



CURA, CULTURA E IDENTIDADE ÉTNICA: (RE)LEITURA DAS PRÁTICAS CURATIVAS DOS INDÍGENAS TINGUI-BOTÓ EM ALAGOAS

José Adelson Lopes Peixoto

Professor Adjunto, UNEAL, coordenador do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas
adelsonlopes@uneal.edu.br

Marcelo de Campos

Licenciando em Biologia, IFAL, coordenador na Escola Estadual Indígena Tingui-Botó, membro do
GPHIAL
marcelodecampos05@gmail.com

RESUMO

Esta pesquisa se ancora na perspectiva de que as culturas indígenas se constituem em heranças patrimoniais para as populações que vivem no seu entorno e como tal, precisam ser difundidas para assegurar a transmissão e continuidade. Com essa intenção, pretende-se fazer uma imersão na vivência cotidiana dos indígenas, de modo que possibilite a coleta de materiais para realização de uma (re)leitura das suas identidades, através de um mapeamento das práticas de cura realizadas pelos indígenas Tingui-Botó, em Feira Grande, Alagoas. Teoricamente, amparamos nossa ação nos pressupostos de Macdougall (2007) sobre o filme etnográfico, Barth (1998) sobre fronteiras étnicas, Ferreira (2016) sobre os Tingui-Botó, Malinowsky (1978) sobre o método da observação participante e Oliveira (1988) sobre o trabalho do antropólogo. Enquanto metodologia, inicialmente será pesquisa bibliográfica sobre a historiografia e etnografia desse povo, para em seguida realizar o trabalho de campo, com entrevistas a lideranças religiosas e observação de práticas de cura dos sábios que exercem suas funções na aldeia. A atividade culminará com a apresentação de uma produção escrita de cunho etnográfico, produção visual através de etnodocumentário e exposição fotográfica.

PALAVRAS-CHAVES: Documentário, Ervas, Memória, Tradição.

Introdução

Partindo do pressuposto de que as culturas indígenas são heranças culturais para a sociedade à sua volta e se configuram como patrimônio para a humanidade, buscamos reunir dados sobre a cultura e identidade dos indígenas Tingui-Botó, através de um trabalho de



campo realizado na zona rural de Feira Grande, interior de Alagoas, município que abriga, desde o século XIX, a aldeia indígena desse povo cuja etnia é oriunda das diásporas do povo Kariri-Xocó, de Porto Real do Colégio, de onde saiu o indígena José Ferreira, conhecido como José Botó, fundador da aldeia junto com sua esposa, Maria Tranquelina da Conceição (Preta Botó). A pesquisa culminará com a produção de um vídeo etnográfico, produção de fotografias e publicação de fontes escritas; será executada através de entrevistas realizadas com cinco lideranças religiosas, sendo uma mulher (de 50 anos) e quatro homens (29, 32, 40 e 58 anos), todos bastante atuantes na comunidade e detentores de profundo conhecimento das ervas e sua manipulação nos processos e práticas curativas. Suas falas serão analisadas de modo que possibilitem a descrição de tais práticas e como elas modelam e definem as identidades daquele povo.

Assim, o objetivo geral é fazer uma releitura da identidade étnica, através de um mapeamento das práticas de cura realizadas na aldeia indígena e com isso, identificar a história da articulação e mobilização política dos povos indígenas enquanto detentores de saberes tradicionais e definidora de expressões particulares. Os dados serão discutidos através da etnografia visual, articulando com a teoria sobre práticas tradicionais, manipulação de ervas e etnologia indígena.

O tema é bem atual, do ponto de vista antropológico, e se configura como eco das vozes dos indígenas que não aceitam ser vistos como folclóricos ou vinculados a uma narrativa que os associe a figuras como xamã, feiticeiro, mago ou algo desse tipo. A prática de cura, na aldeia é uma ação que exige conhecimentos fitoterápicos e domínio da botânica, porém tais competências precisam estar em consonância com questões pessoais, definidas como dedicação e fazer parte do ritual do Ouricuri, onde há uma profunda articulação entre corpo, espírito e coração: respeito, fortalecimento e bondade, respectivamente.

