seus parentes que elas fazem algo para evitar ou aliviar suas dores, agindo junto às *poderosidades* vegetais com toda destreza e habilidades que possuem.

A memória, desse modo, seja no sentido da lembrança olfativa do vegetal sonhado ou mesmo do ato de lembrar-se cotidianamente dos parentes, não só está fortemente implicada como é algo que garante a manutenção do regime de cuidado que as mulheres compõem com os *matos*. E, se não bastasse isso, veremos a seguir que a memória e a capacidade de se comunicar com os espíritos por meio dos sonhos, foram um diferencial também na pandemia. Pois foi lembrando de um conselho onírico, dado por um espírito, em sonho, que uma das minhas interlocutoras, com toda autonomia e engenhosidade, buscou nos *matos nativos* uma valência para enfrentar e resistir à pandemia, confeccionando, junto à outras mulheres da AMIABM, *produtos naturais* para comercializá-los aos não indígenas. Na próxima seção, dedico-me, portanto, a narrar a experiência das mulheres pataxó, articuladas na AMIABM, durante a recente pandemia da COVID-19. Portanto, apresento a seguir o projeto *Farmácia Viva*, criado e gestado pelas mulheres da AMIABM no intuito de evidenciar o forte protagonismo das mulheres na política interétnica (isto é, para além do “interior” da comunidade), assim como o fato de que os vegetais *nativos*, no período pandêmico, foram fundamentais para os Pataxó da aldeia Boca da Mata, e não somente no que tange às práticas de cura e cuidado daqueles que foram acometidos pela COVID-19, mas também como alternativa de renda no âmbito do projeto em questão.

### **3.3 Pandemia: se valer com os matos**

#### **3.3.1 A Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Boca da Mata**

Como já havia mencionado na introdução desta dissertação, foi por meio do meu contato com Juliana Santana, iniciado em 2018, e mais tarde com outras mulheres da Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Boca da Mata (AMIABM), que minha entrada em campo se fez possível. Atualmente, a associação é presidida por Ilvani Braz, mas, à época, Juliana era a presidente. E embora desde o início a minha proposta de pesquisa não tivesse como principal foco de análise a AMIABM e a experiência das mulheres nesse âmbito em particular, durante o tempo que permaneci em campo inevitavelmente me aproximei bastante dos assuntos e atividades relacionados à Associação, uma vez que foram as mulheres na competência da AMIABM que acolheram e autorizaram a minha proposta de pesquisa, permitindo a minha permanência na aldeia. Nesse sentido, foi na companhia delas que fui conhecendo a comunidade, convivendo com seus parentes e, enfim, tecendo relações com os Pataxó. E foi também em razão de tal proximidade com as mulheres da Associação que, além de acompanhá-las diariamente em suas atividades diárias, fosse em suas casas, nas roças ou nas *farinheiras*, buscando compreender o que pensam, dizem e fazem a respeito das práticas de cura e cuidado junto aos *matos* medicinais, que pude acompanhar também suas movimentações no âmbito da AMIABM.

Segundo Juliana, a Associação de Mulheres da Aldeia Boca da Mata foi criada em 2003 e registrada em 2005, por incentivo do seu pai, o pajé Manoel Santana, com o objetivo de captar projetos para a comunidade tendo as mulheres na liderança. Naquela época, existia uma outra associação, conduzida pelos homens da aldeia. No entanto, como os homens tinham criado essa associação “*só para eles mesmos*”, a vontade de ter uma atuação própria e independente da ação masculina incentivou algumas mulheres a constituírem uma associação feminina e se articularem na busca de autonomia e projetos que elas pudessem gerir. Quando da sua criação, o interesse primordial era fortalecer a segurança alimentar da comunidade com *sustentabilidade*. Mas, depois, vieram os cursos de formação e projetos voltados para a questão econômica, incentivando a autonomia comunitária e sobretudo feminina na geração de renda. Com o tempo e com a experiência que foram ganhando, o protagonismo feminino nos espaços de diálogo, decisão e na gestão de projetos na comunidade foi crescendo, e desse modo elas foram se engajando em diferentes cursos de formação e projetos<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Importante pontuar que não somente as mulheres pataxó, mas mulheres indígenas de diferentes povos estão cada vez mais pautando, executando e liderando fortemente projetos em suas comunidades mediante a criação de organizações. Em 2020, um levantamento realizado pelo Instituto Socioambiental (ISA) com

Desde então, com apoio de ONGs além de instituições governamentais e privadas (como a Associação Flora Brasil, o Instituto Tribos Jovens, o Ibama<sup>74</sup>, o ICMBio<sup>75</sup>, a Veracel<sup>76</sup> e mais recentemente o Coletivo Semear<sup>77</sup>), ou mesmo de modo voluntário e autônomo, as mulheres da Boca da Mata se dedicam a diferentes atividades de promoção de renda *sustentável*, valorização dos conhecimentos tradicionais e fortalecimento e conservação do território em sua biodiversidade vegetal. Em verdade, já foram muitos os projetos gestados pelas mulheres da AMIABM: desde o beneficiamento de produtos de *aroeira*, confecção de artesanatos, produção de mudas, cultivo de roças e hortas, reflorestamento do território, até a construção de galinheiros. Mas, o mais recente projeto autônomo criado pelas mulheres da AMIABM foi o denominado *Farmácia Viva*, que nasceu como alternativa de renda durante a pandemia da COVID-19, e a partir do qual elas começaram a confeccionar *produtos naturais*<sup>78</sup> à base dos tradicionais *matos nativos* para serem comercializados com os não indígenas.

De acordo com as mulheres pataxó, os *matos* medicinais com os quais elas fazem *remédios de mato* para cuidarem dos seus parentes tiveram, definitivamente, um papel fundamental no que diz respeito aos processos de tratamento, cuidado e cura daqueles que na pandemia foram acometidos pela *doença braba*, como alguns moradores da Boca da Mata se referiam à COVID-19. Uma interlocutora, por exemplo, quando questionada por mim sobre o que fez para combater os sintomas quando ela e os seus parentes mais próximos adoeceram, afirmou que, na verdade, a lida com essa doença ocorreu de modo semelhante ao que já era feito entre os Pataxó para tratar outros males e enfermidades usuais: “*qualquer coisa a gente corria pro mato pra panhar mato e fazer remédio quando alguém ficava ruim*”, disse-me, de maneira que ao mínimo sinal de instabilidade do corpo no período pandêmico, a solução estava sempre no(s) *mato(s)* já conhecidos e utilizados por eles em outros fins. *Algodão, guiné, mastruz, hortelã grosso, tioiô e andú* foram, assim, alguns dos vegetais medicinais mais utilizados como antídotos contra a *doença*

---

base nos dados do Sistema de Informações de Áreas Protegidas identificou organizações de mulheres indígenas em 21 estados do Brasil. No total, são 92 organizações locais, estaduais e regionais espalhadas pelo país. O mapa e a lista dessas organizações estão disponíveis em <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/maps/2020-08/prov60.pdf>

<sup>74</sup> <https://www.gov.br/ibama/pt-br>

<sup>75</sup> <https://www.gov.br/icmbio/pt-br>

<sup>76</sup> <https://www.veracel.com.br/>

<sup>77</sup> <https://www.instagram.com/coletivosemear/>

<sup>78</sup> Termo pelo qual, nesse contexto, as mulheres passaram a se referir aos tradicionais *lambedores, garrafadas*, defumadores e óleos vegetais, além de uma novidade por elas incorporada durante a pandemia, os sabões vegetais, como se verá adiante.

*braba* em forma de *chá*, *sumo*, *banho* e *lambedor*. Muitas mulheres, aliás, disseram-me, como de praxe, quer dizer, de um modo tipicamente pataxó, que foi com “*muita fé em Deus e nos matos*” que aqueles que adoeceram e se curaram com os *remédios de mato* atribuíram sua melhoria à *medicina da folha* mesmo quando combinada aos remédios não indígenas<sup>79</sup>.

Mas, além de atuarem aliviando os sintomas da COVID-19, os *matos nativos* também tiveram um papel de suma importância na busca que as mulheres da Boca da Mata empreenderam como alternativa de renda para suas famílias num contexto de crise. Digo isso, pois os *matos nativos* medicinais que proliferam e abundam pelo território foram essenciais para a condução do projeto *Farmácia Viva*, criado e gestado pelas mulheres da AMIABM durante a pandemia, e a partir do qual elas desenvolveram um trabalho de confecção de um conjunto de *produtos naturais* para serem comercializados com os não indígenas interessados.

Como pude constatar, e conforme veremos a seguir, as mulheres pataxó resistiram a esse período *junto* aos vegetais com os quais elas já tinham *contato*. No entanto, antes de chegarmos no projeto em si, veremos que foi justo um conselho onírico dado por um *espírito* à Juliana entrelaçado à pesquisa de Joseane sobre as práticas da *medicina* nativa, e uma “*oficina de sustentabilidade*” oferecida anos atrás na comunidade, que culminaram no trabalho de manejo e manipulação desses vegetais com os quais as mulheres já se valiam para cuidar dos seus parentes, mas agora com um propósito novo, que até então elas não estavam acostumadas: coletar *matos* para confeccionar e vender *produtos naturais*.

### **3.3.2 A pesquisa de Joseane, o sonho de Juliana e a “*oficina de sustentabilidade*”**

Era uma tarde de sexta-feira quando conversei formalmente sobre a minha proposta de pesquisa com o grupo de mulheres mais atuantes da AMIABM. Essa conversa se deu em 16 de setembro de 2021, dia seguinte à minha chegada na comunidade. Naquela sexta elas se reuniram, e Juliana me convidou para acompanhá-la na reunião, que seria realizada no terreiro da casa de Ilvani, atual presidente da associação. Como a casa de

---

<sup>79</sup> De acordo com o relato de um ASAI da aldeia, até aquele momento em que eu estava realizando trabalho de campo, dezessete pessoas da comunidade haviam contraído a COVID-19 desde o início da pandemia, mas nenhuma delas teve graves complicações de saúde decorrentes daí ou foram a óbito.

