



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO**

ANA LÍDIA CARDOSO DO NASCIMENTO

**CIÊNCIA DO SAGRADO NA AMAZÔNIA. ENCONTROS ENTRE A
TRADIÇÃO E MODERNIDADE NAS PRÁTICAS DE PAJELANÇAS E
RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Belém, PA
2018



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO**

ANA LÍDIA CARDOSO DO NASCIMENTO

**CIÊNCIA E O SAGRADO NA AMAZÔNIA. ENCONTROS ENTRE A
TRADIÇÃO E MODERNIDADE NAS PRÁTICAS DE PAJELANÇAS E
RELIGIÕES AFROBRASILEIRA**

Belém-PA

2018

ANA LÍDIA CARDOSO DO NASCIMENTO

**CIÊNCIA DO SAGRADO NA AMAZÔNIA. ENCONTROS ENTRE A
TRADIÇÃO E MODERNIDADE NAS PRÁTICAS DE PAJELANÇAS E
RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do
Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade
Federal do Pará, como linha de pesquisa: Sociedade,
Urbanização e Estudos Populacionais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ligia T. L. Simonian.

Belém, PA
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca do NAEA/UFPA)

Nascimento, Ana Lúcia

Ciência do sagrado na Amazônia. Encontros entre a tradição e modernidade nas práticas de pajelanças e religiões afro-brasileiras / Ana Lúcia Nascimento; Orientadora, Ligia T. L. Simonian. - 2017.

379 f.: il.; 29 cm

Inclui bibliografias

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2018.

1. Ciência. 2. Sagrado. 3. Pajelança. 4. Cura. 5. Religião afro-brasileira. 6. Saber tradicional. I. Simonian, Ligia T. L., Orientadora. II. Título.

CDD 21. ed. 296.

Elaborada por
Rosângela Caldas Mourão
CRB-2/888

ANA LÍDIA CARDOSO DO NASCIMENTO

**CIÊNCIA DO SAGRADO NA AMAZÔNIA. ENCONTROS ENTRE A
TRADIÇÃO E MODERNIDADE NAS PRÁTICAS DE PAJELANÇAS E
RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do
Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade
Federal do Pará, como linha de pesquisa: Sociedade,
Urbanização e Estudos Populacionais.

Data da Aprovação: ____/____/2018.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Ligia T. L. Simonian
Orientadora- NAEA/UFPA

Prof. Dr. Juan Álvaro Echeverri
Examinador Externo- IMANI-UNAL

Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco
Examinador Externo- PPGA/UFPA

Profa. Dra. Rosa Acevedo Marin
Examinador Interno- NAEA/UFPA

Prof. Dra. Marcela Vecchione Gonçalves
Examinador Interno- NAEA/UFPA

A meus pais (*in memoriam*) **Júlia Cardoso do Nascimento** e **Antônio da Silva Nascimento**, a quem presto esta homenagem pelo amor, responsabilidade e compromisso dedicado a seus filhos e, sobretudo, pela preocupação com a formação de caráter, solidariedade e verdade. Muito obrigada, meus pais, por tudo! Pela vida e por saber partilhar dela com as pessoas com as quais convivo.

A todas as entidades espirituais da Umbanda, Tambor de Mina, espiritismo, pajelança indígena, cabocla, caruanas, encantados, caboclos que sempre irradiam muita força, luz e energia positiva, e só chegam até nós com esse propósito, de nos ajudar a ser melhores e nos fortalecer na espiritualidade e nas maneiras de caminhar e avançar no sentido de entender melhor as nossas limitações, do outro e de entender melhor o milagre da vida.

AGRADECIMENTOS

À espiritualidade:

Ao grande Pai **Olorum** e **Oxalá**, por me conceder o merecimento da força necessária para a construção deste trabalho. Por me levantar e me ajudar a superar os momentos difíceis, e por me dar a alegria necessária no enfrentamento dos mesmos. Agradecida, reis das forças.

Ao meu guia chefe, **seu João da Mata**, pela força, carinho e proteção em cada etapa do trabalho. Agradecida, meu pai.

Aos donos do Terreiro Rei Sebastião e Toya Jarina, dona **Jarina Terezinha de Jesus** e seu **Antônio Luís Corre Beirada**, pelo apoio e orientações no desenvolvimento desta tese. Agradecida, minha mãe e meu pai.

Ao seu **Zé Pelintra**, Exu guardião de nossa casa, pela proteção, orientação e direcionamento no decorrer do trabalho. Agradecida, meu pai.

Ao seu **Zé Raimundo Boji Boá da Trindade**, pela proteção, força e ensinamentos sobre o uso dos recursos da natureza na cidade de Salvaterra. Agradecida, meu pai.

Ao mestre **Dom Carlos**, chefe de cura que me inspirou e iniciou nas compreensões dos mistérios da cura e da fé no poder gerado a partir da energização, magia, força e luz orinda de seu encantamento.

Ao meu pai-de-santo **Elivaldo Santos**, pelo amparo, proteção e força no andamento do trabalho. Meu muito obrigada.

À minha família:

Ao meu pai, **Antônio da Silva Nascimento** (*in memoriam*), e minha mãe, **Júlia Cardoso do Nascimento** (*in memoriam*), por tudo que sou hoje, que é resultado da junção de suas essências, e pela oportunidade de tê-los tido como meus pais. Obrigada eternamente.

À **Marilena Loureiro da Silva**, companheira inseparável e sempre presente, pelo amor dedicado, pelas contribuições à discussão, pelos “empurrões” concedidos e tão bem-vindos, pela paciência nos momentos de stress e pela fidelidade e serenidade que me amparam e fortalecem. Meu muito obrigada.

Às instituições:

À **Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA)**, pela liberação e apoio no processo de afastamento para estudo. Meu muito obrigada.

A todos os docentes e colegas de turma do **Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PDSTU)**, turma 2014, pelas contribuições, reflexões, debates que fortaleceram a base teórica de meu trabalho. Meu muito obrigada.

À **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)**, pela bolsa concedida e pelo apoio institucional que possibilitaram realizar esta tese, bem como o Doutorado Sanduíche na Universidad Nacional de Colômbia (UNAL), na cidade de Letícia, Amazônia colombiana. Meu muito obrigada.

À professora **Lígia T. L. Simonian**, por aceitar a orientação desta tese, pelo companheirismo demonstrado no processo, em especial em acompanhar as minhas idas ao campo, e pelo apoio e solidariedade concedidos em todo o processo. Meu muito obrigada.

Ao **Grupo de Pesquisa em Educação, Cultura e Meio ambiente (GEAM)**, coordenado pela professora Marilena Loureiro da Silva, da Universidade Federal do Pará (UFPA). Por meio dela, agradeço o apoio e colaboração prestado no processo de construção da tese. Meu muito obrigada.

À **Universidad Nacional de Colômbia (UNAL)**, sede Amazônia, cidade de Letícia, e ao Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI) pelo apoio e a oportunidade de diálogo e intercâmbio estabelecido. Mutias Gracias.

Ao professor **Juan Álvaro Echeverri**, director do IMANI e co-orientador, pelas orientações, indicações de sujeitos a serem entrevistados, demonstração de sensibilidade pela temática e apoio na estadia na cidade de Letícia. Meu muito obrigada. Mutias Gracias.

Aos amigos:

Ao amigo, professor da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), **Reginaldo Conceição da Silva**, pela solidariedade acadêmica, apoio e carinho demonstrados, ao me apresentar aos pais e mãe-de-santo da cidade de Tabatinga-AM. Meu muito obrigada.

À amiga **Patrícia Marin**, pela amizade, apoio e solidariedade dedicados durante a estadia em Letícia. Meu muito obrigada.

A todos os sujeitos que participaram da pesquisa: **curandeiros indígenas, pais ou mães-de-santo, pajés, curandeiros, benzedeiras e rezadeiras, clientes, consulentes**, que demonstraram disponibilidade, respeito, alegria e verdadeiro interesse de falar e explicar sobre a sua prática religiosa, me permitindo adentrar com segurança no seu universo. Meu muito obrigado.

*Dom Carlos é um bom mestre que aprendeu sem ser
ensinado
Passou três dias e três noites embaixo do Juremá,
quando levantou de lá foi pronto para curar.
Amigo dê um cigarro que ele também é um bom
fumador,
a pontinha que ele trazia caiu na água e se acabou.
Amigo dê um golinho que ele também é um bom
bebedor,
O golinho que ele trazia caiu na água e derramou.
No rosário de Maria tem três estrelas ao redor,
de um lado se vê a lua do outro se vê o sol.
Bater maracá no fundo é coisa que ninguém vê, uma
bate outra responde, a sorte quem dá é Deus.*

(Doutrina do mestre da cura Dom Carlos)

RESUMO

As práticas de cura por meio de conhecimento empírico, da experiência e da vivência cotidiana sempre fizeram parte das relações sociais e culturais de populações humanas, em diversos e diferentes contextos e realidades. E a realidade amazônica como portadora de uma riqueza e potencialidade de sociobiodiversidade ampara e sustenta, com criatividade nata, um arcabouço de crenças religiosas, com caráter mágico e místico. O mesmo vai oportunizar a construção de um escopo fundamentado nas heranças ancestrais dos indígenas, com a pajelança indígena, entremeada de novas configurações sob o poder criador do caboclo amazônico, com a pajelança cabocla, e seu caráter sincrético ou sintéticos de tantas outras influências, e a inserção da religiosidade africana, que mesmo não sendo oriunda da Amazônia, absorve com inteligência e sabedoria os conhecimentos já existentes e ressignifica sua religiosidade. Nesse sentido, a presente tese se assenta na discussão de como estas, nos seus procedimentos e rituais, podem gerar um corpo instituinte do que se convencionou chamar nesta tese de ciência do sagrado. É nesse desenho que este trabalho foi construído, no sentido de identificar a constituição de uma ciência do sagrado, sob a luz e direcionamento destas práticas religiosas, que não somente representam e se identificam como religião, mas também ampliam seus horizontes e expandem sua compreensão de mundo e de religião ao se relacionarem e seres mediadores de entidades espirituais, com saberes sobrenaturais, que estão numa dimensão diferente da ciência racional. A intencionalidade do estudo foi de alcançar espaços geográficos diversos e ao mesmo tempo similar na construção das vivências e práticas religiosas na Amazônia paraense, extrapolando os limites até adentrar na Pan-Amazônia, na Tríplice Fronteira: Brasil, Colômbia e Peru. Assim, o campo de pesquisa esteve no estado do Pará, onde se trabalhou com a região metropolitana de Belém do Pará, nos municípios de Belém, Ananindeua e Marituba. No mesmo estado, também se trabalhou no arquipélago do Marajó, nas cidades de Muaná e Soure; e no Baixo Amazonas, na cidade de Juruti. E trabalhou-se também na tríplice fronteira, nas cidades de Tabatinga-AM e Letícia-Co. As categorias teóricas básicas foram: sagrado e religiosidade e ciência na Amazônia; sagrado indígena; religião afro-brasileira; pajelança cabocla alicerçada à discussão da “Epistemologia do Sul”, do “perspectivismo ameríndio ou indígena”. A metodologia adotada possui uma orientação interdisciplinar, pautada na pesquisa qualitativa e documental, compreendendo a realidade no seu caráter multidimensional. E em função das discussões teóricas aliadas à análise dos saberes e fazeres dos sujeitos autônomos de cura, conclui-se que existe uma ciência instituída, com um corpo de conhecimento, princípios, metodologias e técnicas próprias, em que há a existência de sujeitos beneficiados e com sustentação efetiva de que a aplicação de tais conhecimentos conseguiu trazer melhoria de vida e alterar o estado de desequilíbrio instalado.

Palavras-chave: Ciência. Pajelança. Cura. Religião afro-brasileira. Saber tradicional.

ABSTRACT

The cure process by means of empiric knowledge of experience and livingness always been part of social and cultural relation of human population in different context of realities. And the amazon reality as beares of richness and potentiality of socio-biodiversity sustain with natural crativity of religious beliefs framework mistical and magical character. The same, will give opportunity the construction of a scape based on ancestral heritage with the indigenus pajelança interspected of new settings about creative power from natives of Amazon of pajelança and their syncretic and sinthetyc nature of many other influences and the insertion of african religiosity even not being originating of amazon, understand with intelligence and wisdom the knowledge already existent and resignify their religiosity. In this sense, the discution as these, in their procedures and rituals , may generate instituting body that was stipulated to call in the present work as sacred science. In this drawing that this research was constructed in the sense to identify a construction of a sciencesas sacred, guided by the light and direction of this religious practices. That not only represents and are identified as religion, but also expand horizon and expand their comprehension of world and religion to relate and be mediator of spiritual entities with supernatural knowledge that are in different dimension of rationa science. The intention of this study was to reach various geographical areas in the same time similar in the construction of perception and religious practices in the paraense Amazon and extrapoling the limits up to enter in the Pan-Amazonia on Triple Frontier: Brazil, Colombia and Peru. Thus, the search field was in the state of Pará, was worked with the metropolitan region of Belém, cities as: Belém, Ananindeua and Marituba; In the Marajó archipelago: Juruti city. And the Triplice Frontier the cities of Tabatinga-Ma and Letícia-Co. The basic theoretical categories were: sacred and religiosity and science on Amazon, indigenus sacred, afro-brazilian religion, pajelança founded to the discution of “South Espistemology”, “perspectivism ameridian or indigenous”. The methodology adopted has an interdisciplinary orientation, guided by qualitative and documental research , understanding the reality in the multidimensional nature. And, in function of these theoretical discution associated with analysis of knowledge and productions of people autonomus of cure , it is concluded that exist an instituted science, with a body of knowledge , principles methodologies and appopriate techniques were exist people that are benefited and with effective support that the application of such knowledge can bring improvement of live and changes the state of embalance installed.

Keywords: Science. Pajelança. Afro-Brazilian Religion. Traditional Knowledge.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1-	Imagem representativa da interação natureza, homem e Deus	164
Mapa 1 -	Mapa com a localização dos campos de estudo	28
Mapa 2-	Mapa da Região Metropolitana de Belém (RMB)	212
Mapa 3 -	Carta imagem do município de Juruti	223
Mapa 4-	Arquipélago do Marajó - municípios Muaná e Soure	231
Mapa 5-	Mapa da triplice fronteira, cidades Leticia-Co e Tabatinga-BR	252
Mapa 6-	Território Ticuna	269
Mapa 7-	Mapa de Cobertura e uso do Resguardo Ticuna de Arara	269

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1-	Quintal da casa de mãe-de-santo no município de Muaná, área de várzea, com plantação do pião roxo	71
Fotografia 2-	Pajé do município de Soure mostrando seu quintal e as suas plantas medicinais	71
Fotografia 3 -	Ritual de cura indígena na comunidade Arara, cidade de Letícia, Colômbia. Curandeiro incorporado pelo espírito retirando feitiço da perna do doente	87
Fotografia 4-	Zelador de santo umbandista morador na cidade de Tabatinga numa sessão de passe em consulentes	90
Fotografia 5 -	Rezadeira rezando crianças com virose	92
Fotografia 6 -	Família Tikuna se alimentando	123
Fotografia 7 -	D. Angélica na matéria de jornal de circulação nacional colombiano	127
Fotografia 8 -	D. Angélica mostrando seus instrumentos de trabalho	128
Fotografia 9 -	D. Angélica e seu filho Juan explicando os objetivos da ayahuasca para sua cultura	128
Fotografia 10-	Mestre Irineu	131
Fotografia 11-	Terreiro de umbanda em Leticia-Colômbia com uma sessão de vidência pelo charuto	155
Fotografia 12-	Terreiro de dona Alice, mãe-de-santo na cidade de Belém	187
Fotografia 13-	Terreiro de dona Luci, mãe-de-santo na cidade de Muaná-Arquipélago do Marajó	188
Fotografia 14-	Casa de dona Graciene, curandeira na cidade de Juruti	188
Fotografia 15-	Casa de indígena curandeiro na cidade de Letícia-Colômbia, tríplice fronteira	189
Fotografia 16-	Casa de indígena Tikuna, curandeiro na comunidade Arara-cidade de Letícia-Colômbia, tríplice fronteira	189
Fotografia 17-	Imagem do curso de corte e costura promovido pela irmãs franciscanas em Juruti	220
Fotografia 18-	Imagens das aulas de flautas	220
Fotografia 19-	Pássaro Juruti-pupu (<i>Leptotila rufaxilla</i>)	222
Fotografia 20-	Árvore de Pequiá ou Pequi (<i>Caryocar brasiliense</i>)	222
Fotografia 21-	Igarapé do Fifi na década de 1990	226
Fotografia 22-	Igarapé do Fifi em 2016	226
Fotografia 23-	Desfile no Festribal	228
Fotografia 24-	Fármacia da cidade de Juruti onde se vende remédios, bem como produtos usados na Umbanda	230

Fotografia 25-	Vista da praça principal da cidade de Muaná na década de 1950	233
Fotografia 26-	Vista da frente da cidade de Muaná	233
Fotografia 27-	Primeira Igreja São Francisco de Paula	236
Fotografia 28-	Igreja matriz de São Francisco de Paula	236
Fotografia 29-	Engenho Palheta nos dias atuais e no século XVIII	237
Fotografia 30-	Igreja de São Benedito	239
Fotografia 31-	Camaródromo Municipal	241
Fotografia 32-	Árvore do bacurizeiro	242
Fotografia 33-	Cidade de Soure/década de 1930	243
Fotografia 34-	Frente da cidade de Soure	244
Fotografia 35-	Imagem das ruas de Soure e seu frequentador permanente, o búfalo	245
Fotografia 36-	Sede da Reserva Extrativista Marinha de Soure, Nilson Cardoso-Vice-presidente	247
Fotografia 37 -	Início da área da Reserva Extrativista Marinha de Soure	247
Fotografia 38 -	Praia do Pesqueiro, uma das áreas da Reserva Extrativista Marinha de Soure	248
Fotografia 39 -	Altar da Igreja de São Pedro, Argemiro Monteiro-diretor de Colônia de Pescadores	249
Fotografia 40-	Área de reuniões e festas da Colônia de Pescadores	249
Fotografia 41-	Interior da Associação de Artesanato Pretinho da Bacabeira	250
Fotografia 42-	Pretinho da Bacabeira	251
Fotografia 43-	Mulher cheirosa	251
Fotografia 44-	Primeiro Marco Divisório da Fronteira	252
Fotografia 45-	Marco Divisório da Fronteira Atualmente	253
Fotografia 46-	Área Militar de Tabatinga	254
Fotografia 47-	Área Militar de Tabatinga atualmente - Quartel de Infantaria da Selva	255
Fotografia 48-	Pintura feita em paredes de prédios da cidade de Letícia	258
Fotografia 49-	Igreja matriz de Leticia Nossa Senhora da Paz, arquitetura espanhola	258
Fotografia 50 -	Igreja Católica de Tabatinga	259
Fotografia 51-	Porto da cidade de Letícia e o Mercado Municipal	259
Fotografia 52 -	Frente da cidade de Tabatinga	260

Fotografia 53 -	Escultura representando etnias indígenas colombianas na praça central da cidade	265
Fotografia 54-	Palco da Confraternização Amazônica	266
Fotografia 55-	Interior da Maloca do CAPIUL	267
Fotografia 56-	Exterior da Maloca do CAPIUL	267
Fotografia 57-	Entrada para a comunidade Arara. Lago Arara	270
Fotografia 58-	Figura: Bairro Centro	271
Fotografia 59-	Escola e alunos da comunidade Arara	272
Fotografia 60-	Prédio da escola e igreja	272
Fotografia 61-	Centro de Saúde e ruas da comunidade Arara	273
Fotografia 62-	Família Ticuna no momento do jantar	273
Fotografia 63-	Dona Angélica, ayahuasqueira e dona Trindad, curandeira	274
Fotografia 64-	Seu Luís Flores, curandeiro	274
Fotografia 65-	Rua Principal da comunidade San Jose	275
Fotografia 66-	Escola na comunidade San Jose	275
Fotografia 67-	Igreja Comunidade San Jose	275
Fotografia 68-	Oficina de artesanato ticuna na comunidade San Jose	276
Fotografia 69-	Atividades de Teatro e Aulas de Reforço Escolar da AUMD	279
Fotografia 70-	Jogo de Capoeira e aula de Informática	279
Fotografia 71-	Distribuição de Sopa e Doação de Cestas Básicas	279
Fotografia 72-	Semana do Meio Ambiente	280
Fotografia 73-	Entrada do Instituto Caruanas	280
Fotografia 74-	Caruana <i>Aguaguara</i> , símbolo da escola	281
Fotografia 75-	Crianças conhecendo a Olaria de cerâmica	282
Fotografia 76-	Espaço do Projeto Mãos Caruanas	283
Fotografia 77-	Prédio do Comunitário Filantrópico de Soure	284
Fotografia 78-	Alojamento dos associados	285
Fotografia 79-	Alunos na aula de flauta	286
Fotografia 80-	Área de dentro do Centro	286
Fotografia 81-	Turma de Jardim I e II	287
Fotografia 82-	Dona Domingas, rezadeira de Juruti	301
Fotografia 83-	Curandeiro de Juruti e suas guias	315
Fotografia 84-	Demonstração do significado do passe espiritual	318
Fotografia 85 -	Seu Sete Flexas - entidade indígena da Umbanda dando passe/Tabatinga-AM/Tríplice fronteira	318
Fotografia 86-	Interior da sala onde dona Helena atende seus pacientes	319

Fotografia 87-	Curandeiro indígena tikuna colombiano em transe	323
Fotografia 88-	Mãe-de-santo, Greice, atendendo cliente com o fumo do charuto	342
Fotografia 89-	Trabalho com Fumo de Charuto no terreiro de Tambor de Mina na cidade de Letícia-Colômbia	344
Fotografia 90-	Sessão de Fumo de Charuto no Terreiro na cidade de Letícia	345

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACNUR	Comissariado das Nações Unidas para Refugiados
ACORJUVE	Associação Comunitária da Região da Gleba Juruti Velho
AFLOMAR	Associação Flor do Marajó
ALCOA	OMNIA Minérios Ltda.
ASSUREMA	Associação dos Usuários da Reserva Marinha de Soure
AUMD	Associação Umbandista Mãe Dinair
BRT	<i>Bus Rapid Transit</i>
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CAPIUL	Cabildo de Pueblos Indígenas Urbanos de Letícia
CETEM/MCTI	Centro de Tecnologia Mineral
CNS	Conselho Nacional dos Seringueiros
EBMA	Instituto de Tecnologia Grupo de Energia, Biomassa & Meio Ambiente
FESTRIBAL	Festival das Tribos
FEUCABEP	Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará
GEAM	Grupo de Estudos em Educação, Cultura e Meio Ambiente
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IFPA	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
INBS	Instituto Brasileiro de Sustentabilidade
INPA	Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia
INPI	Instituto Nacional de Propriedade Industrial
LBA	Legião Brasileira de Assistência
MDSF	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
OMS	Organização Mundial de Saúde
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Comissão Mundial da Organização das Nações Unidas
ONU	Organização das Nações Unidas
PDDE	Programa Dinheiro Direto na Escola
PDSE	Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior
RMB	Região Metropolitana de Belém
UFPA	Universidade Federal do Pará

UICN	União Internacional para a Conservação da Natureza
UICN	União Internacional para a Conservação da Natureza
UNAL	Universidad Nacional de Colômbia
UNCED	Comissão Mundial da ONU sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento
URCABEP	União Religiosa dos Cultos Umbandistas e Afro-brasileiros do Estado do Pará
WWF	World Wide Fund for Nature

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
2	A CIÊNCIA DO SAGRADO: APROXIMAÇÕES E CRUZAMENTOS POSSÍVEIS	47
2.1	A abertura de caminhos para a compreensão de uma ciência do sagrado	52
2.2	O desmanche desse sagrado no formato de uma ciência	73
2.3	A ciência do sagrado sob as radiações da modernidade	94
3	AS PRÁTICAS DO SAGRADO NAS PAJELANÇAS E NA UMBANDA E TAMBOR DE MINA E SUA ADERÊNCIA AO DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE NA PAN-AMAZÔNIA	101
3.1	O cenário da Amazônia frente à problemática ambiental global aliada à coexistência de saberes tradicionais	101
3.2	As práticas sagradas da pajelança, umbanda e tambor de mina e sua aderência ao discurso da sustentabilidade	125
4	A PAJELANÇA E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: A CONFORMAÇÃO DA CIÊNCIA DO SAGRADO	158
4.1	Religação com o mundo pelos caminhos da ciência do sagrado	159
4.1.1	A emergência de uma nova racionalidade para as relações entre natureza e espiritualidade na pajelança e religião afro-brasileira	159
4.2	A pajelança e as religiões afro-brasileiras e suas idiossincrasias na compreensão do sagrado	191
5	O OLHAR NOS LUGARES E A ABERTURA DE OUTROS CAMINHOS: O TRABALHO SOCIAL	205
5.1	Os caminhos da ciência do sagrado em “terras” das pajelanças e das religiões afro-brasileiras	205
5.1.1	Os lugares e espaços de encantamento da ciência do sagrado	205
5.2	A transposição do sagrado para o social: a pajelança e as religiões afro-brasileiras	276
6	A CIÊNCIA DA ENCANTARIA AMAZÔNICA: POTENCIALIDADES, SIGNIFICADOS E COMPREENSÕES PARA A CONSTITUIÇÃO DE SUA VISIBILIDADE PARA OS POVOS DA AMAZÔNIA	289
6.1	As diretrizes que orientam e norteiam a eficácia da ciência do sagrado: estabelecimento de uma relação “olho no olho”, relação de confiança, o sujeito religioso como resultado da interação de experiências com o sagrado	290
6.1.1	Estabelecimento de uma relação “olho no olho”	290
6.1.2	Relação de confiança	296
6.1.3	O sujeito religioso como resultado da interação de experiências com o sagrado	302
6.2	Alguns sustentáculos da ciência do sagrado: a iniciação, a intuição sagrada como mecanismo de comunicação, a reza e a benção, o	

	fumo, musicalidade e ritmo, os benfazejos da ciência do sagrado: medicamentos, banhos, defumações e outras mandigas	306
6.2.1	A iniciação	306
6.2.2	A intuição sagrada como mecanismo de comunicação	312
6.2.3	A reza e benção	316
6.2.4	O fumo, musicalidade, ritmo e instrumentos (maracá, cachaça etc.)	322
6.2.5	Os benfazejos da ciência do sagrado: medicamentos, banhos, defumações e outras mandigas	328
6.2.5.1	Os receituários dos remédios e as doenças que curam	332
6.2.5.2	Os receituários do banhos. Banho de descarga, proteção e atrativo	338
6.2.5.3	Outras formas de proteção: trabalho de magia para proteção do mal, beneficiar realções conjugais e materiais	341
6.2.5.4	Defumação	341
6.2.5.5	Trabalho com Charutos e Velas	342
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	347
	REFERÊNCIAS	354

1 INTRODUÇÃO

Analisar as relações entre ciência e o sagrado na Amazônia nas práticas da pajelança cabocla e das religiões afro-brasileiras alicerçando-as entre a tradição e a modernidade implica um exercício de profunda análise teórica das práticas e vivências investigadas. Isso se constitui num desafio, na medida em que esse movimento praxiológico se nutre da indissociabilidade existente entre teoria e prática. Embora estejam interligadas nas práticas pesquisadas, nem sempre é possível, do ponto de vista da compreensão de uma visão unilateral da ciência, visto que cada uma dessas práticas de religiosidade amazônica, individualmente, possui uma variedade de possibilidades de estudo e de compreensões epistemológicas.

Uma discussão com esse caráter implica também na introdução do debate sobre a problemática ambiental, haja vista que as práticas estudadas e analisadas guardam pertencimento ao campo da “ciência espiritual” inseridas no “domínio da experiência sagrada” definidas por Oliveira (1983, p. 241) e necessitam dos recursos naturais nas diferentes classificações, seja flora, fauna, recursos hídricos, minerais, geológicos, dentre outros, para sua concretização e rituais.

A intensificação dos problemas ambientais, dadas as mudanças no uso dos recursos naturais, por meio de questões emblemáticas como o desmatamento acentuado, contaminação de recursos hídricos, matança descontrolada de animais e a vulnerabilidade em que se encontram os espaços naturais, como mangues, pedreiras, muitas vezes destruídos para dar lugar à implantação de grandes projetos, tais como as hidrelétricas, estão ocasionando a fragilidade também de tais práticas e até seu desaparecimento. Esse quadro de instabilidade quanto à conservação e preservação ambiental, em seus múltiplos aspectos, que em geral se relaciona a interesses de ordem macroeconômica, sustenta-se em questões políticas também.

Leis (2004, p. 12) discute que “[...] o mundo natural é hoje parte da política, encontrando-se reconhecidamente afetado pelas decisões políticas, assim como (vice-versa) as condiciona e transforma”. Nesse contexto, há que haver também por parte dos sujeitos sociais envolvidos nesse universo da pesquisa a participação e organização política, assim como a necessidade de questões religiosas e sagradas com esta especificidade precisam ser compreendidas como um conhecimento a compor a agenda da discussão dos problemas ambientais. Do contrário, ocorrerá o desaparecimento desse

campo de religiosidade, pois para que existam, impõe-se a permanência dos espaços naturais, seja florestas, matas, rios, mares, mangues, pedreiras, dentre outros.

De acordo com essa lógica, Leis (2004, p. 12) afirma:

[...] as causas da crise ecológica vão portanto muito além da eventual falta de compreensão dos riscos ambientais existentes ou da pouca vontade política para tratar esses temas, por parte das elites, desafiando a humanidade a encontrar soluções abrangentes e complexas que claramente transcendem as capacidades da ciência, da técnica e das instituições políticas existentes. A complexa interrelação dos problemas ambientais com a economia, a política e a cultura, em geral, sugere precisamente que sua resolução compreende um amplo espectro de níveis de conhecimentos e de práticas que incluem não apenas às ciências naturais e humanas, senão também à cultura, a filosofia e a religião, em sentido amplo.

Ou seja, parte-se do pressuposto que as dimensões do sagrado, e sua vivência devem ser consideradas, uma vez que estão inter-relacionadas com a dimensão da natureza e suas variadas composições. Assim, serão abordadas nesta tese as discussões epistemológicas acerca do: sagrado e ciência do sagrado; religião e ciência ocidental, para diferenciar da ciência do sagrado presente na pajelança indígena; pajelança cabocla; e religiões afro-brasileiras.

O objetivo instalado com esta tese é no sentido de estudar a viabilidade da existência da ciência do sagrado, em práticas religiosas como as religiões afro-brasileira, Umbanda e Tambor de Mina, pajelança indígena e cabocla. As quais se encontram concentradas na vivência do fazer cotidiano de curar as pessoas com problemas de saúde, de acompanhamento espiritual, de auxílio em necessidades materiais, financeiras, desencontros e encontros nas relações afetivas, dentre outras.

Nesse contexto o problema central concentra-se na possibilidade da afirmação da existência de uma “ciência” instituída nas práticas de pajelanças e religiões afro-brasileira, presente nas práticas de cura e nos mecanismos de organização e rituais. E como esta ciência tem se configurado enquanto tal no decorrer do desenvolvimento de seus fazeres sagrados ou religiosos.

A opção pelo uso do sagrado em vez de religião se deve ao entendimento de que em alguns momentos religião vincula-se a modelos e normas comportamentais objetivando moldar o ser humano a um determinado tipo de comportamento, em geral alicerçado aos princípios litúrgicos sectários que aprisionam a consciência humana. No entanto, não é essa concepção que será tratada neste trabalho. Essa é mais específica e limitada no universo que a envolve.

Quando se trata de religião, se sai do campo mais genérico para o campo mais específico: religião católica, budista, evangélica, islamismo, hinduísmo, judaísmo, dentre outras, sugerindo-se um campo direcionado para defesa de determinada filosofia ou dogma. A formatação de tais práticas religiosas será compactuada pelo seu caráter sagrado, aquilo que fará com que elas possam ser percebidas como passíveis de consolidação enquanto tal. Eliade (1992, p. 12), em seu livro “O Sagrado e o Profano”, explica essa diferença visando o discernimento entre os termos destacando à luz de Rudolf Otto que o sagrado supõe uma:

[...] superioridade esmagadora de poder; se encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser; onde entendem todas essas experiências como *numinosas* (do latim numen, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O *numinoso* não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade.

Logo, nessa direção que se permite direcionar as experiências com o sagrado estudadas, por meio da manifestação da “[...] hierofania, algo de sagrado se nos revela” (ELIADE, 1992, p. 13).

Nesse sentido, pode-se afirmar que as religiões afro-brasileiras, nesse caso a Umbanda e o Tambor de Mina, são constituídas como religião, em especial a Umbanda, pela criação de um conhecimento litúrgico instituído com a existência de várias publicações abordando esse conteúdo e a constituição de uma identidade umbandista (SARACENI, 2003; RIVAS NETO, 1999; PRESTES, 1997; ORPHANAKE, 1989). Ambas são oriundas de um arquetipo de religiões africanas que passaram por um processo de transformações na tentativa de integração a sociedade nacional, tais como a inserção dos santos católicos nos seus rituais e a adesão ao corpo religioso do Espiritismo. Ressalta-se que no Tambor de Mina se identifica uma presença e representação maior do sagrado das religiões africanas, por meio do culto aos Voduns e Orixás.

A Umbanda e Tambor de Mina, embora em suas especificidades próprias se constituam como resultado de uma formação decorrente de várias outras práticas, não necessariamente se agrupam no que se define como religião, mas são consideradas sagradas. São elas: a pajelança indígena, resultante das tradições e conhecimentos tradicional genuinamente indígena em sua relação e vivência milenar com a natureza; a pajelança cabocla, muito mais presente na Umbanda, na qual seus praticantes se dizem

pajés, para fugirem da identidade umbandista. Esta categoria teórica foi criada por Galvão (1976) e Maués (1990; 1995) para diferenciá-la da indígena, praticada pelo caboclo amazônico, muito presente em várias áreas da Amazônia brasileira, como Belém, Manaus, a região bragantina, o alto rio Cairari, na região guajarina, o baixo e o médio Amazonas, a região do salgado e o médio e alto Solimões. A variedade de espaços geográficos onde essa prática ocorre supõe, conseqüentemente, a diversidade de pajelanças caboclas na Amazônia.

O catolicismo popular, contrapondo-se ao catolicismo oficial, constrói um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, com a representação de santos católicos, encantados, anjos e até mesmo espíritos indígenas. Conforme escreve Maués (1995), parafraseando Weber, “não se pode esperar que os leigos, não produtores de uma sistematização do saber religioso, não podem exercer o monopólio das instâncias do sagrado”. E o espiritismo, para alguns uma religião e para outros uma filosofia ou ciência, ao tentar buscar explicar seus princípios e manifestações mediúnicas à luz da ciência moderna; e as religiões africanas quando também nos seus rituais cultuam e consideram a interferência e influência dos orixás, dentro de uma especificidade ritualística muito própria e diferenciada da adotada na África.