Esta empreitada tem uma relevância social, política e cultural pois evidencia a necessidade de articular as práticas curativas com a necessidade de manutenção do ambiente e da sustentabilidade, sem perder de vista o quanto isso tem de representatividade no contexto étnico e religioso daquela comunidade. Partindo da premissa de que a antropologia estuda o homem na sua totalidade, nas dimensões biológicas, sociais e culturais, esta pesquisa abordará



a forma como as articulações acontecem no campo religioso que sustenta a cura, modela o indivíduo e assegura a continuidade da tradição entre os indígenas habitantes do município de Feira Grande. Essas dimensões interagem entre si e geram a possibilidade de estudarmos os aspectos mais particulares da cultura humana, nesse caso, as práticas de cura oriundas da manipulação de ervas medicinais. Podemos dizer que é o estudo do homem pelo próprio homem (LAPLANTINE, 1996), ou ainda, o estudo do outro e de si mesmo.

O vivido, o observado e o propagado: a produção de um acervo visual

A proposta de apresentar personagens de notória atuação na cultura Tingui-Botó e citar algumas das ações concretas das suas práticas curativas parte de três ações desenvolvidas em campo: o testemunho dos atores do processo e a coleta de informações com especialistas da cultura, etapa que denominamos de o vivido; observação de práticas e costumes que norteiam a vida cotidiana na aldeia, denominamos de o observado e, finalmente a terceira etapa denominada de o propagado, momento em que as nossas atividades de campo culminam com a escrita de artigos, capítulos de livros e com a produção de um acervo visual composto por fotografias e vídeo documentário que, juntos cumprirão a finalidade de apresentar a medicina tradicional desses indígenas desassociada do estereótipo criado ao longo de anos por narrativas desprovidas de fundamentação e de conhecimento sobre o real papel da fitoterapia na vida dos indígenas.

O documentário abordará a importância da medicina tradicional e das rezadeiras e curandeiros naquela comunidade indígena, enfatizando os conhecimentos medicinais fitoterápicos, tendo como personagens centrais os curandeiros e rezadeiras, pessoas ilustres na comunidade porque detêm o conhecimento da medicina advinda das florestas, podendo produzir remédios e curar pessoas.

O conjunto das produções visuais e escritas tem como foco central destacar a necessidade e os significados do uso, cada vez mais frequente, de remédios naturais por parte dos indígenas acometidos por alguma doença, despertando para o que representa o uso indevido de drogas farmacêuticas. O tema já é bastante debatido entre os Tingui-Botó e, principalmente os mais velhos, vêm demonstrando uma crescente preocupação com o avanço



e propagação dos remédios industrializados, algumas vezes em detrimento dos medicamentos naturais produzidos na aldeia.

Segundo o Cacique Eliziano de Campos (entrevista realizada em 07/05/2017) esse avanço descaracteriza identitariamente o indígena, pois “algumas mães não banham mais suas crianças com remédios da natureza, já não se toma mais garrafada de aroeira com bom-nome para dores. Não podemos esquecer quem somos!”. A frase final proferida pelo cacique tem uma profundidade enorme, pois quando o indígena abre mão dos elementos que o identificam como tal, a fronteira étnica se dissolve e o pertencimento adentra na condição de volatilidade, ao ponto de não existir mais a condição de indianidade.

Sobre o método da observação, ancoramos nossas ações nos estudos realizados por Mallinowski (1997) que aprofundou questões sobre a prática do etnógrafo em campo com o dever de destacar nas regras e normas da vida “tribal”, o que é permanente e fixo; deve dar conta da anatomia da cultura e da constituição da sociedade estudada. Mas, essas normatizações, embora cristalizadas e estabelecidas, não estão formuladas em um documento. Não há um código de leis escrito ou explícito de qualquer outra forma e toda a tradição e estrutura da sociedade está inscrita no mais volátil de todos os materiais: o ser humano, por isso, observar e descrever práticas de um povo significa descrever situações e contextos particulares que o definem.