Ilvani está localizada na parte alta da aldeia, enquanto a casa de Juliana encontra-se na parte baixa, pegamos o caminho da ladeira que conecta essas duas áreas. Recordo, como hoje, que ao passar por algumas *kijemes* no percurso, enquanto conversava com Juliana, percebia com entusiasmo a diversidade de vegetais que povoam os terreiros e quintais da aldeia, observando, também, a abundância daqueles que ocupavam as estradas e os entremeios das casas.

Quando chegamos, a reunião já havia começado. Além de Ilvani, estavam presentes Joseane, Eva, Josicleide e Elismarcia, sentadas em cadeiras e bancos dispostos no terreiro. Junior, marido de Ilvani, também estava presente. Cumprimento todos e escuto atentamente o diálogo. No intervalo entre um assunto e outro, por sugestão de Juliana, me apresentei explicando de maneira detalhada para aquele grupo de mulheres mais atuantes na AMIABM o motivo de eu estar entre elas, minha proposta de pesquisa, os métodos que utilizaria durante minha permanência, caso elas concordassem, enfatizando o meu interesse em registrar o protagonismo feminino na Boca da Mata com foco no cuidado com os parentes, uma vez que nenhum estudo antropológico-etnográfico *stricto sensu* ainda havia sido realizado nessa aldeia pataxó, muito menos com as mulheres de lá. Joseane foi quem falou primeiro, ressaltando a importância de um trabalho dedicado às mulheres da comunidade. Disse também que havia realizado, recentemente, uma pesquisa durante o curso de formação intercultural pela UFMG tendo como tema a “*medicina tradicional pataxó*”.

Em seguida, todas as outras mulheres que estavam presentes se manifestaram, concordando que eu conduzisse a pesquisa, dando-me as boas vindas e se colocando à disposição para dialogarmos. Combinei, então, que entraria em contato com cada uma delas nos próximos dias para tentar combinar uma visita em suas casas para conversarmos um pouco mais. Na sequência, dando seguimento à reunião, elas levantaram o assunto de como se daria o deslocamento para a aldeia Xandó no dia seguinte. Afinal, elas levariam até lá uma quantidade considerável de *produtos naturais* que passaram os últimos dias confeccionando no objetivo de vendê-los aos turistas e moradores da vila de Caraíva<sup>80</sup>.

\*\*\*

---

<sup>80</sup> Xandó é uma aldeia litorânea, que também faz parte da TI Barra Velha do Monte Pascoal e está localizada ao lado da aldeia Barra Velha, sendo contígua à Vila de Caraíva que, por sua vez, é um vilarejo litorâneo e ribeirinho.

Dias após a reunião, fui convidada por Joseane para conhecer sua casa. Ao chegar, logo reparei no *jirau*<sup>81</sup> da sala uma extensa variedade de *produtos naturais* que, segundo ela, seriam levados para a aldeia Xandó dali há algumas semanas. De *lambedores*, *garrafadas* e defumadores a fragrâncias aromáticas para o ambiente e o corpo, além de sabões, todos com seus marcantes aromas exalando pela casa, se estendiam organizadamente nas prateleiras do *jirau*. Joseane é uma das associadas da AMIABM, professora da EIPBM (Escola Indígena Pataxó da Aldeia Boca da Mata) e filha de Raimundo Santana – mais conhecido como Patxyó, um dos primeiros professores de cultura indígena da aldeia – e dona Ana, parteira e profunda conhecedora dos tradicionais *remédios de mato*, com quem Joseane e suas irmãs aprenderam muito do que sabem sobre os *matos* que abundam pelo território e com os quais elas elaboram diariamente *remédios de mato* para os seus parentes.

Sabendo do meu interesse pelos *matos* medicinais, bem como dos procedimentos a respeito dos *remédios de mato*, Joseane me convidou para acompanhá-la no preparo de um *lambedor*, um dos *remédios* que, como mencionei, foi muito usufruído pelos Pataxó durante a pandemia quando alguém se apresentava abatido pela doença. Saímos em caminhada pelo seu diverso e abundante quintal em busca dos *matos* que seriam utilizados. Colhemos *saião*, *mastruz*, *erva-doce*, *broto de andú*, *hortelã miúdo e grosso*. Segundo Joseane, da escolha dos *matos* – que deve ser preferencialmente “*de manhã bem cedo cedo*”, quando os vegetais ainda conservam o sereno da noite e quando a lua está *escura*, para evitar o encontro com as lagartas – até o momento de *apuração* (isto é, o escoamento do líquido), o processo de preparo do *lambedor* é minucioso e demanda atenção, sobretudo no que concerne à dosagem de cada ingrediente. Sua composição também pode variar, conforme os próprios ingredientes utilizados por cada mulher. Algumas, além dos *matos*, gostam de incluir *broto de banana* para com ele fazer uma *calda*. Outras não abrem mão da *pedra de barro*. E é justamente por demandar um processo lento e minucioso que Joseane diz ter um apreço especial pelo processo de preparo desse *remédio*.

Após colher os *matos*, já no pé do fogão de barro aceso, o punhado vegetal é jogado numa panela com água para ferver. Não demora muito tempo e logo o líquido começa a borbulhar, pouco a pouco mudando sua coloração, que começa a ser matizada pela cor vívida que solta dos *matos*. Alguns minutos depois e o líquido, retirado da panela,

---

<sup>81</sup> Estrutura de madeira construída e usada, neste caso, como depósito de utensílios domésticos.

é reservado, enquanto os outros ingredientes que compõem a *mistura* são selecionados. Um deles é a dita *pedra*, pedaço de barro sólido que as mulheres destacam, geralmente, do próprio fogão de barro ou da parede de suas casas – caso a estrutura da habitação tenha sido produzida com este material – para incluírem em alguns *remédios* como o *lambedor*, uma vez que o barro, além de consistir numa interessante matéria-prima para a construção de fogões ou casas de taipa, também é considerado um elemento importante na composição de algumas alquimias vegetais. Além de eficaz para estancar o sangue proveniente de feridas na pele, incrementa *remédios de mato* líquidos como aquele preparado por Joseane, fazendo com que eles fiquem mais grossos, fortes, potentes e eficazes.



**Figura 11:** Matos para fazer *lambedor*. Fonte: Arquivo da autora.





**Figura 12:** *Lambedor* sendo preparado. Fonte: Arquivo da autora.

Com o *lambedor* pronto, já *apurado* e depositado numa pequena garrafa pet, Joseane me oferece o *remédio*, reforçando o poder dessa alquimia vegetal e lembrando que por muitas vezes ela e suas irmãs foram curadas com esse *remédio de mato* feito por sua mãe, dona Ana, que até hoje continua elaborando-o com maestria sempre que um parente adocece, precisando de cuidados. Foi também nesse dia que Joseane contou um pouco mais da pesquisa que realizou em 2018, no âmbito da Formação Intercultural de Educadores Indígenas na UFMG. Por ter escolhido a área de matemática, sua pesquisa se dedicou às formas de preparo dos *remédios* na aldeia Boca da Mata, dando especial atenção às “*práticas, quantidades e dosagens da medicina pataxó*” a partir de entrevistas e rodas de conversas com os mais velhos, gravações audiovisuais e observação participante quando da produção doméstica dos *medicamentos*. É interessante notar que, para Joseane, os conhecimentos femininos – especialmente da sua mãe – sobre os *matos*, o cuidado e a cura de pessoas junto aos vegetais influenciou sua pesquisa, bem como sua entrada na AMIABM:



*“O que mais me motivou a entrar na associação e a gente fazer esse trabalho [dos produtos naturais] é que minha mãe é parteira, e o cuidado das parteiras com a gente aqui é muito bom. Elas fazem remédio de mato pra gente, fazem banho. Desde muito tempo minha mãe conhece as ervas e sabe das curas e a gente tem que aprender pra passar o conhecimento pros nossos filhos. Então eu quis ir além e tive o interesse de fazer meu trabalho sobre as ervas medicinais, onde eu falo do modo de preparo dos banhos, quais ervas a gente pode ta utilizando, quais doenças podem ser tratadas com certas ervas. Então eu tive esse interesse, na pesquisa e na associação.”*

De acordo com Joseane, a ideia inicial era registrar os conhecimentos pataxó sobre noções de doença e saúde, bem como as formas de preparo dos *remédios tradicionais* para as gerações mais novas que, atualmente, se encontram distantes destes saberes. Mas a ideia excedeu suas expectativas e foi além, culminando, tempos depois, no Projeto *Farmácia Viva*, desenvolvido por ela junto à outras mulheres da AMIABM. Além de Joseane, Juliana e Ilvani estiveram desde o início na construção do projeto, e, conforme me narraram, o trabalho com os *matos* que as mulheres, articuladas na AMIABM, vivenciaram na pandemia, pode ser remontado além da pesquisa de Joseane, a dois outros fatos que o influenciaram diretamente: um conselho recebido em sonho por Juliana e uma “*oficina de sustentabilidade*” por ela vivenciada.

Juliana é tia paterna de Joseane e uma liderança bastante reconhecida na comunidade. Além de professora na EIPBM há mais de vinte anos, foi por muito tempo presidente da AMIABM e agora trabalha com seu marido, Gilson, em um comércio montado na sua própria casa, localizada na área central da comunidade, de frente para o campo de futebol e o pátio da aldeia, no qual vendem de tudo um pouco – de cloro e outros produtos de limpeza e higiene à carnes congeladas, *farinha de puba*, bebidas e diversos alimentos industrializados. Em paralelo ao comércio, assim como outras famílias pataxó que têm no artesanato uma importante fonte de renda, Juliana, junto ao seu marido e filhos, também produzem artesanatos para serem comercializados aos turistas em vilas e cidades litorâneas próximas ao território, sobretudo na alta temporada de verão. Porém, como há se de imaginar, a comercialização de artesanato – tanto gamelas, colheres e pilões de madeira quanto colares, brincos e *xahys* [palitos de cabelo] – sofreu um forte

impacto em razão do isolamento social decorrente da pandemia e queda do fluxo turístico na região<sup>82</sup>.