A junção da pluralidade de práticas e fazeres sagrados na Amazônia é denominada de afro-indígena por Pacheco (2010, p. 5):

Ao longo desses séculos, a história regional foi alinhavada por práticas de exploração, dizimação, resistência e astuciosas reatualizações de populações portadoras de saberes e religiosidades afro-indígenas. Para hierarquias eclesiásticas e civis, essas expressões culturais representavam perigos porque, ao conseguirem manter outros modos de lidar com a ideia de respeito à autoridade, ao trabalho, ao sagrado, à festa e à própria concepção de morte, sustentados em suas ancestrais tradições, questionavam a matriz apostólico-romana e ocidental.

E foi, portanto, dentro desses universos que se buscou construir uma análise no sentido de identificar a constituição da relação entre esses campos sagrados e a instituição de uma ciência do sagrado à luz desses saberes e conhecimentos.

Ainda, para o amparo dessa discussão, será adotado Santos (2005, p. 32) no debate sobre a “epistemologia do Sul”:

Os termos “conhecimento local”, “conhecimento indígena”, “conhecimento tradicional” ou mesmo “etnociência” tem surgido com frequência na última década, com o objetivo de chamar a atenção para

a pluralidade de sistemas de produção de saber no mundo e para sua importância nos processos de desenvolvimento.

Os estudos existentes que tratam da discussão da ciência e o sagrado na tentativa de uma aproximação e complementação a serem considerados são Hessen (2000), Capra (1991), Malinowski (1984), Mauss (2000), Maués (2004) e Lévi-Strauss (2012).

Os dois primeiros abordam a temática sempre vinculada a uma perspectiva cristã ou sob a compreensão da filosofia ocidental, da ciência moderna e da religião oriental. Hessen (2000) busca construir uma análise epistemológica sobre a teoria do conhecimento, adotando o método fenomenológico a serviço da teoria do conhecimento, e expõe uma discussão detalhada do problema da intuição, não tratado pela maioria das discussões sobre o tema; ainda trata de uma teoria especial do conhecimento e não apenas da geral, apresentando como conclusão a reflexão sobre a fé e o saber.

Capra, no livro “Pertencendo ao Universo”, discute junto com um frei católico e um budista sobre as explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade. Vale salientar que ambas estão aliadas a uma visão restrita ao cristianismo e ao budismo. Malinowski (1984, p. 12) detém sua análise na experiência com os Trobriandeses, ampliando o que conceitua como religião, a definindo juntamente com a magia, as maneiras como os homens devem possuir para tornar o mundo mais aceitável, acessível e justo, oportunizando a verdade desta perspectiva multifacetada nos meandros do rito e do mito, do trabalho e da adoração.

Mauss (2000) e Lévi-Strauss (2012), dentro da mesma lógica de Malinowski (1984), concentram seus estudos na viabilidade da existência de uma ciência em práticas de magia. Mauss (2000) afirma que a magia é a forma primeira do pensamento humano, fazendo parte do sistema de sobrevivência (MAUSS, 2000). O que significa que as construções processadas pelo ser humano na gênese de sua existência - daí se fazer referência às populações tradicionais, vistos como selvagens - se estabelecem mais substancialmente na sua relação com a natureza, com os espaços naturais e nas relações sociais impostas pelos contextos apresentados na sua relação com o outro, a outridade (LEFF, 2006).

E Maués (2000) também enfatiza que essas práticas religiosas trazem no seu interior um sistema de cura instituído. Nesses autores encontrou-se a aproximação do que também será recorrente nas experiências estudadas.

Por meio do relato abaixo, Malinovski (1984, p. 29) apresenta a conexão possível entre o conhecimento racional presente nas populações tradicionais estudada por ele, e a utilização da magia:

Munidos dos mais elementares utensílios, enxada pontiaguda e um pequeno machado, conseguem produzir colheitas suficientes para manter a densa população e ainda armazenar. [...] O êxito da sua agricultura depende – para além de excelentes condições naturais com que são beneficiados – do seu profundo conhecimento dos tipos de solo, das diversas plantas cultivadas e da mútua adaptação destes dois fatores e, por último, mas não menos relevante, do seu conhecimento da importância do trabalho duro e rigoroso. Tem de escolher o solo e as plantas, têm de determinar exatamente as alturas que vão limpar e queimar o restolho para plantarem e mondarem, para orientarem os caules dos inhames. Em tudo isso são norteados por um conhecimento concreto do tempo e das estações das plantas e das pragas, do solo e dos tubérculos e por uma convicção de que esse conhecimento é verdadeiro e fidedigno. [...] No entanto, à mistura com todas as suas atividades vamos encontrar a magia, uma série de ritos executada anualmente nas hortas, em estrita observância da sequência e da ordem. Uma vez que a liderança do trabalho hortícola está nas mãos do feiticeiro e, uma vez que o ritual e o trabalho prático estão intimamente ligados.

Dessa maneira, o exposto indica a coexistência entre o conhecimento racional presente nos ditos selvagens e sua interrelação com sua religiosidade, seja na esfera mágico ou não.

Maués (2004, p. 16), ao se referir à pajelança cabocla, afirma que:

Nossa preocupação é mostrar que, no caso particular do xamanismo de estamos tratando - a pajelança cabocla amazônica -, como outras formas de xamanismo, situamo-nos no domínio tanto de antropologia da saúde ou da medicina, quanto de uma antropologia na religião. Lidamos com fenômenos que possam ser rotulados como *mágico-religiosos* como *científicos* e não apenas com aquilo que Lévi-Strauss (1970c) chamou de ciência do concreto, mas também com uma forma de ciência que é da mesma natureza daquela que é orientada pelo pensamento cultivado, isto é, a ciência moderna.

Tal afirmação demonstra que a ciência não está restrita e limitada, mas impõe a “integração e convergência sinérgica das perspectivas” (LEIS, 1998, p. 30). E embora esteja escrito e demonstrado, os conhecimentos oriundos do que se chama empirismo, indutivo ou das opiniões, posteriormente, são ressignificados e transformados em ciência reconhecida, mas sob uma lógica cartesiana e fragmentada.

Isso se deve à desconsideração à constituição do processo de complexidade no qual se encontrava aquilo que para ciência moderna estava em estado bruto e precisou ser lapidado para que tivesse validade universal. No entanto, o que dizer daqueles que,

mesmo em estado *in natura*, produzem resultados eficazes? O que dizer de uma receita repassada por um/uma curandeira, rezadeira, pai ou mãe-de-santo, pajé indígena que curou uma doença apenas com um chá, um banho de ervas, ou a junção de vários aspectos que uniram o mágico-religioso? Nessa direção, o que se pode afirmar se encontra na elaboração teórica de Cunha (2007, p. 78), quando discute que “conhecimento científico e conhecimento tradicional são incomensuráveis, mas que essa incomensurabilidade não reside primordialmente em seus respectivos resultados”.

A mesma autora demonstra que as diferenças visualizadas por Lévi-Strauss (2012) e Evans-Pritchard (2005) acerca do conhecimento tradicional e científico refletem também sobre a aproximação da magia e do sagrado das sociedades tradicionais com peculiaridade própria, e como se aproximam de uma ciência, e vão defender que não há como negar a constituição desta, pois existem as diferenças instaladas. O primeiro afirma que o conhecimento tradicional opera com unidades perceptuais e o segundo defende que são premissas diferentes sobre o que existe no mundo. Segundo Lévi-Strauss (2012), a ciência tradicional é capaz de perceber e antecipar descobertas da ciência *tout court*.

Weber, B. T. (1997) também descreve como isso se evidenciou na República Rio-grandense – 1889/1928, destacando que mesmo antes da medicina ser formalizada como ciência, quem respondia pelos serviços prestados a saúde pública eram os curandeiros e que muitos médicos, em sua prática, adotavam procedimentos da medicina popular. Nas regiões interioranas da Pan-Amazônia isso ainda é muito presente, como bem demonstraram Simonian e Ximenes (2011), ao detalharem e analisarem a trajetória da pajé Maria do Andirá, de Curuçá, Pará, que desde muito jovem e até seu falecimento foi ativa no atendimento aos enfermos.

Outro autor utilizado na produção das discussões apresentadas foi Castro (1996, p. 116-117), com a reflexão sobre o perspectivismo ameríndio, enfatizando que:

O estímulo inicial para esta reflexão são as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos —, é profundamente diferente do modo como esses seres *os* vêem e *se* vêem. Possuindo uma relação essencial com o xamanismo, de que é ao mesmo tempo o fundamento teórico e o campo de operação.

Visto que as religiões trabalhadas possuem como referência o universo com esse caráter, isso contribuiu para enriquecer esta produção.

Considerando as discussões enunciadas, o objetivo da tese é analisar a constituição de um corpo sagrado com uma possibilidade de ciência, a partir do ponto de vista das práticas do sagrado amazônico sob a influência dessa ambiência amazônica. Para tanto, as práticas a serem consideradas, já citadas acima, são: pajelança cabocla, pajelança indígena e religiões afro-brasileiras, Umbanda e Tambor de Mina.

Dessa maneira, os “sujeitos nucleares” (OLIVEIRA, 1983) da pesquisa são curandeiros, videntes, pajés, índios pajés, rezadeiras, pais ou mães-de-santo. Há que se ressaltar que essas nomenclaturas foram identificadas por eles mesmos, no caso de curandeira, videntes, pajés, rezadeiras. A questão da autodefinição, que, consequentemente, se relaciona com a identidade dos sujeitos, é algo que está muito próximo da ideia de pertencimento à sua comunidade.

Para melhor ilustrar essas questões, observou-se durante os trabalhos de campo para a elaboração desta tese, no município de Juruti, um dos campos da pesquisa, que o uso do termo pajelança cabocla não é familiar para os sujeitos pesquisados; ao contrário, se percebeu um desconhecimento, muito embora se tenha conhecimento que as categorias teóricas deva ser do domínio do pesquisador e não do sujeito entrevistado, buscou-se perceber até que ponto ocorre a apropriação por parte dos mesmos. Isso significa que a compreensão do fazer desses sujeitos e a definição destinada a essa prática são dadas por eles, resguardando suas maneiras de fazer e se relacionar com as mesmas.

Duarte Filho (2003, p. 30), na pesquisa realizada em Juruti, também identificou essa questão e afirma que o termo mais adotado é “curador”. Maués (1990, p. 62), ao refletir também sobre o termo pajelança, defende que é uma invenção de antropólogos e folcloristas e, de certo modo, pode-se dizer que a pajelança, é de fato, uma construção analítica de pesquisadores.

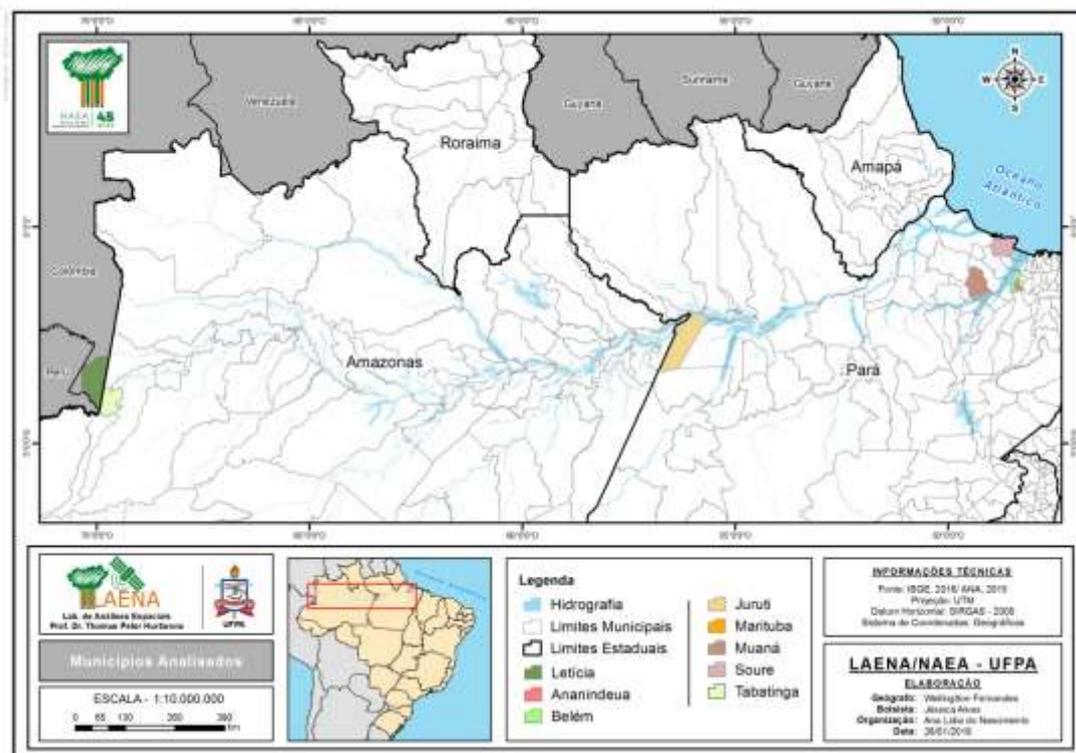
Nesse sentido se chama a atenção para a necessidade de priorizar as impressões e entendimentos dos sujeitos que estão mergulhados no mundo de uma prática que se chama pajelança à luz de construções analíticas, mas que no seu imaginário eles não a percebem enquanto tal. E será o aprofundamento e estudo da construção desse imaginário e suas inter-relações com variadas dimensões da vida humana que indicará porque isso acontece.

A referência à pajelança cabocla se dá no sentido de que ela congrega outras modalidades religiosas, conforme citado acima, muito embora se saiba que todas as religiões são sincréticas, inclusive o Catolicismo (MAUÉS, 1990, p. 63), a religião afro-brasileira, dentre outras. Mas o que lhe assegura a peculiaridade é a construção ser engendrada na ambiência amazônica, e sua reciprocidade entre a população, a natureza e os seres ligados a ela, os chamados encantados do fundo, os caboclos das matas, os espíritos do ar que retornam ao plano terreno para o restabelecimento da ordem natural e da saúde das pessoas (DUARTE FILHO, 2003, p. 29).

Isso impõe a compreensão de um todo indivisível, numa rede de relações na qual o ser humano é inserido de modo relevante (CAPRA, 1995, p. 12). E em decorrência desse entendimento do todo indivisível, ocorre a geração de um novo paradigma, de uma possibilidade de religiosidade que também se constitui em ciência e magia.

Considera-se que, de acordo com Mauss (2000, p. 8), a magia, à luz das contribuições de variados estudiosos sobre o assunto, é uma espécie de ciência antes da ciência, ou seja, os procedimentos de cura e de conhecimento nativo das propriedades terapêuticas ou fitoterapêuticas de vegetais, animais ou minerais são originários da prática de magia.

Nesse sentido, a pesquisa adentrou em diferentes espaços físicos da Amazônia e na Pan-Amazônia, fronteira tripartite Brasil/Colômbia/Peru, para conhecer e demonstrar as possibilidades de instituição de uma ciência que está fora dos padrões da ciência moderna, na qual a racionalidade instrumental é indicada como referência. A finalidade de estudar em diversos espaços se deu no sentido de penetrar nas singularidades variadas e buscar identificar as influências de várias ordens, seja cultural, religiosa, econômica, política, suas semelhanças e diferenças. Dessa forma, as regiões escolhidas foram: região metropolitana de Belém, municípios Belém, Ananindeua, Marituba que se concentram na região insular dessa área, onde ocorre a maior concentração das religiões afro-brasileiras; a região do arquipélago do Marajó, municípios de Muaná e Soure; região do Baixo Amazonas, município de Juruti; e a tríplice fronteira, municípios Tabatinga/Alto Solimões-Brasil, Letícia/Departamento Amazonas-Colômbia, de acordo com o mapa abaixo.

Mapa 1 - Localização dos campos de estudo

Fonte: Lab. de Análises Espaciais Prof. Dr. Thomas Peter Hurtienne (LAENA), 2018.

A escolha pelos campos de pesquisa se deve à trajetória de práticas direcionadas para a pajelança e religiosidade afro-brasileira. Há de se esclarecer que a nomenclatura pajelança adotada neste trabalho é no sentido de abarcar todos os sujeitos autônomos de cura, pois acredita-se que na configuração das ações desenvolvidas pelos mesmos indicam essa prática, mesmo que seus protagonistas a definam com outro caráter.

A região do Marajó, onde se trabalhou com os municípios de Muaná e Soure, é apresentada por Matos (2015) como o arquipélago místico, onde os humanos interagem religiosamente com entidades; nela, a presença da pajelança é sempre constante, muito embora ela passe a ganhar reconhecimento nacional e internacional por conta de uma pajé em especial, Zeneida Lima, ao ser escolhida para ser tema de uma escola de samba do estado do Rio de Janeiro. O município de Muaná, de acordo com Figueiredo (1996), foi uma cidade com maior concentração de pajés no século XIX e Soure é o município que atualmente tem sido mais escolhido para ser objeto de pesquisa sobre a temática.

O Baixo Amazonas possui no seu campo histórico a pajelança como algo enraizado na dinâmica de vida da população, e isso se atribui à herança milenar dos povos indígenas nessa região. Conclui-se com estudos na área da arqueologia que a população na várzea era muito maior e com um nível cultural mais complexo. Arenz

(2003, p.74) assinala que a antropóloga Anna Roosevelt “salienta que as sociedades indígenas da várzea do rio Amazonas tornaram durante o milênio antes e depois da era cristã, cacicados complexos, devido aos refinamentos da produção artesanal, organização sócio-política e na economia”. E daí evidencia-se que deixaram também forte influência nas práticas religiosas ou sagradas por meio do uso da natureza.

E as religiões afro-brasileiras tiveram seu campo na região metropolitana de Belém, o espaço da cidade, do urbano, mas que também possui uma forte veia de ruralidade, gerando o que Haesbaert (2005, p. 5) apud Rua (2006, p. 89) define como “manifestações de territórios híbridos”, em que o urbano e rural interagem e se fundem, não se tornando a mesma coisa e preservando suas especificidades.

E, em se tratando do foco do estudo, as religiões afro-brasileiras foram escolhidas para serem trabalhadas na região metropolitana de Belém porque é onde se concentra a maior quantidade de terreiros, searas, tendas, casas dessa modalidade religiosa no estado do Pará, conforme pesquisa coordenada pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (2011), totalizando 1.440 que foram objetos da pesquisa, excluindo os que não participaram.

Segundo estudiosos que trabalharam com as religiões afro, como Leacock (1972), Figueiredo, N. (1979), Furuya (1994), Figueiredo, A. (1996), Salles (2003), Luca (2005), Silva, A. V. (2015), na cidade de Belém essas religiões se destacam. Isso provavelmente ocorre porque foi em Belém que chegaram as grandes levas de escravos no século XIX. E com o passar dos anos e sua interação com a região e com o conhecimento de sua geografia, eles se adaptaram à realidade local e adotaram em seus rituais a prática da pajelança. Assim, essa prática passou a ser reconfigurada como uma função e se constituiu em uma forma de renda e sustento para as suas lideranças.

De acordo com Prandi (2000), as religiões afro-brasileiras, em especial o Candomblé, têm abandonado a observância dos aspectos morais e doutrinários e estão supervalorizando a dimensão mágica. Essa realidade ocorre devido à nova configuração na mudança de valores éticos e morais, incidindo no religioso, que passa a possuir na sua organização uma lógica mercadológica em consequência dos ideais e valores próprios da modernidade a ser analisada no contexto da ambiência dessas práticas religiosas.

Bourdieu (2007) analisa o poder econômico frente às demais necessidades, em especial o caráter espiritual, em que a compreensão das práticas e discursos estão concentradas nas lutas e interesses materiais e simbólicos dos grupos interessados. Em

Marx (2004, p. 71), pode-se fazer uma analogia do sujeito estudado com o indivíduo nas sociedades pré-capitalistas na qual o mesmo é colocado em condições de ganhar a vida sem que seu objetivo seja a aquisição de riqueza, mas sim de autossustentabilidade.

Por outro lado, a busca da elevação espiritual pessoal passa a ser acessório, e o fundamental passa a ser a realização de trabalhos pagos para sua reprodução econômica. Com isso se gera uma alteração na maneira como os sujeitos envolvidos nessas religiões passam a se relacionar com a natureza, e, sobretudo com os domínios considerados sagrados e de morada dos orixás, encantados e caboclos. E isso reflete também a discussão tratada em Galvão (1976), Mauss (2000), Lévi-Strauss (2012), Vergolino e Silva (2015), dentre outros, quanto à competição entre os pajés ou xamãs para provar seu poder e legitimar-se junto à sociedade.

A Pan-Amazônia tinha como sujeitos para a pesquisa a população indígena, na cidade de Letícia. E, no decorrer da mesma foi identificada a existência de terreiros de Umbanda e Tambor de Mina, e outras vivências de cura, tais como o uso do Charuto, pelos chamados charuteiros para identificação de doenças e outras vidências, e a cura pela ayahuasca. Esta etapa da pesquisa foi possível por meio da seleção de bolsa pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), com duração de quatro meses (abril a agosto de 2017), em um intercâmbio com a Universidad Nacional de Colômbia (UNAL), sob a orientação do professor Juan Álvaro Echeverri.

Definiu-se a região da tríplice fronteira para a investigação com as populações indígenas nas Reservas Indígenas Ticuna, tendo ainda como campo de pesquisa os municípios de Tabatinga e Letícia. A riqueza de trabalhar neste campo ocorreu pela intensidade com que as dinâmicas de vida dos dois ambientes convivem e se relacionam, criando um movimento de vidas em constante mudança.

La Triple Frontera urbana ejerce influencia sobre todo lo que la rodea, porque como disse Alberto Acosta (2005), lo urbano determina em certo modo, incluso en la Pan-Amazônia, “todo lo circundante porque es lo que mayor dinamismo económico concentra”. Si muchas actividades aparentemente inconexas son integradas en conglomerados globales por el capital aqui también vemos ámbitos donde prima lo local entendido como el ámbito donde el intercambio se da cara a cara com frecuencia (CORRAGIO, 2004).

Uma delas é a questão das práticas mágico-religiosas com o narcotráfico de cocaína, haja vista que a população convive diariamente com a violência gerada e provocada pelo narcotráfico.

A escolha pela etnia Tikuna se deu pelo interesse em buscar adentrar no universo do curandeiro (*yuukü*) e como é concebida a cura. Na mitologia Tikuna,

Todo cuerpo o ser naüne tiene los mismos orígenes, está formado de la misma matéria, energia, fortaleza, poder, saber, conocimiento y pensamiento. Todo naane (território, cuerpo, cosmos) posee naüne y todo naüne es naane, significa que todo lo que existe está regido por los mismos principios fundamentales de pora (poder), kua (conocimiento), nae (pensamiento) y maü (vida). (ANGARITA, 2014, p. 328).

O universo apresentado carrega nas suas construções históricas, sociais e culturais influências no plano do sagrado e do religioso que, apesar de distantes geograficamente, em alguns momentos convergem para uma direção similar, e que guardam suas diferenças devido à dinâmica peculiar instituída e projetada ao longo de seus desenvolvimentos e vivências com a ciência estudada. E o outro aspecto a se destacar é que embora se definindo para cada região uma das práticas religiosas ou sagradas, se encontraram as demais também, ou seja, ocorre nos espaços amazônicos uma integração das mesmas, sem que, no entanto, se estabeleça a interação. Tal quadro é muito próprio do campo religioso brasileiro em não se constituir em “fronteiras rígidas”.

A Ciência que é de domínio dos seres encantados da floresta amazônica beneficia uma população considerável dos locais pesquisados. Esta Ciência, que se encontra em estado *in natura*, resolve problemas de saúde, financeiros, afetivos, existenciais, dentre outros da população local. E esse conhecimento é repassado pelas pessoas que afirmam ter a mediunidade¹ e a capacidade de realizar melhorias na vida das “pessoas comuns”; ou seja, os consulentes são clientes, pacientes, simpatizantes que procuram os “agentes populares autônomos de cura” (OLIVEIRA, 1983), “profissionais da cura”, “terapeutas populares” (QUINTANA, 1999).

Esse conhecimento é extremamente intuitivo, podendo ser explicado por uma “interpretação mística de ‘naturalismo animista’”, abordagem tratada pelo filósofo Friedrich Schelling, no século XIX, e como fundamento Platão, por ser o primeiro a falar na intuição no sentido estrito; a Santo Agostinho, ao considerar a mística e defender o direito da intuição, em especial da intuição religiosa; Descarte, Pascal e Hume foram defensores da teoria da intuição pautada como forma autônoma de conhecimento.

¹De acordo com o “Evangelho segundo o Espiritismo”, de Alan Kardec, a mediunidade é um dom gratuito recebido de Deus para que os médiuns possam ser intérpretes dos Espíritos, para instrução dos homens, para lhes mostrar o caminho do bem e conduzi-los à fé.

Esses estudiosos foram referenciados por Hessen (1999) no livro sobre Teoria Geral do Conhecimento, e embora tenham abordado a intuição dentro de uma perspectiva de ciência convencional, suas contribuições são interessantes para este estudo, por considerarem a intuição como caminho e possibilidade da constituição de uma ciência. Tal teoria é adequada e se apropria à linha teórica proposta, uma vez que os sujeitos autônomos de cura recebem a intuição de seres sobrenaturais que na sua maioria estão enraizados no universo amazônico, ou seja, a ciência vai se materializar enquanto tal por meio de um processo intuitivo. Os conhecimentos, saberes, informações chegam e são colocadas em prática por aqueles que são intermediários para que ela se concretize.

A Amazônia, pela sua potencialidade natural, social, cultural, guarda em seus espaços variedade de matéria-prima que possibilita aos sujeitos que fazem parte desse mundo se apropriarem de maneira singular e peculiar desse conhecimento. Os sujeitos são as populações indígenas, a população quilombola, a população ribeirinha ou caboclos amazônidas. Esses grupos sociais possuem conhecimentos da diversidade biológica da Amazônia e da dinâmica e funcionamento devido à sua convivência, observações, experiência e sabedoria incomum de seus sistemas que os deixam em condições de, em determinados momentos, construir análises cognitivas sobre os mesmos no mesmo nível de grandes estudiosos. Isso se deve ao conhecimento inato que possuem, seja devido à vivência repassadas de gerações, seja devido à aproximação e conhecimento que herdaram e que recebem da encantaria amazônica.

Esta é oriunda do conjunto de energias, átomos, plasmas, elétrons, existentes na ambiência que compõem a flora, fauna, sistema aquático, hídrico, geológico, atmosférico, dentre outros. A reunião desse corpo orgânico de vida consegue gerar outras vidas, que se alimentam, se reproduzem e sobrevivem desse todo para irradiar novas energias. E elas dão origem à construção de uma simbologia, um imaginário que dará origem a uma configuração religiosa peculiar dos amazônidas. A encantaria amazônica é basicamente a congregação, a junção de um corpo de energias positivas que podem se materializar em uma pessoa em condições de receber esses ensinamentos. Estes não são separados, fragmentados, isolados do ser humano.

Os remédios e os ensinamentos que são repassados para as pessoas estão relacionados com o tipo de personalidade que elas possuem, com sua natureza pessoal, e cada medicamento é dado para uma pessoa individualmente. Não existe a possibilidade de um remédio, um chá, um banho ser passado para mais de uma pessoa em situação de

fragilidade, porque se acredita que cada ser humano é um universo, logo cada um tem uma erva que compõe a sua essência humana. E esse conhecimento vem diretamente da natureza. E essa é uma ciência que não é reconhecida pela ciência moderna, pela racionalidade humana, mas que tem sido construída pelos povos da Amazônia há milhões de anos. Para muitos, ela é considerada como “ciência menor” (SANTOS, B.; MENESES, 2009).

Esse imaginário e simbologia popular não se limitam apenas às pessoas de classe social desfavorecida economicamente. Por ser algo que está imerso e compõe o modo de vida dos amazônidas, todas as classes sociais se utilizam dessas práticas. Independentemente de sua religiosidade e de sua condição financeira, a população busca apoio e ajuda desses sujeitos populares autônomos de cura. Daí pode-se concluir que são sujeitos integrantes de uma ciência do sagrado que convive com outros tipos de ciência e saberes, e são buscadas pela população como caminho e solução para as respostas aos seus problemas em várias dimensões.

E esse imaginário e simbologia são descritos nas variadas produções literárias, em que se intenta desvendá-los, seja do ponto de vista folclórico, antropológico ou sociológico. Essas obras remontam ao século XIX e vieram se intensificando e ampliando de acordo com o nível da complexidade das análises e das novas interpretações dadas a estes fenômenos religiosos. Matos (2015) cita alguns: “A Feiticeira”, de Inglês de Souza (1893); “?”, de Antônio Tavernard (1930); o poema “Cobra Norato”, de Raul Bopp (1931); “Filhos do Boto”, de Canuto Azevedo (1957); “Ribanceira”, de Dalcídio Jurandir (1968); “O papagaio”, de Benedicto Monteiro (1990). Todas essas obras abordam no seu conteúdo as relações do homem amazônico, tendo como referência a sociabilidade com os recursos naturais e suas relações com as possibilidades intangíveis desta ambiência.

Carvalho (1999, p. 13), ao analisar a criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo, no período de 1950 a 1980, destaca as produções dos folcloristas:

Apresentavam uma “visão mais refinada” dessas práticas, a partir de interesses direcionados às mudanças culturais que estavam em curso no país, recuperando em suas pesquisas parte significativa da memória dessas práticas, o que serviu para subsidiar as políticas públicas voltadas a essas áreas, mas, também, as alterações posteriores nos próprios currículos do curso de Medicina.

Outro dado que também compõe o cenário de cura adotado pelos sujeitos populares autônomos de cura se encontra no uso de medicamentos alopáticos como complemento de sua orientação. E essa é uma prática recorrente (OLIVEIRA, 1983; WEBER, B.T, 1997; BAPTISTA, E., 2012; QUINTANA, 1999), porque até então a única alternativa era o uso das ervas, pelo menos na área rural. A junção das duas alternativas médicas acontece com mais frequência nas áreas urbanas das cidades, devido o acesso ao mercado farmacêutico e ao efeito rápido que estes medicamentos produzem.

O desafio de abordar uma ciência com esse caráter está na pequena fonte teórica, estudos que tenham tido esse tema como referência. Os estudos e pesquisas no formato de teses, dissertações e livros existentes trazem várias abordagens, seja no universo exógeno ou no endógeno à Amazônia. Em relação ao universo exógeno, tem-se: entender a medicina popular praticada pelos agentes informais de cura, as benzedeiras no espaço urbano no estado de São Paulo (OLIVEIRA, 1983); desvendar o tipo de lógica presente nas práticas das benzedeiras no interior de seu universo fortuito e imponderável no estado do Rio Grande do Sul (QUINTANA, 1999); e outras que trabalham direcionadas para as aproximações entre ciência representada na medicina e religião inserindo a magia (WEBER, B. T, 1997).

No universo endógeno à Amazônia, tem-se trabalhos de autores como: Veríssimo (1887); Rodrigues, B. (1890); Rodrigues, N. (1894); Alvarenga (1950); Wagley (1956 [1988, p.61]); Leacock (1972); Salles (1969); Galvão (1976); Figueiredo, N. (1979); Maués (1977); Motta-Maués (1993); Villacorta (2008); Figueiredo, A. (1996); Pacheco (2010); Silva e Silva (2011); Quintas (2007); Cavalcante (2008); Didier de Laveleye (2008); Oliveira (2012); Cavalcante (2012); Matos (2015), dentre outros, cuja constituição aborda a ciência existente na peculiaridade da encantaria amazônica, por intermédio da prática da pajelança ou de outras formas de religiosidade, como a afro-brasileira, que pela sua reconfiguração devido às transformações locais e regionais e a necessidade de adaptação do novo contexto em que se encontra absorve várias influências, sobretudo da pajelança.

As produções descritas acima discutem a existência de uma ciência que é oriunda das práticas de pajelança ou de outras afins que também adotam a pajelança, como já foi citada acima a afro-brasileira. De acordo com as pesquisas realizadas para elaboração desse estudo, observou-se que tais práticas possuem potencialidades, contribuindo para a melhoria da vida das pessoas e identificar como os recursos

advindos da natureza, *in natura*, estão intrinsecamente aliados e entrelaçados com as necessidades do ser humano.

Esta tese demonstra a importância da atuação dos sujeitos autônomos de cura na ambiência amazônica, em condições de curadores de males espirituais ou biológicos, e com a capacidade de se servir da potencialidade da sociobiodiversidade amazônica para auxiliá-los nesta “missão”. O conhecimento resultante da tese é para oportunizar a desmistificação do trabalho de relevância sócio-econômica e cultural que estes sujeitos prestam a população, oportunizando a visibilidade de um exercício de solidariedade humana e ética com o outro. Enquanto seguidora de uma religião afro-brasileira, a Umbanda, e *combona* de uma entidade espiritual do fundo, mestre de linha de cura, a autora busca se apropriar desta vivência e envolvimento no seu exercício pessoal e confrontá-la com as perspectivas teóricas produzidas sobre a temática para então ancorar seus argumentos.

O uso de uma erva medicinal para um determinado problema deve obedecer e respeitar as características de cada pessoa, a sua essência humana, do contrário não dá certo. Nos rituais da religião afro-brasileira, seja Umbanda ou Tambor de Mina, as ervas que devem compor os ingredientes para um “banho de cabeça”, ou seja, com objetivo de desenvolver a mediunidade de um filho-de-santo, permitindo que aflore ou se fortifique seu processo de incorporação; são aquelas que deverão conter os ingredientes importantes para que isso ocorra. E elas devem ser administradas na medida certa. Nesse sentido a força e os poderes presentes naquelas ervas vão se unificar ou se harmonizar com as potencialidades do ser humano, garantindo que ele possa alcançar os resultados esperados enquanto filho ou filha-de-santo.

Isso significa que esses conhecimentos, em geral, são ditados por um ou uma Babalorixá². Esses são recebidos de seus guias, entidades chefes, dando o direcionamento à sua vida espiritual e orientando quanto aos procedimentos necessários nesse processo de desenvolvimento mediúnico. Os mecanismos de orientação e aprendizado nessas religiões estão na esfera do sobrenatural e do religioso. É um conhecimento pautado na oralidade e na transmissão de saberes, e que ainda tem muito para ser estudado e pesquisado, haja vista que apesar de sua tradição histórica ser secular, ela não é reconhecida como saber, como conhecimento e como ciência.