A partir do vivido pelos indígenas e do observado em nossas imersões na aldeia (um como indígena e o outro como pesquisador) sentimo-nos desafiados a apresentar um material iconográfico, fotográfico e fílmico que descreva a dicotomia entre o uso da medicina tradicional e a medicina do não-indígena, rompendo, sempre que possível com a ideia de poderes mágicos atribuídos a velhos que manipulam ervas em grandes caldeirões. Assim, apresentamos uma imagem de especialistas jovens, dotados de grande conhecimento e habilidades no manuseio da flora nativa.

O documentário, enquanto ferramenta, é um instrumento que favorece muito aos povos indígenas, pois é acessível a um grande público e circula em curto espaço de tempo, evidenciando traços marcantes dentro da aldeia, fortalecendo o sentimento de pertencimento entre seus membros. O vídeo, associado à produção de fotografias e suas exposições assume



um papel muito relevante, pois possibilita a produção visual a partir da perspectiva e das concepções do povo pesquisado, o que não o distancia da condição de fruto do olhar e da interpretação de alguém. Assim,

Nos filmes, a complexidade das pessoas e dos objetos implicitamente resiste às teorias e as explicações em que o filme as lista, algumas vezes sugerindo outras explicações ou nenhuma. Nesse sentido, o filme é sempre um discurso de risco e indeterminação. Isso o coloca em xeque a maioria dos textos acadêmicos, que, apesar de seus cuidados e suas qualificações, é um discurso que avança sempre rumo às conclusões (MACDOUGALL, 2009, p. 67).

A imagem é um produto da visão humana, as vezes considerada uma “visão de segunda mão”. Neste sentido, as imagens corporais não são apenas “imagens do nosso próprio corpo”, mas são imagens do corpo atrás da câmera e de como ele se relaciona com o mundo (MACDOUGALL, 2009, p. 63). O filme retrata um conjunto de imagens que foram criadas por uma coletividade demonstrando sua visão de mundo, emoções, valores culturais e sociais. Conscientes disso, queremos apresentar uma imagem que contribua com a causa indígena, com a visibilidade da cultura e com fortalecimento do sentimento de pertença do povo Tinguibotó, uma imagem de dentro para fora.

Poderíamos supor, então, que o filme etnográfico, neste contexto, perde sua função de comunidade, de apresentar as diversas culturas. Trata-se, então, de descartar a “apresentação”, da cultura “dos outros” constituindo uma representação “de fora” e colocar, em seu lugar uma apresentação dos elementos culturais selecionados e destacados pelos “de dentro” (FERREIRA 2010, p. 88).

As imagens são o que sabemos ou o que selecionamos e congelamos de uma realidade e, com isto, comunicam sobre nós. O filme etnográfico possibilita dar eco as vozes silenciadas das ditas minorias socioculturais ou étnicas e oferece a possibilidade da continuidade do diálogo com os grupos pesquisados, enquanto que a produção escrita tem um impacto indireto sobre os sujeitos por fazer circular a interpretação do observante, materializada em seus escritos.

O grupo étnico: fronteiras e interações



Fazer uma imersão no universo religioso indígena é, sobretudo, buscar respostas ou ampliar perguntas sobre as noções de como as comunidades ditas tradicionais acionam e articulam os saberes ancestrais em um mundo marcado pela dicotomia entre o moderno e o tradicional, onde as inquietações se agigantam, principalmente sobre a identidade indígena e o papel da religião como definidora dessa identidade. Assim, se faz imperativo compreender um pouco a noção de grupo étnico, a partir da perspectiva antropológica que o define considerando os elementos culturais e o sentimento de pertencimento como modeladores de tal noção, desmistificando a ideia de tribo ou qualquer outro tipo de denominação pejorativa referente aos indígenas.

Para Barth (1969, p. 186) “As distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes”. Isso nos impulsiona a compreender o indígena como um indivíduo distanciado da noção cristalizada, no passado, a partir do olhar do colonizador ou da narrativa de cronistas e viajantes e adotar aqui a descrição do indígena como um ser do presente e protagonista do seu tempo, alguém que articula passado e presente na dinâmica das suas construções sociais e religiosas. Barth traz uma abordagem sobre a etnicidade e a persistência das fronteiras criadas pelas unidades étnicas enquanto mecanismos definidores de posição no grupo. Afirma que

A etnicidade está relacionada com a organização dos grupos étnicos, ela é atribuída pelos próprios autores e as fronteiras seriam mantidas apesar da movimentação e intercâmbio entre eles, além do que delimitariam a posição do grupo ou indivíduos nas diversas relações. Certas relações estáveis são mantidas através dessas fronteiras baseadas em estatutos étnicos. (BARTH, 1969, p. 186).