Como contou-me Juliana, após a pandemia ser noticiada e a comunidade ser informada de que a escola ficaria paralisada ela, como de costume, foi dormir na segunda casa que construiu com seu marido num local mais sossegado e afastado da área movimentada da aldeia para descansarem, cultivarem um roçado, além dela criar suas galinhas e ajudar seu marido na criação de algumas cabeças de gado. Na roça, e preocupada com o impacto que as circunstâncias teriam sobretudo na renda familiar, Juliana pensou no que faria, e depois de muito matutar decidiu, então, que produziria *sabão de mato* para vender em Barra Velha. No entanto, segundo minha interlocutora, sua decisão não foi tomada por acaso, tendo sido, ao invés disso, fortemente influenciada por uma mensagem que recebera de um *anjo*, em sonho, antes mesmo da pandemia ser noticiada. Nesse sonho, em suas palavras (com grifos meus):

*“Diz que nois [Pataxó] ia passar uma aflição muito grande e diz que nois ia se valer mesmo só com o que nois tinha a nossa volta, que era os matos que nois tinha contato. Ai eu tava dormindo lá na roça. Ai eu levantei de manhã cedo, umas 5 horas da manhã, dei de comer as galinhas e saí no meio do pasto lá na roça e falei assim - ‘será que esse mato aqui é o que eu vi no sonho?’. Ai depois eu perguntei a Gilson que mato era aquele e ele disse que era lâ de bixa que serve para cicatrização de ferida e infecção. Ai eu falei “sabe que eu vou usar isso no sabão?!”*”

Se fossemos especular acerca do conteúdo da mensagem por si só, sem levar em conta o contexto no qual ele estava sendo considerado, talvez chegássemos à compreensão de que o conselho onírico estivesse se referindo à “*se valer com os matos*” no sentido de simplesmente incentivar Juliana a continuar elaborando e utilizando os tradicionais *remédios de mato* para cuidar dos seus parentes que viriam a ser acometidos pela COVID-19. Afinal, já vimos que é comum esses *anjos* darem conselhos de cura e cuidado junto aos *matos* medicinais que proliferam com abundância pelo território ao se manifestarem nos sonhos das mulheres que com com fé procedem a uma oração a Deus ou diretamente a estes espíritos. No entanto, creio que a “essência” ou “finalidade” do

---

<sup>82</sup> Para os Pataxó habitantes do extremo sul da Bahia, o artesanato consiste numa importante fonte de renda. E embora os Pataxó produzam artesanato o ano todo, vendendo para atravessadores, os picos de comercialização acompanham o fluxo turístico na região. Para uma análise aprofundada sobre o turismo entre os Pataxó ver Grünewald (1999), e para um estudo sobre os artesanatos ver Souza (2012).

conselho, aqui, pouco importa, pois o mais interessante é perceber que Juliana, ao lembrar do sonho, com toda sua autonomia, criatividade e engenhosidade, baseou-se na mensagem que recebera para buscar uma outra valência nos *matos* que conhecia e tinha *contato* diante de um momento de *aflição* que não apenas ela, mas também seus parentes, vivenciavam, e que não girava em torno somente da saúde, mas também da renda familiar. Foi assim que ela teve a brilhante ideia de, a partir do conselho onírico, utilizar os *matos nativos* que já eram (e continuaram sendo na pandemia) amplamente manejados pelas mulheres nas práticas de cuidado com os parentes. Só que agora no intuito de confeccionar *sabões de mato* como alternativa de renda durante a pandemia.

Porém, cabe elucidar que *sabão de mato* não é, a rigor, um artefato que os Pataxó costumam produzir e utilizar em seu cotidiano. De acordo com Juliana, essa história de fazer sabão surgiu em 2008, quando o Instituto Tribos Jovens<sup>83</sup> ofereceu aos moradores da aldeia Boca da Mata uma “*oficina de sustentabilidade*” e na ocasião os Pataxó aprenderam a produzir *sabão natural*, utilizando os vegetais que já eram por eles amplamente conhecidos e utilizados nas tradicionais práticas de cura e cuidado com o corpo. À época da oficina, a produção do tal sabão até foi levada adiante, mas por terem sido vendidos por um valor bem baixo na própria comunidade e só eventualmente para pessoas de fora da aldeia, trouxe pouco retorno financeiro, sendo essa a razão pela qual o trabalho não teve continuidade.

Foi somente anos depois que Juliana, estimulada pelo conselho onírico, teve algo como uma inspiração, recuperando os aprendizados daquela oficina. Segundo minha interlocutora, desde esse momento, ela passou a produzir e vender seus *sabões de mato* para alguns conhecidos quando ia à aldeia Barra Velha e à Vila de Caraíva. E quando se deu conta de que eles estavam contribuindo fortemente na renda familiar, convidou então as mulheres da Associação para juntarem-se a ela. Nesse período, ela e outras parentes, junto com Ilvani, ainda estavam cultivando *plantas* numa horta coletiva que haviam iniciado nos primeiros meses com insumos provenientes da vaquinha que realizaram na internet e sementes fornecidas pelo Coletivo Semear, sobre o qual falarei adiante. Mas, como depois de um tempo, a própria horta foi sendo esvaziada, pois as mulheres foram se envolvendo com outros afazeres, principalmente domésticos, e se dispersaram,

---

<sup>83</sup> O Instituto Tribos Jovens constitui uma organização da sociedade civil que atua entre os Pataxó incentivando “atividades destinadas à convivência multicultural, cidadã, empreendedora e solidária, para a melhoria da qualidade de vida das pessoas que compõem os diferentes grupos étnicos brasileiros” (Povo Pataxó/ITJ 2011, p. 7)

deixando de trabalharem nela também devido à distância que precisavam caminhar diariamente para acessar o local, no momento em que Juliana chegou com a ideia do *sabão de mato*, elas prontamente se entusiasmaram a buscar uma alternativa de renda com os *matos*. Como conta Ilvani (meu grifo):

*“Aí Juliana teve a ideia, né? Ela falou assim - ‘ô meninas, eu to vendendo meu sabão e eu vendo bem, vocês não querem se juntar não? Pra a gente fazer os sabãozinhos pra a gente vender? Aí eu chamei as meninas e falei - ‘Vamos meninas, trabalhar junto com ela’. Joseane também já tinha experiência do trabalho da faculdade dela e já sabia muito das ervas. Mas quem iniciou mesmo foi Juliana, a iniciativa de fazer esse sabão de mato, porque Juliana já vinha mexendo desde o começo da pandemia”*

Além de agricultora, artesã e presidente da Associação, Ilvani é também uma exímia conhecedora dos *matos* e dos *remédios de mato*, uma vez que *cresceu naquilo*, isto é, passou a vida vendo sua mãe, Jevani, profunda conhecedora da *medicina do mato, da folha*, manipular diferentes vegetais para esse propósito, e também porque, quando tornou-se mãe, viu nascer com sua filha a necessidade de cuidar de fato de alguém, fazendo intenso uso dos *matos* medicinais que abundam pelo território. Todavia, Ilvani tinha experiência com os *matos* e com os *remédios de mato*, não *sabão de mato* propriamente dito. Naquele momento, *sabão de mato* ainda era para ela, assim como para outras mulheres, uma novidade. Ao que explicaram, somente Juliana, que havia participado da “*oficina de sustentabilidade*” anos atrás, conhecia seu processo de produção.

Por isso, quando Juliana propôs utilizar os *matos nativos* para fazer sabão, elas foram em busca das apostilas remanescentes da oficina, e de maneira coletiva e experimental aprenderam, pouco a pouco, o longo e trabalhoso processo de produção dos *sabões de mato*: era preciso primeiro *panhar* os *matos* para cozinhá-los com algumas substâncias (industrializadas) de preferência num fogão de barro em razão do tempo que a mistura precisava ficar ao fogo. Após o cozimento, então, a mistura era derramada em formas de madeira para descansarem por dias. E só quando o sabão apresentava-se endurecido, firme e seco, aí sim, era chegada a hora de cortá-los em tamanhos mais ou menos padronizados e embalá-los delicadamente em folhas secas de bananeira amarrando-as com fios de *embira*.

No entanto, mesmo que a experiência de aprendizado tenha sido coletiva, depois de um tempo, cada mulher foi encontrando um jeito particular e muito próprio de fazer seus sabões, de maneira que as produções se tornaram individuais e domésticas. Inclusive, em determinado momento, essa se tornou condição inegociável para a continuidade das produções, tendo em vista a forte preferência que têm os Pataxó pela pluralidade ao invés da homogeneidade quando o assunto são modos de fazer “coisas”. Ora, da mesma forma que cada mulher possui certas maneiras e predileções quando vão produzir artesanatos, fazer *farinha de puba* e *beiju*, limpar os terreiros das casas, plantar e cultivar roças e hortas, ou mesmo manejar *matos* para fazer *remédios de mato*, elas também passaram a ter seu próprio tempo, jeito e preferências no processo de feitura dos *sabões de mato* – e dos próprios *matos* que seriam utilizados – pois seus modos de fazer são muito mais criativos e inventivos que repetitivos.