² São chamados os pais ou mães-de-santo nas religiões afro-brasileiras.

Dessa maneira, uma das linhas teóricas trabalhadas na tese é a reflexão que Santos e Menezes (2013) apresentam, em que se expõe a diferença entre a ciência como conhecimento monopolista e a ciência como intervenção do real relativo, a “Ecologia de Saberes”, que insere o objeto de estudo desta tese: os saberes e conhecimentos dos sujeitos invisibilizados na modernidade contemporânea, e que, no entanto, com seus conhecimentos, são protagonistas e fundamentais para a população que se encontra desamparada pela assistência do Estado, e onde não existe poder público.

Os conhecimentos tradicionais da diversidade biológica da Amazônia são usados, atualmente, por duas vias: pela própria população, genuinamente nativa, ao manipular esses recursos *in natura*, e indicar medicamentos para as diversas demandas apresentadas, tentando estar atentos à “biopirataria por estrangeiros e àquelas genuinamente nacional” (CUNHA, 2007, p. 83), com objetivos puramente de pesquisa acadêmica; e grupos de estudiosos vinculados a instituições de pesquisa nacionais ou estrangeiras, objetivando a transformação dos recursos *in natura* em produtos farmacêuticos com finalidade de industrializá-los e comercializá-los.

Essa última opção tem se apresentado como uma preocupação, por conta da ausência de fiscalização por parte do poder público e sociedade civil. Tal preocupação se origina devido à sua complexidade e diversidade biológica e cultural existente. Na publicação (VIEIRA, et al., 2009) do Museu Emilio Goeldi, se afirma que em mais de 300 anos de investigação científica e explorações realizadas por essa instituição, compreender a diversidade biológica e cultural da Amazônia continua sendo um dos maiores desafios científicos da humanidade. Mas ao largo desse desafio, se convive com grupos de sujeitos que possuem o domínio desses saberes, sem precisarem da constituição da ciência enquanto estrutura formal e baseada em experiências e comprovações de validade. Esses saberes vêm dos indígenas, dos caboclos, dos ribeirinhos, dos remanescentes de quilombos, dentre outros.

Sabe-se que a população nativa da Amazônia, os indígenas, passaram por uma situação de escravização e expropriação de valores culturais pelos colonizadores. De acordo com Neves (2006, p. 8), da metade do século XVI ao início do XVII, quando os europeus começaram a se estabelecer na Amazônia, se faz referência à existência de grandes aldeias ocupadas por milhares de pessoas, circunscritas numa integração de redes regionais de comércio e políticas regionais. E essa realidade foi se dissipando no início do século XVIII, período no qual se acentua e cresce o processo de colonização pelos europeus. Nesse novo contexto, o cenário natural, social, político e econômico

passa a sofrer alterações cruciais para a população nativa e para aqueles que chegam de outros países, seja com o objetivo de explorar a riqueza natural, seja como mão-de-obra escrava ou barata, como os imigrantes.

A população ribeirinha ou cabocla da região origina-se da reconstituição de grupos humanos cuja formação é resultante das relações sócio-econômica e cultural construídas, indígenas, africanos, europeus, asiáticos, etc, que vieram para a região. E terá uma visão muito peculiar no desenvolvimento de sua prática religiosa, ao buscar não misturar suas práticas com as da igreja (GALVÃO, 1976, p. 5). O que ainda hoje é muito forte na sua subjetividade. E essa condição de miscigenação e reagrupamento humano ajudou os povos originários da Amazônia a passarem de populações tribais específicas, constituídas em sociedades complexas, para uma população genérica de caráter rural, considerada um mero “apêndice” da sociedade colonial (ARENZ, 2003, p. 75).

A construção de um corpo religioso com caráter eminentemente amazônico se configura nas relações estabelecidas entre as variadas e diversas etnias que já habitavam e as aquelas que, por diversos motivos, a definiram como destino de morada. Desse entrelaçamento de etnias, culturas, religiões, a natureza emerge a criação do que Pacheco (2013, p. 477) define como “zona de contato interculturais”, ao tratar da constituição do panteão afroindígena e, também originando a “ecologia de saberes” (SANTOS, 2005), justificada pela aproximação entre índios, negros, brancos no construto desse arquétipo religioso: é a vivência com a natureza, com a força e a energia emanada do natural amazônico.

Se a herança deixada pelos indígenas e africanos foi valiosa, não podemos também negar o papel dos brancos europeus, com a interferência da Igreja Católica para o processo de aculturação étnico-religiosa dos indígenas e africanos, e em outros momentos também auxiliando no processo de organização social das populações amazônicas e ações assistencialistas, de geração de renda, que foi importante para o crescimento e melhoria de vida destas comunidades, como os padres e irmãs franciscanas no município de Juruti, por exemplo.

Bastide (197, p. 179) defende que a criação das Confrarias e Irmandades deu lugar a um catolicismo negro. Mesmo sabendo que também houve a influência dos pentecostais ou neopentecostais junto a estas populações. Neste trabalho será considerado apenas o catolicismo negro, devido seu caráter hegemônico neste campo.

Os aspectos metodológicos e a trajetória do trabalho de campo ocorreram no período de três anos, com a realização de uma incursão em cada campo. Foram realizadas entrevistas abertas e os critérios adotados para a escolha dos terreiros foi o tempo de criação, da década de 1970, outros da década de 1990 e a partir de 2000. A opção foi pelo Estudo de Casos Múltiplos, que, conforme apresenta Yin (1994), é no sentido de compreender os fenômenos individuais, organizacionais, sociais e políticos a considerar que as religiões apesar de suas semelhanças e similaridades nos rituais salvaguardam suas especificidades e compõem essas dimensões.

Nesse sentido foram realizadas entrevistas abertas com pajés, rezadeiras, curandeiras, pais e mães-de-santo, entidades e encantados, clientes e consulentes, nos municípios de Muaná, Soure e Juruti; e com pais e mães-de-santo na região metropolitana de Belém, municípios Belém, Ananindeua e Marituba, da Umbanda e do Tambor de Mina, e na Triplice Fronteira Brasil e Colômbia, com indígenas e pais e mães-de-santo. O quantitativo ficou da seguinte maneira: região metropolitana de Belém foram entrevistados vinte e dois pais e mães-de-santo, sendo treze da Umbanda, cinco do Tambor de Mina e duas afirmam trabalhar no Tambor de Mina e Umbanda, dez clientes das casas, e duas lideranças de instituições representativas da religião afro-brasileira, a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP) a União Religiosa dos Cultos Umbandistas e Afro-brasileiros do Estado do Pará (URCABEP) totalizando trinta e quatro.

Na região do Marajó, no município de Muaná, onze pessoas entrevistadas, sendo a maioria pai ou mãe-de-santo, totalizando quatro, uma benzedeira, mas que pelas observações era mãe-de-santo e um vidente. E mais duas filhas-de-santo, e duas clientes. Para coletar informações sobre a história do município e o Festival do Camarão uma professora. No município de Soure foram entrevistadas dez pessoas, sendo três pai e mãe-de-santo, uma pajé, a coordenadora pedagógica e o agente administrativo do Centro Comunitário Filantrópico de Soure, a coordenadora geral do Instituto Caruanas, o vice-presidente da Reserva Marinha de Soure, o diretor da Colônia de Pescadores, agente comunitário do Quilombo Caldeirão, localizado em Salvaterra.

No município de Juruti foram entrevistados vinte e uma pessoas. Sendo dois pai-de-santo umbandista, uma rezadeira, três curandeiros, sendo um homem e duas mulheres, um mateiro, nove clientes ou consulentes, duas lideranças do festival das tribos, um historiador e o presidente da Colônia dos Pescadores.

Na triplice fronteira foram entrevistados na cidade de Tabatinga dezesseis pessoas, sendo oito pai ou mãe-de-santo, sete da Umbanda e um do Tambor de Mina, e oito clientes ou consulentes. Na cidade de Letícia foram nove os entrevistados, sendo um pai-de-santo, uma filha-de-santo, uma índia peruana e seu filho ayahuasqueiro, um índio ticuna curandeiro, uma índia ticuna curandeira, um pajé curandeiro ticuna, comunidade Arara, e dois clientes do pai-de-santo. Totalizando 101 entrevistados.

Foram também realizadas observações diretas de acompanhamento de alguns sujeitos autônomos de cura, bem como dos rituais de cura das casas. E registros fotográficos das práticas sagradas e religiosas.

A opção adotada foi de pesquisa qualitativa, considerando o exposto por Godoy (1995, p. 21):

Segundo esta perspectiva, um fenômeno pode ser melhor compreendido no contexto em que ocorre e do qual é parte, devendo ser analisado numa perspectiva integrada. Para tanto, o pesquisador vai a campo buscando ‘captar’ o fenômeno em estudo a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas, considerando todos os pontos de vista relevantes. Vários tipos de dados são coletados e analisados para que se entenda a dinâmica do fenômeno.

Assim, a utilização da pesquisa qualitativa tem a finalidade de permitir o olhar do ponto de vista da qualidade dos movimentos e fazeres das práticas do sagrado. Godoy (1995, p. 21-22) acrescenta ainda a pesquisa documental como outro tipo da pesquisa qualitativa, embora não se identifique esse tipo de pesquisa em trabalhos dessa natureza.

Acreditamos que a pesquisa documental representa uma forma que pode ser revestir de um caráter inovador, trazendo contribuições importantes no estudo de alguns temas. Além disso, os documentos normalmente são considerados importantes fontes de dados para outros tipos de estudos qualitativos, merecendo, portanto atenção especial. [...] a palavra “documentos”, neste caso, deve ser entendida de uma forma, incluindo os materiais escritos (como, por exemplo, jornais, revistas, diários, obras literárias, científicas e técnicas, cartas, memorandos, relatórios), as estatísticas (que produzem um registro ordenado e regular de vários aspectos da vida de determinada sociedade) e os elementos iconográficos (com, por exemplo, sinais, grafismos, imagens, fotografias, filmes).

E, nesse sentido, como parte de nossa pesquisa documental, acrescentaram-se análise de Livros de Tombo das Igrejas Católicas que guardam muito da história dos municípios pesquisados.

Para a análise do objeto de estudo em questão, foi adotado enfoque interdisciplinar, na medida em que ele precisa ser discutido a partir da contribuição de

várias áreas do conhecimento, envolvendo estudos de aspectos sociais, políticos, econômicos, culturais e religiosos que descortinados favorecerão a compreensão desta realidade, obedecendo a um olhar em profundidade que será concedido por intermédio da análise da prática da pesquisa enquanto diálogo crítico com a realidade, compreendida como capacidade de elaboração própria condensada numa multiplicidade de horizontes no contexto científico (DEMO, 2001).

Os procedimentos metodológicos de um trabalho de pesquisa exigem a disposição do uso da fala e da língua criativa. A intenção é buscar caminho compatível com a natureza e objeto de estudo para a produção do conhecimento, significando produção de ciência com fidelidade ao que foi apresentado pelos sujeitos envolvidos. Nas palavras de Bourdieu, [...] “a fala aparece com a condição da língua, tanto do ponto de vista individual como do ponto de vista coletivo, uma vez que a língua não pode ser aprendida fora da fala, e porque sua aprendizagem se realiza através da fala [...]”.

Estamos, portanto, a um passo da óptica que privilegia as condições lógicas do deciframento, em que a língua aparece como a condição de inteligibilidade da fala, a mesma perspectiva que privilegia as relações que os signos mantêm entre si – sua estrutura – em detrimento de suas funções práticas que devem abranger tanto suas funções políticas e como econômicas. Todavia, a consequência mais grave dessa postura reside nos perigos de etnocentrismo que ameaça o observador. Sendo a língua a condição primeira do discurso, dando conta tanto de sua produção como das possibilidades abertas a seu deciframento, isto supõe, via de regra, uma coincidência total entre a competência que o agente mobiliza pelo observador em sua percepção do discurso e/ou prática.

Para Simonian (2010, p. 5), “[...] a interdisciplinaridade se impõe como estratégia de investigação científica, o que permite aos(às) autores(as) enfatizar um ou mais enfoques”. Na medida em que o objeto precisa ser discutido a partir da contribuição de várias áreas do conhecimento, ele precisa envolver estudo de aspectos sociais, políticos, econômicos, culturais e religiosos que descortinados favorecerão a compreensão dessa realidade.

A opção pela orientação interdisciplinar possibilita uma aproximação mais incisiva quanto ao objeto de pesquisa. Nessa direção, tem-se destacado a pesquisa de natureza antropológica, com base no trabalho de campo e na observação de Llobera (1974), Malinowsky (1967) e Oliveira (1996). A pesquisa de campo possibilitou a identificação de documentos fotográficos e imagéticos em geral, bem como a produção

desses recursos (EDWARDS, 1997; SIMONIAN, 2006b). Além da pesquisa documental, utilizou-se também história oral e incursões no âmbito da pesquisa quantitativa (OS ORFÃOS, 2001; THOMPSON, 2002), com a aplicação de questionários a partir de abordagens definidas conforme o propósito da pesquisa (SIMONIAN, 2007, p. 26).

Tais aspectos implicam a compreensão da realidade com o caráter multidimensional (BERGER, 2004). De fato, os procedimentos metodológicos de uma pesquisa exigem a disposição de discussão criativa com a intenção de buscar caminho compatível com a natureza e objeto de estudo para a produção do conhecimento, ou seja, de ciência. Assim, a produção científica implica em ampliar a questão do senso comum. Berger (2004, p. 37), por exemplo, afirma que o “[...] o senso comum contém inumeráveis interpretações pré-científicas e quase-científicas sobre a realidade cotidiana, que admite como certas. Se quisermos descrever a realidade do senso comum temos de nos referir a estas interpretações [...]”. E desse modo, permitiu a análise das nuances e maneiras diferentes das práticas sagradas e religiosas apresentadas no sentido de oportunizar o conhecimento pretendido.

Para Whitaker (2015, p. 20), o estudo, por meio de uma metodologia que está voltada à apreensão da realidade das benzedeadas e de suas práticas, preocupa-se em captar os significados, “[...] compreender uma realidade particular na sua complexidade (influência mútua dos atores na construção de sua realidade)”. Sendo assim, precisa-se conhecer mais de perto os fatores que promovem sentido para as crenças e valores destas mulheres (FRASER; GODIM, 2004, p. 142).

Os valores, as crenças, as aspirações e as atitudes só podem ser captadas por meio da abordagem qualitativa, por se tratarem de questões muito particulares, de recortes da realidade que não podem ser quantificados. É um universo de significação, um conjunto de fenômenos humanos que fazem parte da realidade vivida e que são partilhados entre semelhantes (MINAYO, 2010).

A análise da opção metodológica qualitativa realizada pela autora acima, amparada pelos que a complementam, contribui para o que se propõe esta tese. Os atores sociais envolvidos vivem em um universo similar e, portanto, a abordagem qualitativa é a mais adequada. Assim sendo, esta escolha pretende não apenas possibilitar o conhecimento de uma dada realidade, mas de um universo de concepções sobre uma temática, que provavelmente terá vários olhares e compreensões, oportunizando o aprofundamento e a investigação criteriosa do objeto de estudo.

O processo será de muitas reflexões teóricas considerando que as observações a serem efetivadas serão amplas. Para Kuhn (1975, p. 81-82), se

[...] tanto a observação como a conceituação, o fato e a assimilação à teoria, estão inesperadamente ligados à descoberta, então este é um processo que exige tempo. Somente quando todas as categorias conceituais relevantes estão preparadas de antemão, pode-se descobrir ao mesmo tempo, rápida e facilmente, a existência e a natureza do que ocorre.

E nesta mesma lógica de raciocínio, Oliveira (2006, p.16) salienta:

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo (ou no campo) esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto sobre o qual dirigimos o nosso olhar foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual disciplinadamente apreendido [...] funciona como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração. É certo que isso não é exclusivo do olhar, uma vez que está presente em todo o processo de conhecimento envolvendo, portanto, todos aqueles atos cognitivos, que mencionei, em seu conjunto. Mas é certamente no olhar que essa refração pode ser mais bem compreendida. A própria imagem óptica-refração chama atenção para isso.

As categorias conceituais precisam estar evidentes em qualquer trabalho de pesquisa. A pesquisa ora proposta terá como categorias teóricas básicas: sagrado e religiosidade e ciência na Amazônia; sagrado indígena; religião afro-brasileira; pajelança cabocla. Para Oliveira (1996, p. 29), as “faculdades” do espírito têm características bem precisas quando exercitadas na órbita das Ciências Sociais e, de um modo especial, na da Antropologia.

Se o olhar e o ouvir constituem a ‘percepção’ da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do ‘pensamento’, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao de pensar. Alves (2001, p. 19-20) também comunga desse pensar ao indicar que:

[...] a realidade da vida cotidiana, em qualquer espaços/tempos em que ela se dá é preciso estar atenta a tudo o que nela se passa, se acredita, se repete, se cria e se inova, ou não. Mas é preciso também reconhecer que isso não é fácil, pois o ensinado/aprendido me leva a esquemas bastante estruturados de observação e classificação e é com grande dificuldade que consigo sair da comodidade do que isto significa, inclusive a aceitação pelos chamados ‘meus pares’, para me colocar à disposição para o grande ‘mergulho’ na realidade.

O enfoque metodológico utilizado nesta pesquisa apresenta-se, portanto, dentro de uma perspectiva crítica, com o cuidado de não cair no criticismo. Cardoso (1986) indica que a utilização de técnicas qualitativas de investigação, como a entrevista, história oral com caráter simplificado, o trabalho de campo e o respeito ao dado empírico requer uma politização da ciência vinculada à necessidade de engajamento dos cientistas.

O trabalho de campo dentro dos contextos trabalhados foi enriquecedor, por processar observações, impressões para anotações dos ambientes e espaços pesquisados, bem como comportamentos. Raimundo Firth, na introdução do livro “Um diário no sentido estrito”, de Malinowski (1997), relata a dificuldade e importância do diário auxiliando a pesquisa.

Mas outro tipo de diário, no qual é muito mais difícil escrever com sinceridade, é a expressão de uma personalidade por meio do comentário cotidiano dos acontecimentos, tanto – ou até mais – aqueles do mundo interior quanto os do exterior. Os grandes diários da história, se não se destacarem pelos esclarecimentos que proporcionam sobre os eventos públicos, esclarecem os aspectos privados de uma personalidade que podem ser interpretados como possuidores de um significado geral para o estudioso do caráter humano. Sua importância não está na interação do temperamento e circunstância, nas batalhas intelectuais, emocionais e morais dos homens e mulheres que lutam para se expressar, para preservar sua individualidade, para avançar diante dos desafios, tentações e adulações da sociedade em que vivem (MALINOWSKI, 1997, p. 21).

Este trabalho exige um olhar crítico etnográfico no sentido de penetrar nos diferentes universos pesquisados e vivenciá-los. No entender de Malinowski (1976, p. 22):

[...] um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica.

É necessário que o pesquisador tenha consciência daquilo que pode e o que não pode fazer, e de que o seu papel precisa ser de investigação séria para o descortinar do que se apresenta como implícito nas relações sociais que envolvem o fenômeno estudado. O resultado de um estudo também pode e deve contribuir para a orientação, formulação e implementação de políticas públicas e o maior respeito às religiões aqui tratadas. E esse respeito precisa estar evidente no processo de trabalho de campo.

A superação de dificuldades na realização de pesquisas direcionadas para a religião não é tarefa de fácil realização, até porque o tempo e o espaço dos atores envolvidos não é o mesmo tempo do pesquisador; portanto, há que haver a sensibilidade por parte do pesquisador quanto ao cuidado e tratamento ao tempo. Outro fator a ser considerado é a historicidade cultural de cada uma das práticas religiosas a serem estudadas aliadas à particularidade e à singularidade de seu contexto.

Acevedo Marin e Silva (2007, p. 67), ao tratar da teorização sobre o pertencimento da população de Quilombos no Marajó, indicam que:

A presença histórica desses grupos é reconhecida pelo seu modo de existência social e de produzir, pelos significados material e simbólicos que estes atribuem às terras herdadas, terras de santo, terras de morgadio, enquanto patrimônio indispensável à reprodução das unidades familiares, do sistema de parentesco e cultural. Nestes, encontram-se os elos que fornecem os critérios de pertencimento e de identidade étnica.

E esta discussão se encaixa no contexto apresentado, uma vez que todo e qualquer procedimento metodológico precisa partir da compreensão da história dos sujeitos e de sua inter-relação com o seu ambiente.

Outro aspecto abordado é o que diz respeito às dificuldades encontradas quando o pesquisador compõe e tem a sua subjetividade envolvida pelo objeto de estudo, ou seja, é o adepto ou vinculado a uma religião.

Silva (2006, p. 15) afirma que isso, no entanto, não impede o desenvolvimento do trabalho, podendo servir de norte para outras áreas do conhecimento:

A principal justificativa para a escolha das pesquisas etnográficas em comunidades religiosas afro-brasileiras como ‘recorte’ para este trabalho é o fato de eu ter uma convivência longa nesse campo, seja como adepto do candomblé, nos primeiros tempos, seja como antropólogo, num segundo momento. Acredito, contudo, que as questões levantadas aqui possam ser estendidas a outros universos de pesquisa na área de ciências sociais.

Em se tratando do nível desta relação pesquisador e objeto de estudo, há que se construir possibilidades de distanciamento e desprendimento, oportunizados pela criticidade que permita a análise, na medida do possível, desprovida da subjetividade.

A tese está organizada em quatro capítulos. O primeiro a **Introdução**, apresentação da tese. No segundo, “**Ciência e religião: aproximações e cruzamentos possíveis**”, objetiva-se apresentar reflexões teóricas sobre a ciência do sagrado e expor a discussão sobre a ciência existente nas práticas religiosas e sagradas da: pajelança

indígena, pajelança cabocla e religiões afro-brasileiras. Há que se enfatizar que o caráter da ciência a ser apresentado neste espaço não é de uma contraposição à ciência moderna, mas de uma possível complementariedade. Busca-se apenas apresentá-las como prática e espaço no qual também se encontra uma ciência instituída, com sua especificidade, posto vincular-se ao sagrado. Todas elas possuem finalidade dupla ao se apresentarem como religiões ou práticas sagradas. Isso porque, além do caráter litúrgico e ritualístico, elas também conseguem viabilizar a cura do ser humano. Neste capítulo, apresenta-se as possibilidades de reconstrução da ciência à luz de construção de vivências e práticas, indicando a insurreição de uma ciência que existe, mesmo sem o reconhecimento oficial, mas legitimada pela população amazônica.

No terceiro capítulo, “**As práticas do sagrado nas pajelanças e na Umbanda e Tambor de Mina e sua aderência ao discurso da sustentabilidade na Pan-Amazônia**”, busca-se apresentar a discussão das práticas do sagrado da pajelança e das religiões afro-brasileiras, e as suas aderências ao discurso da sustentabilidade no cenário pan-amazônico. As manifestações sagradas e religiosas em questão precisam, para o desenvolvimento de seus rituais, dos elementos da natureza, sejam vegetais, minerais, animais, recursos hídricos, fogo, dentre outros. Aborda o cenário da Amazônia frente à problemática ambiental global aliada à coexistência de saberes tradicionais; e as práticas sagradas da pajelança, Umbanda e Tambor de Mina e suas possibilidades de adesão às perspectivas de sustentabilidade. E apresenta a discussão sobre os caminhos construídos pelas práticas estudadas no sentido de identificar até que ponto as mesmas podem contribuir para a constituição da sustentabilidade socioambiental.

No quarto capítulo, “**A pajelança e as religiões afro-brasileiras na conformação da ciência do sagrado**”, intenciona-se apresentar o campo de formação das mesmas e as suas similaridades na constituição da ciência do sagrado. Discute a interação entre a pajelança indígena e cabocla, e as religiões afro-brasileiras, Umbanda e Tambor de Mina. O que as aproxima dentro desse formato de crenças e práticas são as características em comum e o uso dos recursos naturais como recursos auxiliares no processo de cura, utilizando-os como medicamentos naturais, e também na formação, preparação e desenvolvimento da mediunidade e fortalecimento espiritual. Permite a realização de reflexões sobre a importância da religião para o ser humano, pela imersão no mundo dessas práticas, enfatizando seus princípios, características e especificidade enquanto ciência do sagrado. E possibilita a análise destas práticas pela identificação de

sua penetração na existência dos sujeitos amazônidas pesquisados, enquanto um caminho de encontro com uma possível elevação espiritual.

O quinto capítulo, **“O olhar nos lugares e a abertura de outros caminhos: o trabalho social”**, expõe uma breve descrição dos lugares que foram o campo de pesquisa, com alguns dados gerais e características. E se propõe a abordar uma outra atribuição que passa a ter também as práticas religiosas pesquisadas: o trabalho social. Por se constituírem em uma prática de medicina popular, muito embora não atenda apenas a classe popular, conforme afirmado anteriormente, a maioria de sua clientela é desta classe. Assim, vai surgir a iniciativa de realização de trabalho mais amplo no sentido de trazer benefícios sociais à população carente. Com isso, identifica-se a criação de instituições, no formato de ONGs ou associações, com caráter filantrópico que constroem um circuito de benfeitorias no âmbito de educação, da arte, da música, esporte, sem que, no entanto, busquem se beneficiar ou formar adeptos dentro de sua religiosidade.

O capítulo sexto, intitulado **“A ciência do sagrado da encantaria amazônica: potencialidades, significados e limitações”**. Constitui-se de uma análise sobre os caminhos que a ciência do sagrado vêm construindo na ambiência amazônica e pan-amazônica. As construções até este momento elaboradas baseiam-se na constatação de que é possível falar-se de uma ciência do sagrado. Ciência esta que não se contrapõe à ciência pautada e movida pela racionalidade científica, e que, pelo contrário pode ser complementar ou alternativa a ela. E, em geral, pelas demonstrações de relevância social junto à população brasileira, uma vez que embora a pesquisa tenha sido realizada na Amazônia, existem produções indicando a viabilidade e eficácia de ciência com esse caráter, entrelaçada com os poderes da magia. Para tanto é apresentado as diretrizes que orientam e norteiam a eficácia da ciência do sagrado: estabelecimento de uma relação olho no olho, relação de confiança, o sujeito religioso como resultado da interação de experiências com o sagrado; assim como alguns procedimentos da ciência do sagrado: iniciação, a intuição sagrada como mecanismo de comunicação, a reza e a benção, o fumo, a musicalidade e ritmo, os benfazejos da ciência do sagrado: medicamentos, banhos, defumações e outras mandigas.

E, por fim, as considerações finais dividida em duas. A apresentação de algumas questões conclusivas a partir da finalização da pesquisa, seu problema, seu objeto de estudo e os objetivos definidos e outras reflexões identificadas que poderão servir para pesquisas posteriores.

2 A CIÊNCIA DO SAGRADO: APROXIMAÇÕES E CRUZAMENTOS POSSÍVEIS

Com este capítulo, objetiva-se apresentar reflexões teóricas sobre a ciência do sagrado. Tem-se como desafio apresentar a discussão sobre a ciência existente nas práticas religiosas e sagradas da: pajelança indígena, pajelança cabocla e religiões afro-brasileiras, Umbanda e Tambor de Mina. Há que se destacar que o caráter da ciência a ser apresentada neste espaço não é de uma contraposição à ciência moderna. Precisamente, busca-se apenas apresentá-las como prática e espaço no qual também se encontra uma ciência instituída, com sua especificidade, posto vincula-se ao sagrado.

Todas elas possuem finalidade dupla ao se apresentarem como religiões ou práticas sagradas. Isso porque, além do caráter litúrgico e ritualístico, elas também conseguem viabilizar a cura do ser humano.

Muito embora se possa afirmar que as religiões em geral, seja a católica, a evangélica, a espírita, as religiões da ayahuasca, dentre outras, têm também a função curativa, qualquer fiel vinculado a essas religiões, quando se encontra em situação de fragilidade na saúde, recorre aos santos, aos espíritos, às sessões de descarrego, às ervas do ritual xamânico, para se curarem. E provavelmente o diferencial das práticas a serem tratadas aqui é este apelo ao espiritual em um plano que pode ser definido como extra-humano, mas que está no humano também, pois o ser humano é portador e mediador dessa comunicação com o plano superior ou sobrenatural.

Neste capítulo, se apresentam as possibilidades de reconstrução da ciência à luz de construção de vivências e práticas, indicando a insurreição de uma ciência que existe, “está na mesa”³, mas não é reconhecida frente aos olhares e conhecimentos das instituições de pesquisa, universidades, ciências médicas. Ao mesmo, paradoxalmente, são espaços que se servem dos mesmos recursos, matéria-prima, quando se trata da rica biodiversidade amazônica, absorvidos e utilizados pelos sujeitos que fazem a ciência alimentada pela espiritualidade e pela força e poder da natureza, ou seja, ciência da vida.

³ Essa é uma expressão adotada nas religiões afro-brasileiras quando é concedido pela Ogã de Canto – cargo daquelas pessoas que auxiliam e protegem a casa de culto. A entidade que está em Guma – lugar sagrado, centro do terreiro onde o médium se incorpora – canta sua doutrina, que é a música que vai lhe apresentar, dizer quem é de onde vem e, em alguns casos, seu fundamento.

Dessa maneira, o objetivo é relacionar esse formato de ciência com as práticas religiosas citadas acima na Amazônia e Pan-Amazônia, visando demonstrar que segmentos importantes dentre as/os pan-amazônidas praticam uma ciência que se afasta e se difere da ciência moderna. E, que, também possui um conhecimento racional, uma racionalidade na definição das estratégias e direcionamentos a serem repassados, ilustrado pelo alcance da cura; ou seja, seu processo metabólico reage positivamente às medicações, receitas, orientações indicadas pelos sujeitos autônomos de cura.

A justificativa em se apresentar a necessidade da conexão entre o sagrado e a ciência é no sentido de buscar fazer uma imersão nesse campo. Antes de a ciência moderna passar a ser a detentora de todas as verdades científicas, e a única referência nesse campo de validade universal, de respeitabilidade a partir do processo de experimentação e comprovação, já existia também outro tipo de ciência, uma ciência que não era e não é trabalhada e manipulada em laboratórios, que não tem como indicativo ser apresentada para uma comunidade científica universal, bem como não tem a intenção de ganhar prêmios e troféus.

Essa ciência, entretanto, é legitimada frente às benfeitorias junto a um grupo social, a uma população que, em geral, está abandonada pelo poder público, vivendo ou sobrevivendo em regiões na Amazônia, onde o Estado não chega com suas políticas públicas restritivas e mínimas. E também alcança pessoas em condições financeiras favoráveis, também desacreditadas das práticas da medicina erudita, convencional.

Tais políticas invisibilizam as necessidades básicas mais prementes dessa população, tais como saúde, educação, saneamento básico, habitação, e elas passam a recorrer e se sentirem amparadas por aquelas pessoas que se disponibilizam a socorrê-las em momentos de sofrimento e ausência de um Estado de bem-estar social.

É uma verdade que na maior parte das culturas arcaicas e tradicionais a experiência religiosa é vivida acima de tudo como a consciência de um mundo sobrenatural e como o conhecimento de práticas que regem as relações entre o homem e o mundo. Se o termo “religião” nele não existe, contudo o religioso está presente nessas sociedades cujos valores fundamentais, sobre os quais elas repousam e funcionam, são garantidos pelos ancestrais e por divindades protetoras. O que entre esses povos forma o que nós chamamos religião nem sempre é a vontade de se ligar a um princípio primeiro, personalizado muitas vezes num Deus afastado numa longínqua “ociosidade”, mas a necessidade de definir por que razões os seres humanos e as coisas existem. Prefiro dizer que é o *como* do mundo que constitui a religião deles, que manifesta assim uma vontade de explicação dos seres humanos e das coisas e exerce uma função de integração nessas culturas em que a pessoa humana tem por finalidade essencial se

adaptar ao mundo em que se encontra. É uma concepção muito diferente da noção ocidental de religião (MESLIN, 2014, p. 28).

E são sujeitos que estão para prestar auxílio, em nome de uma religião ou de um dom, ao sofrimento do outro, objetivando diminuí-los e contribuir para que quem os procuram tenham uma vida melhor, seja na saúde ou em outras esferas da vida.

É desse sujeito que se aborda nesta tese, que possui um conhecimento, uma ciência que ele mesmo desconhece enquanto tal, porque ela não é oriunda de uma escolarização formal. Apesar disso, ela existe, ela cura, ela conhece e, sobretudo, ela ajuda as pessoas a se sentirem melhores na sua relação com a vida. Essas pessoas, o pai ou mãe-de-santo, a/o curandeira/o, rezadeira, pajé, vidente são apenas meios de comunicação entre um poder maior, sobrenatural, transcendente e que possui uma ligação direta com o poder supremo, que os sujeitos definem como Deus.

E existem aqueles que são os intermediários de Deus, que são os guias espirituais⁴, os encantados, os caboclos, os espíritos que baixam para ajudar aqueles que estão precisando de ajuda, conforme citado acima. Desse modo, os sujeitos autônomos de cura são a materialização dos seres sobrenaturais para repassar seus saberes e conhecimentos. Conforme são denominados na linguagem própria dessas religiões, são os “aparelhos”, os “instrumentos”, os “cavalos”⁵, ou seja, aqueles que asseguram a transmissão, a viagem das informações até quem as recebem.

E no interior dessa religiosidade, que também é ciência, está a filosofia, entrelaçada nesse processo. Ao entendê-la enquanto uma área do conhecimento que facilita, por meio da reflexão, a compreensão da vida, ela alicerça-se nessa ciência da vida, porque ela não trata o sujeito e não o vê apenas como uma máquina, um ser fragmentado e solto na teia da vida. Ela busca entendê-lo enquanto um ser humano e, a partir de sua existência, sua história de vida, e vivências, vai explicar seus problemas, o porquê de estar pedindo ajuda naquele momento.

⁴ Os guias espirituais são as entidades que são incorporadas, tomam o corpo do médium para ajudar as pessoas que estão passando por algum tipo de problema ou necessidade, seja espiritual ou material. Podem ser espíritos de pessoas que já desencarnaram, segundo o Espiritismo acredita; pode ser espíritos de pessoas que se encantaram nas matas ou nas águas, que quando vivos tinham um poder grande de cura e um dia sumiram, sem que ninguém visse; ou podem ser seres da natureza: animais ou outros seres que vivem numa relação de simbiose com a mesma.

⁵ São denominações dadas pelas entidades, guias ou caboclos das religiões afro-brasileiras aos médiuns que os recebem ou incorporam.