Os grupos étnicos possuem padrões culturais e de valor que os definem enquanto tal, e normatizam a forma como cada grupo ou cada indivíduo irá se portar em contato com outros grupos na interação interétnica, objetivando adquirir visibilidade ou dialogar com o outro. No entanto, devido à sociedade dinâmica e mutável com quem convive, esses padrões não são fixos, podem mudar e ressignificar-se em outro momento, conforme o contexto social.

Barth coloca que o trabalho etnográfico tem de centrar-se naquilo que o grupo reivindica como seu e fundamenta que o grupo étnico deve ser compreendido enquanto um



campo de comunicação e interação. É preciso entender que as distinções étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, nem mesmo da ausência de conflito, pois apesar dos fluxos de pessoas e contatos, as fronteiras e os sinais diacríticos permanecem.

As fronteiras étnicas são mantidas segundo um conjunto limitado de traços culturais que entram em disputa no momento de interação social entre os grupos. [...] Segundo Barth (1969), a etnicidade não resulta da cultura. Ao contrário, a cultura é resultado da etnicidade, ou seja, é delimitada por fronteiras étnicas. Por isso, a pesquisa deve concentrar-se, em primeiro lugar, na análise do estabelecimento, da persistência ou da mudança das fronteiras étnicas. O privilégio de uma análise ecológica da etnicidade e o consequente uso sistemático da noção de fronteira estão na base de uma reorientação fundamental nos estudos sobre a etnicidade na antropologia social.

A interação entre pessoas de diferentes culturas não faz com que a cultura de ambos se dilua, ao contrário, persiste a existência de critérios e sinais de identificação e também uma estrutura de interações que permitem a convivência de diferentes culturas. A identidade étnica está associada a um conjunto culturalmente específico de padrões, porém há circunstâncias em que tal condição pode ser realizada com relativas aproximações e afastamentos, gerando as fronteiras culturais e os limites. As identidades étnicas não são mantidas quando esses limites são ultrapassados.

Assim, a escrita de tais processos, associada a uma produção visual estática ou móvel, deve contemplar a narrativa, o contexto e os sentidos do tecido social que compõe a vida na aldeia, pois segundo MacDougall (1998) a representação visual pode ser vista como oferecendo uma alternativa apropriada para escrita etnográfica e para novas disposições de sujeitos envolvendo o corpo, os sentidos e as emoções na vida social.

Práticas de cura: fortalecimento do homem, interação social e continuidade étnica

Partindo da concepção de que a identidade e o pertencimento étnico se ancoram em aproximações e afastamentos do indígena com a sociedade envolvente, as fronteiras vão se tornando mais visíveis e definindo os afastamentos a partir de elementos como a saúde, pois



entre os Tingui-Botó a medicina tradicional, praticada no Ouricuri e norteadora da vida na aldeia ocupa um papel central nas práticas daquele povo.

Existe, na aldeia, um posto de saúde gerido pela (Secretária Especial de Saúde Indígena) SESAI, composto por uma equipe de um médico, uma enfermeira, duas técnicas de enfermagem, uma AIS (agente indígena de saúde), dois AISAN (agente Indígena de Saneamento), uma dentista e um auxiliar odontológico, 4 vigilantes, 5 motoristas e dois Auxiliares de Serviços Gerais, porém o serviço dessa medicina ocupa um papel complementar e só deve ser usada como recurso após indicação dos sábios, detentores dos conhecimentos tradicionais.