**Figura 13:** *Mato (arnica)* para fazer *sabão de mato*. **Fonte:** Arquivo da autora.





**Figura 14:** *Sabão de mato* sendo preparado. **Fonte:** Arquivo da autora.



**Figura 15:** *Sabão de mato* endurecendo e secando. **Fonte:** Arquivo da autora.

### 3.3.3 *Farmácia Viva*

Foi nesse contexto de experimentação e produção dos *sabões de mato* com os *matos nativos* do território que nasceu o projeto autônomo *Farmácia Viva*, criado e gestado pelas mulheres da AMIABM com apoio do Coletivo Semear, grupo *parceiro* que tem no centro de suas ações o trabalho de suporte e implementação de projetos culturais e socioambientais em comunidades indígenas, e que desde o início da pandemia esteve acompanhando e contribuindo com as atividades da AMIABM. O objetivo primordial do projeto era aproveitar o ensejo da “novidade” (isto é, a produção de sabões) para incentivar as mulheres no trabalho de confecção de outros *produtos naturais*, como os tradicionais *lambedores*, *garrafadas* e defumadores com os vegetais *nativos* provenientes dos quintais, das matas e *capoeiras* da aldeia, para fins de comercialização.

Aqui, é importante sublinhar que a pesquisa de Joseane teve um valor inestimável para que as mulheres topassem conduzi-lo, levando em conta seu forte interesse pelos *matos* medicinais em relação às “*práticas, quantidades e dosagens da medicina pataxó*” desde sua formação na UFMG. Já no caso do Coletivo *parceiro*, ele incentivou que as mulheres elaborassem então os produtos para expô-los e comercializá-los em uma Feira (doravante *Feira de Produtos Indígenas Pataxó*) na aldeia litorânea Xandó, que por ser contígua à Vila de Caraíva atrairia os moradores e turistas que circulam naquelas localidades, podendo ser potenciais compradores.

Era maio de 2021, o fluxo de pessoas tinha tornado a aumentar nas praias do extremo sul baiano e, como contaram-me minhas interlocutoras, foi precisamente nesse momento que elas deram início, no âmbito do projeto, à Feira na aldeia Xandó, expondo seus *produtos* aos brancos, turistas e moradores que vivem entre a aldeia e a vila em questão. Estes produtos consistiam nos tradicionais *lambedores* para febre e gripe, *garrafadas* de *purga do campo* para limpeza intestinal e do sangue, fragrâncias aromáticas com *matos cheirosos* para perfumar o ambiente, defumadores de *amescla* e *capim de aruanda* para “*espantar energias espirituais ruins*” e óleos vegetais, também de *amescla* (e coco) para a pele. Quanto aos sabões, dentre os principais *matos* com os quais as mulheres passaram a produzi-los para comercialização estavam *são caetano*, *alecrim aroeira*, *mastruz*, *matapasso*, *sete ervas*, *arnica*, *guiné* e *amescla*. Nesse caso, sendo uma novidade para as mulheres pataxó, cada sabão passou a ser indicado para aplicação na pele de acordo com as propriedades medicinais que elas conheciam. Os sabões de *aroeira*



e *mastruz*, por exemplo, eram indicados para a “*cicatrização da pele*”, enquanto os de *guiné* e *amescla* estavam, claro, mais associados à “*limpeza espiritual*”.

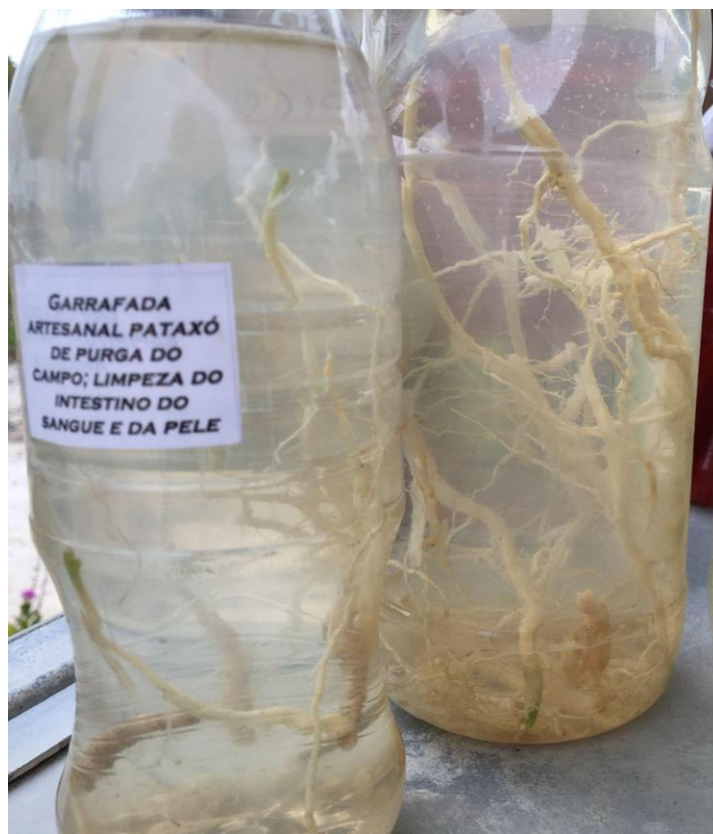


**Figura 16:** Defumador de *amescla* e *capim de aruanda*. **Fonte:** Arquivo da autora.



**Figura 17:** Sabões de *amescla*, *mastruz* e *alecrim*. **Fonte:** Arquivo da autora.





**Figura 18:** *Garrafada de purga do campo.* Fonte: Arquivo da autora.

Desse modo, após o longo processo de confecção, organização e adorno desses *produtos* – desde a escolha e coleta dos *matos* a serem utilizados, preparo e tempo de espera das substâncias, embalagem e etiquetagem que forneciam informações sobre as propriedades medicinais de cada um deles – era chegado o dia. De moto, carro emprestado por algum parente ou mesmo com um veículo fretado, quando não cedido pelo ICMBio<sup>84</sup>, logo ao amanhecer elas se se direcionavam pela estrada que corta o território Barra Velha até a aldeia Xandó, devidamente protegidas com suas máscaras e álcool em gel, e carregadas com seus *produtos*.

Quando chegavam, logo se organizavam montando as barracas, fornecidas pelo Coletivo, individualmente ou na companhia de alguma parenta mais próxima e arrumando seus *produtos* sob as bancadas. Então se acomodavam próximas da estrutura, em pé ou sentadas em um banco improvisado, e conforme as pessoas apareciam, elas iam

---

<sup>84</sup> O ICMBio, instituição que atualmente administra o Parque, é considerado *parceiro* da AMIABM, uma vez que eventualmente contribui e apoia os projetos desenvolvidos pela Associação.

apresentando e vendendo seus *produtos naturais*, e conversando livremente com os transeuntes que se aproximavam interessados. Nessas conversas, junto à explicação dos *produtos* e dos vegetais *nativos* com os quais eles haviam sido confeccionados, os trabalhos da AMIABM, a história do projeto em questão, os modos de saber e fazer pataxó, bem como a realidade do território e outras atividades desenvolvidas na aldeia, eram conteúdos comuns.

Ali, além de venderem suas inventividades, elas passavam o dia dialogando com os não indígenas, trocando conhecimentos e traduzindo categorias ao seu público, quando descrições refinadas dos *produtos* postos à venda eram enunciadas por meio de um repertório marcante. Como pude constatar, não obstante o objetivo primordial do projeto fosse a geração de renda em prol das mulheres associadas e suas famílias num período crítico, elas faziam questão de afirmar um “compromisso comunitário” (Schild 2016) ao realizá-lo, bastante alinhadas com o “idioma ambientalista” tão característico da política interétnica pataxó, bastante comum no contexto de relação com diversos atores do extremo sul baiano – de turistas até ambientalistas, ativistas e agentes do Estado (Timmers 2004; Cardoso 2016).

Um exemplo disso foi a maneira como a categoria *nativo* passou a ser circunstancialmente utilizada, não necessariamente para designar os vegetais espontâneos em contraste aos cultivados, mas para demarcar que os vegetais que compunham os *produtos* são “originários” do território pataxó, enfatizando assim a valorização do território em sua biodiversidade vegetal. Da mesma forma, os termos *planta* e *erva* eram constantemente acionados para apresentar os *matos* que compunham seus *produtos*, uma vez que *planta* e *erva*, como já dizia Jociele, são categorias que os brancos costumam utilizar para designar os vegetais com algum “valor” medicinal: o que, para nós [não indígenas] é erva [medicinal], para os Pataxó é *mato* (ver capítulo 1). Ademais, termos como *natural*, *da natureza*, *sustentável* e *sustentabilidade*, expressavam sobremaneira a força e o efeito desse idioma e da tradução de categorias no contexto de relação com os não indígenas.

Com efeito, não seria exagero dizer que as mulheres da Associação faziam ali algo como um jogo semântico ao devolverem conceitos incorporados na relação com o exterior, expressando, ao mesmo tempo, o que para elas significa *sustentabilidade*, fazer de maneira *sustentável*, com substâncias da *natureza* e *natural*. É nítido como as mulheres pataxó sabem bem que é na incorporação da diferença e adaptação de saberes e linguagens

que as relações de parceria são constituídas e elas “*levam o nome da associação*” e disseminam a experiência pataxó em diferentes projetos para outras pessoas e espaços. E essa disseminação, em seu caráter político (no sentido mais combativo e forte do termo), eu diria, parece ser tão importante quanto o próprio retorno financeiro que suas atividades podem propiciar.

Convém ainda mencionar que esse idioma, implicado no contexto interétnico ao qual me refiro, consiste num tema tornado clássico na literatura pataxó, tendo sido objeto de reflexão, ainda que por premissas muito distintas, em Grünewald (1999) e Cardoso (2016), por exemplo, com o primeiro tratando de questões mais relativas à “*etnicidade*” pataxó e sua exibição na arena turística do extremo sul baiano, e o segundo das reivindicações territoriais, diálogos, diplomacias e negociações indígenas em sua relação com projetos socioambientais. De tantos pontos relevantes, as análises dos autores demonstram que o tema da política interétnica e o modo como os Pataxó a vivem fornecem aportes fundamentais para a compreensão da sua história de contato, práticas de resistência, defesa do território, bem como as estratégias de “*manter*” sua cultura e traduzi-la aos não indígenas.