De fato, há a necessidade de um conhecimento da psicologia, entrar na essência do ser humano para entendê-la. Uma rezadeira da cidade de Juruti – parte baixa do rio Amazonas – entrevistada, dona de uma mediunidade⁶ definida como intuitiva, afirma que ela consegue identificar o problema do outro quando ela se concentra bem. Ela olha para a pessoa, entra por dentro e consegue perceber o seu problema e o que lhe aflige, e a partir deste momento ela indica o direcionamento para solucioná-lo. Esta mesma explicação é dada por curandeiros indígena que curam por meio da *ayahuasca*, moradores da tríplice fronteira, Brasil, Colômbia e Peru. Os quais depositam nos espíritos, entendidos como doutores que vem em sonhos e visões e diagnosticam a enfermidade, orientando que planta usar, como curar, os cantos e ferramentas principais (ZULUAGA, 1999).

Então é dessa maneira que surge a ciência que é portadora de uma intuição específica e, ao que parece, está enraizada naquele que cura. O diferencial, quanto a ser intuitiva, é que essa intuição não é aquela que vem de sua estrutura cognitiva biológica. Ao contrário, essa é uma intuição identificada pelos sujeitos autônomos de cura, mas ela é tida como resultante de um outro ser, do campo da espiritualidade, intermediada pelo potencial da mediunidade de incorporação, haja vista existirem outras modalidades de mediunidade⁷ desenvolvidas que transmitem as informações e conhecimentos.

Nessa perspectiva, ela não se constitui em conhecimento do sujeito autônomo de cura. Isso ocorre porque é muito recorrente, entre eles, a afirmação de que quando estão “puros”, estão sem a influência da energia e das forças dos guias e entidades; eles dizem não saberem de nada. Quando admitem, argumentam que sabem muito pouco, apenas o conhecimento da utilização de algumas ervas, plantas para banhos e chás.

O desafio aqui é demonstrar o arcabouço teórico-prático pautado em discussões epistemológicas, dialogando, necessariamente, com vertentes teóricas diversas, tais

⁶ A definição da Mediunidade a ser adotada se sustentará em Klimo (1998, p. 2) como “[...] is the communication of information to or through a physical embodied human being from a source that is said to exist on some other level or dimension of reality than the physical as we know from the normal mind (or self) of the channel”; e processo de incorporação segundo Zangari (2005, p. 79), como a “[...] assimilação de uma ‘energia’ chamada entidade, que atua sobre a ‘matéria física’ do médium, em conjunto com a ‘energia’ deste. Isto significa que o ‘espírito’ do médium sempre está presente quando da incorporação, como já apresentado acima. O postulado básico aqui é que a pessoa humana é composta, ao mesmo tempo, pela sua ‘energia vital’ e pelo seu corpo físico. O resultado do encontro da energia da entidade com energia do médium resulta na ‘transcendência da matéria’, transformando o ser humano em ser divino, capacitando-o a manipular as ‘energias’ e orientar os consulentes de maneira adequada”.

⁷ Os outros tipos de Mediunidade são: de Vidência, de Audição, Intuitiva, de Escrita.

como a teoria da intuição, visão sistêmica de mundo, estudos culturais, com base no culturalismo e no estruturalismo, e realizando a transversalidade com o materialismo histórico-dialético. Há que se ressaltar que não se limitará em uma perspectiva teórica, numa compreensão sectária, mas serão consideradas na sua diversidade, assim como os sujeitos pesquisados e o objeto de estudo proposto, em que a capacidade de pluralidade e multiplicidade de fazer no sagrado é o que será posto em destaque.

É desse conhecimento que se trata nesta tese. Não se trata da ciência convencional, cartesiana, pautada na razão do sujeito do iluminismo, conforme afirmou Stuart Hall (2004), ao identificar as três concepções de identidade do ser humano, sendo esta a primeira. Sobre esta, já se tem muita coisa escrita. O que a seguir se trata, é sobre uma ciência que está submersa para a ciência convencional, mas há muitas eras emergiu para a maioria da população amazônica e pan-amazônica. Montero (1985, p. 25) destaca que:

Durante os três primeiros séculos da História brasileira as práticas terapêuticas populares - síntese de influências heterogêneas, em que se misturavam elementos das culturas negras e indígenas, por um lado, e da tradição cristã, por outro - eram exercidas de maneira amplamente hegemônica com relação a medicina de origem européia. Com efeito, muitas vezes garrafadas e benzeduras eram preferidas e gozavam de maior prestígio social do que as sangrias e ventosas aplicadas pelos barbeiros. “É melhor tratar-se a gente com um tapuia do sertão que observa com mais desembaraçado instinto, do que com o médico de Lisboa”, observa o bispo do Pará Dom Frei Caetano Brandão.

E por meio dela tem vivido e sobrevivido. Esta é uma ciência que se encontra fora do padrão estabelecido para ser aceitável enquanto tal, e que na sua prática e vivência se comprova nas curas realizadas, nas oportunidades de renascimento às pessoas beneficiadas por elas, de curas de doenças sem a necessidade de conselhos especializados e grupos credenciados para dizer que elas podem se concretizar. Isso ocorre porque as pessoas que a procuram provavelmente veem nelas a saída e o caminho para os seus problemas, e elas compõem a sua cotidianidade. Nesse sentido, o capítulo será dividido em três tópicos.

O primeiro traz teorias que convergem para o tratamento de concepções, em que onde há ambiência para a ciência em experiências para além da academia, dos centros de pesquisa, dentre outros. Para tanto, serão utilizados autores como: Santos (2009), sob os auspícios da “epistemologia do sul”; o “perspectivismo ameríndio” para Viveiros de Castro (1996); e “perspectivismo indígena” em Maués (2012), que parte da visão apresentada de perspectivismo de Nietzsche (2000); os “estudos culturais”, sob as

produções de Hall (2009); Bachelard (1996) no tratamento a ser dado ao espírito científico novo; Capra (1982) e sua concepção sistêmica da vida; a produção da antropologia da saúde de acordo com Buchillet (1991); e os teóricos de vanguarda trabalhados por ela, tais como Augé (1984), Sindzingre (1984), Foster (1983), Hughes (1968), Evans-Pritchard (2005). O entrelaçamento das questões apresentadas pelos estudiosos citados permite **a abertura de caminhos para a compreensão de uma ciência do sagrado.**

O segundo tópico apresenta reflexões de como o sagrado propagado nessas práticas de religiosidade em estudo pode se apresentar como ciência, porque consulta, trata e cura; ou seja, se for relacionar com o campo da ciência convencional, estuda-se, pesquisa-se, experimenta-se e por fim comprovam-se os resultados. Dessa maneira, identifica-se como ocorre **o desmanche desse sagrado no formato de uma ciência.** E o terceiro abordará **a ciência do sagrado sob as radiações da modernidade,** a constituição da ciência e como ela tem se relacionado, ressignificado, reconstruído dentro do cenário da modernidade.

2.1 A abertura de caminhos para a compreensão de uma ciência do sagrado

A intencionalidade deste tópico está em apresentar algumas vertentes teóricas que permitem a visualização da compreensão de que é possível a convivência com diferentes e plurais saberes e conhecimentos, visando à complementação dos mesmos. Para isso, parte-se do pressuposto que o ser humano, com sua capacidade de inteligência, é capaz de produzir saberes e conhecimentos com a mesma intensidade. Mas essa produção ocorrerá de acordo com a sua potencialidade, inteligência e as oportunidades que lhe forem chegando, seja a partir de sua experiência, de sua vivência ou do seu estar no mundo.

Tais conhecimentos advêm de um processo que é interativo, entre o que ele é e traz consigo, o que ele recebe e como se relaciona com o que recebe, obedecendo a uma lógica de interacionismo. Mas a questão é que ele está sempre em processo de aprendizagem. Os saberes e conhecimentos são dinâmicos e estão em constante movimento. Eles passam por mudanças ou estagnam a depender da maneira como as relações sociais, culturais estabelecem comunicação com ele.

Desse modo, esse arcabouço de saber e conhecer não pode ser fechado, ou apenas alguns serem vistos como válidos. Existe uma diversidade humana e essa mesma

diversidade permite a transação permanente de elaborações sejam sistematizadas ou não. Geralmente, as que são consideradas e valorizadas são aquelas em maiores condições de reconhecimento, em detrimento daquelas que mesmo existindo, são negadas.

Essa negação se deve a uma série de motivos, como pela necessidade humana de uns se sobreporem sobre outros; assim sendo, briga-se pela busca de fortalecimento e hegemonia em várias dimensões: econômicas, culturais, religiosas, tecnológicas, dentre outras. Outro motivo para essa negação é a capacidade humana de assegurar uma superioridade determinada frente aos seus pares, para assim poder reinar onipotentemente.

O desafio maior do momento histórico atual – e isso já vem sendo realizado desde o século passado – é: colocar essa discussão do reconhecimento e valorização de saberes diferentes na mesma mesa de discussão; identificar o conhecimento tradicional, em suas várias faces como complementar ao conhecimento científico; e reconhecer que os saberes e conhecimentos estão na vida para serem encaixados, alinhados. Não é mais possível conseguir a plenitude das áreas diversas do conhecimento. Mas é possível abrir-se para ouvir, conviver, interagir e entrelaçar os mesmos numa linha convergente.

A reflexão de Freidel, Schele e Parker (1999, p. 32) vem nessa direção:

Los occidentales estamos aprendiendo que vivimos en un planeta con múltiples sociedades, cada una de las cuales enarbola distintas visiones y maneras de considerar las cosas que son, a decir verdad, realidades alternativas. Reconocer la igualdad de estas diferentes realidades es cuestión de justicia humana. Aprovechar a entender y respetar estas realidades culturales alternativas es un primer paso por el camino hacia un mundo mejor. Por este camino dejamos atrás las sendas apartadas de nuestros diversos pasados, teniendo al frente la inevitable conjunción de nuestros futuros. La capacidad de pasar felizmente de uno a otro lado entre realidades alternativas es rasgo fundamental del misticismo en general, del xamanismo en particular y de la antropología en la práctica. Para alguns estudiosos, encerrados em sus ciudadelas de racionalidad occidental, talvez resulte perturbadora una convergência de los terrenos espiritual y material, pero nosotros creemos que esa es nuestra mejor esperanza si deseamos crear un futuro de tolerância y colaboración entre los pueblos.

A aceitação da diferença supõe mais capacidade de tolerância e a convivência mais pacífica entre os povos, e entre as pessoas de uma maneira em geral.

E aqui, como já foi mencionado acima, se trata da valorização do conhecimento e saber produzido por um grupo considerável de pessoas que mora na região amazônica e pan-amazônica e possui conhecimentos que se originam da riqueza e diversidade

dessa ambiência, que são as florestas, os rios, os minerais e a sua magia e misticismo. Ramirez (2013, p. 25) descreve esta Amazônia no cenário da cidade Letícia em Colômbia

Amazonia es lugar de aventuras, conocimiento y experiencias, de genocidio y fortunas a la población durante los procesos de extracción de las materias primas. Hoy los ojos del mundo están volcados sobre Amazonia, reserva de agua, reserva de oxígeno, reserva de vida, de alegría, misterios y belleza. Para hablar de ella se hace necesario hablar de magia, enormidad, riqueza, enigmas, cantidades de agua y oxígeno, de los múltiples planos de realidad, de lo que está vivo, de lo visible y lo invisible. Entonces se puede decir que hay dos Amazonas en trenza: una la natural, poldada de verde, de vida, de riqueza, de cultura, de comida, de extrañamiento; la otra, la hecha por el hombre, que la expresa como potencial social, económico, político, turístico, de globalización, de colonización, de industrialización, que la piensa para aplicar tecnología, para abrir una carretera, para la extracción de reservas mineras, para empobrecerla y degradarla.

E nesse ambiente complexo de vidas pulsando, como não ser possível a produção de saberes e conhecimentos resultantes da genialidade e inteligência natural humanas? A região, por si só, impõe a suntuosidade que permite a construção de saberes que emergem de seu potencial natural.

Ao olhar para as florestas, as águas dos rios, igarapés, nascentes, nas raízes entrelaçadas das árvores que estão fincadas nos mangues, na imensidão das pedreiras que se encontram com as águas das cachoeiras fazendo-as descer delicadamente e ao olhar para os minérios, ferro, bauxita, cobre, ouro, que se localizam em solos terrestres, ao serem descobertos, tornaram-se foco da ganância humana, gerando a miséria humana e a miséria material. Como não considerar válido o conhecimento resultante das pessoas que vivem nesse ambiente que por si só é uma ciência?

Uma ciência que não se fecha e não se limita a um único universo, pois o olhar não direciona para uma única direção, mas acredita que existem outras possibilidades de produção do conhecimento que pode estar no plano dos saberes oriundos das experiências, dos conhecimentos pautados na indução, nas opiniões, nos saberes e influências como consequências do sobrenatural, e de outras fontes que não se enquadram no formato da ciência ortodoxa e linear. Entretanto, para alguns teóricos, pode possuir o embrião de uma racionalidade científica, e Buchillet (1991, p. 30) encontra-se neste grupo auxiliada por teóricos da antropologia da saúde:

Foster (1976), entre outros, diferencia nas medicinas tradicionais certas representações e práticas nas quais se poderia reconhecer o embrião de uma racionalidade científica ou de uma razão biomédica -

representações e práticas estas susceptíveis de evoluírem e serem possivelmente aproveitadas (por exemplo, os saberes botânicos ou farmacopéias indígenas) - de outras, que ele qualifica de puramente irracionais ou mágicas tais como, por exemplo, as práticas xamânicas (3). Como relembra Sindzingre (1983) se, de fato, se pode atestar no mundo inteiro a universalidade das categorias da percepção cotidiana e das leis físicas que as determinam, assim como uma eficácia tal como é concebida pela biomedicina (evidenciada, por exemplo, no uso tradicional de plantas que a medicina ocidental identificará mais tarde como tendo componentes ativos) essa dicotomia entre um setor virtualmente racional e um outro puramente mágico não corresponde, todavia, às modalidades locais de apreensão e de resolução das doenças ou do infortúnio (AUGÉ; HERZLICH, 1984).

A palavra ciência é derivada do latim “scientia”, significa conhecimento ou saber. E quando se fala com esse caráter, evidente é que não se resume a qualquer tipo de conhecimento e saber, e nem somente aquele resultado de uma comprovação e experimentos, mas àqueles que o tornam significativos no seu uso, visando o benefício humano, o bem estar humano, a melhoria na qualidade de vida que é tão propagada, mas pouco se faz nesse sentido. Se dependesse de toda a riqueza que a Amazônia tem e as oportunidades de se produzir ciências nesse espaço, provavelmente se teria essa qualidade.

Muñoz, Rodriguez e Migoya (2016, p. 9), no artigo intitulado “[...] Las capacidades colectivas como un instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano”, discussão ainda em construção, acreditam que as populações indígenas podem se adequar com tranquilidade a qualquer grupo social:

Esta propuesta debe entenderse como un marco de referencia normativo en construcción, y no como una teoría acabada, busca incluir las visiones de los pueblos indígenas de la Amazonia, y por ente espera ser analizada en varios contextos a fin de introducir diversos concepciones del bienestar. Se fundamenta en el enfoque de las capacidades, que establece cuál es el espacio a tener en cuenta para asegurar que sean las personas, en cuanto consigan la calidad de sus vidas, los referentes de la propuesta de bienestar. Una referencia central del enfoque de las capacidades es que contempla la vida integralde las personas, donde se incluyen las dimensiones materiales y espirituales. La vida humana no se mide solamente teniendo en cuenta las necesidades materiales. [...] Desde esta visión, las discusiones sobre el bienestar superan las habituales propuestas basadas en las necesidades básicas y plantean la disposición de procesos colectivos de discernimiento público que permiten definir los contenidos del mismo. Aquí surge un elemento cenral: para que una sociedad, un colectivo, viva de acuerdo a un concepto de bienestar con determinadas características, necesita de un consenso sobre los objetivos de una vida valiosa.

Ou seja, aqueles que mais provavelmente têm condições de reproduzirem o conhecimento da ciência do sagrado - os indígenas - continuam fazendo com a mesma determinação de seus ancestrais.

Entretanto, em decorrência da convivência estabelecida com os meandros da modernidade, e de sua própria formação cultural e histórica, essa questão será tratada mais na frente, com outras exigências. Alcançar o bem-estar com as características apresentadas acima ainda não se constitui em realidade para a maioria. Mas o exercício da ciência do sagrado se concretiza, expandido seu campo de atuação, para além de sua comunidade e chegando às cidades, isso baseado no seu conhecimento com o divino, sagrado, aqui se tratando dos espíritos, e com a experiência dominada.

Da mesma maneira, isso ocorre com os pais e mães-de-santo, com as curandeiras, rezadeiras. Assim, a experiência passa a ser algo importantíssimo nesse processo, uma vez que garantirá a segurança no fazer do sagrado, e a convivência fortalecida com as entidades que incorporam.

Bachelard (1996b, p. 14) discutirá o diálogo com a filosofia científica aliada à ciência enquanto estética da inteligência, atentando para a importância da experiência comum no processo de produção de conhecimento:

A experiência comum não é de fato construída; no máximo, é feita de observações justapostas, e é surpreendente que a antiga epistemologia tenha estabelecido um vínculo contínuo entre a observação e a experimentação, ao passo que a experimentação deve afastar-se das condições usuais da observação. Como a experiência comum não é construída, não poderá ser, achamos nós, efetivamente verificada. Ela permanece um fato. Não pode criar uma lei. Para confirmar cientificamente a verdade, é preciso confrontá-la com vários e diferentes pontos de vista. Pensar uma experiência é, assim, mostrar a coerência de um pluralismo inicial.

Ainda Bachelard (1996a, p. 14) revela sobre o espírito científico novo, e discute acerca do papel do paradigma científico vinculado a verdades imutáveis e absolutas, e por esta característica de enclausuramento do conhecimento, tem se limitado e impossibilitado o conhecimento do objeto na sua plenitude. Porque está direcionado para um olhar, para uma perspectiva e uma possibilidade.

O mesmo autor enfatiza que a produção do conhecimento requer a necessidade de uma Filosofia da Ciência. Desse modo, Bachelard (1996a, p. 14) defende que a ciência seja produzida à luz de uma filosofia cujo objetivo é “recriar o real”:

A partir do momento em que se medita na ação científica, apercebemo-nos de que o realismo e o racionalismo trocam entre si

infindavelmente os seus conselhos. Nem um nem outro isoladamente basta para constituir a prova científica; no reino das ciências físicas não há lugar para uma intuição do fenômeno que designaria de uma só vez os fundamentos do real; também não há lugar para uma convicção racional - absoluta e definitiva-que imporia categorias fundamentais aos nossos métodos de pesquisas experimentais. Estamos perante uma razão de novidade metodológica que teremos de clarificar; as relações entre a teoria e a experiência são tão estreitas que nenhum método, quer experimental, quer racional, tem a garantia de conservar o seu valor. Podemos mesmo ir mais longe: um método excelente acaba por perder a sua fecundidade se não se renovar o seu objecto.

Essa é a questão. A produção do conhecimento supõe renovação do objeto ou dos objetos, dos sujeitos envolvidos neste.

E isso ocorre quando é possível visualizar e acreditar que o conhecimento e o saber se encontram em outras bases da vida humana e que existe conhecimento produzido na arte, nas diferentes produções culturais, e nas religiões e no sagrado também. E que não é reconhecido enquanto conhecimento válido porque advém da experiência, do empirismo, do apriorismo, dentre outros.

Nesse contexto, cabe aqui o apresentado por Maués (2012, p. 34) no artigo sobre o perspectivismo indígena, em que enfatiza a compreensão de Nietzsche sobre o perspectivismo enquanto categoria geral, pois a partir de sua compreensão se originarão os complementos ameríndios, no caso, o perspectivismo indígena, abordado por Maués no referido trabalho:

Devo lembrar, inicialmente, que, para Friedrich Nietzsche, o perspectivismo é uma condição fundamental da vida. Está relacionado com a maneira como se vê o mundo, que não é dual, porque não existe um mundo das aparências e outro real (das essências). Mas se relaciona também com a vontade de saber (o desejo de verdade) e com a vontade de potência. Dois aforismos de “A Gaia Ciência” (NIETZSCHE, 2000, p. 189-190) podem ser evocados aqui, parcialmente, por se relacionarem bastante com as questões abordadas neste artigo: “Julgais então que as ciências teriam nascido, julgais que teriam crescido, se não tivesse havido antes estes mágicos [magos], estes alquimistas, astrólogos e feiticeiros que foram primeiro obrigados, por meio da isca de milagres e de promessas, a criar a fome, a sede, o gosto pelas forças *escondidas*, pelas forças *proibidas*?” (§ 300). E, também: “Espero [...] que estejamos hoje longe da ridícula pretensão de decretar que o nosso cantinho é o único de onde se tem o direito de possuir uma perspectiva. Muito pelo contrário, o mundo, para nós, voltou a tornar-se infinito, no sentido em que não lhe podemos recusar a possibilidade de *se prestar a uma infinidade de interpretações*” (§ 374). [...] Em lugar de opor magia e ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos [...], mas não pelo gênero de operações mentais que ambas supõem, e que

diferem menos em natureza que em função dos tipos de fenômenos a que se aplicam” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 33-34).

Assim, apresenta-se a compreensão de que a diferença entre estruturas de conhecimentos construídos não é excludente; estas estruturas podem dialogar entre si. É preciso sempre ter clareza do campo específico de cada um. No caso, a magia e a ciência.

Capra (1995, p. 64), ao se referir a Gregory Bateson, biólogo e antropólogo, no sentido de ele ter contribuído na modificação de suas perspectivas, afirma:

Bateson costumava enfatizar que para descrevermos a natureza com precisão deveríamos tentar falar a língua da natureza. [...] Como as relações são a essência do mundo vivo, Bateson sustentava que seria melhor usarmos uma linguagem de relações para descrevê-lo. É isso que as histórias fazem. As histórias, dizia ele, são um caminho excelente para o estudo das relações.

O reconhecimento de um conhecimento e saber que extrapola a regra da legitimidade da ciência convencional é difícil de alcançar. Atribui-se essa constatação à ausência de relações, tal como tratada por Bateson, para quem uma relação permite conviver com os parâmetros e compreensões da natureza, e não há a fragmentação das partes, porque elas estão encadeadas com as demais que compõe o sistema. E dentro de um processo curativo da medicina tradicional, os instrumentos necessários para que se concretize estão interligados, e em conexão permanente com a pessoa.

Para a compreensão do significado da palavra pessoa, a considerar as produções já realizadas, seja por Mauss (2003), Goldman (1999), dentre outros, aqui ela será abordada à luz das reflexões processadas por Spink, Figueiredo e Brasilino (2011), visto que eles tomam os citados teóricos para subsidiar a defesa de sua tese. O objetivo de apresentar a ponderação do significado do ser pessoa é importante, haja vista que as práticas religiosas e do sagrado aqui tratadas se relacionam com pessoas que as veem enquanto tal, a considerar sua singularidade e diversidade - “as vivências na interface entre processos de objetivação e processos de subjetivação”. Por esse caminho, os autores trazem a proposta de Harre (1998), por a considerarem integradora:

Para ele, a personalidade é produto de três expressões de singularidade que denomina de *self 1*, *self 2* e *self 3*, uma hierarquização que tem valor meramente heurístico e visa pontuar a diversidade intrínseca dos *selves* e a falácia de considerar a personalidade apenas a partir de uma das posições possíveis. *Self 1*, *2* e *3* são meras versões de *selves* que são, por definição, múltiplos. Interpretamos, portanto, que a proposta de Harré propõe o desafio de trabalhar simultaneamente com as multiplicidades de versões, decorrentes da diversidade de situações

em que seres vivos e materialidades estão localizados (Law & Mol, 2002). O *self 1* traduz a singularidade apoiando-se na experiência e na ação referidas aos nossos corpos individuais. Tem relação com a corporeidade: nossa posição no tempo e espaço, assim como nosso ponto de vista particular. O *self 2* refere-se a nossas histórias pessoais, autodescrições, autoconceito e os registros de nossa presença, como os nomes com os quais somos identificados ao nascer. O *self 3* concerne à apresentação pública desses *selves*, ou melhor, à interface entre os padrões complexos e cambiantes de disposições e habilidades que nos são atribuídas por outras pessoas, e se reporta à apresentação pública de nossos *selves* (Harré, 1998, p.16). [...] Para Harré, é necessário que seja feita uma distinção entre individualidade, unicidade e singularidade. A individualidade está relacionada à dimensão temporal-espacial e decorre dos aspectos de personalidade que estão atrelados à corporeidade (*embodiment*) – ou seja, ao *self 1* – e suas formas características de expressão. [...] A unicidade diz respeito às diferenças em todas suas propriedades, das quais algumas são genéricas, insignificantes, efêmeras, mas quase todas são relacionais. Este é um pressuposto central, tanto na Psicologia quanto na Medicina: cada um de nós é único (SPINK; FIGUEIREDO; BRASILINO, 2011, p.18).

Quando uma pessoa é tratada por uma entidade da religião afro-brasileira, por um ou uma pajé, curandeiro indígena ou caboclo, eles não estão olhando o doente pela parte que está doente, mas pelo seu todo, pela sua integralidade.

Em primeiro lugar se conversa para saber o que gerou aquela situação de doença, e dentro de sua sabedoria emocional se busca entender o outro no contexto onde vive, sobretudo enxergando-o como único nos seus problemas. Ao falar, o paciente ou consulente já está eliminando uma parte de seu sofrimento, e em outra etapa se cuida dos outros problemas, conforme declara dona Domingas, rezadeira de Juruti:

As pessoas, às vezes, me procuram com um problema, tá sentindo isso e aquilo, uma dor aqui, outra ali, e aí eu começo a conversar com elas, elas começam a falar de seus problemas, de si mesmo e quando vê já sai daqui boazinha. [...] às vezes, só uma palavra amiga já melhora as pessoas (informação verbal, 2016).

Por essa lógica da rezadeira, a sensibilidade para a compreensão da necessidade do que o outro está precisando é uma tarefa que precisa ter um determinado conhecimento de psicologia. Esta capacidade é lhe concedida por meio das orientações espirituais que lhes são repassadas. Não surge em nome de uma opinião, ou de um “achismo”, mas ela está respaldada em uma orientação e conhecimento superior, tido como sobrenatural, que lhe indica qual o procedimento a ser tomado.

Cabocla Braba, uma entidade incorporada no pai-de-santo Zequinha, na comunidade Capitão-Juruti Velho, no município de Juruti, enfatiza que “o hospital

estuda a ciência, mas não estuda o sentido da vida, cada erva tem seu segredo” (informação verbal, 2016). Ainda assim:

A ciência, tanto por sua necessidade de coroamento como por princípio, opõe-se absolutamente à opinião. [...] O espírito científico proíbe que tenhamos uma opinião sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular com clareza. Em primeiro lugar, é preciso saber formular problemas. E, digam o que disserem, na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo. É justamente esse *sentido do problema* que caracteriza o verdadeiro espírito científico. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído (BACHELARD, 1996, p. 18).

Mas essa compreensão científica de espírito impede que se visualizem outras maneiras e visões de entendimento da organização da vida, de inteligência humana, emocional e de outras maneiras de absorver saberes e conhecimentos que estão fora do padrão do conhecimento científico, como no exemplo acima. E essa lógica de pensamento relaciona-se ao que Santos (2005, p. 39) define como a pluralidade externa da ciência. Do que se trata?

Refere-se à demarcação da ciência e de outros modos de relacionamento com o mundo, tidos por não-científicos ou irracionais, incluindo as artes, as humanidades, a religião e as várias versões dessa relação não reflexiva com o mundo que, parafraseando Marx, confunde essência e a aparência das coisas, ou como diria Durkheim, permite fazer assentar a vida coletiva em “ilusões bem-fundadas”, e a que se costuma chamar senso comum. [...] Esse trabalho de demarcação, contudo, deparou com alguns obstáculos. O principal foi a dificuldade de separar o conhecimento científico e os objetos da ciência daquilo que “pertencia” a outros domínios da cultura ou ao território indefinido da “opinião”. Este último, aliás, assumiu sempre um estatuto ambíguo na história das ciências, ora sendo tratado como o “outro” da ciência, que se impunha denunciar, desmistificar e derrotar em nome da Razão e das Luzes. Como lembra Bensaude-Vincent (2003), a ciência foi sempre, ao longo da sua história, inseparável desse seu Outro que era a opinião, e teve sempre a opinião que merecia.

Dessa maneira, a opinião tem a sua função na construção e reconstrução do pensamento científico. Mesmo sendo vista como oposição, contrária e desnecessária, ela serviu para a consolidação e a percepção do novo a ser criado. A não consideração da opinião nesse processo permite que toda e qualquer forma de conhecimento e saber existente, em especial aqueles que são da tradição oral, sejam invisibilizados.

Nesse sentido, traz-se para esse debate as contribuições do pensamento gramsciano sobre o caráter da validade do conhecimento produzido pelo ser humano.

Segundo Gramsci (1978, p. 11):

[...] todos os homens são ‘filósofos’, definindo os limites e as características desta ‘filosofia espontânea’ peculiar a ‘todo mundo’, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom-senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que se conhece geralmente por ‘folclore’ [...] todos são filósofos [...], porque, inclusive na mais simples manifestação da vida intelectual, na ‘linguagem’ está contida uma determinada concepção do mundo [...].

E é com esse propósito que se apresenta como se constrói os saberes e conhecimentos que são vivenciados pelos sujeitos que não possuem o saber legitimado pela sociedade. Mesmo detentores de um saber, são desvalorizados e subutilizados, justamente por terem o domínio desse conhecimento, que, no entanto, é praticado e reproduzido entre gerações e ancestralidades. Um saber que se pauta na “ciência espiritual”, no “domínio da experiência do sagrado” e no saber da ancestralidade.

Weber, B. T. (1999, p. 278) em sua tese sob o título “A arte de curar: medicina, religião e magia na República Rio-Grandense -1889/1928” descreve o trabalho inconsequente realizado pelos médicos, que não priorizam a experiência do trabalho tradicional das parteiras, muito embora elas também exercessem suas funções, uma vez que não existiam médicos com a formação obstétrica adequada.

A existência de espaços e práticas de cura “alternativos” manifesta-se com maior intensidade no atendimento às “moléstias de senhoras”. As mulheres eram atendidas em casa ou nas casas das parteiras e, mesmo quando atendidas por médicos, ainda não havia conhecimento suficientes sobre técnicas obstétricas como cesariana ou o funcionamento do corpo feminino. Só eram convocados médicos formados por parturientes de posses ou para os partos complicados, não resolvidos pelas parteiras e comadres. Um exemplo entre muitos é o de uma parturiente atendida por três médicos e um farmacêutico na cidade de Não-me-Toque, no interior do Rio Grande do Sul, em 1910. Os que a atendiam não conseguiram tirar a criança nem com fórceps, resolvendo operá-la com um formão e uma serra de açougueiro, serrando o osso da bacia.

Diante desse quadro beirando a barbárie e selvageria, as parteiras possuíam qualidades e proeminência na área em questão devido à:

[...] profunda inserção no cotidiano do espaço doméstico, incluindo as crianças, os vizinhos, os parentes, num universo governado pelos valores femininos. Nesse universo, as parteiras concentrariam uma maior autoridade, devido ao seu saber. [...] Entre o pudor e a imperícia, as mulheres e seus problemas de saúde foram relegados a um espaço próprio, no qual os médicos custaram a se envolver. As parteiras aprendiam pela prática, provavelmente com o contato com outras parteiras mais velhas, que guardavam conhecimentos do funcionamento do corpo feminino que não eram comuns (WEBER, B. T., 1997, p. 279-280).

Os saberes e conhecimentos que existem são comprovados pelos benefícios trazidos às pessoas desfavorecidas de poder econômico; mas, na atualidade, são procurados também por pessoas com alto poder aquisitivo. A prática do exercício da medicina popular é milenar, como já foi dito. Quando não tinha a medicina ocidental instituída se procurava e se encontrava a cura junto aos sujeitos autônomos de cura, embora sem o devido reconhecimento.

Aureliano (2011), Concone (2008), Quintana (2001), Weber, B.T (1997), Montero (1985), dentre outros, versam sobre os motivos da insatisfação das pessoas quanto aos serviços prestados pela medicina ocidental ou biomédica e na maneira e tratamento adotado por estas aos pacientes. Buchillet (1991, p. 33-34) aborda o porquê de os pacientes da medicina tradicional não aderirem à medicina ocidental, sem reservas:

De fato, essas diferentes explicações e suas implicações ideológicas e práticas me parecem pecar pelo seu desconhecimento de um certo número de mecanismos de diagnóstico e de tratamento postos em prática nas sociedades tradicionais: em primeiro lugar, o da importância do auto-diagnóstico na conduta terapêutica de um indivíduo; em segundo lugar, o da dimensão processual da doença e de seus diferentes níveis de causalidade. [...] Na medicina ocidental o paciente é passivo, limitando-se a apresentar uma queixa ao médico que tem a tarefa de identificar e diagnosticar a doença a partir dessas queixas e prescrever um tratamento conforme o tipo de moléstia que identificou. Porém, a situação é completamente diferente nas sociedades tradicionais. Os pacientes e suas famílias costumam, com efeito, como já vimos, estabelecer seu próprio diagnóstico que vai orientar, de maneira significativa, o recurso a diferentes categorias de especialistas e, conseqüentemente, a escolha dos tratamentos, assumindo, desta maneira, uma parte das tarefas que se atribui geralmente aos médicos no mundo ocidental. Os pacientes e suas famílias (que Janzen (1978) designa como "o grupo que administra ou gera a terapia" - *therapy managing group*) são assim, agentes ativos engajados na procura de um tratamento utilizando e manipulando de maneira eclética todos os recursos e todas as alternativas terapêuticas disponíveis (medicina caseira à base de plantas, xamanismo, culto dos santos, medicina ocidental, etc.).

Bachelard (1996), ao afirmar que o pensamento realista e o racionalista já não conseguem conservar o seu valor, constata que a ciência com o formato fechado e imutável não conforma as exigências da vida em sociedade ou a consideração à sua complexidade. Uma sociedade humana é repleta de significados que são interpretados e reinterpretados a cada momento, por ser dinâmica, e nesse contexto o conhecimento e o saber também se tornam dinâmicos.

São muitos os caminhos e trilhas proporcionadores de saberes e conhecimentos vistos como inválidos pela hegemonia da ciência ocidental; isso gera o que Santos (2005, p. 25) define como epistemicídios

[...] que foram perpetrados, em nome da visão científica do mundo, contra outros modos de conhecimento, com o conseqüente desperdício e destruição de muita da experiência cognitiva humana – é raras vezes mencionado e, quando tal acontece, o é, sobretudo, para reafirmar a bondade intrínseca da ciência e opô-la às aplicações perversas desta por atores econômicos, políticos e militares poderosos, que seriam, estes sim, responsáveis pelos “maus” usos de uma ciência intrinsecamente indiferente a considerações morais e de um conhecimento que, em si mesmo, teria uma vocação benigna.