Dentre os sábios da tradição, destacamos os papéis desempenhados por Dona Selma Ferreira (50 anos), filha do Pajé Adalberto Ferreira, rezadeira, especialista em crianças que apresentam problemas como febre, cólicas, mau olhado, etc. A prática consiste em benzimentos com ramos de plantas específicas da região e com palavras sagradas proferidas em baixo tom, com uso do dialeto Dzubukuá. A benzedeira atua na comunidade, mas recebe também crianças não-indígenas da região, sem necessidade de agendamento prévio. De acordo com a necessidade e especificidade do problema que acomete a criança, pode haver prescrição de ervas medicinais para banhos ou ingestão.

Outro sábio da tradição é o Senhor Eduardo de Campos (58 anos), filho do Senhor Francisquinho, importante liderança religiosa da comunidade, atua como curador. Sua atividade é procurada por diversas pessoas, inclusive de outros estados e regiões. Além das atividades de curador, é artesão e sua produção tem a madeira como matéria prima; produz borduna, bancos, arco e flecha e cachimbos (pawi). A atividade de artesão é cultural e comercial, enquanto que a atividade de curador é associada às práticas ancestrais da sua religiosidade.

Quando um doente procura o senhor Eduardo e lhe apresenta o seu problema, ele prepara uma garrafada à base de ervas, raízes e alguns frutos, deixa em infusão por alguns dias e quando está pronto o entrega ao doente que deverá seguir as prescrições, interdições e jejuns. Geralmente, após alguns dias há um retorno para revisão ou envio de notícias sobre a



evolução ou solução do problema. Essa atividade não é remunerada, situa-se no campo da prestação ou exercício de um dom.

O terceiro sábio descrito é o senhor Claudeilton Ferreira (32 anos), que se dedica ao cultivo de ervas medicinais para atender às necessidades da comunidade. Nas suas práticas não constam benzimentos ou fabrico de garrafadas, porém ele atende a pessoa necessitada e manipula as ervas preparando chás e banhos. Seu trabalho se destaca pelo profundo conhecimento das ervas, dos princípios e substâncias que compõem cada uma delas, além de ser responsável pelo cultivo de uma variada série de plantas para uso medicinal.

Na perspectiva de desconstruir o estereótipo criado em torno da imagem dos curandeiros, rezadores e benzedeiros, geralmente associados a velhos, na aldeia, apresentamos esses papéis desempenhados por jovens e o mais novo deles é Raoni de Campos, de 29 anos, curador, atuante na medicina tradicional com benzimentos, produção de garrafadas, faz atendimentos na aldeia e fora dela, diretamente nas residências dos doentes, quando solicitado. Sua experiência advém do avô, o falecido Francisquinho de Campos que passou muitos dos ensinamentos da tradição para os filhos e netos.

Ainda no campo da sabedoria tradicional, destacamos a atuação de Roberto de Campos (40 anos), exímio especialista na arte de manipulação de ervas, detentor de sabedorias especiais que o colocam em um papel impar dentro do universo das práticas curativas e da transmissão dos saberes. Sua atuação congrega a sabedoria dos antepassados e as habilidades dos contemporâneos para assegurar um futuro pautado no que eles afirmam ser maior riqueza e fonte de força do indígena, a harmonia com a natureza.

Observa-se, com isso, a importância do contato geracional no ritual, na casa de farinha, no núcleo de cinema, na escola, nas construções de moradias, nos campos de plantações e demais espaços onde o trabalho coletivo é desenvolvido ao som das narrativas de experiências, conquistas e mobilizações desse povo, destacando a importância dada as memórias e exemplos dos idosos. Convém ainda destacar o quanto os mais velhos são respeitados como detentores e ampliadores do conhecimento, notadamente sobre as plantas existentes no território.



O conhecimento da fitoterapia se configura como único em cada aldeia, pela dependência das ervas típicas de cada região, porém é um importante elemento unificador e fortalecedor dos laços entre os diferentes povos, pois como afirma o indígena Marcos Sabaru (2019)

essa medicina é muito específica e complicada; ela se dá por bioma, ela se dá por povo, ela se dá por pessoas. E aí, quando você não tem um território grande, você tem muito problema com essa medicina; por exemplo, a gente tem muito poucos pés de Aroeira aqui, alguns ... A nossa medicina usa muita coisa que só tem no Sertão ... Muitas ervas, o pessoal tem que buscar no sertão e nossa terra não vai até lá.