Entretanto, como já havia mencionado no segundo capítulo, por ainda persistir no imaginário antropológico a velha dicotomia de que as mulheres estariam para o universo doméstico e privado, do interior e da consanguinidade, assim como os homens estão para o público/político (Lea 1994), a vida pública da política interétnica que implicaria, nesse caso, relações com o exterior não indígena, foi extensamente analisada tomando como principal referência o ponto de vista masculino, quer dizer, das lideranças masculinas, de modo que as perspectivas femininas a respeito do tema foram deixadas de fora ou à margem do foco etnográfico. Ainda assim, e talvez justamente por isso, seja importante trazer visibilidade à agência feminina para além das relações com o “*interior*” da comunidade. Não para sugerir, claro, que os conhecimentos femininos e a voz da mulheres adquiram mais “*valor*” e “*peso*” a partir do momento que elas aparecem atuando em relações que extrapolam a socialidade “*interna*” – até porquê, convenhamos, as noções de exterior e interior não são polos estanques e dados, dependendo muito mais da perspectiva do que de uma imagem congelada. Mas, simplesmente, para destacar que o interior não é a única esfera na qual elas têm uma forte agência e que há realmente uma crescente e persistente atuação das mulheres nos universos até então consagrados como masculinos (Cohn 2019).

Digo isso porque as mulheres pataxó vêm demonstrando reiteradamente que estão produzindo e narrando uma política interétnica aos seus próprios modos. A existência da AMIABM, única associação que desde sua criação se manteve ativa na aldeia Boca da Mata, estimulando a autonomia feminina e comunitária através de trabalhos que combinam geração de renda autossustentável, valorização dos conhecimentos tradicionais e fortalecimento do território em sua biodiversidade vegetal, como o projeto em questão demonstra, é um bom exemplo disso. E não se limitando, claro, a incentivar a autonomia feminina dentro da comunidade, a AMIABM se apresenta como uma via privilegiada para que as mulheres possam, por elas mesmas, também buscar, construir e fortalecer alianças políticas com os não indígenas. Não por acaso, foram as mulheres da Associação que primeiramente me acolheram e me inseriram na vida da comunidade quando autorizaram a minha proposta de pesquisa, permitindo que eu vivesse entre elas e seus parentes. Além disso, durante o período em que eu permaneci na aldeia era nítido como as mulheres pataxó através da AMIABM mantiveram (e mantêm) um intercâmbio contínuo com um “exterior” não indígena bem diverso.

Isso não somente pelo fato de que no contexto do projeto *Farmácia Viva*, por exemplo, elas tiveram um forte apoio do Coletivo Semear, *parceiro* que atuou incentivando e contribuindo de maneira concreta no trabalho de divulgação do projeto e com a providência de materiais como banners, adesivos, embalagens e etiquetas que adornavam os *produtos*. Mas também porque, das vezes que acompanhei minhas interlocutoras até a Feira em que seus *produtos naturais* estavam sendo expostos, era extremamente interessante notar como as barracas que elas montavam se mantinham sempre movimentadas por um amplo “público”: de parentes moradores das aldeias litorâneas (Barra Velha, Xandó, Bugigão)<sup>85</sup> a compradores, amigos, *parceiros* e outros estrangeiros interessados nas atividades da Associação. Algumas pessoas, inclusive, quando não chegavam para comprar algum *produto*, apareciam para simplesmente saudar às mulheres, incentivarem e fortalecerem o trabalho.

Embora, atualmente, as mulheres da Boca da Mata não estejam mais expondo seus *produtos* na Feira da aldeia Xandó, que está temporariamente inativa, o projeto autônomo *Farmácia Viva* e o trabalho de manejo dos *matos nativos* para confecção e comercialização desses *produtos* tiveram o efeito esperado, pois ele realmente contribuiu

---

<sup>85</sup> Bugigão é uma outra aldeia litorânea da TI Barra Velha do Monte Pascoal. Ela é contígua à aldeia Barra Velha e está localizada às margens do Rio Corumbau.

na renda familiar num período crítico. E agora o projeto ainda reverbera, pois as mulheres continuam divulgando (para o exterior) seus conhecimentos a respeito das *poderosidades* vegetais que ocorrem em diferentes lugares do território, participando de oficinas de capacitação, e fazendo seus conhecimentos e criações circularem, manejando *matos* a fim de confeccionarem eventualmente diversos *produtos naturais* para serem exibidos e comercializados em eventos culturais realizados em outras cidades.

### 3.3.4 Resistindo junto os *matos*

Durante o tempo que permaneci entre as mulheres da aldeia Boca da Mata, pude constatar que, além da persistente dedicação feminina às práticas diárias de cuidado, que envolvem a proteção, saúde e o bem-estar dos parentes, elas também têm um protagonismo bastante expressivo no que diz respeito à condução de projetos e relações com o exterior não indígena. Justamente por isso, na pandemia da COVID-19, além de continuarem realizando a tarefa cotidiana e prevalentemente feminina de manejo de *matos* e elaboração e oferta dos tradicionais *remédios de mato* para cuidarem dos seus parentes abatidos pela *doença braba*, elas também se mobilizaram na busca de uma alternativa de renda para suas famílias. Nesse caso, a partir da produção e comercialização de *produtos naturais* mediante o projeto *Farmácia viva* e a Feira que dele derivou em parceria com o Coletivo Semear.

Mas note-se que não obstante o projeto em questão ter sido criado e gestado pelas mulheres articuladas na AMIABM, tendo elas como protagonistas, talvez nada disso fosse possível sem os *matos nativos* medicinais que dispersam e proliferam com abundância pelo território. Afinal, o conselho que o *anjo* ofereceu a Juliana por meio do sonho antes mesmo da pandemia ser noticiada foi bem específico, diagnosticando que, em breve [à época], os Pataxó passariam por uma espécie de *aflição* e a valência para esse momento estaria nos *matos* que eles conhecem e com os quais têm *contato*. Foi assim que o conselho onírico, que alvitrrara a centralidade que os *matos* teriam nesse momento, entrelaçado à pesquisa de Joseane sobre as ervas mais utilizadas na “*medicina pataxó*”, bem como a “*oficina de sustentabilidade*” oferecida anos atrás pelo Instituto Tribos Jovens, culminou num novo trabalho de manejo e manipulação desses vegetais com os quais as mulheres já se valiam para cuidar dos seus parentes, mas agora com um propósito

que até então elas não estavam acostumadas: coletar *matos* para confeccionar um conjunto de *produtos naturais* e comercializá-los aos não indígenas.

Se, como registrou Oliveira (1985), quando dos tempos de perseguição por parte do violento sistema de controle do PNMP, os Pataxó, mesmo com as duras e reiteradas investidas dos guardas do Parque, “resistiram plantando”, isto é, mantiveram-se em seus lugares botando roças e plantando mandiocas – que assim como os dendês e os próprios Pataxó foram, por parte da política da Unidade de Conservação Federal, fortemente perseguidos (ver capítulo 1) – é notório que durante a pandemia uma outra face de resistência pataxó junto aos vegetais se destacou. Mas, não necessariamente *com* as mandiocas que, lembremos, são ditas *plantas*, pois seu crescimento depende de alguém tê-las plantado e do *zelo* e dedicação que os cultivadores direcionam a ela, mas *com* os *matos* medicinais, vegetais *nativos* que podem ser coletados em diferentes lugares do território mesmo quando ninguém (pelo menos humano) os tenha plantado, e com os quais as mulheres compõem o cuidado, tratando e cuidando dos seus parentes quando fazem e ofertam diariamente os *remédios de mato*.

De fato, foram diversas e engenhosas as estratégias que os povos indígenas no Brasil encontraram para atravessarem o período da recente pandemia da COVID-19. O dossiê intitulado “Pandemia da COVID-19 na vida dos povos indígenas”, organizado, no ano de 2020, pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em parceria com a Revista Terena Vukápanavo, por exemplo, reúne uma série de reflexões de cunho etnográfico, evidenciando os fortes impactos da pandemia no cotidiano dos povos indígenas no Brasil, mas sem deixar de explicitar a pluralidade de resistências diante desse período crítico: desde o fortalecimento de organizações políticas locais e formação de redes de articulação comunitária e interétnica até as manutenção das práticas de cura através das medicinas tradicionais, das forças espirituais e dos rituais sagrados. No limite, foi “concentrando conhecimentos e dinamizando epistemologias” que os povos indígenas encontraram diferentes formas para cuidarem de si e garantirem o bem-estar familiar e comunitário (Veron e Guimarães 2020, p. 115).

Mas vale notar, como o fizeram Veron e Guimarães (2020), que as estratégias de cuidado e garantia de um bem-estar nestas circunstâncias envolveram não somente pessoas humanas, uma vez que a própria noção de resistência para os povos indígenas (assim como suas concepções de cuidado) estando associada não apenas à sobrevivência, mas à produção e conservação do corpo, da pessoa e, em suma, de um modo de vida em

seus territórios, engloba outros ânimos e agências para além da humana. No caso pataxó, vimos que os mesmos *matos* que são absolutamente indispensáveis nas práticas de cura e cuidado que as mulheres operam na aldeia Boca da Mata, também foram agentes essenciais para que as mulheres aos seus próprios modos atravessassem e resistissem ao momento de *aflição* em que consistiu a pandemia.

E o que seria essa resistência, pergunto-me, que tomou expressão no projeto *Farmácia Viva* e nos *produtos naturais*, se não também uma forma que as mulheres, com toda fé que possuem nos *matos*, encontraram para cuidarem de si e dos seus parentes? Convivendo com as mulheres pataxó, aprendi que cuidar e resistir são exercícios diretamente conectados. Resistir *é* cuidar, pois a resistência também consiste em uma forma de cuidado. Com efeito, se considerarmos, de fato, o que os Pataxó vêm dizendo e fazendo há muito tempo, veremos que suas práticas tanto de cuidado como de resistência estão intimamente atreladas aos vegetais com os quais eles convivem: sejam eles as mandiocas dos roçados que geram a *farinha de puba*, indispensável na alimentação diária, ou os *matos* medicinais que proliferam por diferentes lugares do território e propiciam *banhos, sumos, chás, defumadores, lambedores, garrafadas* e, agora sabemos, também *sabões de mato*.