No caso deste trabalho, epistemologias com este caráter irão nortear a discussão, uma vez que se tratará de uma abordagem de conhecimento que possui um fundamento sagrado/religioso, mas que também possui ciência, sendo que esta ciência não se evidencia como a que mantém hegemonia secular, e constituída enquanto tal. Conforme já foi mencionado, é uma ciência que não buscará investigar algo, mas que na sua prática serve para a concretização da melhoria da vida humana, porque irá, por meios variados, curar as pessoas ou conceder a elas condições de uma vida mais digna e saudável.

É uma ciência que possui um saber consolidado, mas ele é repassado de geração para geração, ressignificado com o passar dos anos, e oriundo de um poder sobrenatural, transcendente. E esse formato de compreensão do mundo é engendrado por um pensamento cognitivo que não se relaciona com a compreensão da ciência racional, e para alguns sob a égide de uma ciência menor, quando é considerada como ciência.

Santos (2005, p. 41), ao responder a questão quanto às possibilidades de conexão entre as ciências e a existência de causas ontológicas desta diversidade, associadas à própria heterogeneidade do mundo e das entidades e relações que o povoam, afirma:

Esta posição tem vindo a ser defendida por alguns filósofos das ciências e é compatível com o que também é postulado por aqueles que consideram a diversidade epistemológica, encontrada no mundo –

incluindo outras formas de conhecimento para além do conhecimento científico – é a expressão, ela própria, de maneiras diferentes de conceber o mundo, e as suas divisões e, conseqüentemente, de intervir sobre este pra o conhecer, conservar ou transformar.

Pela variedade e diversidade humana existente, implícito está que são múltiplas também as dinâmicas de vida, o modo de vida e as estratégias plurais de organizações humanas nas suas relações sociais, implicadas em fatores econômicos, políticos, culturais, dentre outros. Dessa maneira, torna-se inadmissível a consideração e legitimidade de uma única maneira de compreender a realidade, o mundo, sob um também único viés científico. A sensação de que só tem validade aquilo que se enquadra no contexto do conhecimento científico padrão torna espúrio o tratamento a outros saberes e conhecimentos.

Capra (1982, p. 244) salienta a importância e urgência de uma visão sistêmica do mundo e da vida, que poderá construir novas possibilidades de interação entre fazeres e saberes diferentes

A nova visão da realidade, de que vimos falando, baseia-se na consciência do estado de inter-relação e interdependência essencial de todos os fenômenos — físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais. Essa visão transcende as atuais fronteiras disciplinares e conceituais e será explorada no âmbito de novas instituições. Não existe, no presente momento, uma estrutura bem estabelecida, conceitual ou institucional, que acomode a formulação do novo paradigma, mas as linhas mestras de tal estrutura já estão sendo formuladas por muitos indivíduos, comunidades e organizações que estão desenvolvendo novas formas de pensamentos e que se estabelecem de acordo com novos princípios.

E também indica que um novo paradigma que possa emergir deverá, necessariamente, também conviver *pari-passu* com os “modos não-conceituais de conhecimento - intuitivos, afetivos, místicos” (CAPRA, 1991, p. 12). E também no discurso do conhecimento científico.

Freitas e Silva (2012, p. 10) corroborando com a assertiva de Capra a (1991, p. 12), e firma que:

Vertentes das ciências atuais valorizam a imaginação, a intuição e a mente criadora como elementos formadores de concepções científicas, o que significa respaldar, de certa forma, as experiências do conhecimento místico. Não se dissociam mais, portanto, de forma radical, os conceitos da razão científica e o pensamento metafísico indutivo.

Nessa direção, Santos (2005, p. 43) defende que:

Mas, ao lidar com o desconhecido e com a ignorância em relação às propriedades e comportamento futuro de novos objetos – como os organismos geneticamente modificados, os prions ou as transformações do clima –, a relação com o desconhecido e com a ignorância no modo da conquista e da redução ao que já se sabe ou ao que se pode dizer com base no que se sabe contrasta com a posição cautelosa e edificante de interrogar e respeitar o que não se conhece, procurar produzir conhecimento novo na base de um reconhecimento do que não se sabe e do que se pode aprender de novo na relação com esses novos objetos (Santos, 1989, 2003b). A invocação do princípio da precaução na relação com os fenômenos que não se conhecem ou se conhecem mal e na ação sobre eles não constitui, por isso, uma renúncia ao saber ou à intervenção, mas, pelo contrário, a assunção de um risco específico, o de pôr à prova as nossas convicções e a nossa ignorância sem reduzir o que se desconhece ao que já se sabe e sem proclamar a irrelevância do que não podemos descrever por o desconhecermos.

O grande desafio é conviver e, sobretudo, se relacionar com esse desconhecido, com o que se desconhece, mas que se quer conhecer, para assim poder ajudar. O que estará na mesa é a constituição de uma ciência pautada em práticas religiosas que são compreendidas como religiões no imaginário de um determinado grupo social, como, por exemplo, a pajelança cabocla⁸.

Entende-se que o sagrado compõe as práticas e representações religiosas da pajelança indígena, pajelança cabocla e das religiões afro-brasileiras Umbanda e Tambor de Mina, partindo-se da compreensão de que as mesmas possuem na sua estrutura e fundamento a constituição de uma ciência pautada no conhecimento tradicional oriundo de saberes seculares próprios das populações indígena, ribeirinha e africana. Esta última foi construindo um corpo mitológico religioso sustentado nas suas origens no continente africano, e ao se relacionar com a pluralidade de saberes existentes na terra para onde foram trazidos, se apropriaram e ressignificaram suas práticas sagradas.

Esta é uma ciência que cura as doenças físicas, as doenças espirituais, buscando oportunizar às pessoas o alcance de objetivos de fundo material, tal como emprego, melhoria salarial, abertura de negócios etc.; ou seja, a abrangência do universo que a compõe é múltipla e diversa. E o grande diferencial é que ela está relacionada a uma visão do sagrado, de uma religiosidade. Tal articulação irá gerar o paradoxo de não se

⁸ Segundo Maués (2009, p. 121), “não existe uma identidade religiosa ‘pajeística’, ou qualquer outro nome que lhe dê. [...] Numa perspectiva mais ampla ela pode ser vista como um fato social total, ou de abrangência geral, para as populações que a praticam (cf. Mauss, 1974). É vista como forma de medicina alternativa.

apresentar nem como ciência, nem como religião. Mas de acordo com as provas de seu fazer e saber, pode-se afirmar que é uma ciência do sagrado.

Essa é uma afirmação que é unânime nos entrevistados. Os pajés, os pais ou mães-de-santo, curadores, rezadeiras partem sempre dessa premissa. Ciência que se aproxima do cotidiano das pessoas, de suas fraquezas, de seus problemas e tenta buscar condições para uma melhor qualidade de vida, e podendo se apresentar como um “paradigma social”. Capra (1991, p. 43) assim o define:

[...] uma constelação de conceitos, de valores, de percepções e de práticas compartilhadas por uma comunidade, formando uma visão particular da realidade que constitui a base da maneira segundo a qual a comunidade organiza a si mesma. É necessário que um paradigma seja compartilhado por uma comunidade. Uma pessoa isolada pode ter uma visão de mundo, mas um paradigma é compartilhado por uma comunidade.

Outro fator importante é que a ciência do sagrado se relaciona com a força e o poder da natureza. São os elementos da natureza, as ervas, a água, o fogo, os minerais, os animais que curam, dentre outros, sob os auspícios da magia. E apresenta ainda a constituição desta ciência na ambiência da região amazônica, que perde a cada dia sua floresta e, conseqüentemente, os demais seres vivos e não vivos que a compõe em favorecimento do mercado agrícola e de *commodities*, embora alguns estudos afirmem a sua redução.

O Brasil foi o País que mais desmatou durante as décadas de 1990 e 2000 (FAO, 2010). Boa parte desse processo tem ocorrido na porção do território coberta pela Floresta Amazônica, uma das últimas áreas de fronteira agrícola no mundo (CAMPARI, 2005; HECHT, 1985). Segundo o IBGE, 2010, cerca de 20% da área original da floresta amazônica brasileira já está desmatada. Essa floresta representa cerca de 40% das florestas úmidas remanescentes no planeta (ANDERSEN et al., 2002) e abriga vida selvagem diversificada, apontada como a área de maior biodiversidade do planeta, o maior banco genético do mundo e detentora de 1/5 da reserva de água potável mundial (IBGE, 2010). Ademais, o desmatamento é responsável por 22% das emissões brasileiras de Gases do Efeito Estufa (GEE) (BRASIL, 2013), sendo redução do desmatamento mediante intensificação da pecuária um importante mecanismo para reduções nas emissões brasileiras de GEE (COHN et al., 2014; GALFORD; SOARES-FILHO; CERRI, 2013; FERREIRA; COELHO, 2015, p. 92).

É nesse cenário que se iniciará a discussão sobre a ciência e o mundo do sagrado presente em todos os seus espaços e sistemas naturais e socioculturais, e provavelmente resultante da junção de todos os elementos, envolvendo átomos, moléculas, plasmas e ectoplasma que podem explicar esse processo.

O fenômeno da ectoplasmia é fenômeno de plasmagem e não de criação de matéria. A plasmagem se dará às expensas da substância (energia) fornecida pelo médium que, pouco a pouco, atingirá o processo de condensação, voltando à sua fonte por mecanismo inverso. Temos como certo, que o ectoplasma é substância que, além de fornecida pela organização humana (médium), será plenamente enriquecida (completada) com outros elementos da natureza, provindo dos vegetais e de outras matérias orgânicas de origem animal, numa específica arregimentação.

Castro (1996, p. 118-119) na discussão profícua sobre o perspectivismo ameríndio permite a elucidação de como se constitui o pensamento ameríndio.

Recordemos sobretudo que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. Os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. A diferenciação entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss (P.119) mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.* A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos exanimais. Em suma, “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (DESCOLA 1986, p. 120).

Essa é a compreensão basilar para entender toda a complexidade presente no mundo da mística amazônica, seja no campo do xamanismo ou das práticas das religiões afro-brasileiras.

A ciência aqui entendida de *ciente de si*, ou seja, as pessoas possuidoras de um conhecimento e saber singular de algo, aqui tratará do conhecimento das ervas, dos recursos na natureza, objetivando a cura, e passam a ser donas desse conhecimento, que não é um conhecimento qualquer, mas um saber que ganha relevância e legitimidade frente às necessidades das pessoas que dele precisam e as procuram por conta desse saber. Apesar de os mecanismos e motivos dos possuidores desses saberes serem diferenciados, uma vez que alguns os concedem gratuitamente, outros, no entanto, cobram pelos serviços, embora esse conhecimento tenha sido recebido de graça, conforme eles mesmos afirmam.

Mesmo considerando essa questão, eles atribuem a autoria desse conhecimento a um poder sobrenatural, conforme já mencionado anteriormente. Eles são apenas intermediários, instrumento, “aparelhos”, “cavalos”, a origem vem de Deus, do poder da encantaria, dos astros, do Espírito Santo, deixando antever, segundo Foster (1976) apud Buchillet (1991, p. 28), as:

“causalidades (etiologias) personalísticas” das “causalidades (etiologias) naturalísticas”. As primeiras, características das chamadas sociedades tradicionais (sociedades africanas, amazônicas ou da Oceania, por exemplo), atribuiriam a doença à intervenção deliberada de agentes exteriores - humanos (feiticeiro) ou não humanos (espíritos, animais, fantasmas, divindades, etc.).

Dessa forma, há que se destacar uma característica precípua na dinâmica da cura, que é o seu viés terapêutico. Em especial, encontra-se presente nas religiões afro-brasileiras e nas práticas das rezadeiras e curandeiras. Esse fator é determinante para o processo de cura e para a credibilidade do sujeito autônomo de cura. A intensificação e aprofundamento de uma terapia instituída entre o paciente ou consulente⁹ e o curador farão com que se estabeleça a relação de confiança e de uma legitimidade quanto ao potencial curador do segundo, daí se constituindo no que Quintana define como “terapias populares”¹⁰.

A benzedeira vai ter por função a recuperação de uma ordem, a reconstrução de um sentido através do qual o cliente adquira condições de pensar. Assim, o paciente, em interação com o terapeuta, adquire uma linguagem e, com ela, a possibilidade de representar aquilo que lhe está acontecendo. É a essa linguagem que Laplantine (1994) está se referindo quando, em relação à umbanda, comenta que aquele que procura um médium umbandista padece de uma falta expressa no sintoma. A terapêutica da umbanda consistiria, portanto, em proporcionar ao doente aquelas significações das quais ele carece, produzindo, desta forma, uma reorganização psicológica e social do indivíduo (QUINTANA, 1999, p. 160).

Sabe-se que as pessoas que vão em busca desse tipo de cura do sagrado, em geral, se encontram em situação de déficit emocional e afetivo (AURELIANO, 2011, Concone,

⁹ Há que se fazer a diferenciação entre as nomenclaturas, uma vez que a pessoa passa a ter mais de um papel a depender de sua relação com o sujeito autônomo de cura. Se o procura para tratar de questões financeiras, materiais estará como cliente, mas se o procura com problemas de saúde são chamados de pacientes ou consulentes.

¹⁰ Segundo Quintana (1999, p. 50), a “[...] benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual – cliente e benzedor. Nessa relação, a benzedeira ou benzedor exerce um papel de intermediação com o sagrado pela qual se tenta obter a cura, e essa terapêutica tem como processo principal, embora não exclusivo, o uso de algum tipo de prece”.

2008, MONTERO, 1985). O conhecimento da psicologia e psicanálise auxiliará no estabelecimento de uma aproximação mais intensa e na construção de uma cumplicidade conquistada.

Holanda e Mello (2015, p. 64), ao descreverem os meandros da cura na umbanda, enfatizam ações compatíveis com as implicações psicológicas:

Sobre a questão da cura no contexto religioso e, mais especificamente, no contexto ritual, Kapferer (1979) argumenta que o ritual produz cura na medida em que permite uma mudança na perspectiva subjetiva pela qual o paciente e comunidade percebem o contexto da aflição. Por sua vez, Csordas (1983) entende a cura religiosa como dinâmica de persuasão que envolve a construção de um novo mundo fenomenológico para o doente. Ou seja, no ritual de cura, o doente é persuadido a redirecionar sua atenção a novos aspectos de sua experiência ou a perceber esta experiência segundo nova ótica.

E, para isso, estarão disponíveis uma série de elementos que compõem esse sistema de cura, as rezas, a benzeção, o poder das ervas e plantas, a energia que irradia das palavras do curador e do próprio consulente, a água e seu poder natural de cura, enfim todos os instrumentos naturais ou artificiais que sob os auspícios do poder mágico religioso contribuirão para o sucesso da ação.

Mas a necessidade desse modelo de ciência surge em um contexto no qual o ser humano estava totalmente disponível para a satisfação de um modelo de desenvolvimento na qual o cerne é a apropriação de recursos naturais, e sua transmutação para alcançar seus objetivos com fundamento maior de domínio sobre o outro, visando assegurar a hegemonia econômica, política, geopolítica e sociocultural.

O retorno à gênese dessa história indica que tudo começa com o Feudalismo, se intensifica na fase do Mercantilismo, e se aprofunda com a fase do Capitalismo até chegar as sociedades Termonucleares, adotando aqui a evolução sociocultural elaborada por Ribeiro (1998). E aqui encontramos o reverso. Antes falávamos da produção de uma ciência que se produz conhecimento advinda dos recursos naturais para curar as pessoas e agora fala-se do uso desses mesmos recursos para não gerar vida e sim destruição.

A ciência moderna é pensada e praticada em benefício humano em outras áreas como da Medicina, por exemplo, com a criação de fórmulas de medicamentos para cura de doenças, como o câncer, AIDS, dentre outras, pois é inegável a importância de seu avanço para a humanidade. Conforme Santos (2005, p. 24):

A resposta a essa situação de crise epistemológica passa por um duplo processo de debate interno no próprio campo da ciência e de abertura

de um diálogo entre formas de conhecimento e de saber que permita a emergência de ecologia de saberes em que a ciência possa dialogar e articular-se com outras formas de saber, evitando a desqualificação mútua e procurando novas configurações de conhecimentos. [...] A história canônica da ciência ocidental é uma história dos alegados – e, sem dúvida, reais – benefícios e efeitos capacitantes que a ciência moderna, através do desenvolvimento tecnológico ou dos avanços no domínio da medicina, por exemplo, terá trazido às populações de todo mundo.

Ou seja, a convivência entre saberes e conhecimentos diferentes na sua metodologia de uso pode ser passível de diálogo, visando a ampliação de compreensões diferenciadas sob outros pontos de vistas e perspectivas.

E na abordagem e tratamento dado ao uso dos vegetais com finalidade científica, a ciência legitimada advoga que toda planta com caráter medicinal para ser usada como medicamento precisa ser experimentada, avaliada em laboratório, mas por outro lado sabe-se que a maioria da população ribeirinha que vive nas margens dos rios na Amazônia usam algumas ervas sem essa preocupação, legitimada apenas pelo conhecimento de uma pajé, curandeira, rezadeira, mãe ou pai-de-santo. Mesmo que esses sujeitos autônomos de cura não encontrem condições de reprodução de suas práticas, ainda assim onde vivem eles continuam sendo fundamentais.

De acordo com Baptista (2012, p. 70):

Os recursos terapêuticos vegetais são encontrados entre as particularidades regionais da Amazônia e, para Buchaul (1999) e Panizza (1996), estes são utilizados para tratar as várias doenças que afligem o povo; mas não somente os indígenas manipulam os recursos terapêuticos vegetais da floresta amazônica. Desde o início da colonização, povoações e assentamentos foram formados às margens dos rios e em áreas de garimpo. Na atualidade, esses povos, produtos de um processo intenso de mestiçagem, também manipulam a floresta e vivem dela, cultivando plantas medicinais em suas hortas e coletando as espécies úteis na floresta.

Essa foi uma realidade presenciada nas casas dos entrevistados. A maioria possui seu espaço nos quintais, mesmo aqueles de várzea, para o plantio de suas ervas. Na cidade de Muaná foi observado e na cidade de Tabatinga também foi encontrado. Mas na maioria dos casos eles possuem plantação de ervas no espaço dos terreiros, casas, searas, ou seja o plantio de ervas medicinais ou de plantas a serem usadas nos banhos e chás é muito comum na territorialidade dos sujeitos autônomos de cura.

Fotografia 1 - Quintal da casa de mãe-de-santo no município de Muaná, área de várzea, com plantação do pião roxo



Fonte: Ana Lídia do Nascimento (Fev. e maio, 2016).

Fotografia 2 - Dona Roxita, pajé do município de Soure mostrando seu quintal e as suas plantas medicinais



Fonte: Ana Lídia do Nascimento (Fev. e maio, 2016).

Dentro da mesma abordagem acima quanto à constituição da população ribeirinha e o uso dos recursos naturais, Lima e Pozzobon (2009, p. 223) explicam que:

A dizimação da população nativa ao longo dos rios navegáveis levou o governo colonial a incentivar casamentos mistos, dando início a um projeto de “popular” a Amazônia, que se repetiria nos séculos seguintes. Destas uniões, resultou o segmento camponês neo-amazônida, cuja subordinação, nesta fase, se baseava em critérios raciais. Eram os “tapuios”, “mamelucos” e “caboclos”, identificados tanto por sua condição mestiça quanto por seu papel na síntese de uma cultura amazônica singular – uma combinação criativa de heranças ibéricas, indígenas e africanas (Verissimo, 1979 [1878]; Galvão, 1955; Wagley, 1976). Por sua ligação com o ambiente e principalmente por seu aprendizado com culturas indígenas de tradição ecológica milenar, desenvolveu um vasto conhecimento sobre os recursos naturais associado a um conjunto de mitos.

A existência de uma formação tão próxima com natureza e seus domínios naturais assegura a essa população o seu conhecimento por dentro. E também por meio da convivência e ambiência com o imaginário e mitos da região eles constroem sua religiosidade à luz de seu *modus vivendi* aliada à riqueza da força que vem da natureza, que se materializa e ganha vida para conviver com essa população, no caso os encantados.

Hoefe (2009, p. 74) traz a pauta o apresentado pela Ecologia Espiritual, a qual

[...] se inspira em outra vertente do pensamento weberiano: a da ética protestante (Weber, 1970 (1904-5)). Sucessivas reformas religiosas, e finalmente, o surgimento da Ciência, materialista e quantitativa, promoveram o desencantamento ideológico que, em primeiro lugar, elimina a crença nos espíritos da floresta e corta as relações diretas com os espíritos do Além. Em momento posterior, a educação universal promove a doutrinação das massas com uma visão científica mecanista e reducionista que progressivamente ridiculiza e finalmente elimina a “crença supersticiosa” ou a transforma em “folclore” inócuo. Sem as limitações espirituais nas relações com a uma Natureza animista, surge a ética ambiental homocêntrica, permitindo o desmatamento desenfreado.

Há que se destacar que essa possibilidade de existência convive diariamente com a ameaça da biodiversidade e com a força hercúlea das indústrias farmacêuticas que se apropriam, em alguns casos, indevidamente desses recursos para benesses de acumulação capitalista, agravando ainda mais a situação ao usar os indígenas, e não somente estes, os ribeirinhos, quilombolas, caiçaras, caboclos, de maneira a conseguir as informações pretendidas.

Para Santos (2005, p. 64):

Hoje, a semelhança do que ocorreu nos alvares do sistema mundial capitalista, as empresas multinacionais da indústria farmacêutica e da biotecnologia procuram transformar os próprios indígenas em recursos, agora não em recursos de trabalho, mas antes em recursos genéticos e em instrumentos de acesso, por via do conhecimento tradicional, à flora e à fauna, incluindo a própria biologia humana, sob a forma de biodiversidade.

E em muitos casos, os índios já se inseriram de maneira tão intensa no processo de globalização e comercialização das florestas, que dificilmente terá retorno positivo no sentido de resguardar suas raízes e tradições. Com isso, “ao inverso, o progresso científico efetua suas etapas mais marcantes quando abandona os fatores filosóficos de unificação fácil, tais como a unidade de ação do Criador, a unidade de organização da Natureza, a unidade lógica” (SANTOS, 2005, p. 20).

Há que se destacar os avanços, mesmo que pequenos, que se teve quanto às reflexões das possibilidades de uma ciência tradicional, ciência alternativa, epistemologia do sul. Enfim, algumas nomenclaturas têm se apresentado aliadas à construção de práticas que direcionem para um diálogo maior entre estes saberes e o saber científico, enquanto tal. Trazer à tona essa discussão é uma tarefa que cabe a todos, pois na ciência do sagrado em tais práticas religiosas e sua conexão com a ciência se encontra a expectativa de possíveis contribuições das mesmas, consideradas eminentemente amazônicas, para a consolidação de novas formas de pensar a própria região a partir de sua endogenia.

2.2 O desmanche desse sagrado no formato de uma ciência

Há muitos anos se convive com a existência de curas por meio de xamãs, curandeiros, pajés, mães ou pais-de-santo, tais como os estudos mostram (MATOS, 2015; Nascimento, 2013; Lévi-Strauss, 2012; Mauss, 2000). São curas feitas com conhecimentos e saberes oriundos de seres que podem ser os “encantados ou caruanas”¹¹, os “caboclos”¹², os “espíritos”¹³. Enfim, são seres que retornam à vida terrena, quando são espíritos, ou caboclos, ou são forças da natureza que “baixam”¹⁴ quando encantados para que possam ajudar as pessoas que necessitam de auxílio de várias ordens.

Tais experiências transcendentais têm sua origem na prática do xamanismo. O xamanismo, feito milenar de cura por meio do uso de recursos eminentemente mágico-religiosos, compõe o modo de vida de populações tradicionais, sejam indígenas ou povos tribais africanos, ancestrais, mas também aos chamados “civilizados”, como o indu, germânico etc. Nesse processo, há um procedimento de preparação e orientação para que a cura se concretize. E tal tradição milenar foi sendo reproduzida para as práticas de pajelança, de religiões afro-brasileiras contemporâneas, em que ainda é

¹¹ Segundo Maués e Villacorta (2004, p. 17), são seres que são considerados normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam “no fundo”, isto é, numa região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o “encante”.

¹² São as entidades incorporadas pelos médiuns nos rituais de Umbanda, Tambor de Mina e Candomblé. De acordo com Boyer (1999), as figuras centrais dos cultos de possessão da região de Belém do Pará são mais suscetíveis às manipulações mágicas.

¹³ O que caracteriza essencialmente o espírito é a consciência, isto é, o *eu*, mediante o qual ele se distingue do que não está nele, isto é, da matéria (DELANNE, 1897).

¹⁴ Trata-se nos rituais das religiões afro-brasileiras da possessão dos médiuns pelos caboclos ou entidades.

possível visualizar técnicas e encaminhamentos que comungam com aqueles realizados no xamanismo fundante.

Eliade descreve o surgimento do xamanismo no sentido de esclarecer como sua função na comunidade, clã, aldeia, se assemelha à função médica, e sua prática a uma medicina que, conforme já citado acima, não é um legado especificamente de sociedades primitivas

Desde que principió el siglo, los etnólogos adoptaron la costumbre de emplear indistintamente los términos chamán, hombre-médico (*medicine-man*), hechicero o mago, para designar a determinados individuos dotados de prestigios mágico-religiosos y reconocidos en toda sociedad "primitiva". Por extensión se ha aplicado la misma terminología en el estudio de la historia religiosa de los pueblos "civilizados" y se há hablado, por ejemplo, de chamanismo hindú, iranio, germánico, chino e incluso babilónico, refiriéndose a los elementos "primitivos" testimoniados en las respectivas religiones. Por muchas razones, semejante confusión tiene que perjudicar la inteligencia misma del fenómeno chamánico. Si se designa con el vocablo "chamán" a todo mago, hechicero, hombre-médico o extático que se halle en el curso de la historia de las religiones y de la etnología religiosa, se llegará a una noción extraordinariamente compleja e imprecisa a la vez, de utilidad muy dudosa, puesto que ya se dispone de los términos "mago" y "hechicero" para expresar nociones tan dispares y vagas como las de "magia" y "mística" primitivas. Estimamos que merece la pena limitar el uso de los vocablos "chamán" y "chamanismo", justamente para evitar los equívocos y poder ver con más claridad en la propia historia de la "magia" y de la "hechicería". Porque, desde luego, el chamán es, él también, un mago y un hombre-médico: se cree que puede curar, como todos los médicos, y efectuar milagros fakíricos, como todos los magos, sean primitivos o modernos. Pero es, además, psicopompo, y puede ser también sacerdote, místico y poeta. En la masa gris y "confusionista" de la vida mágico-religiosa de las sociedades arcaicas considerada en su conjunto, el chamanismo –tomado en su sentido estricto y exacto– ofrece ya una estructura propia y descubre una "historia" que conviene precisar.

Outro destaque a ser dado a esta citação é quando ele chama a atenção para a preocupação de a quem chamar de xamã, pois esta denominação não pode se referir a qualquer pessoa que se autodefinia enquanto tal, e sim aqueles que possuem uma história, trajetória com a magia e com a feitiçaria, e possua clara competência em curar como os médicos, além das demais funções que possam vir a exercer como psicólogo, sacerdote, místico ou poeta.

A referência ao xamanismo no início da discussão dessa seção ocorre por ele ser considerado o precursor e seu campo amplo o suficiente para explicar as práticas mágico-religiosas até hoje desenvolvidas, seja no sentido do curandeirismo ou de

sua constituição enquanto ciência do sagrado e das competências dadas aos xamãs que perduram também na contemporaneidade.

O xamanismo tem sido a base das práticas mágico-religiosas. Há a ocorrência de transformações que são normais a considerar a dinamicidade das relações humanas, sociais e culturais. Os estudos realizados por Eliade, Durkheim, Mauss, Malinonowisk, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard com sociedades tradicionais, e vistos como selvagens para alguns deles, ilustram essas bases.

Mas há que se destacar a base teórica de onde se originam e sustentam as produções destes estudiosos acima citados, Tylor e Frazer. Eles podem ser considerados as referências para a compreensão teórica da constituição do xamanismo e, conseqüentemente, das práticas mágico-religiosas. Mauss (2000, p. 7-8) descreve algumas contribuições desses estudiosos.

Tylor destaca-se pelas elaborações sobre as relações entre a demonologia mágica com o animismo primitivo na sua obra “Civilização Primitiva”, e Frazer com as ponderações sobre duas leis ditas simpáticas na prática da magia: a lei da similaridade e da contigüidade. Ambos, juntamente com outros teóricos, concordarão que a magia é uma espécie de ciência antes da ciência. Lévi-Strauss (2012, p. 29) e Maués (2012, p. 16), no entanto, salientam que a magia não se declara como a pré-face da ciência, e sim que elas possuem campos distintos de conhecimento, mas complementares.

Entretanto, não voltamos à tese vulgar (e aliás inadmissível, na perspectiva estreita em que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. [...] o pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 29).

Lévi-Strauss (2012) constrói esse panorama entre a magia e a ciência no sentido de apresentar a especificidade que cabe a cada uma. Cada uma possui a sua metodologia, a sua dinâmica, o seu fenômeno, as suas operações mentais, sem que a magia represente a pré-ciência. Pode-se concluir que se constitui em uma ciência específica, própria, singular, uma vez que possui um sistema bem articulado de pensamento, logo tem um

modo de conhecimento, apresentando resultados teóricos e práticos, e é aplicada a fenômenos.

Nesse sentido será realizada uma breve reflexão sobre o caráter da magia, por acreditar que ela é o caminho para a compreensão da dinâmica de vida, do social, do cultural para os teóricos que a estudaram em diferentes sociedades tradicionais e sua relação com a ciência e a visão do sagrado. E porque ela também compõe as práticas sagradas estudadas. A magia está presente em todos os rituais religiosos, independentemente de suas finalidades e vocações.

Pode-se afirmar que a magia é a organização de maneira sistemática e ao mesmo tempo assistemática das diferentes dimensões que a capacidade humana possui para se relacionar com a natureza e com a natureza do outro; assim, ela assegura a organicidade de toda a sua potencialidade intelectual, emocional, afetiva que se conjuga com a ambiental, cultural. O entrelaçamento de todas elas direcionadas para uma finalidade dá origem a uma determinada magia, porque existem vários tipos de magia.

Nas religiões como catolicismo e os pentecostais e neopentecostais, é possível identificar perspectivas mágicas. Em um ritual de celebração católica, no momento da comunhão, se encontra a constatação da magia, em que as pessoas, por meio de sua fé, acreditam que na hóstia e no vinho se encontra o corpo e sangue de Jesus Cristo. E nos cultos pentecostais quando o pastor clama pela vinda do Espírito Santo e ele “desce”, fazendo a cura das pessoas. Logo, a magia faz parte de todas as religiões, só muda a forma.

Em se tratando da magia relacionada à ciência, Malinowski (1984, p. 19) afirma que:

Não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia. Assim como não existem, diga-se de passagem, quaisquer raças selvagens que não possuam atitude científica ou ciência, embora esta falha seja frequentemente imputada. Em todas as sociedades primitivas, estudadas por observadores competentes e de confiança, foram detectados dois domínios perfeitamente distintos, o Sagrado e o Profano: por outras palavras, o domínio da Magia, e da Religião e o da Ciência.

E para ilustrar melhor, ele defende que qualquer ação humana necessariamente passa pelo uso da racionalidade humana e de percepções de inteligência, mas que existe a diferença perceptível entre os campos específicos da ciência e da magia.

De outro, basta um momento de reflexão para vermos que nenhuma arte ou ofício, por mais primitivo, poderia ter sido inventado ou preservado, nenhuma forma organizada de caça, pesca, agricultura ou

procura de alimentos poderia ter sido empreendida sem observação cuidada do processo natural e uma firme convicção na sua regularidade, sem a capacidade de discernir e sem a confiança na força da razão, sem os rudimentos da ciência (MALINOWSKI, 1984, p. 19).

A declaração acima se dá no sentido de fazer conhecer que as populações tradicionais se utilizam da sua racionalidade para a organização e dinâmica de sua existência. Importante se fazem estas palavras, porque observa-se dificuldade que as pessoas possuem em considerar ciência menor o conhecimento oriundo dos populações tradicionais.

O questionamento feito ao tratar desse tema nessa seção é: o que pode sugerir a existência de uma ciência em tais práticas? E a resposta está pautada na existência de cura realizada em uma pessoa; de sujeito social que está em condições de processar esta cura, a partir de constatação e estudo do caso e da situação que pode vir a ser tratada; e os resultados positivos alcançados por meio da cura, implicando na melhoria das condições de vida da pessoa. Dentro dessa lógica a ciência instituída difere do velho paradigma como Capra, Steindl-Rast e Matus (1991, p. 50) discutem, ao reconhecer que o conhecimento não se restringe a acumular-se e surge de uma constelação de conceitos, de percepções, de valores e de práticas dos quais não pode ser separado.

O fazer da ciência do sagrado supõe o diálogo com saberes dos quais os protagonistas da prática desconhecem a cientificidade, mas praticam cotidianamente quando fazem um banho e utilizam o conhecimento das ervas e a suas finalidades. A destinação do uso das mesmas depende de cada pessoa, porque se relaciona com o orixá da pessoa e as suas características. Ao consultar uma pessoa em estado depressivo, a psicologia é adotada, para que ela possa se reerguer.

E muitas vezes isso acontece aliado a vários meios: banho de ervas adequadas para acalmar, para trazer a tranquilidade espiritual; o conhecimento da astrologia, quando se baseia na fase da lua para realizar os seus trabalhos; o uso das ciências biológicas, da ciência matemática, e de tantas outras que está submersa na sua sabedoria tradicional, que vai se consolidando a partir de sua experiência, de sua prática e de sua conexão com os seres sobrenaturais que lhes ensinam.

Este pode ser um dos caminhos para o que Leff (2006, p. 365-366) define como diálogo de saberes:

[...] o diálogo de saberes não se conduz pela fórmula da racionalidade comunicativa baseada em significados objetivos e em códigos de

racionalidade preestabelecidos ou um saber de fundo comum; o diálogo de saberes é o encontro de interlocutores que ultrapassa toda conceituação, toda teoria e toda finalidade guiada por uma racionalidade, que antepõe a justificação de uma racionalização à razão e à justiça do Outro. [...] A relação da outridade funda outra racionalidade. O encontro cara a cara não é um encontro no imaginário do visível ou nos reflexos da representação. O simbólico que expressa no rosto volta às fontes do enigma da linguagem, a confluência de significações e a disputa de sentidos que emanam da organização simbólica do real e se exprime na diversidade cultural.