Destacou, ainda o quanto há de confusão entre a medicina tradicional e o conhecimento popular.

o pessoal acha que medicina tradicional é também essa coisa de no quintal você ter algumas das ervas, mas isso é conhecimento popular: Cidreira, Capim Santo, Mastruz, essas coisas são conhecimento popular e isso não é meio por cento do que é a medicina indígena, porque ela é composta de folha, de casca, de raiz e está muitas vezes na força da mata.

Esse relato é muito importante por destacar a diferença entre cultivar algumas ervas no quintal e saber coletar e manipular as ervas existentes na mata, atividade revestida de sabedoria e dedicação desde a colheita e manipulação até a ingestão e concretização do efeito curativo sobre o problema ou infortúnio. Outro aspecto também salutar é o conhecimento da especificidade das condições físicas e emocionais do doente, pois o remédio atua de maneira diferente sobre cada indivíduo, sendo necessário aplicar a cada um à sua especificidade. A erva que cura é também a erva que mata, se não for manipulada e usada com sabedoria.

Dentre tantos relatos sobre as práticas curativas, destacamos a cura de um ancião (74 anos) que foi internado por um mês e cinco dias em um hospital, com problemas de pele. Retornou a aldeia, sem apresentar melhoras no quadro clínico e sem conseguir andar. Foi levado ao Ouricuri, onde passou uma semana em tratamento e a pele se renovou, voltou andando para casa e alguns dias depois procurou o médico que o tinha atendido e este afirmou que clinicamente não tinha explicação. Disse: - “deve ter alguma relação com a sua cultura indígena”. Enquanto a ciência do hospital considerou o caso impossível de cura, a sabedoria tradicional conseguiu concretizar uma ação divina e apresentar um resultado muito



satisfatório. Nesse caso, temos uma associação entre as ervas, a fé e a experiência com o sagrado (CAMPOS, 2019).

Outro caso, remete a problemas apresentados por uma jovem de 13 anos, residente em um município a 40 km de distância da aldeia. A jovem sentia fortes dores de cabeça e dores nas pernas que a impossibilitavam, inclusive, de estudar. Por ser de família pobre, seu tratamento foi muito difícil e exigiu uma série de esforços para realizar alguns exames em São Paulo. O sofrimento se estendeu até os 18 anos, quando seus pais, por indicação de terceiros, procuraram os indígenas e foram encaminhados ao curandeiro Claudeilton que após consultas e Torés fez os encaminhamentos e prescrições. Dias depois, o indígena foi à casa da moribunda e levou a medicação para banho, inalação, ingestão e aplicação dermatológica. O tratamento se estendeu por alguns dias e a jovem, livre dos sintomas que a acompanharam por 6 anos, voltou às suas atividades, sem restrições.

Via de regra, o indígena doente procura os especialistas da sua tradição, porém existem casos em que essa ordem não é seguida e uma jovem senhora, indígena de 32 anos apresentou um problema de ferimento em uma perna e, movida pelo desejo imediato do alívio, procurou uma clínica médica particular e esta a diagnosticou como portadora de uma infinidade de bactérias e entre elas uma super bactéria. Medicada, retornou à sua rotina, porém o problema se agravou e novas erupções surgiram, chamando a atenção de algumas pessoas na aldeia, inclusive da sua família que é composta por sábios da tradição. Ela foi tratada pela medicina tradicional e o problema foi contido em poucos dias, sendo totalmente curada com ingestão e aplicação de ervas (CAMPOS, 2019).

As práticas aqui descritas, oriundas da observação do cotidiano e dos relatos dos sujeitos que protagonizaram cada um desses eventos cumpre o papel de aproximar o vivido e o observado, destacando a identidade étnica como um elemento de fronteira entre o indígena e a sociedade no seu entorno, sem a necessidade de fomentar a criação de narrativas mitológicas ou extraordinárias.