Dessa forma e levando em conta as ideias apresentadas ao longo dessa dissertação, o que resta, enfim, evidenciado nas relações – entre os Pataxó e os vegetais – é que pessoas e vegetais vivem, cuidam, curam, fazem história e resistem *juntos*. Justo por isso, durante o tempo que permaneci na Boca da Mata, aprendi que estes seres não humanos que capturaram minha atenção tão logo cheguei na aldeia não se limitam ao aspecto utilitário como se tivessem, no caso, um simples “fim” medicinal ou até econômico, vide a própria comercialização dos *produtos naturais* à base de *mato*. Pelo contrário, os vegetais – que contrastam com as *plantas*, pois têm o atributo de crescerem e proliferarem de maneira “espontânea” pelos brejos, *capoeiras*, mata, beiras de rio e também nos terreiros e quintais da Boca da Mata e os quais as mulheres recorrentemente veem em sonho, por intermédio dos *caboclos*, após orarem com fé e intenção pedindo uma orientação à Deus ou diretamente àqueles sábios espíritos auxiliares – na verdade, *ajudam* e acompanham os Pataxó “do nascimento até a hora da morte”. E as pessoas, por sua vez, “abaixo de Deus”, têm uma profunda fé nesses *matos*, porque sabem que podem contar e *se valer* com estes vegetais *nativos* que possuem ânimo e agência, para transformá-los em *remédios de mato* e *quebrar, cortar, desfazer* e *matar* diferentes males e

enfermidades, causados por humanos e não humanos, vivos ou mortos, que podem atacar os Pataxó, ou mesmo auxiliá-los em sobreviver a um período crítico e extraordinário, como uma pandemia global, ao se fazer com eles diversos *produtos naturais* como crucial alternativa de renda.



## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como afirmei na introdução, o objetivo primordial desta pesquisa era etnografar, pelo ponto de vista das mulheres pataxó, a economia de relações entre humanos e os diversos não humanos que permeiam a vida social e cotidiana na aldeia Boca da Mata. Mas, no decorrer do trabalho de campo, foram os *matos* medicinais e sua centralidade na vida dos Pataxó que capturaram fortemente minhas intenções. Essa captura, em certa medida, ocorreu devido ao fato de que realizei o trabalho de campo no período em que as mulheres pataxó, por meio da AMIABM, conduziam o projeto *Farmácia Viva*, que tinha como nexos sua *medicina tradicional*. Nesse sentido, propus-me a oferecer uma perspectiva das mulheres pataxó sobre um regime de cuidado singular e vinculado aos vegetais, destacando o universo de relacionalidades dos *matos* medicinais que, conforme busquei demonstrar, nos permite acessar diferentes domínios da vida e do pensamento pataxó.

Para tanto, iniciei tratando dos modos pelos quais os pataxó “classificam”, isto é, caracterizam e diferenciam as *plantas* e os *matos nativos* do território e, a partir disso, apresentei uma descrição, desde a perspectiva feminina, do manejo e caracterização deste conjunto de vegetais da família dos *nativos* com os quais as mulheres da aldeia Boca da Mata cuidam diariamente dos seus parentes, seja coletando pelos lugares da aldeia ou plantando-os em seus terreiros e quintais. Desde já, tive a intenção de informar ao leitor que o objeto de reflexão central dessa dissertação, quer dizer, o regime de cuidado que as mulheres compõem com os *matos*, não está desprovido de uma complexidade cosmológica, como se fosse algo banal, tampouco se reduz a um trabalho de criação em oposição à predação, vide os perigos que a atividade de manejo destes vegetais – tão necessária para o regime de cuidado diário – impõem às mulheres.

Já no segundo capítulo, quis demonstrar como as mulheres pataxó transformam os vegetais *nativos* por elas manejados em *remédios de mato*, apresentando, no percurso, as noções pataxó de pessoa, saúde e doença, bem como de humanidade e bem-estar, uma vez que elas são fundamentos diretamente conectados às práticas nativas de cuidado. O objetivo deste capítulo, assim, foi também evidenciar que da mesma forma que as mulheres têm um forte protagonismo (e seus conhecimentos e habilidades fazem toda diferença) quando o assunto é cuidar dos parentes, as *poderosidades* nativas, com suas características específicas também têm uma agência irredutível – para o bem e para o mal, a depender da posologia, mas também de fatores como a fé e a confiança – na vida humana.

No terceiro e último capítulo tratei, finalmente, do lugar que os espíritos e os sonhos ocupam no universo de relacionamentos dos *matos* medicinais e a partir daí direcionei-me para a experiência de enfrentamento e resistência das mulheres pataxó junto aos *matos nativos* durante a pandemia. Aqui, tendo como referência a articulação das mulheres da AMIABM, o objetivo foi de alguma forma explicitar que, além da persistente dedicação feminina às práticas diárias de cuidado, as mulheres também têm uma atuação bastante expressiva no que diz respeito à condução de projetos e relações com o exterior não indígena. No limite, a ideia deste derradeiro capítulo foi destacar, considerando o acúmulo etnográfico dos capítulos anteriores, que da mesma forma que as mulheres cuidam dos parentes junto daqueles *matos* que proliferam pelo território e são vistos em sonho quando da mediação onírica que os *caboclos* fazem entre os humanos e os vegetais, elas também resistem a eventos extraordinários junto a estes vegetais. E isso justamente porquê, assim como ocorre com o cuidado, a noção pataxó de resistência inclui outros seres, para além dos humanos, em seus modos de fazer diferentes “coisas”.

Dessa maneira, o que busquei nessa dissertação foi, em suma, demonstrar o forte protagonismo feminino e vegetal que, articulados, regem as práticas de cuidado na aldeia Boca da Mata. Ou, dito de outro modo, como os *matos nativos* são irredutíveis porque parte constitutiva do/no regime de cuidado que as mulheres conduzem no curso da vida diária pataxó. Não por acaso os recentes estudos vegetais na antropologia em conexão com as reflexões da crítica feminista e do feminismo especulativo que se debruçam sobre as análises do cuidado – além, claro, da bibliografia sobre os Pataxó – foram aportes conceituais de suma importância na minha busca por registrar a centralidade dos vegetais na vida pataxó e como as mulheres, assim, compõem o cuidado *com* os *matos*. Por isso, desde a introdução, fiz questão de esclarecer que o sentido de cuidar que mobilizaria, na presente etnografia, não deveria ser compreendido em termos de uma subserviência feminina destituída de relevância ética, política e social.

Muito pelo contrário, o regime de cuidado que as mulheres operam junto à diversidade vegetal consiste em exercício ativo no curso do cotidiano e diz respeito à produção e conservação da vida humana na aldeia Boca da Mata. Além disso, como pude observar, o cuidar é uma práxis que, ao produzir e conservar a vida, também promove relações. Com os *matos nativos*, claro, mas também com os parentes, com a Terra, com os quintais e terreiros, com os espíritos, com Deus, com as lagartas, o sol, a lua, enfim,

todos aqueles lugares, seres e astros que fazem parte do universo de relacionalidades destes vegetais que viabilizam os tradicionais *remédios de mato*.

Para concluir, gostaria de reforçar que, levando em conta, como pude compreender, que cuidar dos parentes *em casa*, no território, com esses vegetais *nativos* que proliferam abundantemente pelas matas, *capoeiras*, brejos, beiras de rio e também pelos terreiros e quintais das *kijemes* – sendo fonte de bastante orgulho para as mulheres pataxó – também deve ser compreendido como um procedimento territorializado. Digo isso porque o regime de cuidado ao qual esta etnografia se dedicou está fortemente ancorado no território. Ou seja, tem vínculos com diferentes elementos territoriais. Sem os vegetais que vivem e são encontrados pelos lugares do território, não há os tradicionais *remédios de mato* e as práticas de cura e cuidado não acontecem como devem ser. Não por acaso, os *caboclos*, espíritos de pessoas que na hora da morte se *encantaram* e atuam auxiliando os Pataxó, mostram essas *poderosidades* às mulheres em sonho, quando acionados por meio de uma oração, pois sabem bem das amplas capacidades protetivas e curativas destes vegetais que proliferam pelos lugares que eles [os *caboclos*] também percorreram e habitaram. E lembremos que as mulheres têm mais fé nos *remédios de mato* que nos remédios de farmácia, pois são eles os remédios verdadeiros, que acompanham os Pataxó “*do nascimento até a hora da morte*”, combatendo a diversidade de males e enfermidades que podem acometê-los.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACYPRESTE, Izadora Pereira. 2021. *Os pés da memória: uma etnografia sobre as plantas, o gado e o tempo na beira do rio São Francisco*. Tese (Doutado), UFSCar, São Carlos.
- AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. 1980. Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó. *Revista de Antropologia*, USP, 23.
- ALARCON, Daniela Fernandes. 2013. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado), UNB. Brasília.
- AMOROSO, Marta. 2020. A descoberta do Manhafã: seguindo a trilha da floresta com os Mura. In: *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. Joana Cabral de Oliveira et al (Orgs.). Ubu Editora. São Paulo.
- ARAÚJO, Íris Morais. 2014. *Osikirip: os “especiais” Karitiana e a noção de pessoa ameríndia*. Tese (Doutorado), USP. São Paulo.
- ARRUDA CAMPOS, Marilena Altenfelder de. 2016. *Nas roças com os Pataxó: uma etnografia multiespécie da mandioca na aldeia Barra Velha do Monte Pascoal*. Tese (Doutorado), USP. São Paulo.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1996. *O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Dissertação (Mestrado), MN/UFRJ. Rio de Janeiro.
- AVELAR, Gustavo Sapori. 2010. *VALORES BRUTOS: Lutadores do Alto Xingu*. Dissertação (Mestrado), MN/UFRJ. Rio de Janeiro.
- BALÉE, William. 2008. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. *Revista de Arqueologia*, 21(2).
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e Gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 49 (1).
- \_\_\_\_\_. 1992. *Gender, Commensality and Community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western Tukanoan Speaking)*. Ph.D. Thesis, University of London.
- BENITES, Sandra. 2018. *Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)*. Dissertação (Mestrado), MN/UFRJ. Rio de Janeiro.
- BOMFIM, Anari Braz. 2012. *Patxohã, “língua de guerreiro”:* um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó. Dissertação (Mestrado), UFBA. Salvador.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2016. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, 11 (11).
- \_\_\_\_\_. *Entre plantas e palavras*. 2012. Tese (doutorado), USP. São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2020. *Vozes Vegetais: Diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 1977. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação (Mestrado), UFBA. Salvador.