Esta outra racionalidade tratada nessa tese tem a ver com o conhecimento que se origina na complexidade e singularidade presentes nos saberes dos espíritos incorporados pelos curandeiros indígenas, nos encantados e entidades das pajés do arquipélago do Marajó, nos caboclos dos pais e mães-de-santo. Esta é uma racionalidade baseada nas engrenagens de articulações entre o misticismo oriundo dos sistemas naturais. Interpreta-se que o dom singular possuído por alguns sujeitos amazônicos os deixa próximos e intercalados com esta encantaria e com os espíritos que os envolvem e os elevam.

Ramos (2015, p. 33 - 35), em seu artigo sobre a cura na Umbanda em Mostardas, Rio Grande do Sul, relata a compreensão, deixando antever a medicina presente no ritual nessa experiência do sagrado:

[...] Se a Umbanda é arte de curar, temos de apreender como a cura é intensamente ligada às práticas e relações realizadas por ela com as diferenças, enquanto uma “negociação com potências, com não-humanos”, em que “toda ação culturalmente definida – um rito, um sacrifício, uma oferenda, uma proteção [...] é bem aquilo que ela pretende ser” (Nathan, 2012:45-46). Se as diferenças são encadeadas, *cruzadas* nos procedimentos, é porque além de fazerem parte para que os processos em si funcionem, elas são confrontadas, ligadas e dispersadas enquanto forças possíveis de atuação. [...] Este encadeamento possível é visto, também, naquilo que liga as séries de cura e as suas práticas com a religião: ele é percebido como relação possível entre os seres (que produzem agenciamentos); [...] Neste escopo de relações, estão sendo relacionados extra-humanos, pessoas, dias, horas, tempos, partes do corpo, fenômenos meteorológicos, fatos, locais... Vemos se confeccionarem modos de existir em diferenças e, ao mesmo tempo, se fractabilizarem estes modos de existência. Há agenciamentos rizomáticos nos quais os corpos, por meio de diversos momentos singularizantes, formam também socialidades e conexões que se dão por meio de fluxos. Tanto as entidades quanto as pessoas absorvem o *axé* e, nesta apreensão de *energias*, o fortalecimento dos corpos e das relações são permeados pela *medicina* que há nas práticas.

Esta demonstração da interligação entre forças materiais e energéticas, presentes nos componentes de todo o material que será necessário para os procedimentos de cura, entremeados com a força da oração, da fé, da magia, e as forças espirituais é que geram a completude precípua ao bom andamento e sucesso de um trabalho para o fortalecimento da pessoa.

Assim, a constituição sistêmica de um procedimento de cura ou fortificação dos filhos ou filhas-de-santo nas religiões afro-brasileiras é construída por meio das inter-relações entre os sistemas naturais, sistema humanos, sistemas sociais e culturais. De cada um deles, será possível a retirada daquilo que sustentará a pessoa da transição de uma situação de microcosmo para uma compreensão de totalidade.

A ideia que se apresenta nesse contexto é da organização do formato da visão sistêmica de vida. Para Capra (1982, p. 245):

A concepção sistêmica vê o mundo em termos de relações e de integração¹. Os sistemas são totalidades integradas, cujas propriedades não podem ser reduzidas às de unidades menores. Em vez de se concentrar nos elementos ou substâncias básicas, a abordagem sistêmica enfatiza princípios básicos de organização. Os exemplos de sistemas são abundantes na natureza. Todo e qualquer organismo — desde a menor bactéria até os seres humanos, passando pela imensa variedade de plantas e animais — é uma totalidade integrada e, portanto, um sistema vivo. As células são sistemas vivos, assim como os vários tecidos e órgãos do corpo, sendo o cérebro humano o exemplo mais complexo. Mas os sistemas não estão limitados a organismos individuais e suas partes. Os mesmos aspectos de totalidade são exibidos por sistemas sociais — como o formigueiro, a colméia ou uma família humana — e por ecossistemas que consistem numa variedade de organismos e matéria inanimada em interação mútua. O que se preserva numa região selvagem não são árvores ou organismos individuais, mas a teia complexa de relações entre eles.

E no processo apresentado acima de cura e fortificação espiritual nas religiões afro-brasileiras, os sistemas vivos se aliam ao que o ser humano possui no seu sistema biológico, social, espiritual, social, para assim ter condições de se abrir para o campo do diálogo com a espiritualidade, para que as entidades ou espíritos entrem e assim se manifestem.

Dessa maneira, a força e a natureza é que propiciam e facilitam o encontro do humano com a espiritualidade, o encontro do ser humano com a profundidade do mundo místico. Isso vale tanto para as religiões afro como para o sagrado indígena. E são esses seres não-humanos/espíritos, “forma reflexiva” sob o uso da “afecção ativa”

/corpo humano, que orientarão as pessoas na busca da cura, ou seja, o que Viveiros de Castro (1996, p. 126) esplana:

Assim, as auto-referências de tipo “gente” significam “pessoa”, não “membro da espécie humana”; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de “agência” que definem a posição de sujeito. Tais capacidades são reificadas na “alma” ou “espírito” de que esses não-humanos são dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. As “almas” ameríndias, humanas ou animais, são assim categorias perspectivas, deféicos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia animista ou uma ontologia substancialista que uma teoria do signo ou uma pragmática epistemológica (CASTRO 1992b; Taylor 1993a; 1993b).

E para entender melhor a dimensão do estatuto do humano no pensamento ocidental em contraposição a compreensão dos ameríndios, Castro (1996, p. 129), parafraseando Ingold, enfatiza sua ambiguidade:

O estatuto do humano no pensamento ocidental é, como sublinhou Ingold (1994a; 1994b:3-5), essencialmente ambíguo: de um lado, a humanidade (*humankind*) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade é um domínio que inclui os humanos; de outro, a humanidade (*humanity*) é uma condição moral que exclui os animais. Esses dois estatutos coabitam no conceito problemático e disjuntivo de “natureza humana”. Dito de outro modo, nossa cosmologia postula uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica (ou seja, sobrenatural, passando do grego ao latim) entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura. O espírito é o grande diferenciador ocidental: é o que nos sobrepõe aos animais e à matéria em geral, o que nos singulariza diante de nossos semelhantes, o que distingue as culturas. O corpo, ao contrário, é o grande integrador: ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os corpos materiais. Em contrapartida, os ameríndios postulam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo: o espírito (que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva) é o que integra; o corpo (que não é substância material, mas afecção ativa) o que diferencia.

Por esse caminho, do olhar ameríndio, é possível apreender que o espírito e o corpo não são meros instrumentos, mas sujeitos também e que interagem por meio de uma determinada ação comunicativa com o mundo que lhe rodeia.

E outro valor a ser dado dentro do universo da ciência do sagrado tem a ver com a própria experiência religiosa do sujeito, articulada com a formação de uma intuição singular. Segundo Meslin (2014, p. 137):

[...] não é possível separar a experiência religiosa do sujeito que a experimenta; ela não tem outra realidade senão no sujeito; mas é esse último que lhe dá uma objetividade pela fé, pela crença que nela se encerra. É a fé que, acrescentada pelo sujeito pelo sujeito ao sentimento e à emoção que ele sente, confere à experiência que ele vive o estatuto de experiência religiosa. [...] “a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e seu centro na consciência mística”. A experiência mística é a forma mais elaborada de todas as experiências religiosas vividas. Com efeito, em alguns sujeitos, a experiência religiosa é a experiência de uma percepção direta com Deus e das coisas divinas, uma intuição singular que se acrescenta aos dados ordinários da consciência, o sentimento de ver com o coração. Ora, essa experiência que esses sujeitos sentem é para eles mais verdadeira que qualquer demonstração filosófica ou teológica, afirma W. James: “se você possui em si uma dose, por mais fraca que seja, de intuições, elas provêm de um nível mais profundo de sua natureza, que é o nível falador, em que o racionalismo tem suas bases [...] qualquer coisa em você *sabe* de uma maneira absoluta que esse resultado é de qualquer modo mais verdadeiro que toda a verborreia racionalista, com seu arsenal de razões, embora engenhosas, que ela lhe lança na cabeça.

A intuição será outro ponto de destaque e importante para esse debate, uma vez que a maioria dos pais e mães-de-santo entrevistados afirmam receberem os conhecimentos, informações e orientações a serem repassadas aos seus consulentes por meio da intuição. Há que, no entanto, assinalar que essa intuição não é a mesma intuição que compõe a formação do pensamento cognitivo. E sim, sua configuração é no sentido de ser o receptor e mediador de informações repassadas pelos seres não-humanos.

Dentro dessa discussão, Oliveira (1983, p. 46), ao analisar a distinção estabelecida por Weber entre o profeta, o sacerdote e o feiticeiro, relaciona-os à categoria benzedeira, sujeito de seu estudo. Assim, é possível entender a função do agente autônomo de cura enquanto um elo entre o sagrado e os caminhos para se alcançar a cura:

Semelhante à categoria feiticeiro, a categoria benzedeira é composta por sujeitos que suplicam aos agentes mediadores alguém que está fora dela, mas próximo a ela (santos, guias) presente no mundo das relações sagradas - que sejam do seu anonimato e intervenham não sobre a natureza, mas sobre as relações do homem consigo mesmo e com os outros homens, oferecendo-lhes uma resposta.

Capra, Steindl-Rast e Matus (1991, p. 75-76), ao apresentarem algumas indagações sobre “novo pensamento e novos valores”, associando a importância da intuição nesse

processo, expõem algumas reflexões instigantes. Iniciam partindo da premissa que como meios de conhecimento, as teorias associadas com a autoafirmação proporcionam resultados diferentes daqueles associados com a integração; com isso, se chega a um conteúdo diferente de conhecimento dependendo do modo de pensamento que você utiliza. Se você utiliza o modo racional analítico-reducionista-linear, aprenderá certas coisas sobre a natureza, mas não aprenderá outras, mas se você utilizar o modo intuitivo-sintético-holístico-não-linear, aprenderá outras coisas. Assim, na ciência você precisa sempre de ambos.

Eles afirmam também que pode se utilizar o termo conhecimentos conceituais e não-conceituais para descrever o racional e o intuitivo. Há também uma conceitualização intuitiva, mas os conceitos são formados com maior frequência graças ao processo racional, como fruto do raciocínio dedutivo. Dessa forma, o modo autoafirmativo é uma maneira de pensar que categoriza, que divide, que desmonta, que delinea. O outro é um modo de perceber padrões não-lineares, uma síntese de um padrão não-linear. Intuição é uma percepção imediata do todo, de uma *gestalt*. A própria palavra *intuição* significa você “olhar para dentro”.

O ser humano olha de maneira tão profunda que percebe uma coerência interior. Mas é uma maneira perfeitamente racional de lidar com a situação. Para finalizar a questão, eles concluem que a intuição não é racional, porque não se pode falar a respeito, e então eles fazem a opção em considerá-la discursiva.

Esse é um ponto que no cenário apresentado neste trabalho precisa ser relativizado, sendo que a potencialidade da intuição passa a ser o fator determinante da comunicação entre o não-humano e o humano, no caso de rezadeira, benzadeira, pajé. A intuição apresenta performances de racionalidade, e possui a capacidade de relacionar-se com as fragilidades demonstradas pelo corpo humano. Por exemplo, um problema de doença como o câncer que se consegue curar com o conhecimento que advém dela, desta intuição, em alguns momentos se poderá falar, em outros provavelmente não será permitido, por conta dos segredos que devam ser respeitados.

Ainda encaixada nesta reflexão, Meslin (2014, p. 139-140) traz o posicionamento de R. Otto, sob influência de Ritschl e Schleiermacher quanto ao conhecimento válido que compõe a concepção religiosa:

A pergunta sobre se a experiência religiosa constitui de fato um modo de conhecimento particular. A resposta que dá R. Otto, em seus primeiros escritos, representa uma aproximação interessante. Muito marcado por Ritschl, editor e comentador dos *Discursos* de

Schleiermacher, ele completa o teólogo romântico. Enquanto Schleiermacher afirmava que a intuição do divino não era um conhecimento, Otto precisa que essa intuição implica necessariamente que a consciência do sujeito toma posse do próprio objeto de sua intuição. Trata-se, pois, de uma forma de conhecimento que realmente existe, embora pareça diferente do saber intelectual e científico. Para demonstrar isso, R. Otto publicará, entre 1904 e 1909, uma série de análises comparadas do conhecimento científico do universo e da concepção religiosa do mundo. Se ciência tenta explicar o mundo analisando as leis que o movem, a religião, diz Otto, implica o sentimento do mistério do universo. Assim, longe se excluir, os dois métodos se completam. O conhecimento religioso tem seu lugar ao lado de uma visão científica do mundo.

Isso pode ser comprovado quando se estuda e analisa a compreensão de mundo tanto dos xamãs de sociedades tradicionais, como os filósofos, matemáticos, astrólogos, da história antiga, sempre partindo da dimensão religiosa para explicação do mundo.

Hessen (2000) apresenta no seu livro “Teoria do Conhecimento”, ao citar a teoria de Plotino e Agostinho, uma análise que se refere à compreensão do conhecimento que é teológico, religioso, mas que possui uma determinada racionalidade, por não ser pensado sem propósito; existe uma organização e sistematicidade nesse conhecimento, daí ser racional. Hessen (2000, p. 51) expõe que:

[...] mundo das ideias no Espírito Pensante, o *Nous* cósmico. As ideias já não são um reino de entidades existentes por si, mas o auto-desdobramento vivo do *Nous*. Nosso espírito emanou desse Espírito Pensante cósmico. Entre ambos existe, portanto, a mais íntima conexão metafísica. Logo, torna-se dispensável a suposição de uma contemplação pré-terrena das ideias. O conhecimento simplesmente ocorre quando o espírito humano recebe as ideias do *Nous*, sua origem metafísica. Essa recepção é caracterizada por Plotino como uma iluminação. “A parte racional de nossa alma é sempre preenchida e iluminada a partir do alto”.

Ou seja, o que está implícito é que a racionalidade existe nesse contexto, mas ela vem do alto, ela é transcendente, está acima do ser humano, indica a existência de uma racionalidade divina. Dentro da mesma lógica só que na perspectiva cristã, Santo Agostinho acolhe o mesmo pensamento de Plotino, mas adaptado à sua opção religiosa, o cristianismo:

[...] no lugar do *Nous* entra o Deus pessoal do cristianismo. As ideias convertem-se nos pensamentos criativos de Deus. O conhecimento ocorre com o espírito humano sendo iluminado por Deus. As verdades e conceitos superiores são irradiados por Deus em nosso espírito. Em seus escritos na maturidade ele vai reconhecer outro campo de conhecimento cuja fonte é a experiência e não apenas a iluminação

divina. Esse campo certamente permanece como uma província menor do saber, e tanto antes quanto depois, Agostinho pensa que todo saber, no sentido próprio e rigoroso da palavra, provém da razão humana ou, da iluminação divina. [...]. O núcleo desse racionalismo está na teoria da iluminação divina. Parece adequado chamar essa forma de racionalismo platônico-agostiniana de racionalismo *teológico* (HESSEN, 2000, p. 51).

E esse também é o entendimento que as pessoas que possuem o dom da divinização de conhecimentos têm sobre o seu dom, de receber informações, por meio da intuição, sobre os remédios a serem repassados às pessoas que as procuram com problemas de saúde. Os depoimentos das três entrevistadas que seguem, questionadas sobre se sabem quem lhes repassa esses conhecimentos afirmam:

Olha, pra mim quem me repassa esse conhecimento é o Espírito Santo. Porque todas as coisas que faço eu tenho ele como minha força, poder de tudo que se move ao meu redor, comigo, com a minha família, com as pessoas; eu também creio assim nos anjos, nos arcanjos, tenho assim força de orar pra eles, para eles me ajudarem; mas o meu ponto mais forte é o Espírito Santo, isso eu sei que quando eu fico...faço uma oração com força é como se meu corpo fosse mudando, a minha mente, o meu corpo, me sinto assim como se não fosse eu (Dona Domingas, rezadeira do município de Juruti) (Informação verbal, jul. 2015).

Esse conhecimento vem da minha intuição, ou eles mesmo veem e curam. Já cuidei de muita gente, desenganada de médico, cuidei de uma mulher que ela tava uma caveira, disse que não podia ter filho e a dona Mariana tratou dela, disse que ela ir ter um casal de curumin, e teve; casou e teve uma menina, se separou e se amigou e teve um menino, mas nunca mais tive contato com ela (Dona Alice, mãe-de-santo umbandista de Belém do Pará) (informação verbal, 2015).

Eu tenho o poder das entidades virem e ensinarem pra gente, eu chamo eles de *fuxicador*, que quando eu atendo uma pessoa a entidade diz tudo dela, ai já vem a intuição das folhas e a gente vai procura as folhas e a gente prepara, porque na maioria das vezes folhas que fedem como: alho, mucuracaa, só pra descarregar, que é pra limpeza corporal, já as folhas que cheiram é só pra chama, essa é uma das finalidades da cura, como tem muita cura, curas que não são feitas com banho, e nem com folhas. (Gleice, mãe-de-santo de Tabatinga-AM, triplice fronteira) (informação verbal, 2017).

Dáí conclui-se que existe uma conformação, no sentido de se verem a serviço do que está acima delas, de uma “força superior”, e sem se sentirem como donas desse saber.

A primeira entrevistada deixa transparecer que o conhecimento que possui não é dela, mas do Espírito Santo, não é de sua propriedade, e não o possui sempre, mas se

fizer um esforço de concentração tem a resposta para aquilo que deseja obter. O conhecimento que precisa ter e obter para levar a quem lhe procura não pode ser qualquer um e de qualquer jeito, deve satisfazer aos interesses e necessidade de quem está precisando. E para isso ela se utiliza da ajuda das ervas para remédios, banhos, chás, e outros remédios, inclusive os alopáticos que também são indicados.

Os resultados de seus procedimentos implicam na cura efetiva das pessoas que a procuram, seja por problemas relacionados à vulnerabilidade fisiológica, como desmentidura de ossos, problemas no útero, dor de cabeça, enxaqueca, diarreias, depressão, dentre outras; ou problemas de fundo mágico ou do imaginário, que se materializam por meio do mal estar físico na pessoa, como quebrantos, mal olhado, dentre outros.

Os depoimentos da segunda e terceira, mesmo destacando a dependência da intuição com as orientações que recebe, expõe outras tantas informações que possui em decorrência do que recebe. E a terceira vincula o saber da sua intuição aos seus donos, e que em algumas situações eles mesmos, as entidades ou caboclos, resolvem os problemas de saúde.

Quando se refere em teoria da intuição, é a que se adota para explicar o que os sujeitos da ciência do sagrado sentem quando dizem como recebem orientação para um remédio ou para a realização de um procedimento de cura: “vem tudo pela intuição”. Mas essa intuição não está neste sujeito como pensamento consciente, cognitivo ou com potencialidade para se transformar em epistemológico. E ainda existem aqueles que não se acomodam com o fato de apenas a entidade ter esse conhecimento. Com isso, se percebe que não querem ser apenas instrumento dos guias, pois buscam também ter o seu próprio conhecimento, conforme ilustram os depoimentos abaixo (informação verbal).

Eu estudo pra saber sobre medicina natural, pra eu saber quando estiver “puro” e ter esse conhecimento também (Seu Itamar, pai-de-santo de Ananindeua).

Principalmente nós que mexe com a flora medicinal, precisa de mais instrução, eles mexe com a intuição, tenho interesse em fazer um curso de médico naturalista, mas não consegui ainda, faço curso de técnico de enfermeiro para conhecer toda a flora da região; cultivamos ervas e plantas, vê que a medicina, os médicos da ciência avançou muito e o povo abandona as ervas medicinais e pararam de plantar e não têm conhecimento das ervas, a grande destruição da natureza, não tem apoio pra plantar pra viver. Quando incorporo os guias, vêm e passam os remédios às pessoas, mas eu não sei, o saber, o conhecimento é deles (Seu Zé Maria, pai-de-santo de Muaná).

Hessen (1999), ao tratar do conhecimento intuitivo, afirma que é um “conhecimento, como o nome já diz, pelo olhar. Sua característica consiste em que, nele, o objeto é imediatamente apreendido, ocorre principalmente na visão”. Ou seja, é similar ao que eles indicam que sentem; quando eles olham algo, eles sentem o que tem que ser feito, basta se concentrar.

O diferencial é que eles recebem de um ser exterior essa orientação. Entretanto, ele só passa a ser valorizado quando a ciência moderna, pautada e baseada na racionalidade instrumental o respalda, lhe concedendo a credibilidade científica. Talvez o que ocorra é que ainda é possível visualizar e conviver com um tipo de conhecimento baseado e fundamentado na intuição, mesmo sem o suporte da ciência moderna.

Quintana (1999, p. 46-47) explica como a doença é compreendida nesse contexto e a busca por uma benzedeira:

Se a doença é caracterizada pela desordem, falta de significação, a cura, por sua vez, vai procurar uma reordenação, uma ressignificação. Esta não poderá ser obtida remetendo-se a doença meramente a uma causa determinada, é necessário que seus sintomas sejam articulados a um todo, a um sistema de significações. Noutras palavras, o paciente encontra-se diante de um conjunto de sintomas que não fazem sentido para ele. Será preciso que alguém lhe ajude a construir uma linguagem socialmente aceita, por meio da qual ele possa pensar, compreender e experimentar sintomas. As diferentes sociedades, ao explicarem suas doenças, não se restringem a suas causas, pois procuram um sentido que, para além do mal biológico, dê conta de sua origem, ou seja, que torne inteligível o seu contexto social de produção (Cf. Knauth, 1992). O indivíduo poderá aceitar o fato de sua doença se puder outorgar-lhe um sentido. A dor é sempre intolerável enquanto significar algo arbitrário. Mas quando ela adquire um sentido, torna-se suportável. É em busca dessa linguagem que as pessoas procuram uma benzedeira.

Como já mencionado anteriormente, as pessoas que procuram um sujeito autônomo de cura buscam não apenas curar seus males do corpo, mas da alma também. A modernidade se projetou em cima de uma ideal de pessoa, de sociedade, de saúde e de doença, e estas últimas ganharam o mesmo formato e desenho na paisagem da atual. Mas ainda assim não consegue inibir a busca da população por tais práticas. Maués (2002, p. 59), ao descrever uma cura realizada por pajé no litoral paraense, município de Vigia nos anos 1970, relata que:

Os doentes se apresentavam a ele e eram defumados, massageados e recebiam prescrições de remédios. Em outras sessões de pajelança assisti mais tarde as coisas mais espetaculares: pajés dançando com os doentes nas costas, ou com os pés descalços sobre carvão em brasa ou

cacos de vidro sem se ferirem, aplicando a boca sobre os corpos de seus pacientes para chupar a doença e expelindo os bichos que extraíam do corpo dos enfeitizados, e expulsando espírito ou maus caruanas que se apossavam do corpo de algumas pessoas. Enfim, demonstração de prodígios e curas xamânicas em profusão.

E apesar da distância cronológica, nos dias atuais se encontram os pajés indígenas ou pajés da pajelança cabocla e pais e mães-de-santo realizando as mesmas práticas, tal como foi presenciado na comunidade indígena Tikuna, cidade de Letícia, departamento do Amazonas, Colômbia.

Fotografia 3 - Ritual de cura indígena na comunidade Arara, cidade de Letícia, Colômbia.
Curandeiro incorporado pelo espírito retirando feitiço da perna do doente



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2017).

A figura acima mostra um ritual de cura indígena. O curandeiro faz a retirada do mal presente da perna do paciente, que estava acometido de uma feitiçaria. Segundo o doente amanheceu um dia e começou a sentir fortes dores no corpo e especialmente na perna. Uma dor que vinha subindo dos pés até a cintura, o impossibilitando de andar, e de fazer nada, pois era muito intensa. O curandeiro começou o tratamento e esta era a terceira sessão de trabalho.

O material usado foi o fumo, um cigarro preparado especialmente para esse ritual, uma garrafa de cerveja e uma de refrigerante, mas era a defumação do cigarro que servia para limpar antes e depois do processo. Para que ele pudesse fazer a sucção ele primeiro defumava com o cigarro e posteriormente tirava com a boca o objeto da feitiçaria. Com as sessões de trabalho do curandeiro o paciente já estava andando. O curandeiro trabalhou por intermédio de espíritos. Foram quatro que vieram no ritual. A

ambiência dessa cura se dá dentro de um processo de conversa entre o ajudante de pajé, o paciente e a esposa do doente, mas sem tirar, no entanto, a seriedade e desencadear a ordem natural dada pelos espíritos recebidos pelo curandeiro indígena, semelhante ao que acontece em uma sessão de pajelança cabocla

O clima do “trabalho não é de seriedade absoluta. Todos riem quando um “caruana” canta uma doutrina engraçada. Os próprios “caruanas” brincam com as pessoas, dizendo piadas e, especialmente, fazem gracejos com o ajudante (ou servente) do pajé, que retruca no mesmo tom. A todo momento o servente serve ao pajé um cigarro “branco” (isto é comum), além do cigarro do tauari (permanentemente aceso), um pouco d’água ou chá de uma erva chamada cidreira (MAUÉS, 1994, p. 74).

Ou seja, os risos e as conversas descontraídas no momento da cura fazem com que esse momento não se torne tenso e cria certa situação de tranquilidade. Na cura indígena os espíritos que vieram falavam apenas com o ajudante, sempre no sentido de dar orientações a serem seguidas pelo paciente.

O saber ancestral indígena se relaciona com a sabedoria que possui no convívio com os recursos da natureza, em especial com as plantas e animais, mas que também sofre influências de seres sobrenaturais, os espíritos dos antepassados, ou de relações anímicas. Nimuendajú (1952, p. 100, 101, 102), em uma produção clássica sobre os Tikuna, *The Tukuna*, expõe como ocorre esse processo no âmbito de sua dinâmica de vida. Nos anos de 1941 e 1942 Nimuendajú visitou os Tukuna em um período de onze meses, em que conviveu com os indígenas dos Igarapés Mariuacui, Tacana, Belém, São Jerônimo e Rita, nas margens do rio Solimões. No território brasileiro, pesquisou apenas os Tukuna. A seguir, a descrição de algumas passagens do livro que ilustram esse universo.

Magical powers of the shamans stem from their relations with tree spirits (nain arj ma:'n). These trees have nothing to do with those whose souls (naa'6), as we have seen (p. 57), roam the night in the form of a spotted jaguar, puma, dog, or agouti. Luckily, not all trees have spirits; otherwise, clearings could not be made, since the planter must spare spirits' trees on pain of being shot by the spirits' arrows. (p. 100) [...] Any person who wishes to become a shaman must be placed in contact with the spirits of the trees by another person already initiated (p. 101) [...] The sick person has recourse to a shaman, whose first care is to see in a dream the perpetrator of evil. Afterward, by feeling the patient he locates the thorns and extracts them by sucking. A treatment with vegetable medicines completes the cure (see p. 23). The medicinal properties of many plants are general knowledge, and they may be used by anyone; it is only hoped that the shaman may have more extensive knowledge of them. Occasionally the Tukuna employ a curious medicine to provoke vomiting.

A tese de Paraense da Paixão (2010, p. 102), junto ao povo indígena da Terra Indígena Alto Rio Pará, etnia Tembê, aldeia Teko Haw, apresenta como esses índios mantêm até o século atual sua cosmologia e cosmogonia:

Os homens mais velhos sempre iniciam as músicas e as mulheres aparecem como segunda voz. Esse repertório e o uso de *tawari* (cigarros) são significativos para os Tembê, já que é um convite às entidades da natureza como: curupira, mãe d'água, bacurau, pássaros, entre outros, serem incorporados pelos índios e esta participação é um dos momentos mais importante. No ritual que pude assistir, havia a presença de um guariba que foi caçado, moqueado e adornado para participar da cerimônia. Este guariba é respeitado pelos membros da tribo, que o enfeitam e dançam para que o seu espírito se faça presente, trazendo muita caça no decorrer do ano. O aspecto religioso se fez presente na incorporação do espírito do bacurau pelo Sr Manené. Ao possuí-lo, ele tomou para si o comportamento desta ave, se agachando como tal e fazia gestos de que colocava ovo. Outro exemplo presenciado, foi a menina Ma'i que ao dançar e entoar as músicas incorporou uma entidade não identificada. E a jovem, que estava em transe, começou a dançar em ritmo frenético se destacando das outras meninas, com euforia em seu jeito de dançar e cantar, para em seguida, subitamente mudar de voz e começar a gritar e ao fazer gestos e bocas, caindo repentinamente, desmaiada por alguns segundos.

No município de Tabatinga, na região do Baixo Solimões, Amazonas, numa sessão de cura em uma casa de Umbanda, uma entidade foi incorporada no zelador¹⁵ de santo, um marinheiro. Seu nome é João Antônio, conhecido por Marinheiro Só, que também usou o fumo para defumar e fazer a limpeza dos consulentes.

¹⁵ O termo zelador será usado para distinguir do pai ou mãe-de-santo. No município de Tabatinga existem sete terreiros da religião afro-brasileira, na sua maioria são denominados umbandistas, sendo cinco, e dois Tambor de Mina, mas alguns pais já estão indicando interesse em mudar para Candomblé e Tambor de Mina. Existem muitos problemas na formação destes pais e mães-de-santo devido à rotatividade que realizam quanto aos seus pais ou mães-de-santo, uma vez que esses vêm sempre de Manaus. Na cidade, tem apenas um que pode ser considerado porque já cumpriu todas as obrigações para seus orixás e assim pode receber a titulação. O terreiro onde fez seus santos localiza-se em Belém do Pará, e ele é colombiano. Os demais estão nesse processo de formação, mas se autodenominam como pai ou mãe-de-santo. Isso também gera muita desunião e animosidade entre eles, e uma corrida desenfreada e, às vezes, desonesta por clientes. E no município de Benjamin Constant tem algumas pessoas que são filhos-de-santo destes pais-de-santo de Tabatinga, como o citado na ilustração, mas que não é ainda pai, mas consulta, trabalha, com a autorização do pai-de-santo.

Fotografia 4 - Zelador de santo umbandista morador na cidade de Benjamin Constant numa sessão de passe em consulentes



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2017).

Uma das clientes e consulentes do zelador de santo, seu Cristiano, descreve como ocorreu a cura de um problema de saúde que lhe acompanhou durante anos e que a entidade, Marinheiro Só, a curou com rezas e banhos de ervas e matos.

O meu problema é que saiu uns caroço que eu não sabia nem explicar, era como se fosse alergia, mas era uns caroço que saía, que tava no meu corpo há muito tempo, e começou a coçar, ele foi aumentando, aumentando, eu ia pra médico, comprava pomada na farmácia, e fazia era aumentar, passava aquele óleo de se bronzear pra ver se matava e ficava pior, e nada curava, até que uma cunhada da minha irmã me apresentou ele, o Cristiano, e aí eu vim com ele disse que não era nada de médico, e aí foi que ele começou a fazer os banhos pra mim e começou a rezar com tabaco, pião roxo, pião pajé, o pequeno, e sal grosso, ele começou a rezar. Ele fez isso sete vezes e acabou de vez, desde aí não aparece mais, tava subindo meu corpo todo, daqui do joelho e subia pro lado das minhas costas, eu só andava de calça comprida porque era muito feito, coçava direto, até pra dormir quando eu deitava parecia era ruim, muito caroço, um pertinho do outro, muito feio, ai eu consegui aqui com ele, a entidade dele, foi o seu Marinheiro, que fez o trabalho pra mim e até hoje eu tô boa, nunca mais apareceu. Mas me curei com os banhos e as rezas deles, como o pião pajé, pra essas coisas eles trabalham muito com pião pajé e pião roxo, cavalo brabo, e essas folhas do mato mesmo, que eles trabalham, só isso mesmo eles usam na cura (Cliente do zelador-de-santo de Tabatinga, dona Cleliane) (informação verbal, 2017).

Sobre esse tema, Lévi-Strauss (2012, p. 25) indica que:

A verdadeira questão não é saber se o contato de um bico de picanço cura as dores de dente, mas se é possível, de um determinado ponto de vista, fazer “irem juntos” o bico do picanço e o dente do homem (congruência cuja fórmula terapêutica constitui apenas uma aplicação

hipotética entre outras), e, através desses agrupamentos de coisas e de seres, introduzir um princípio de ordem no universo.

Essa é a explicação para entender a cura por meio de processos *a priori* tão estranhos, inexplicáveis e até inaceitáveis para muitos, mas com apresentação explícitas de resultados positivos. Conforme Quintana (1999, p. 161), o que ocorre é a constituição de uma linguagem e de um sentido.

Outra questão de fundamental importância e é uma das partes do processo de cura, é a reza e a benzeção, por ser uma ação milenar, não necessariamente vinculada a uma religiosidade, uma vez que o ato de rezar ou pedir a intervenção do sagrado está presente na ação humana como uma maneira de aproximação com o transcendental. Mauss (1979) destaca que é difícil encontrar alguma esfera da vida social na qual a prece não cumpra algum papel. Com o Catolicismo e outras religiões, adquiriu um corpo litúrgico e teórico, mas sem, no entanto, deixar de existir no cotidiano e na espiritualidade das pessoas.

A benzeção é uma prática popular de cura que utiliza uma linguagem específica, tanto oral quanto gestual, com o objetivo de não apenas curar, mas libertar o paciente do mal que o aflige (Gomes & Pereira, 1989, 13). O benzedor ou a benzedeira é portador (a) de um poder especial, que pode controlar as forças desencadeadoras de desequilíbrios. Por meio de benzimentos – atos mágico-religiosos –, garante o funcionamento da normalidade desejada, rompendo-se com o desequilíbrio ameaçador da existência. Partindo-se dessa indefinição, entende-se que a benzeção trata não apenas de males físicos, mas também espirituais. É um saber calcado na experiência cotidiana direta, com sua própria lógica, relacionada ao universo sociocultural no qual se inserem os sujeitos que a praticam. Como bem coloca Oliveira (1983), benzedores/benzedoiras podem ser considerados como *cientistas populares*, isto é, sujeitos que combinam elementos místicos da religião e a magia aos conhecimentos da medicina popular. Falam em nome de uma religião e atuam no limiar entre esta e a medicina (MOURA, 2011, p. 345).

Evidentemente, que a “ciência da benzedura” não é atributo de qualquer pessoa. Quem a pratica, se encontra em uma situação privilegiada com o sobrenatural (QUINTANA, 1999, p. 81). O depoimento da rezadeira da cidade de Muaná, arquipélago do Marajó, que possui altíssimo grau de miopia, mas escreve e enxerga perfeitamente quando está consultando, ilustra essa sabedoria:

Quando fico aqui das oito horas da manhã até as onze e meia fico trabalhando com a força da mente, rezando e aí os remédios vêm na minha cabeça pra passar, acho que é Deus que diz que é aquele, eu

rezo e vem o problema da pessoa, vai tudo aparecendo na minha mente e também já vai aparecendo o remédio, Deus me mostra o caminho e eu mostro pra eles. Trabalho com os espíritos Bezerra de Menezes, Camilo Salgado e da parte dos escravos Escrava Anastácia (Dona Helena, rezadeira de Muaná). (informação verbal, 2016).