Conclusões



A realidade tempo-espaço é fundamental na observação dos impactos que os processos históricos de mudanças sociais, políticas e culturais exercem sobre as populações, principalmente sobre aquelas impactadas por ações e discursos de silenciamento e negação e que exigiram grandes esforços para identificação, ressurgimento ou reconhecimento identitário. Por isso, nossa atuação se constitui na articulação entre os procedimentos básicos de registrar, classificar, identificar e descrever eventos que compõem o tecido social da aldeia.

A utilização do procedimento técnico de pesquisa de campo e do método etnográfico se configuram como condição *se ne qua non* para a coleta de material e de relatos que transformem o vivido, o observado e o publicizado em um eco das vozes do povo Tingui-Botó. Anunciar a descrição de práticas de cura pode provocar no leitor um desejo de adentrar no campo sagrado da aldeia ou nos segredos do Ouricuri, porém defendemos que o segredo foi a condição da existência e é o imperativo da continuidade da tradição. Por isso, optamos por relatos que preservaram as identidades dos curados, bem como não adentramos nos detalhes das práticas, nem fizemos alusões ao ritual que circunda a ação.

Descremos as práticas pelo viés do enaltecimento da sabedoria tradicional e pela necessidade da manutenção da fronteira étnica e do lugar social por ela ocupado no cotidiano dos indígenas. Optamos ainda, por não traçar um relato histórico da etnia, pois essa atividade será mais oportuna quando a pesquisa chegar a sua última etapa, a exibição do documentário e a produção do texto final. Nesse momento, apresentar os curandeiros e benzedoras como pessoas fisicamente comuns na aldeia já se apresenta como função social da pesquisa e esperamos que sirva de instrumento para a construção de uma imagem despida de rótulos e estereótipos sobre o lugar que a tradição e o pertencimento cultural ocupam na vida dos Tingui-Botó e como este povo se insere no território à sua volta.

Referências

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar:** textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.



BARTH, F. **Grupos Étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, P. Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

CAMPOS, Eliziano. **A medicina tradicional Tingui-Botó**. Maio 2017. Entrevistador: Marcelo de Campos. Aldeia Tingui-Boto – Feira Grande-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

CAMPOS, Raoni. **A cura tradicional: medicina Tingui-Botó**. Agosto, 2019. Entrevistador: Marcelo de Campos. Aldeia Tingui-Boto – Feira Grande-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CRUZ NETO, Otávio. O Trabalho de Campo como Descoberta e Criação. In: Ferreira, Ana Laura Loureiro. **“Para outra geração”**: Um estudo de Antropologia visual sobre crianças entre os Tingüi-Botó (AL). Recife: O Autor, 2010.

FERREIRA, Ana Laura Loureiro. **Luta, suor e terra: campesinato e etnicidade nas trajetórias do povo indígena Tingüi-Botó e comunidade quilombola Guaxinim (AL)**. Recife, UFPE/CFCH, 2016. (Doutorado em Antropologia)

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. 5 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2014.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LORIGA, Sabina. **O pequeno X: da biografia à História**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Editora Autentica, 2001.

LUCENA, Luiz Carlos. **Como fazer documentários: conceito, linguagem e prática de produção**. KSão Paulo: Summus, 2012.

MACDOUGALL, D. **Film, Ethnography, and the Senses**. The Corporeal Image. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2006.

_____. **Filme etnográfico por David MacDougall**. Edição e Tradução de Lilian Sagio Cezar. Cadernos de campo, São Paulo, n. 16, p. 179-188, 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/49996/54128>. Acesso no dia 08/08/2015.



MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

MATHIAS, Ronaldo. **Antropologia Visual**. São Paulo: Nova Alexandria, 2016.

MAUSS, Marcel. **Manual de etnografia**. Tradução de Maria Luiza Maia. Lisboa: Editorial Pórtico, 1972.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.) **Pesquisa Social Teoria, Método e Criatividade**. Petropolis: Vozes, 1994.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.

PEIRANO, Mariza. **O Dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume; Dumara, 2001.

SABARU, Marcos A. **Tuingui-Botó: histórias e Memórias**. Agosto. 2019. Entrevistador: José Adelson Lopes Peixoto. Aldeia Tuingui-Boto – Feira Grande-AL, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.