\_\_\_\_\_. 2009. O Monte Pascoal, os índios pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. *Cadernos CRH*, 22 (57).

CARDOSO, Thiago Mota; ARRUDA CAMPOS, Marilena Altenfelder de. 2017. Quintais Pataxó, lugares de (r)existência. In *Quintais: memória, resistência e patrimônio biocultural*. Emmanuel Duarte Almada e Mariana Oliveira e Souza (Orgs.). Editora UEMG. Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. 2016. *Paisagens em Transe: uma etnografia sobre a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese (Doutorado), UFSC. Florianópolis.

\_\_\_\_\_ et al. 2012. *Aragwaksã: gestão territorial Pataxó de Barra Velha e Águas Belas*. Brasília: Funai-DEDOC.

CICCARONE, Celeste. 2001. *Drama e sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani*. Tese (Doutorado), PUC-SP. São Paulo.

COHN, Clarice. 2000. Crescendo como um Xikrin. *Revista de Antropologia*. USP. São Paulo, 43 (2).

\_\_\_\_\_. 2019. Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres xikrin do Bacajá. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 11 (2).

CORMIER, Loretta A. 2005. Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os guajá da amazônia. *Mana*, 11 (1).

CLEMENT, Charles R. 1990. Origin, domestication and genetic conservation of Amazonian fruit tree species. In: POSEY, Darrell A.; OVERAL, William; CLEMENT, Charles R.; PLOTKIN, M.; ELISABETSKY, E.; MOTA, C. N. da; BARROS, J. F. P. de (Org.). *Ethnobiology: implications and Applications*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

DERRIDA, Jacques. 2005. *A farmácia de Platão*. Tradução Rogério da Costa. São Paulo. Iluminuras.

DESCOLA, Philippe. 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme.

\_\_\_\_\_. [1993] 2006. *As lanças do crepúsculo. Relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo, Cosac Naify.

DROTBOHM, Heike. 2022. O cuidado além do reparo. *Mana*, 28 (1).

ELISABETSKY, Elaine. 1986. Etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras. Ribeiro, Darcy (editor); Ribeiro, Berta G (coord.) *Suma Etnológica Brasileira* Vol. 1: Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, Finep.

EMPERAIRE, Laure. 2002. Entre paus, palheiras e cipós. In: Manuela Carneiro da Cunha; Mauro W. B Almeida (Orgs.). *Enciclopédia da floresta, o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2001. Elementos de discussão sobre a conservação da agrobiodiversidade: o exemplo da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) na Amazônia brasileira. In: Joao Paulo Capobianco. (Org.). Sao Paulo: Estação Liberdade / ISA.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).

FARAGE, Nádia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado), USP. São Paulo.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14 (2).

FAUSTO, Carlos; NEVES, Eduardo G. 2018. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, 92 (366).

FILENO, Fernando Augusto. 2019. Hematologia mura: os caminhos por onde o sangue escorre. *Revista de antropologia*, 62 (1).

\_\_\_\_\_. 2016. No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam. Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu. Dissertação (Mestrado), USP. São Paulo.

FRANCHETTO, Bruna. 1996. Mulheres entre os Kuikuru. *Estudos Feministas*, 4 (1).

FONTES, Francineia Bitencourt. 2021. Notas sobre a força dos remédios indígenas no Alto Rio Negro, Amazonas. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, 1 (4). Disponível em [www.pari-c.org](http://www.pari-c.org). Acesso em 29/12/2021.

GIANNINI, Isabelle Vidal. 1991. *A Ave Resgatada: "A Impossibilidade da Leveza do Ser"*. Dissertação (Mestrado), USP. São Paulo.

GONÇALVES, Antônio Augusto Oliveira. 2022. *Trioká Xohã – Caminhar guerreiro: a retomada pataxó de Geru Tucunã*. Tese (Doutorado), UFG. Goiânia.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood*. Oxford: Clarendon Press.

GROSSI, Gabriele. 2008. Entre santos, espíritos e encantados: os Pataxó de Barra Velha, Bahia. In: *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis*. AGOSTINHO DA SILVA, Pedro; et all.

Vitória da Conquista: Núcleo de Estudos em Comunicação, Culturas e Sociedades. NECCSoss, Edições UESB.

GRÜNEWALD, Rodrigo. 1999. *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Tese (Doutorado), UFRJ, Rio de Janeiro.

HARAWAY, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

HOLBRAAD, Martin. 2003. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana*, 9 (2).

KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. 2010. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (4).

KINUPP, Valdely Ferreira. 2007. *Plantas alimentícias não-convencionais da região metropolitana de Porto Alegre, RS*. Tese (Doutorado), UFRGS. Porto Alegre.

KOHLER, Florent. 2009. El mundo salvaje y la tierra de los ancestros: los Pataxó del Monte Pascal (Bahia, Brasil). In: ELISSON, N.; MAURI, M. M. (org.). *Paisajes, espacios y territorios*. Quito: Abya-Yala.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LASMAR, Cristiane. 1999. Mulheres Indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*. 7 (1,2).

LÉVI-STRAUSS. 1986. O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical. RIBEIRO, Darcy (editor); Ribeiro, Berta G. (coord.). *Suma Etnológica Brasileira*. Vol. 1: Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, Finep.

LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese (Doutorado), MN/UFRJ. Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 1994. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu* (3).

LIMULJA, Hanna C.LR. 2019. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami (PYA Ú – TOOTOTOPI)*. Tese (Doutorado), UFSC. Florianópolis.

MACEDO, Ulla. 2007. *A “dona do corpo”: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA*. Dissertação (Mestrado), UFBA. Salvador.

MAGNANI, Claudia. 2018. *Ûn Ka’ok - Mulheres fortes: uma etnografia das práticas e saberes extra-ordinários das mulheres Tikmũ’ũn – Maxakali*. Tese (Doutorado), UFMG. Belo Horizonte.

MAIZZA, Fabiana. 2012. *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Edusp/ Nankin Editorial.



\_\_\_\_\_. 2020. Especulações sobre pupunheiras ou cuidar com parentes-planta. In *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. Joana Cabral de Oliveira et al (Orgs.). Ubu Editora. São Paulo.

LIMA, Clarissa Martins. 2013. *Corpos abertos: sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T. I. Xukuru do Ororubá)*. Dissertação (Mestrado), UFSCar. São Carlos.

MATOS, Beatriz de Almeida. 2018. Povo onça, povo larva: Animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses. *Revista De Antropologia*, 61(3).

MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn. 1980. *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCALLUM, Cecilia. 1989. *Power, Gender and Social Organization among the Cashinahua of Brazil*. Ph.D. Thesis, London School of Economics

MENEZES, Tarsila dos Reis. 2016. *O passado, o presente e o futuro nas plantas Puruborá (Rondônia)*. Dissertação (Mestrado), UFSCAR, São Carlos.

MELATTI, Julio C. 2016. Capítulo B2 – Leste. In: MELATTI, Julio C. *Áreas Etnográficas da América Indígena Leste*. Brasília: UnB.

MELO, Clarice Rocha de. 2008. *Corpos que falam em silêncio - escola, corpo e tempo entre os Guarani*. Dissertação (Mestrado), UFSC. Florianópolis.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2017. A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. *Mana*, 23 (2).

MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette. 2010. *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld.

OLIVEIRA, Cornélio Viera de. 1985. *Barra Velha: O Último Refúgio*. Londrina.

ORTNER, Sherry. 1972. Is Female to Male as Nature is Nature to Culture? *Feminist Studies*. 1 (3).

OVERING, Joanna. 1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, (5) 1.

\_\_\_\_\_. 1986. Men Control Women? The 'catch 22' In the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*, 1 (2).

\_\_\_\_\_. 2006. O fétido odor da morte e os aromas da vida. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 49 (1).

PARAÍSO, Maria Hilda B. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, USP, 4.

PARRA, Lilian Bulbarelli. 2016. *Práticas de mapeamento e territorialidade: uma experiência com os Pataxó*. Dissertação (Mestrado), UFSC. Florianópolis.

PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. 2013. “Saber Andar”: *Refazendo o Território Pataxó em Aldeia Velha*. Monografia (Graduação), UFBA. Salvador.

PENA, Erica Dumont; SILVA, Rogério Correia da. 2019. Nas casas, nos quintais, com a comunidade: cuidado e educação das crianças pequenas Xakriabá. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 11 (1).

PIMENTA, Denise. 2019. *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa – a epidemia de ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas*. Tese (Doutorado), USP, São Paulo.

PORTUGAL, Larissa. 2020. Socialidade e cotidiano entre mulheres e outros seres na aldeia Boca da Mata. 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Niterói, Rio de Janeiro.

POVO PATAXÓ. 2011. *Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Bahia: Atxohã / Instituto Tribos Jovens.

PUIG DE LA BELLACASA, Maria. 2017. *Matters of Care: Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

RIBEIRO, Beta. 1990. *Amazônia Urgente: Cinco séculos de história e ecologia*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.