Fotografia 5 - Rezadeira rezando crianças com virose



Fonte: Ana Lídia Nascimento (fev. 2016).

Na década de 1970, Santos Filho (1977, p. 74-75), ao recompor a estrutura da ciência médica no Brasil do século XVI ao século XIX, ele delimita em três momentos: 1) presença da medicina ibérica; 2) presença da medicina pré-científica; e 3) presença da medicina científica. O autor, embora reconheça a presença de uma medicina popular cujo protagonista são os agentes informais de cura (físicos, cirurgiões, curiosos, feiticeiros, pajés, jesuítas, barbeiros e curandeiros), se refere a esta considerando-a como uma ciência menor e desmerecendo sua ação eficaz. Em contrapartida, alega que com a entrada da medicina erudita ocorre sua desestruturação como detentora de saberes e práticas instituídas, sendo substituídas pelos médicos.

No entanto, Weber (1997, p. 250; 254) vai se contrapor quando expõe os sujeitos da prática da ciência médica no Rio Grande do Sul (1889-1928), ou seja, estava-se, de acordo com sua cronologia, saindo da fase pré-científica para a científica.

Procura-se diferenciar a convivência permanente de práticas diversificadas de cura – que não são estáticas e apresentam movimento e mudança em suas formas de aparecer – com aquelas da medicina formal e institucionalizada do saber médico e do hospital. [...] assim a legislação estabelecia que eram permitidos curandeiros nos lugares que não dispusessem de outros “cultores da arte de curar”, cuja presença era vista como uma espécie de complemento ou alternativa a presença dos clínicos diplomados.

Pode-se verificar, à luz da história de um estado da nação brasileira, que era possível e viável essa relação entre o conhecimento tradicional, pautado numa outra racionalidade, e o conhecimento convencional, erudito.

Maúes também justifica a importância e relevância de tais práticas sob os rastros e marcas que a pajelança cabocla deixa na Amazônia e Pan-Amazônia:

Tudo isso se constitui em elementos relevantes de uma forma de culto que é também na prática médica local, cuja importância é tanto maior em Itapuá, como em centenas de outras povoações e vilas do interior da Amazônia. São extremamente precários ou inexistentes os serviços de saúde oferecidos por pessoal treinado dentro da tradição da medicina ocidental. Ademais, mesmo que essas pessoas possam utilizar serviços médicos de fora de suas comunidades, isso é feito concomitantemente com a utilização da medicina local, cuja abrangência é muito mais ampla, envolvendo crenças religiosas, conhecimento da natureza, (sobretudo plantas e animais), relações sociais, família, vizinhança, povoação, outras localidades, bem como, trocas econômicas, cerimoniais, participação em rituais, diversão, etc. (MAUÉS, 1994, p. 76).

Oliveira (1983) em seu trabalho “Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício das benzedoras em Campinas” elege algumas ponderações sobre a construção de uma nova medicina. A primeira seria o tratamento das práticas de cura vinculadas à questão política.

Todos os agentes que lidam com doenças e curas discutidas, ao prestarem serviços de saúde à população reproduzem as condições sociais de existência simbólica nos seus diferentes aspectos, sobretudo no modo de viver e produzir curas e soluções às aflições. [...] e para que esse projeto possa ser concretizado, é necessário que as práticas de cura sejam tratadas como uma questão política referente à população como um todo, que elas sejam consideradas como parte da construção social das necessidades, elaboradas de modo articulado entre o governo federal, estadual, municipal e as comunidades (OLIVEIRA, 1983, p. 33 - 35.)

Houve a incorporação nessa nova medicina das contribuições do saber popular, tradicional, até porque será ele a base de sustentação da mesma, assim como irá lhe assegurar direitos efetivos.

Na construção dessa nova medicina trata-se ainda de incorporar as contribuições do saber popular sobre solidariedade, relações sociais e estratégias de cura com os recursos da própria cultura. E isso deve ser instrumentalizada através de uma prática que proporcione, mais do que tudo, a experiência de uma cidadania, isto é, dos direitos efetivos: civis, políticos e sociais, consolidados em leis (OLIVEIRA, 1983, p. 36).

E, por fim, outro aspecto que se traz para concluir esta seção é o caráter desta medicina:

As diferentes formas de medicina popular são concebidas nesse debate como possuidoras de um “corpus” de explicação próprio, como uma ciência estruturada à base de um conhecimento popular, dotado de leis e princípios específicos e que produz explicações, algumas vezes,

transcendentais. Constituem-se em um tipo de medicina que se opõe à erudita pela sua integração entre doença, biografia e relações sociais; e que se utiliza muitas vezes, de rituais. Podem se constituir ainda num veículo que possibilita o retorno às relações de solidariedade, à natureza, num momento da história em que as relações sociais se impessoalizam (OLIVEIRA, 1983, p. 94).

Destaca-se, em conformidade com o apresentado pela autora, a relevância e a importância de práticas do sagrado, como as referenciadas neste trabalho, para a população brasileira, pois sabe-se que o seu campo de atuação e alcance não se resume mais às populações desfavorecidas economicamente, mas também as de classe média e alta, que procuram ajuda dos curadores pelo sagrado. Identificou-se na cidade de Belém a existência de pai-de-santo que possui clientes com altos cargos na administração pública, incluindo até secretários de estado, bem como empresários bem sucedidos, graças aos trabalhos e proteção que recebem dos guias e entidades.

Dessa maneira, estas práticas ganharam e ganham cada vez mais espaço na sociedade, ampliando sua matriz de significação e consolidando e fortalecendo seu valor frente às necessidades humanas em várias dimensões. E cabe destacar que o seu espraiamento se deve às transformações que surgem no sentido de satisfazer ao cliente e a necessidade de acompanhar os avanços da modernidade.

2.3 A ciência do sagrado sob as radiações da modernidade

Essa sessão abordará questões que retratam as influências que a modernidade ocasiona na organização e dinâmica de tais práticas, fazendo com que em determinados momentos percam sua essência e, conseqüentemente, o caráter real de sua mística. j

Em entrevista com seu Elivaldo, pai-de-santo da Umbanda, em Belém do Pará, ele afirma:

Para as entidades não existe a modernidade, porque eles passam pra nós aquilo que eles viveram, nós e que temos que aprender com eles, por exemplo, quando se prepara o acarajé não tem que se comprar o feijão já descascado ou com a massa pronta; é o filho-de-santo que tem que descascar cada feijão e depois fazer todo o procedimento devido, porque nesse ritual a entidade está presente também com seu axé e força espiritual. O que é moderno, às vezes, atrapalha a plenitude do alcance da espiritualidade. Outro exemplo é o chão, piso do terreiro, ele não pode ser mudado, por exemplo, regularmente para se assentar uma lajota ou algo similar; o piso também possui força e axé, nele está a força espiritual, deixado pelos assentamentos dos orixás, caboclos, pelas fortificações realizadas e pelo sagrado que

possui em cada canto da casa, com suas seguranças e místicas (Seu Elivaldo, pai-de-santo umbandista) (informação verbal, jan. 2015).

Neste depoimento está presente a impressão de que as referências e saberes advindos das tradições e de conhecimentos e práticas ancestrais não comportam as mudanças e alterações geradas pela modernidade. No entanto, sabe-se que em muitas casas isso já vem sendo mudado, no sentido do que Giddens chama de reflexividade como característica definidora da ação humana. Em determinado momento, as pessoas sob influências das mudanças do mundo moderno passam a refazer o que se chama de tradição, à luz dessa reflexividade, gerando as combinações entre o que é tradicional e o moderno.

Com o advento da modernidade, a reflexividade assume um caráter diferente. Ela é introduzida na própria base da reprodução do sistema, de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si. A rotinização da vida cotidiana não tem nenhuma conexão intrínseca com o passado, exceto na medida do que “foi feito antes” por acaso, coincide com o que pode ser defendido de uma maneira proba à luz do conhecimento renovado. Não se sanciona uma prática por ela ser tradicional; a tradição pode ser justificada, mas apenas à luz do conhecimento, o qual, por sua vez, não é autenticado pela tradição (GIDDENS, 1991, p. 39).

Assim sendo, nem sempre é possível se crer numa prática como tradicional apenas por meio de um discurso de convencimento e de sensibilização por parte do outro, pois para quem está sendo repassado não tem o mesmo efeito, justamente por conta dessa ausência de conexão intrínseca com o passado.

Isso pode ser determinante, em alguns casos, quando da sucessão deste fazer sagrado, por aqueles que vão ser os possíveis herdeiros dos que atualmente estão desempenhando essa missão espiritual. Daí a importância do que Weber apresenta para a formação e preparação de seguidores para assegurar a perpetuação do ato religioso, mas não pode ser qualquer um, quem deverá substituir tem que possuir os atributos necessários na arte de curar.

Ou seja, mesmo que muitas vezes a manutenção de tais práticas e fazer religioso ou sagrado seja orientado para ser realizado dentro do estabelecido na tradição, com o distanciamento do conhecimento ancestral e o fortalecimento de uma facilidade dada pela vida moderna, aliada à capacidade dessa em ressignificar, fragilizando conhecimentos com esse porte, resulta que as dificuldades para se alcançar tal objeto se acentuam também.

Nesse contexto, há que se destacar o significado das tradições na cultura tradicional. Giddens (1991, p. 38) vai defender que nessas:

[...] o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa.

Pode-se trazer como exemplo as mudanças, ou pode ser considerada acréscimo nos encaminhamentos a ser dado quanto à medicação aos pacientes e consulentes. Antes, adotavam-se apenas as ervas, os chás, e hoje também são repassados os medicamentos alopáticos pelos curadores do sagrado estudados, em especial, das religiões afro-brasileiras, rezadeiras, curandeiras. Isso, provavelmente, tem a ver com a necessidade de “tornar-se” moderno. De acordo com a benzedeira do município de Muaná, dona Helena, ela se comporta como na medicina convencional e prescreve a medicação, pergunta idade, quilos e pede a receita passada anteriormente.

Cabe relatar uma observação de uma das consultas dela a uma senhora que estava com as netas doentes. Ela levou apenas uma, e da outra ela trouxe uma peça de roupa. Com a peça de roupa na mão, o diagnóstico da rezadeira sobre a neta da senhora foi o seguinte:

Ela prende a respiração, pode ser problema de pulmão ou de coração, a senhora vai no hospital pra ver o que ela tem, se ela pegou gripe quando ela nasceu pode ser secreção no pulmão, mas o melhor é levar no médico porque quanto mais demora é pior, pode piorar a situação, a senhora sabe que eu não engano, quando dá pra mim eu dou o jeito, mas quando é pra médico, veja o que é e depois volte comigo. (Dona Helena, benzedeira de Muaná). (informação verbal, jan. 2016).

Após rezar na outra criança, deu o diagnóstico e receitou:

Isso é enfisema alérgica, tem que evitar poeira, certo tipo de perfume, ela vai tomar o *Calcitram B12* e *Ibuprofeno*, duas bandas de limão, espreme com uma colher de mel de abelha para sair a secreção, devido a gripe que a criança tem, é pra dar o remédio porque vai sair nas fezes da criança, que ela não sabe colocar. (Dona Helena, benzedeira de Muaná). (informação verbal, jan. 2016).

Questionados sobre porque usam também as medicações alopáticas, a rezadeira acima e os demais afirmam que é porque há determinados problemas de saúde que nem sempre os remédios caseiros resolvem sozinhos, então se faz necessário também acrescentar os remédios do “capa branca”, como são chamados os médicos pelas entidades ou caboclos e espíritos.

Com isso pode-se verificar que há uma tolerância e facilidade no diálogo entre saberes por parte dos curadores do sagrado ou sujeitos autônomos de cura, enquanto que na medicina tradicional eles não são reconhecidos, apesar de sua trajetória social. Nessa direção, Quintana (1999, p. 162) afirma:

Tanto a pomada ou o chá quanto a detecção do mau-olhado, causado pela inveja e o ciúme, constituem-se ordenadores de um mundo caótico. [...] essa característica de ordenação não é exclusiva do pensamento primitivo; pelo contrário, ela é a base de toda linguagem e, portanto, de todo pensamento. Ainda que, na medicina, esses processos de significação tendam a ser negados na medida em que se considera que os medicamentos produzem seus efeitos de forma meramente objetiva, não podemos ignorar que esses mesmos medicamentos também são carregados de significação. Seu significado não se restringe a suas propriedades químicas e, assim, ele também exerce uma ação simbólica sobre o paciente.

E ainda, Giddens (1991, p. 39) destaca o papel da tradição e seus rebatimentos na reflexividade do moderno:

Combinado com a inércia do hábito, isto significa que, mesmo na mais modernizada das sociedades, a tradição continua a desempenhar um papel. Mas este papel é geralmente muito menos significativo do que supõem os autores que enfocam a atenção na integração da tradição com a modernidade no mundo contemporâneo. Pois a tradição justificada é tradição falsificada e recebe sua identidade apenas da reflexividade do moderno. [...] A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformuladas à luz de informações renovadas sobre essas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter. Temos que elucidar a natureza desse fenômeno. Todas as formas de vida social são parcialmente constituídas pelo conhecimento que os atores têm delas.

Mas aderir ao moderno, na tradição, não se constitui saída para todos os problemas, a considerar que a ciência pautada na racionalidade científica não apresenta a segurança inquestionável do saber e conhecimento. Giddens (1991, p. 40) pondera que:

Provavelmente estamos, somente agora, no final do século XX começando a nos dar conta de quão profundamente perturbadora é essa perspectiva. Pois quando as reivindicações da razão substituíram as da tradição, elas pareciam oferecer uma sensação de certeza maior do que a que era propiciada pelo dogma anterior. Mas esta ideia

parece persuasiva apenas na medida em que não vemos que a reflexividade da modernidade de fato subverte a razão, pelo menos onde a razão é entendida como o ganho do conhecimento certo. A modernidade é constituída por e através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas a equação entre conhecimento e certeza revelou-se erroneamente interpretada. Estamos em grande parte num mundo que é inteiramente constituído através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas onde, ao mesmo tempo, não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado. Mesmo os filósofos que mais ferrenhamente defendem as reivindicações da ciência à certeza, tais como Karl Popper, reconhecem que, como ele o exprime, “toda ciência repousa sobre areia movediça”. Em ciência nada é certo e nada pode ser provado, ainda que o empenho científico nos forneça a maior parte da informação digna de confiança sobre o mundo a que podemos aspirar. No coração do mundo da ciência sólida, a modernidade vagueia livre.

As mudanças e transformações ocorridas no mundo, no que se refere a novas formulações sobre paradigmas científicos, de concepção de ciência, de desenvolvimento *versus* crescimento econômico, de valores humanos, ética, visão de natureza, também resultam em mudança nos valores, compreensões, rituais, dogmas das práticas religiosas. Todas elas se adequam a essa nova lógica. E então, provavelmente o que antes era pautado na relação com a natureza, cuja base era retirada e se sustentava por meio do uso dos recursos naturais, deixa de ser. Passam a ser utilizados banhos prontos feitos em casas que comercializam produtos usados nas religiões afro-brasileiras.

Em algumas casas ou terreiros estudados, muitos tinham, inclusive essas garrafas de banho para vender, mas em uma delas afirmou que não era para vender, um amigo havia deixado na sua casa. Quando isso acontece é evidente que o potencial de cura não será o mesmo, uma vez que tais remédios são feitos para todas as pessoas, padronizados, e de acordo com a tradição as ervas devem obedecer às características das pessoas, bem como seus orixás. Isso também pode representar a padronização, própria da produção em massa, adotada no processo de industrialização, ressalvadas as especificidades, sendo transportada para estas práticas, principalmente as religiões afro-brasileiras.

Outra questão é que ao se tornarem mais popularizadas e massificadas, as pessoas passam a ver estas práticas como uma maneira de ganhar dinheiro, de enriquecer em detrimento do apelo à realização de uma missão ou de resgate kármico. Conforme diz a dona Maria Rosa, na cidade de Colares, estado do Pará, cria-se uma

guerra religiosa entre essas religiões e práticas e entre as demais religiões que adotam o mesmo mercado de serviços mágicos. Prandi (2004, p. 229) expõe essa realidade:

A umbanda e o candomblé, cada qual a seu modo, são bastante valorizados no mercado de serviços mágicos e sempre foi grande a sua clientela, mas ambos enfrentam hoje a concorrência de incontáveis agências de serviços mágicos e esotéricos de todo tipo e origem, sem falar de outras religiões, que inclusive se apropriam de suas técnicas, sobretudo as oraculares. Concorrem entre si e concorrem com os outros. Por fim, foram deixados em paz pela polícia (quase sempre), mas ganharam inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, o que se pode testemunhar tanto no recinto fechado dos templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio.

A partir daí, se institui a hegemonia e ditadura de certas pessoas que se profissionalizam na “feitura de santos”, cobrando valores para curadores ou curadoras do sagrado que já possuem uma trajetória no santo, tem sua mediunidade de nascença, mas como não possuem a titulação não são respeitados, e se submetem a situação de extorsão consentida. Em geral isso ocorre em cidades pequenas. Foi identificado na cidade de Muaná e na cidade de Tabatinga um dos curadores do sagrado, que pretende ser pai-de-santo. Ele pagou R\$ 40.000,00 para uma pessoa que depois descobriu que não era pai-de-santo.

Essa situação se relaciona com a busca por uma “preparação” rápida no santo para então ter uma forma de sustentar-se financeiramente. E os problemas próprios da modernidade tais como: solidão, depressão, dependência emocional, tendo como consequência situações de medo e insegurança, é que faz com que ocorra a busca por pessoas que conseguem se transvestir de legítimos curadores do sagrado.

Outra questão identificada é a questão da prestação de serviços mágicos, mais vinculados as religiões afro-brasileiras, junto ao narcotráfico na triplice fronteira. Embora seja uma prática extremamente velada, só foi possível a descrição de envolvimento de pais-de-santo com traficantes, em razão da relação de confiança estabelecida entre a pesquisadora e alguns entrevistados. Mas este é um debate que merece maior aprofundamento. O que se registra aqui é que tais práticas mágico-religiosas vão se resignificando e buscando outros caminhos e campos de atuação, nem sempre pautados somente na caridade e amor ao próximo.

Prandi (2004, p. 230) novamente traz algumas reflexões sobre o que gera a fraqueza das religiões afro-brasileiras, do individualismo que se construiu, em que cada

um busca seguir por caminhos diferentes, tendo em vista o seu benefício próprio gerando a destituição de um grupo coeso em defesa de uma religião.

Grande parte da fraqueza das religiões afro-brasileiras advém de sua própria constituição como reunião não organizada e dispersa de grupos pequenos e quase domésticos, que são os terreiros. Num passado recente, entre as décadas de 1950 e 1970, as religiões de conversão se caracterizavam pela formação de pequenas comunidades, em que todos se conheciam e se relacionavam. A religião recriava simbolicamente relações sociais comunitárias que o avanço da industrialização e da urbanização ia deixando de lado. Tanto no terreiro afro-brasileiro como na igreja evangélica, o adepto se sentia parte de um pequeno e bem definido grupo. Ao contrário disso, a religião típica da década de 1980 em diante é uma religião de massa. As reuniões religiosas são realizadas em grandes templos, situados preferencialmente nos lugares de maior fluxo de pessoas, com grande visibilidade, que funcionam o tempo todo – algumas 24 horas – e que reúnem adeptos vindos de todos os lugares da cidade, adeptos que podem freqüentar a cada dia um templo localizado em lugar diferente. Os crentes seguem a religião, mas já não necessariamente se conhecem. O culto também é oferecido dia e noite no rádio e na televisão e o acesso ao discurso religioso é sempre imediato, fácil.

A discussão entre a modernidade e o sagrado ainda precisa de aprofundamento, uma vez que as mudanças, sejam positivas ou negativas, tendem a interferir e modificar a gênese de uma determinada prática e elas serão sempre vulneráveis a estas, por uma série de fatores, sejam econômicos, sociais, culturais, tecnológicos, enfim, globais. O sagrado indígena passa por esse processo, as religiões afro-brasileiras, as pajés não-indígenas e as rezadeiras e benzedadeiras. E com isso ocorre a diacronização, mas com fortes alterações que podem incidir na ausência de substância das práticas.

Neste capítulo, realizaram-se as reflexões sobre a ciência do sagrado, permitindo a exposição de como ela se dá na vivência das práticas religiosas e sagradas da pajelança indígena, pajelança cabocla e religiões afro-brasileiras. No entanto, a preocupação é de que ela possui sua especificidade e seu campo específico de atuação e técnicas, sem se colocar como superior à ciência moderna-cartesiana. Busca-se indicar os caminhos que possam direcioná-la para a composição de uma ambiência mais ampla, inclusive dialogando com a medicina biomédica e assegurando sua respeitabilidade e reconhecimento junto a esta. E nesse processo, os rumos foram se configurando mediante as influências da modernidade e das adaptações que sofreram, mas sem perder sua capacidade de reestruturação e resistência na manutenção e de sua continuidade.

3 AS PRÁTICAS DO SAGRADO NAS PAJELANÇAS E NA UMBANDA E TAMBOR DE MINA E SUA ADERÊNCIA AO DISCURSO DA SUSTENTABILIDADE NA PAN-AMAZÔNIA

Neste capítulo, tem-se o objetivo de apresentar a discussão das práticas do sagrado da pajelança e da Umbanda e Tambor de Mina e as suas aderências ao discurso da sustentabilidade no cenário pan-amazônico. As manifestações sagradas e religiosas em questão precisam, para o desenvolvimento de seus rituais, dos elementos da natureza, sejam vegetais, minerais, animais, recursos hídricos, fogo, dentre outros e, na sua maioria, fazem parte da natureza. E quando elas são praticadas em um ambiente como a Amazônia e Pan-Amazônia, passam a ganhar mais força ainda, pois parte-se do princípio que por se tratar de natureza primária, a variedade de seres vivos aumentará e consequentemente terá condições de expelir maior potencial energético no ambiente.

Dois subtópicos formam o capítulo: o cenário da Amazônia frente à problemática ambiental global aliada à coexistência de saberes tradicionais; e as práticas sagradas da pajelança, umbanda e Tambor de Mina e suas possibilidades de adesão às perspectivas de sustentabilidade. O primeiro aponta questões sobre o cenário amazônico no âmbito mundial, regional e local, com sua riqueza e possível sustentabilidade e, no seu interior, uma variedade de experiências e saberes que partem de seus biomas e sistemas naturais. O segundo apresenta a discussão sobre os caminhos construídos pelas práticas estudadas no sentido de identificar até que ponto as mesmas podem contribuir para a constituição da sustentabilidade socioambiental.

3.1 O cenário da Amazônia frente à problemática ambiental global aliada à coexistência de saberes tradicionais

O enfrentamento da problemática ambiental e suas consequências para as esferas as mais variadas da vida em sua complexidade tem sido um dos desafios para a humanidade nos últimos séculos. Esta não tem sido uma tarefa fácil, devido a interesses econômicos, políticos, sociais, culturais, religiosos, próprios da racionalidade instrumental e produtivista que marca as relações entre sociedade, natureza e trabalho nos marcos da agudização das condições capitalistas de existência. São esses interesses que entrelaçam a tessitura da realidade ambiental que a população mundial vivencia atualmente, tendo como referência objetiva o modelo de desenvolvimento adotado pela sociedade global, pautado na dimensão econômica em detrimento das demais.

A percepção de intensificação dos problemas ambientais aliada aos interesses econômicos resultou em publicações que deram origem à emergência do discurso ambientalista em nível global. E também elucidaram denúncias de uma conjuntura que consolidou a problemática ambiental, tal como *Silent Spring* (1962) de Rachel Carson, *The limits to growth* (1972), *The tragedy of commons* (1968), de Garrett Hardin.

Com isso, estas publicações deram margem à constituição de esforços teóricos (SACHS, 2007; 2006; 1993; 1981), políticos e ideológicos com Maurice Strong, considerado pela União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN) liderança do movimento ambientalista internacional, e o surgimento de movimentos ambientalistas e Organizações Não Governamentais (ONGs) internacionais: WWF (1961), Greenpeace (1971) em torno de uma nova compreensão do desenvolvimento, para além do sinônimo com crescimento econômico, se aproximando de uma análise paradigmática de sustentabilidade.

Go Harlem Brundtland, no relatório *Nosso Futuro Comum* (1987, p. 25), faz a seguinte definição de desenvolvimento sustentável:

Sustainable development is not a fixed state of harmony, but rather a process of change in which the exploitation of resources, the direction of investments, the orientation of technological development, and institutional change are made consistent with future as well as present needs. We do not pretend that the process is easy or straightforward. Painful choices have to be made. Thus, in the final analysis, sustainable development must rest on political will.

Esse é o resultado do trabalho da Comissão Mundial da Organização das Nações Unidas ONU sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (UNCED). E o que é interessante perceber é que o documento enfatiza a possibilidade de escolhas dolorosas. Para se iniciar esse processo, há que se fazer opções nem sempre agradáveis e aceitáveis no contexto de um modelo de desenvolvimento demarcado pela exploração esquizofrênica dos recursos naturais, baseado em um modelo tecnológico com o uso de técnica que escraviza e desumaniza o ser humano, pouco sensíveis a mudanças institucionais.

Guimarães indica o que para ele significaria pontos capazes de auxiliar na elucidação deste paradigma novo de desenvolvimento:

[...] o paradigma da sustentabilidade parte da base de que o crescimento, tal como estamos vivenciando, constitui um componente intrínseco da insustentabilidade do modelo atual. [...] A sustentabilidade do processo de desenvolvimento somente se dará na medida em que consiga preservar a integridade de processos naturais que garantam os fluxos de energia e de materiais na biosfera e, ao

mesmo tempo, que se preserve a biodiversidade do planeta (GUIMARÃES, 1997, p. 54).

Provavelmente, ainda não se consiga realizar essa última assertiva. Isso no sentido de aliar as necessidades do crescimento econômico sem a usurpação dos sistemas naturais de maneira desmensurada, em que a exploração do trabalho humano e dos recursos naturais é uma premissa básica, desconsiderando a articulação entre a prudência ecológica, crescimento econômico e justiça social.

Na convivência com esse processo de exploração, existem sujeitos como os indígenas, ribeirinhos, caiçaras e quilombolas, que se utilizam dos mesmos recursos para finalidades fundamentais de manutenção da vida. E em alguns casos, perdem suas terras e as condições de sobrevivência digna devido a interesses essencialmente pautados no controle dos recursos da floresta e dos rios.

Sabe-se que os problemas ambientais foram acentuados pela crise do modelo de desenvolvimento econômico, sendo que um dos mais discutidos na atualidade é a mudança climática e as tentativas frágeis de implementação prática do paradigma da sustentabilidade. Essa fragilidade se deve, em alguns casos, à dificuldade de operacionalização dos acordos internacionais, principalmente daqueles produzidos a partir das conferências da ONU sobre meio ambiente e desenvolvimento (ESTOCOLMO, 1972; ECO 92, 1992; RIO+20, 2012), Mudanças climáticas (assinada como Convenção na Eco 92, resultando em outras conferências sobre o tema como: Bali, 2007; Copenhagen, 2009; e a última de 2015, COP 21), educação ambiental (TBILISI, 1977), biodiversidade (definida na Eco 92), administração sustentável das florestas (definida na Eco 92), dentre outros.

Ao longo das constatações dos problemas ambientais e sua intensificação aprofundando a incapacidade do ser humano de encontrar saídas e caminhos que busquem eliminá-los, essa mesma humanidade tem discutido e encontrado saídas para diminuir a intensidade do caos ambiental mundial, uma vez que já é uma realidade, conforme mostram os eventos acima citados, que resultaram em negociações e acordos entre governos. Assim, o desafio maior é fazer com que sejam cumpridos. Ao que se tem vivenciado, há discussão, há sensibilização, há comoção, há decisões nos eventos, mas quando se sai dele, poucos levam a sério tudo o que foi discutido e decidido, pois poucos operacionalizam as alternativas viáveis para um mundo ambientalmente mais saudável.

Bruseke (2009, p. 33-34) compõe um elenco de questões sugerindo a reflexão do que se impõem ao se pensar em desenvolvimento sustentável à luz do que consta no documento *Nosso Futuro Comum*:

Em comparação com as discussões nos anos 70 (Declaração de C'ocoyok, Relatório Dag-Hammarskjold) mostra o relatório da comissão Brundtland um grau elevado de realismo. Ele nem propaga a dissociação ou a estratégia da *self-reliance* nem a despedida do crescimento econômico. Interesses "nacionais" ele toca com cuidado e mantém sempre um tom diplomático, provavelmente uma das causas da sua grande aceitação depois de ser publicado. Todavia, a crítica à sociedade industrial e aos países industrializados tem em comparação com os documentos internacionais anteriores (Cocoyok, Dag-Hammarskjold) um espaço bastante diminuído. O Relatório Brundtland define ou pelo menos descreve o nível do consumo mínimo partindo das necessidades básicas, mas é omissivo na discussão detalhada do nível máximo de consumo (e de uso de energia etc.) nos países industrializados. O Relatório Brundtland quer crescimento tanto nos países não-industrializados quanto nos países industrializados. Além do mais, ele toma a superação do subdesenvolvimento no hemisfério sul dependente do crescimento contínuo nos países industrializados. Como esta posição casa com a crítica do desenvolvimento do ponto de vista ecológico fica mais do que duvidoso.

Nessa mesma direção, Guimarães e Fontoura (2012, p. 20) afirmam que:

Nunca a humanidade esteve tão próxima, não do desastre que muitos ambientalistas apocalípticos sugerem, mas de experimentar as consequências da fragilidade dos sistemas vitais para a vida no planeta. Ativistas e estudiosos são unânimes em advertir que nada menos do que uma nova ética planetária deve emergir se quisermos sobreviver como espécie (GUIMARÃES, 1991, 2001). Esta transição à sustentabilidade requer transformações profundas no arquétipo dominante de civilização, em especial no que tange ao padrão cultural de articulação entre os seres humanos e a natureza. O uso manipulado e politicamente interessado do conceito de desenvolvimento sustentável, que chega ao ponto de transformá-lo em oxímoro desprovido de qualquer significado social de transformação, confunde mais do que esclarece o debate (NAREDO, 1998).

Ao considerarem-se estas perspectivas nada otimistas é que se pode concluir que tratar de desenvolvimento sustentável supõe ir muito além de um discurso emocionado e aparentemente cômico das limitações e extravagâncias do modelo de desenvolvimento instalado e seus impactos socioambientais na esfera mundial. É recomendável analisá-lo na sua gênese e refletir sobre o motivo da criação de um conceito *a priori* inovador e revolucionário, mas limitado quanto à criação e construção de mecanismos que rompam com as estruturas que compõem o modelo objeto de crítica.

Franco, H. (2013, p. 283) destaca algumas reflexões sobre o desenvolvimento sustentável no cenário da Amazônia colombiana:

El desarrollo sostenible de la Amazonia colombiana hay que repensarlo a partir de la experiencia acumulada. Es imperativo recuperar y ordenar la base de conocimiento que las universidades, centros de investigación nacionales e internacionales y científicos particulares han creado. Así mismo, reivindicar el conocimiento y saberes de las sociedades nativas y de los demás grupos humanos que historicamente han accedido a la región. Las políticas de descentralización administrativa y de autonomía regional y local hay que evaluarlas a luz de sus resultados y readaptarlas a las especificidades de la región. Es necesario también propiciar espacios de gobernabilidad que permitan ir generando las condiciones de un desarrollo sostenible, aún en medio de los conflictos.

A Conferência Rio + 20, objetivando avaliar os avanços das que as antecederam traz um enfoque muito grande ao que se conceituou como “economia verde” a qual deve inserir-se no cenário do desenvolvimento sustentável.

Conforme Silva (2015, p. 243), a nomenclatura “economia verde” é nova, mas não tão nova em suas diretrizes e princípios, já que tem algumas semelhanças com a modernização conservadora, tal como o próprio conceito de desenvolvimento sustentável. Apesar de inserir na sua agenda temas considerados inovadores e com condições de agregar atores sociais diversos, não questiona o modelo de desenvolvimento vigente.

O conceito de economia verde que consta do documento final, *O futuro que queremos* (Unesco, 2012), parece-nos hesitante e pouco assertivo: *consideramos a economia verde, no contexto do desenvolvimento sustentável e da erradicação da pobreza, como uma das importantes ferramentas de que dispomos para alcançar o desenvolvimento sustentável, que poderia oferecer opções para decisão política, sem ser um conjunto rígido de regras (citação do artigo)*. Se, de um lado, a mirada rumo ao desenvolvimento sustentável e à erradicação da pobreza mostra-se bastante ambiciosa, de outro, a ênfase na não rigidez do documento, embora pareça indicar o reconhecimento da pluralidade das realidades sociais, também sugere pouca firmeza em postular limites contundentes ao modelo vigente de produção (SILVA, A.T.R., 2015, p. 243).

Como consequência, tem-se a permanente acentuação de situações de desigualdade social gerando miséria, guerras, seja de caráter político, religioso, cultural, econômico de um lado; e de outro, realidades em que se exibem riquezas e situações de extravagâncias consumistas. Estas realidades resultam em transtornos gigantescos do

ponto de vista da destruição de recursos naturais, perda da biodiversidade, de culturas tradicionais e ancestrais, incidindo na proliferação de um genocídio generalizado.