RIVAL, Laura. 2001. Seed and clone: the symbolic and social significance of bitter manioc cultivation. In *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. L. Rival & N. Whitehead (eds.). Oxford and New York: Oxford University Press.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. 2000. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, (5) 6.

SANTOS, Flávio Henrique de Oliveira. 2020. *Trioká Uĩ Pataxí: saberes etnobotânicos em narrativas dos Pataxó da Gerú Tucunã*. Dissertação (Mestrado), UEMG. Belo Horizonte.

SANTANA, Joseane Ponçada. 2018. *Práticas e Dosagens Tradicionais da Medicina Pataxó da Aldeia Boca da Mata*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de formação intercultural de educadores indígenas), UFMG. Belo Horizonte.

SANTANA, Cleideane Ponçada. 2016. *Cantos Tradicionais Pataxó na Língua Patxôhã*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de formação intercultural de educadores indígenas), UFMG. Belo Horizonte.

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. 2021. “Cada panela com o seu texto”: *Casamento, relacionalidade e diferença no mundo Kariri-Xocó*. Tese (Doutorado), UFBA. Salvador.

- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2006. Vitalidades sensuais: modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. *Revista De Antropologia*, 49 (1).
- SERAGUZA, Lauriene. 2017. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani. *Tellus*, Campo Grande, 33.
- SILVA, Rogério Correia da. 2011. *Circulando com os meninos: infância, participação e aprendizagens de meninos indígenas Xakriabá*. Tese (Doutorado), UFMG. Belo Horizonte.
- STEFANUTO, Míriam Rebeca Rodeguero. 2021 (no prelo). Posicionando o benzimento: sobre fé e criação de animais
- STOLZE LIMA, Tânia. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2 (2).
- SCHILD [KAINGANG], J. D. I. J. 2016. *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na Terra Indígena Serrinha*. Dissertação (Mestrado), UFSC. Florianópolis.
- SOUZA, Fabiano José Alves de. 2015. *Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas: descortinando o movimento das puxadas de rama*. Tese (Doutorado), UFSCAR. São Carlos.
- SOUZA, Jurema Machado de Andrade. 2007. *Trajetórias femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução*”. Dissertação (Mestrado), UFBA. Salvador.
- SOUZA, Arissana Braz Bonfim de. 2012. *Arte e identidade: adornos corporais pataxó*. Dissertação (Mestrado), UFBA. Salvador.
- SOARES, Diego. 2015. Etnoconhecimentos Indígenas e Manejo Sustentável da Biodiversidade. IN: MANO, M.; CAMARGO, B.; SANTOS, B. (Org.). *Culturas e Histórias dos Povos Indígenas no Brasil: novas contribuições ao ensino*. Uberlândia: Gráfica Digital Eireli.
- SHIRATORI, Karen. 2018. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal jamamadi (Médio Purus, AM)*. Tese (Doutorado), Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2013. *O acontecimento onírico: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Dissertação (Mestrado), Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2017. De coexistências: sobre a constituição de lugares de joromitxi. *Revista de @ntropologia da UFSCAR*, 9 (1).
- \_\_\_\_\_. 2022. Mulheres-Onça: mitologia, gênero e antropofagia no Complexo do Marico. *Revista De Antropologia*, 65(1).
- SOTTO-MAIOR, Leila Burger. 2007. Relatório circunstanciado de revisão de limites: Terra Indígena Barra Velha Monte Pascoal. Brasília: Funai.
- STENGERS, Isabelle. 2015. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, Coleção EXIT.

STRATHERN, Marilyn. 2006 [1988]. *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Editora Unicamp.

TAYLOR, Anne-Christine. 2000. Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, 154 (155).

TIMMERS, Jean. F. 2004. Respeitar a vida e o ser humano: a preservação do meio ambiente com e pelos índios evita a definitiva condenação da biodiversidade. In: RICARDO, F. (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições*. Brasília: Instituto Socioambiental.

TSING, Anna. 2015. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. Tradução Pedro Castelo Branco Silveira. *Ilha – Revista de Antropologia*, 17 (1).

UBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação (Mestrado), UFBA. Salvador.

VAN DOOREN, Thom. 2012. Wild seed, domesticated seed. Companion species and emergence of agriculture. *Philosophy, Activism, Nature*, 9.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2010. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Tese (Doutorado), UNICAMP. Campinas.

\_\_\_\_\_. 2012. As galinhas incontáveis. Tupis, europeus e aves domésticas na conquista no Brasil. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 98 (2).

\_\_\_\_\_. 2012. O cheiro doentio do contato: doença, história e degradação ambiental entre os Karitiana na Amazônia ocidental. *Mediações*, Londrina, 17 (1).

VERON, Valdelice. 2018 *Tekombo'e Kunhakoty: modo de viver da mulher kaiowa*. Dissertação (Mestrado). UnB, Brasília.

VERON, Valdelice; GUIMARÃES, Silva. 2020. Sobre Máscaras, Fumaça e Fogo Doméstico: Experiências das Mulheres Kaiowá na Pandemia da Covid-19. *Vukápanavo: Revista Terena* (3).

VIEGAS, Susana de Matos. 2007. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Editora 7 letras. Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, 32 UFRJ/Museu Nacional. Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipiti: *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1).

\_\_\_\_\_. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2).

ZARAMELLA, Jéssica. 2020. Aprendendo a ouvir as mulheres kawaiwete-kaiabi: um breve relato etnográfico. *Revista Wamom*, 5 (1).

## ANEXOS

### Anexo 1 – Tabela de *matos* medicinais

<p><b><i>Alfazema</i></b> Faz o banho ficar <i>cheiroso</i>/Proteção /Mal de 7 dias</p>	<p><b><i>Amescla Proteção</i></b> <i>Cheiroso</i>/Atrai bons espíritos e afasta os espíritos assediadores</p>	<p><b><i>Coco de Cutia</i></b> Cura feridas e combate sarna e piolho</p>	<p><b><i>Hortelãzinho</i></b> Gripe/Controle Menstrual</p>	<p><b><i>Pinhão Roxo</i></b> Mal de espanto</p>
<p><b><i>Alfavaquinha</i></b> <i>Cheiroso</i>/Gripes/ Controle menstrual</p>	<p><b><i>Araticum</i></b> Quebrante</p>	<p><b><i>Cabeça de Saúva</i></b> Gripe/Febre/ Dorno corpo</p>	<p><b><i>Jaca Pinha</i></b> Picada de cobra e escorpião</p>	<p><b><i>Poejo</i></b> Controle Menstrual</p>
<p><b><i>Algodão</i></b> <i>Cheiroso</i>/Gripe/ Tosse/ Resfriado/ Controle Menstrual/ Acelera as contrações no parto</p>	<p><b><i>Artemísio</i></b> Estimula a menstruação/ Acelera contrações no parto e alivia dores após o parto</p>	<p><b><i>Capim de Aruanda</i></b> <i>Cheiroso</i>/Atrai bons espíritos e afasta espíritos assediadores</p>	<p><b><i>Jamburanhém</i></b> Compõe xaropes para diversos fins</p>	<p><b><i>Purga do campo</i></b> Limpeza intestinal/ Limpeza do sangue/Dor de barriga</p>
<p><b><i>Acerola</i></b> <i>Cheiroso</i> Gripes</p>	<p><b><i>Andú</i></b> <i>Cheiroso</i> Tosse</p>	<p><b><i>Coentro Maranhão</i></b> Vento caído</p>	<p><b><i>Jasminho</i></b> Proteção contra espírito ruim</p>	<p><b><i>Pitanga</i></b> <i>Cheiroso</i>/Gripe</p>
<p><b><i>Água de Colônia</i></b> <i>Cheiroso</i> Dor no corpo</p>	<p><b><i>Boldo</i></b> Mal estar estomacal</p>	<p><b><i>Corana Branca</i></b> Limpeza espiritual</p>	<p><b><i>Marcela</i></b> Febre</p>	<p><b><i>São Caetano</i></b></p>

<i>Aroeira</i> Gripe/Diarreia/ Inflamação	<i>Cipó do Ar</i> Combate dor de cabeça	<i>Guiné</i> Mal de espanto	<i>Mastruz</i> Controle Menstrual	<i>Sangue de Bicuíba</i> Cicatrizante para cortes e feridas
<i>Trançagem</i> Infecção urinária/Dores nos rins	<i>Tiririquim</i> Mal de espanto/Espanto de amor/Vento caído			





**Figura 20:** Roça de mandioca com vista para o Monte Pascoal. **Fonte:** Arquivo da autora.





**Figura 21:** No caminho da roça com Ilvani, Xarikuan e Mikay. **Fonte:** Arquivo da autora.



**Figura 22:** Cesta com mandiocas. **Fonte:** Arquivo da autora.





**Figura 23:** Na *farinheira* torrando *farinha de puba*. Fonte: Arquivo da autora.





**Figura 24:** Pelas estradas da aldeia Boca da Mata. **Fonte:** Arquivo da autora.



**Figura 25:** Represa. **Fonte:** Arquivo da autora.





**Figura 26:** Pé de pimenta. **Fonte:** Arquivo da autora.



**Figura 27:** *Tioiô*. **Fonte:** Arquivo da autora.





**Figura 28:** *Jasminho*. Fonte: Arquivo da autora.



**Figura 29:** *Pinhão roxo*. Fonte: Arquivo da autora.





**Figura 30:** *Aroeira*. Fonte: Arquivo da autora.



**Figura 31:** *Artemísio*. Fonte: Arquivo da autora.





**Figura 32:** *Guiné*. Fonte: Arquivo da autora.



**Figura 33:** *Capim de aruanda*. Fonte: Arquivo da autora





**Figura 34:** Banner de divulgação dos *produtos naturais* da AMIABM. **Fonte:** Arquivo da autora.



**Figura 35:** Josicleide, Ilvani, Joseane e Elismárcia na feira. **Fonte:** Arquivo da autora.