As constatações deste cenário se relacionam com as reflexões de Santos e Meneses (2009), ao tratarem do caráter da Epistemologia do Sul em seu livro. Partindo de algumas indagações, dentre elas, da existência de epistemologias alternativas dominada por uma epistemologia hegemônica, os autores apresentam algumas justificativas do livro que se acredita serem pertinentes aos debates expostos nesta tese. Eles abordam as nuances da epistemologia dominante e as implicações que seu formato universal, porque colonizador e dominante, sobrepôs às culturas e saberes vistos como inferiores, podendo resultar no “epistemicídio”; e a congregação e valorização de diversos saberes que conseguiram se reerguer dentro da ambiência da sua negação dentro de um diálogo horizontal que resulta na “ecologia de saberes”. A análise processada se amplia porque contextualiza a questão epistemológica no cenário da dimensão de estrutura social e política:

Primeiro, a epistemologia dominante é, de facto, uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. [...] a segunda ideia é que esta dupla intervenção foi de tal maneira profunda que descredibilizou e, sempre que necessário, suprimiu todas as práticas sociais de conhecimento que contrariassem os interesses que ela servia. Nisso consistiu o epistemicídio, ou seja, a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena (Santos: 1998: 208). [...] A perda de uma auto-referência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores, próprios de seres inferiores. [...] A terceira ideia é que a ciência moderna não foi, nos dois últimos séculos, nem um mal incondicional, nem um bem incondicional. Ela própria é diversa internamente, o que lhe permite intervenções contraditórias na sociedade. [...] A quarta ideia é que a crítica deste regime epistemológico é hoje possível devido a um conjunto de circunstâncias que, paradoxalmente, permitem identificar melhor que nunca a possibilidade e até a urgência de alternativas epistemológicas ao mesmo tempo que revelam a gigantesca dimensão dos obstáculos políticos e culturais que impedem a sua concretização. [...] A quinta ideia é que as alternativas à epistemologia dominante partem, em geral, do princípio que o mundo é epistemologicamente diverso e que essa diversidade, longe de ser algo negativo, representa um enorme enriquecimento das capacidades humanas para conferir inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais (SANTOS; MENESES, 2009, p. 10-11).

Um exemplo é o que acontece com as populações de alguns países do continente africano e asiático que permanecem à margem de qualquer processo de

desenvolvimento e sobrevivem com acesso extremamente limitado a bens e serviços sociais e econômicos. E convivem ainda com as guerras religiosas e civil e de limpeza étnica, que forçam a população a se transformar em refugiados, conforme aponta o Relatório Global do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) da ONU, lançado em junho de 2013. Com isso, conseqüentemente, perdem suas raízes culturais e tradições que os fizeram reconhecerem-se como grupos coesos e identitários.

Tal contexto pode ser facilmente evidenciado pelo aumento da violência interna em todos os países, pela eclosão de guerras e fundamentalismos e ampliação de incidência de desastres naturais, tais como terremotos e tsunamis. Essa é uma espécie de caos que não se concentra em apenas um espaço em particular, mas se propaga em vários contextos e cenários do planeta, tal como o que tem se intensificado em Afeganistão, na Síria etc.

O relatório da ONU (2013), relacionado ao aumento da violência no mundo, “[...] mostra que o número de civis afegãos mortos ou feridos no primeiro semestre de 2013 aumentou 23% em relação ao mesmo período do ano passado. Em 2013, 1.319 civis foram mortos e 2.533 feridos – um total de 3.852 civis atingidos”. Esse é o cenário mundial. Na América Latina, de acordo com os dados estatísticos de violência urbana dos países nos grandes centros, verifica-se que aqui se vivencia uma guerra velada, em que a violência está se propagando e ganhando poder com caráter de irreversibilidade. Para Bricéno-León (2007):

Las ciudades de AL se han convertido en el escenario de una guerra silenciosa y no declarada. La Organización Mundial de la Salud calcula que en AL ocurren unos 140 homicidios cada año (WHO, 2002). La mayoría de estas muertes ocurren en las ciudades y son producto de la violencia interpersonal, no de guerras ni de conflictos armados, son violencia cotidiana, es encontrarse con la muerte en la esquina de la casa.

A intensificação dos problemas sociais, sejam urbanos ou rurais, gera impactos em todas as esferas e dimensões humanas e está visceralmente ligada aos problemas ambientais.

Historicamente, sabe-se que o quadro de agravamento dos problemas ambientais se intensificou com o advento da modernidade, que iniciou-se com a entrada da Revolução Tecnológica Urbana e se consolidou com o Capitalismo Mercantil (RIBEIRO, 1998). O pensamento científico moderno tem no culto à exacerbação da razão seu fundamento para a explicação de todos os fenômenos da vida, o que significa

que se não houver uma explicação racional, com precisão, comprovação e objetividade de resultados não é digno de credibilidade. O pensamento de Descartes, cuja fonte origina-se em Galileu Galilei, é o que ampara este argumento e a consolidação deste paradigma, dominante até os dias atuais, respaldado no controle do objeto pelo sujeito.

De acordo com Barbosa (2006, p. 51):

A filosofia de Descartes promoveu, naquele momento, uma grande ruptura com o mundo aristotélico e também com a filosofia patrística que empenhava-se para compreender os elementos filosóficos e teológicos da escolástica de Agostinho e Aquino, apesar de continuar sob a tutela religiosa-filosófica destes anteriores. Não foi um romper radical, abdicando da figura divina, mas tratava-se de um caminho inventivo matemático indutor de e para descobertas científicas, o mundo; assim, iniciou-se um processo de mecanização (tanto do homem como da natureza). [...] considerava o mundo feito por Deus e deixado só e governado pelas leis criadas pelo mesmo.

O ser humano é um fim em si mesmo, os demais aspectos ou elementos da vida são objetos ou instrumentos à sua disposição, para que possa alcançar seus objetivos e desejos, associando-se, portanto, a uma lógica cartesiana de ciência, e a uma lógica antropocêntrica de ordenação das relações entre sociedade e natureza.

Essa lógica é transportada para algumas religiões, que se apropriam dos preceitos teóricos e científicos da ciência moderna para explicar e justificar a estrutura social, econômica, cultural e tecnológica baseada em uma suposta “vontade de Deus”. Apesar do potencial para a busca da solução dos problemas da humanidade, estes se acentuam e indicam que este modelo de compreensão da realidade está em crise e precisa ser revisado. Capra (1982, p. 11) ilustra esse quadro no século XX, afirmando que:

As últimas duas décadas de nosso século vêm registrando um estado de profunda crise mundial. É uma crise complexa, multidimensional, cujas facetas afetam todos os aspectos de nossa vida - a saúde e o modo de vida, a qualidade do meio ambiente e das relações sociais, da economia, tecnologia e política. É uma crise de dimensões intelectuais, morais e espirituais; uma crise de escala e premência sem precedentes em toda a história da humanidade. Pela primeira vez, temos que nos defrontar com a real ameaça de extinção da raça humana e de toda a vida no planeta.

Capra escreveu essas palavras no século XX. Hoje, em pelo século XXI, as questões apresentadas só se intensificam. A crise tem ganhado dimensões espantosas, e os seres humanos, compondo esses rumos e trilhos, não se identificam com ela e, em muitos casos, não a veem, porque perderam a sensibilidade para senti-la.

No atual século XXI, o líder da Igreja Católica, Papa Francisco, elaborou uma Encíclica “*Laudato Si’* del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune”, com análises e críticas ao modelo de desenvolvimento e seus impactos na conquista de uma vida digna. O documento é denso e sério, uma vez que não fica na mera descrição pontual da conjuntura atual, mas elege culpado e indica caminhos para que ocorram as transformações e mudanças para se alcançar um mundo mais justo e humano.

Questo riguarda specialmente alcuni assi portanti che attraversano tutta l’Enciclica. Per esempio: l’intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; la convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso; la critica al nuovo paradigma e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l’invito a cercare altri modi di intendere l’economia e il progresso; il valore proprio di ogni creatura; il senso umano dell’ecologia; la necessità di dibattiti sinceri e onesti; la grave responsabilità della politica internazionale e locale; la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita. Questi temi non vengono mai chiusi o abbandonati, ma anzi costantemente ripresi e arricchiti (ENCICLICA PAPA FRANCISCO, 2015, p. 15)

Ele ainda faz um apelo, dada a situação de caos que se encontra a população mundial:

Rivolgo un invito urgente a rinnovare il dialogo sul modo in cui stiamo costruendo il futuro del pianeta. Abbiamo bisogno di un confronto che ci unisca tutti, perché la sfida ambientale che viviamo, e le sue radici umane, ci riguardano e ci toccano tutti. Il movimento ecologico mondiale ha già percorso un lungo e ricco cammino, e ha dato vita a numerose aggregazioni di cittadini che hanno favorito una presa di coscienza. Purtroppo, molti sforzi per cercare soluzioni concrete alla crisi ambientale sono spesso frustrati non solo dal rifiuto dei potenti, ma anche dal disinteresse degli altri. Gli atteggiamenti che ostacolano le vie di soluzione, anche fra i credenti, vanno dalla negazione del problema all’indifferenza, alla rassegnazione comoda, o alla fiducia cieca nelle soluzioni tecniche. Abbiamo bisogno di nuova solidarietà universale.

A manifestação de um documento com este caráter oriundo da Igreja Católica pode causar admiração, a considerar que nela existem diferentes alas, dentre elas a conservadora. Mas seu conteúdo deve-se também à visão mais progressista desta liderança católica. E ao mesmo tempo, observa-se a constatação de que a crise está tão acentuada, que não dá mais para fechar os olhos e ignorá-la. Mesmo que fique no campo do discurso, da oratória, é o líder de uma das religiões com maior número de adeptos que fala, com grande poder de persuasão junto aos seus seguidores.

A religião, como algo que dinamiza a organização de uma dada sociedade, contribui para a consolidação dos valores morais, éticos, resguardando sua perpetuação. Os tipos e classificação de religiões foram e são variadas. Resultantes de dissidências ou

não, elas foram se propagando, dependendo das relações sociais e econômicas construídas: Catolicismo; Evangélica, seja Pentecostal ou Neopentecostal; Islamismo; Umbanda; Candomblé; Judaísmo; dentre outras. Ainda, a depender da maneira que é orientada, todas querem contribuir para a melhoria do ser humano, engrandecê-lo e fazer com que ele compreenda melhor a sua existência terrena.

Além do Catolicismo, duas outras religiões com número significativo de adeptos se manifestaram na direção da demonstração de preocupação com a problemática ambiental. O Islamismo, por meio da realização de um simpósio, em Istambul, por seus líderes, elaborou a Declaração Islâmica sobre o Clima, considerada uma das maiores contribuições para as conversações sobre o clima realizada em Paris, pela ONU, em 2106, tendo sido aprovada por estudiosos de todo o planeta. Apesar de não possuir uma autoridade suprema com poderes de expedir documentos e normas, o documento islâmico serve para aproximar essa população da consciência ambiental e para desenvolver uma preocupação com a preservação.

O judaísmo demonstra a preocupação e a divulga por meio de seus rabinos, com liderança mundial em áreas diversas do conhecimento como o Rabino Norman Lamm, que foi presidente, por um longo período, da Universidade de Yeshiva. Em seu livro “Fé e Dúvida”, ele desenvolveu um capítulo chamado “Ecologia na Lei Judaica e Teologia”. O professor de biologia da Universidade de Rutgers, David Ehrenfeld, e o Rabino Philip J. Bentley afirmam que o judaísmo possui valores sobre os quais a moralidade ecológica se inclui. De acordo com INBS (2016):

O Catolicismo possui, segundo dados do Vaticano, em torno de 1,2 bilhão de fieis, tendo sua principal concentração, em torno de 40%, na América Latina. Já o Islamismo detém em torno de 1,6 bilhão de devotos, sendo sua maior concentração na Ásia e Oceania. O Judaísmo possui um número inferior de seguidores, girando em torno de 14 milhões, embora exerça grande influência no mundo; os três segmentos religiosos congregam em torno de 2,814 bilhões de fiéis em todo o globo, os quais exercem importantíssimo impacto sobre a economia e o meio ambiente na atualidade.

Estas são religiões cujos adeptos se autoidentificam enquanto componentes.

E quando se trata de compreender melhor a existência, supõem-se respeito à vida e a todas as formas de vida. O que também supõe a relação entre natureza, sociedade, sagrado, espiritualidade, religiosidade. As religiões teriam que conectar essas dimensões e não as separar. Segundo Weber (2014, p. 279):

[...] não é da ‘essência’ da religião que nos ocuparemos, e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja

compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir de vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do “sentido” – uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme.

As ações comunitárias oportunizam o diálogo com o sagrado, a espiritualidade, o sobrenatural para a configuração de outras possibilidades de relação entre sociedade, cultura, religiosidade e natureza.

Há de se ressignificar estas relações entre os seres humanos e a natureza, mediado pela produção e construção de saberes locais, com caráter etnocientíficos que estão, muitas vezes, presentes nos contextos e práticas religiosas também. Saberes esses que são silenciados e invisibilizados pelos processos dominantes de globalização, os quais padronizam as culturas, religiões, saberes e conhecimentos.

Destaca-se o papel da Igreja Católica em cenários e conjunturas de hegemonia de grupos econômicos e políticos favoráveis a políticas de exclusão social e promotores da desigualdade em vários âmbitos, tal como a aliança que fez com o domínio português para exploração dos recursos naturais. Na discussão apresentada sobre o ambientalismo e a religiosidade no mundo globalizado, Leis (LEIS, 1999, p. 69) reflete sobre os efeitos negativos do cristianismo frente a outra possibilidade de relação entre seres humanos e natureza.

Segundo White, o cristianismo tem a responsabilidade pela introdução no Ocidente de uma espiritualidade de novo tipo e efeitos radicais (em relação a todo o mundo conhecido na época). O cristianismo se apresenta assim muito mais próximo da modernidade do que normalmente se acredita, na medida em que as ideias de progresso e do tempo histórico linear, tanto como as do homem amo e senhor da natureza, surgem na Idade Média cristã. Antes do cristianismo a natureza encontrava-se protegida por diversos espíritos, os quais eram garantia de um certo equilíbrio entre esta e os seres humanos. Mas a crença num homem feito à imagem e semelhança de um único Deus retirou da natureza qualquer força espiritual e permitiu sua exploração de forma quase ilimitada.

Provavelmente, essa foi a fase basilar onde o cristianismo demonstra com mais força sua opção pelo modelo de desenvolvimento que se consolidaria mais na frente, pautado na exacerbação do poder de alguns humanos sobre a natureza, e conseqüentemente deu condições a um ser humano explorar o outro, de maneira desmedida, e vê-lo enquanto mercadoria.

Isso viria ocorrer porque a Igreja Católica torna-se uma instituição com poder de Estado e política, passando a governar tal qual. Maués (1999, p. 18) defende que:

as religiões mesmo que voltadas para a salvação (ou diversas formas de salvação, como é o caso) também não estão imunes à política. É, pois, num processo político de tensão e conflito, que elas se constituem e se desenvolvem. O Brasil e a Amazônia não poderiam ser exceção.

Os princípios do cristianismo são diferenciados, primam pela igualdade, fraternidade, caridade entre os irmãos. Há que se realizar sempre quando se trata de a Igreja Católica fazer essa distinção, visto que no seu interior existe a diversidade de opiniões e tendências. Na década de 1960, quando do auge da Teologia da Libertação e a opção pelos pobres, demonstrou-se não somente no discurso, mas na prática, uma postura cristã política, enquanto instituição, princípio e valor cristão, ou seja, o testemunho da palavra. A igreja mais próxima do povo.

Em todos os municípios - campo da pesquisa, foi muito forte a presença da igreja nesse período. A maioria teve padres da congregação franciscana, capuchinhos, irmãs carmelitas, dentre outras, que faziam trabalho de assistencialismo junto à população, com a construção de casas populares em mutirão, criação de associativismo, atividades de geração de renda etc.

Mas o que ficou e se perpetuou foi a visão da separação e distanciamento proposital entre o ser humano e o Deus onipotente, inalcançável. Nessa relação, não tem espaço para se falar em natureza, porque ela é algo que passa a ser compreendida como alheia a essa relação; o que está em questão e o cerne do interesse é o ser humano buscar alcançar o Deus superior, e aquém dele e de sua existência.

Pode-se afirmar que não se trata tanto da crença no ser humano feito à sua imagem e semelhança, porque apesar de todo o sofrimento que ele passou pela humanidade, conforme a história afirma, os seres humanos não se comovem. Mas o que foi determinante nesse processo? A constituição de uma cultura do distanciamento de Deus, ele está nos altos, nos céus, o céu é algo que supera qualquer possibilidade de aproximação da terra, não está próximo, mas, no entanto, possui poder junto as pessoas na constituição do sagrado, e se ressignifica sua importância e significado diante das necessidades e mitos criados pelos seres humanos.

Para Eliade (2010, p. 54):

A análise das diversas camadas da religião australiana mostra bem que a crença na divindade celeste ocupa o centro de religiosidade mais arcaica. [...] Nos lugares onde as cerimônias de iniciação têm mais vigor que encontramos a divindade celeste associada à celebração dos ritos secretos. Pelo contrário, nos lugares onde o esoterismo está em vias de desaparecimento, a divindade celeste apresenta-se desprovida

de valor religioso e sobrevive, sobretudo, na esfera do mito; o que significa que a crença na divindade celeste era outrora incontestavelmente mais completa e mais intensa. [...] O conhecimento, a compreensão global do mundo, o deciframento da unidade cósmica, a revelação das causas últimas que mantêm a existência - tornam-se possíveis graças à contemplação do céu, à hierofonia celeste e às divindades uranianas supremas.

E ao relacionar esta reflexão com a existência de um Deus, mesmo se afirmando que ele criou a natureza, é dono do mundo, o ser humano não se sente parte dela. A natureza é dele e não das pessoas. Assim, a tendência é, e isso foi repassado de gerações a gerações, o destrançar na relação ser humano e natureza. Ou seja, ao sofrer alteração nessa relação entre o ser humano e natureza, conseqüentemente essa separação será expandida para todas as esferas da vida humana.

Marx (1999, p. 11-12) afirma que:

A primeira condição de toda a história humana é evidentemente a existência de seres humanos vivos. O primeiro estado real que encontramos é o então constituído pela complexidade corporal desses indivíduos e as relações a que ela obriga com o resto da natureza. [...] toda a historiografia deve necessariamente partir dessas bases naturais e da sua modificação provocada pelos homens no decurso da história. [...] A forma como os homens produzem esses meios depende em primeiro lugar da natureza, isto é, dos meios de existência já elaborados e que lhes é necessário reproduzir.

Essa tese permite concluir que o ser humano estabeleceu uma sincronia com a natureza, permitindo a ele não se dissociar, se interligar, aproximar-se, envolver-se a partir do que lhe era concedido.

Mas isso foi mudando e as relações entre sociedade e natureza foram construídas de maneira a basear-se nas aparências dos fenômenos e a compreensão de que o que está em jogo são os mecanismos de apropriação do ser humano das engrenagens da natureza. Não interessa mais o olhar holístico, na íntegra da existência e o conhecimento do todo, e sim conhecer as partes e posteriormente tentar rejuntar tudo para ver se consegue completar este todo. Esse raciocínio norteará todas as dimensões da vida humana, inclusive a religiosa, e se encontra amparada na compreensão de modernidade construída.

A predominância do pensamento cartesiano se estende para todas as dimensões, e em se tratando do aspecto religioso, ocorre a fragmentação entre matéria e espírito, corpo e alma. Essa visão é o que permite o afastamento entre religião e a natureza na sua modalidade primária. O ser humano passa a ser apartado, separado da natureza e em

geral não se relaciona de maneira respeitosa, por não se sentir parte, e sim superior a ela. Tal compreensão advém da história antiga com o pensamento grego vinculado ainda à visão direcionada à cidade, a *Ágora*

Parece-me que se a cosmologia grega pôde liberar-se da religião, se o saber concernente à natureza dessacralizou-se, é porque, na mesma época, a vida social se tinha também racionalizado, porque a administração da cidade tornara-se uma atividade profana, em sua maioria (VERNANT, 1990, p. 252).

Em muitos casos, essa relação se distancia pela visão utilitarista e instrumental do uso da natureza. Marx constrói uma análise sobre este processo permitindo compreender a gênese da relação homem-natureza de acordo com uma visão de totalidade e as consequências do distanciamento.

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz e etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte – sua natureza inorgânica, meio de vida espirituais, que ele tem que preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão – formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana. [...] A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. [...] Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio de vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (MARX, 2004, p. 84).

Esta argumentação de Marx nos permite concluir que a partir da dificuldade do ser humano em compreender que a natureza não está apenas fora de si, mas que faz parte de sua essência, é que amplia este entendimento para outras esferas da vida humana, tal como o processo de trabalho e a incapacidade da percepção de sua totalidade. Com isso, intensifica-se o distanciamento entre o ser humano e a sua própria essência e, conseqüentemente, da natureza.

Dentro da discussão da modernidade e os tipos tradicionais de ordem social Giddens (1991, p. 10) afirma que:

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que

não tem precedentes. Tanto em sua extensibilidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes.

E ele ainda apresenta que isso gera as descontinuidades que separam as instituições sociais modernas das ordens sociais tradicionais

Como deveríamos identificar as descontinuidades que separam as instituições sociais modernas das ordens sociais tradicionais? Diversas características estão envolvidas. Uma é o *ritmo de mudança* nítido que a era da modernidade põe em movimento. As civilizações tradicionais podem ter sido consideravelmente mais dinâmicas que outros sistemas pré-modernos, mas a rapidez da mudança em condições de modernidade é extrema. Se isto é talvez mais óbvio no que toca à tecnologia, permeia também todas as outras esferas. Uma segunda descontinuidade é o *escopo da mudança*. Conforme diferentes áreas do globo são postas em interconexão, ondas de transformação social penetram através de virtualmente toda a superfície da Terra. Uma terceira característica diz respeito à *natureza intrínseca das instituições modernas*. Algumas formas sociais modernas simplesmente não se encontram em períodos históricos precedentes — tais como o sistema político do estado-nação, a dependência por atacado da produção de fontes de energia inanimadas, ou a completa transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado (GIDDENS, 1991, p. 12).

Nesse sentido percebe-se que a modernidade gera o apressar das ações humanas. Com isso, foi-se criando mecanismo cada vez mais ágil e rápido para se alcançar o desenvolvimento ou crescimento econômico, social, tecnológico, educacional, dentre outros, e em todas as dimensões da vida humana. O tempo e o espaço passam a ser ressignificados nesse contexto. E as coisas e eventos que antes aconteciam em um tempo e espaço, hoje acontecem num tempo reduzido e em espaços variados. E como fica o processo primoroso de construção das coisas e eventos sob a leitura do tempo, e sob o encantamento do espaço, com todas as riquezas e energias oriundas dele? Não fica, infelizmente, esvai-se.

De acordo com Silva, A.T.R. (2015, p. 233-234):

Aplicada ao campo da proteção ambiental, a razão moderna coloca frente a frente duas cosmologias distintas. Uma, carregando a marca da ciência ocidental, estabelece uma fronteira entre os ecossistemas naturais e as sociedades. [...] humanas e demarca a natureza como uma externalidade da qual o homem só participa remotamente (Moscovici, 2007, 1977). A outra é praticada por povos tradicionais (indígenas e não indígenas) para os quais o humano, o natural e o sobrenatural constituem domínios interdependentes (Descola, 2001, 1999). Essa oposição deve, portanto, ser questionada em razão dos efeitos provocados pelo controle da natureza que serve ao

desenvolvimento econômico e ao avanço tecnocientífico, tanto quanto por desconsiderar as relações mutuamente reforçadoras entre os povos da tradição e a conservação da biodiversidade.

E tal entendimento manterá a visão que se terá daqueles que produzem o conhecimento tradicional, os indígenas e não indígenas, que serão alijados do âmbito da razão moderna, mesmo que nas suas práticas demonstrem a constituição de um pensamento e conhecimento racional.

Há muito tempo que tem sido defendida a importância de os conhecimentos chamados de tradicionais se relacionarem ou dialogarem com os conhecimentos chamados científicos. E essa defesa é geralmente originária de antropólogos, pesquisadores das ciências sociais numa perspectiva crítica e outros estudiosos que defendem a pluralidade de conhecimento, mas ainda assim não conseguiu transformar-se em consenso.

A crença de que um conhecimento para ser validado como científico precisa ser testado, experimentado, é o que prevalece. Em muitos casos, a ciência que acelera o tempo e uniformiza os espaços, também tem gerado muitas mortes, muitas doenças, acabando com a possibilidade de vida no planeta. Apesar de todos os debates polêmicos favoráveis, há que se considerar que a produção a partir de procedimentos descontextualizados de ambientes naturais tem um viés que foge da opção por uma vida mais saudável.

A mesma análise é direcionada para as práticas religiosas que não são reconhecidas enquanto possuidoras de uma filosofia, de um ritual litúrgico, de uma mitologia própria e com um corpo de adeptos frequentes e regulares; assim são as práticas sagradas indígenas, caboclas e afro-brasileiras. Todos os itens descritos acima estão presentes nas religiões hegemônicas e referências quando se fala nesse tema, tal como o Catolicismo, Islamismo, Induismo, Judaísmo não são mencionadas, são invisibilizadas.

Considera-se, para tanto, que a construção de esforços teóricos e políticos, em direção à construção da sustentabilidade em suas múltiplas dimensões, impõe a valorização dos saberes das populações locais em suas especificidades, implicando em assegurar a essas populações condições dignas de existência na região. Para Aragón (2013, p. 54-55), ainda é presente a percepção da:

[...] negação do homem do local e de sua cultura; o homem torna-se invisível, e, portanto, nada ou pouco vale. Sua opinião, cosmovisão, e formas de se relacionar com a natureza e a sociedade, pouco

importam; pelo contrário durante séculos esses homens e mulheres foram considerados obstáculos ao avanço da civilização; dever-se-iam, portanto, transformar ou serem eliminados. Essa é a saga dos primeiros habitantes da Amazônia desde o contato com os europeus, vítimas de tremenda destruição em nome do progresso (Davis, 1977). E essa visão do vazio amazônico ainda não foi superada em relação a muitas comunidades que aqui vivem e processos que aqui acontecem. O abandono, a falta de saneamento e atendimento à saúde, enfim o atraso que vive a Amazônia em relação a outras regiões do país que têm territórios na região, não condiz com a importância em termos econômicos e ambientais que a Amazônia representa atualmente tanto para esse país como para o mundo.

Nesse contexto, a Amazônia, apesar dos avanços permitidos, ainda precisa avançar nas conquistas de direitos à sua população. Para alguns, são consideradas como populações tradicionais, ainda que se considere dentro dessa categoria teórica:

[...] ante o redimensionamento do fenômeno global, em que o tradicional vem sendo rapidamente vencido pela popularização e disseminação de comportamentos, de produtos e de tecnologias inovadoras, o conceito de destradicionalização surge com força no âmbito das ciências sociais (SIMONIAN, 2007, p. 27).

E independente da nomenclatura a ser adotada a estes grupos sociais, eles resistem portadores de um legado grande, que poderia ser utilizado para facilitar a produção científica. No estado do Amazonas, já existe um indicativo dessa mudança, uma vez que se utiliza o conhecimento tradicional, por meio do trabalho das parteiras, nos hospitais das cidades. Na cidade de Tabatinga, no Hospital de Guarnição, do Exército brasileiro, houve uma época em que os pajés também atendiam para casos de derrame e picada de cobra, conforme depoimento de um professor da Universidade Estadual do Amazonas (UEA) em Tabatinga. E o modo de vida da humanidade com vistas à constituição de uma ampliação da teoria e da prática do desenvolvimento foi até aqui efetivado. Para Verhelst (1990):

The theory and practice of development as modernization and catching-up have mainly failed in their bid to help the masses of the Third World. On the contrary, they have helped to maintain and even aggravate the often appalling social conditions in which they find themselves. Nor have those approaches resulting from analyses and strategies of development as liberation, and the revolutions resulting from them. , brought the people of the third world all one might have hoped. In both cases, the failures and shortcoming are partly due to Eurocentrism. All the models, whether left-wing or right wing, have been based on western preconceptions. The indigenous cultures of the peoples of the third word have been largely neglected. There is an urgent need to pay much greater attention to these than we have in the past. They must be studied much more closely.

As atividades realizadas pelas crianças e jovens das sociedades tradicionais e populações indígenas tinham valor educativo; nas cerimônias, danças e práticas de magia estava a explicação dos valores, costumes e ideais da realidade. Os rituais que constituíam o culto religioso das populações tradicionais integravam as atividades sociais, com função educativa, porque por meio delas ocorria a explicação de mitos, lendas, dogmas religiosos e tradições históricas. Isso facilitava aos mais jovens compreenderem o mundo e a história de seu povo, assim como o funcionamento do universo.

Dentro dessa mesma discussão, Castro (1997, p. 224) afirma que:

Entre os diversos “povos tradicionais”, como no caso dos grupos indígenas, de agro-extrativistas com concepção comunal de uso da terra, a organização das atividades de trabalho não está separada de rituais sacros, de festividades ou outras manifestações de vida e da sociabilidade grupal.

Para os povos tradicionais “[...] os símbolos totêmicos revelam a história e as tradições da tribo. Assim é explicado no todo a complexidade das relações genéticas constituídas pela política, ordem social, ciência e religião” (MONROE, 1988, p. 8). De acordo com Gonçalves (2011, p. 23), esta compreensão se explica devido ao conceito de natureza não ser natural, mas sim criado e instituído pelos homens.

Toda sociedade, toda cultura cria, inventa, institui uma determinada ideia do que seja a natureza. Nesse sentido o conceito de natureza não é natural, sendo na verdade criado e instituído pelos homens. Constitui um dos pilares através do qual os homens erguem as suas relações sociais, sua produção material e espiritual, enfim a sua cultura.

E as transformações trazidas em consequência da modernidade reconstróem o conceito de natureza, entendido e compreendido pelas idiossincrasias das populações tradicionais. O conceito deixa de ser natural, porque a pessoa já não a vê como natural, mas como consequência de seus interesses e necessidades pessoais, individuais e materiais. E nessa direção, dificilmente haverá espaço para olhá-la e senti-la na sua totalidade, na sua intensidade, porque o olhar direcionado não tem em vista essa amplitude, e sim o objetivo específico, limitado, unidirecional.

Para Muñoz, Rodríguez; Migoya (2016, p. 12-13):

Los modos de vida indígena se pueden entender a partir de un marco analítico que tenga en cuenta su carácter holístico. Este marco comprende tres dimensiones: lo natural, que interpretamos como los recursos a partir de los cuales se construye la vida indígena; lo social,

donde se relacionan los conocimientos tradicionales asociados con la biodiversidad; lo cultural y ético, que hace referencia a los principios del pensamiento cosmogónico de los pueblos indígenas (Acosta, 2013). En conjunto, garantizan la reproducción de la vida coletiva y de cada uno de los miembros que hacen parte de ella. La relación que existe entre las sociedades, sus modos de vida indígenas y sus visiones sobre el mundo, con los ecosistemas y sus dinámicas, determinan su noción de bienestar humano. [...] En ese sentido, los mecanismos sobre los cuales se puede sustentar un concepto de bienestar de los pueblos indígenas giran en torno a un conjunto de prácticas culturales propias. Tales prácticas pueden ser de carácter individual o colectivo. Las mismas pueden estar sujetas a conceptos de orden económico, político, religioso, etcétera, que determinan su forma, así como su función y significado. Este tipo de prácticas exige una caracterización particular en cada contexto cultural y pueden determinar uno u otro grado de bienestar.

Na realidade atual, parece que não há mais espaço para a compreensão dessa visão totalizante, muito embora a dinâmica da vida esteja interligada; as pessoas não têm condições de percebê-las enquanto tal.

Compreende-se que, ao desmatar grandes espaços de florestas tropicais, em nome da plantação de grãos, ocorre a perda da qualidade de vida da população, e que a opção pela implantação de projetos faraônicos de hidrelétricas incide na perda de imenso potencial hídrico; isso implicará na morte de milhões de seres vivos que, provavelmente, contribuem para a manutenção de uma cadeia alimentar e de vidas na terra. Entende-se que a opção pela instalação de empresas responsáveis pela extração de minérios ou projetos florestais tem em vista apenas o retorno econômico, e sem a devida fiscalização por parte do poder público, redundará na poluição de rios, de solos, dentre outros espaços naturais. E ao largo dessas opções verticalizadas, vivem pessoas que ainda conseguem manter relações horizontais.

Euzébio (2011, p. 24), no trabalho sobre fronteira e horizontalidade na Amazônia, tratando das cidades de Tabatinga e Letícia, amparado em Milton Santos, realiza a diferença entre a verticalidade e horizontalidade na geografia, mas que se adequa a este momento. Ele afirma que:

As verticalidades criam interdependências que são numericamente proporcionais às necessidades de relacionamento dos agentes com mais poder e desenvolvem relações essencialmente de solidariedade organizacional entre os lugares, podendo ser financeiras, comerciais, políticas, entre outras, baseados por fluxos mediados por suportes (fixos) territoriais (SANTOS, [1996], 2009). Na horizontalidade, o funcionamento é oposto os laços de cooperação baseiam-se numa solidariedade orgânica, espontânea, nascida nas relações vividas no cotidiano, no corpo a corpo, homem a homem (Ibid.). São relações

fundadas na similitude, na complementaridade das produções, e no exercício de uma existência solidária.

E no contexto amazônico, as verticalidades sempre emergiram fazendo com que as horizontalidades fenecessem, e com elas, os conhecimentos, os saberes, as convivências solidárias e parentais, expulsando os sujeitos de seus lugares e de suas histórias de vida em comunidade com outros sujeitos. O outro não é o vizinho, o conhecido, mas o desconhecido. A identidade se perde e se desprende de sua origem, porque se descontrói para dar lugar à outra que será efêmera e sobreviverá numa linha tênue e flutuante, gerando uma mistura, podendo ser considerado com viés sincrético. E dependendo da maneira como for tratada pelos sujeitos, poderá se consolidar.

Essa é uma discussão que se aproxima da que constrói Hall (2009, p. 34), ao tratar da possibilidade de sincretismo na cultura caribenha, gerando a transformação do Caribe numa “Diáspora moderna”:

Como observou certa vez o romancista Salmon Rushdie, “o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação que vem de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, canções” é “como a novidade entra no mundo”. Não se quer sugerir aqui que, numa formação sincrética, os elementos diferentes estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros. Estes são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder - sobretudo as relações de dependência e subordinação sustentada pelo próprio colonialismo. Os momentos de independência e pós-colonial, nos quais essas histórias imperiais continuam a ser vivamente retrabalhadas, são necessariamente, portanto, momentos de lutas cultural, de revisão e reapropriação. Contudo essa reconfiguração não pode ser representada como uma “volta ao lugar onde estávamos antes”, já que, como nos lembra Chambers, “sempre existe algo no meio”. Esse algo no meio é o que torna o próprio Caribe, por excelência, o exemplo de uma diáspora moderna.

Em alguns momentos, há a ressignificação da identidade, em nome da sobrevivência existencial, passando a se readequar termos, práticas e vivências dentro de outra realidade. Echeverri, ao abordar o conceito de comunidades para populações indígenas colombianas, destaca os impactos ocasionados

La actual organización territorial, social y política de las comunidades de la Gente de centro es resultado de una historia de contacto desde el auge cauchero a principios del siglo XX hasta el reconocimiento de los territorios a finales del mismo siglo. Esta historia ha ocasionado desplazamientos, recomposición de los asentamientos y una creciente dependencia de los bienes de mercado.

Concernente a esta reflexão, Diegues (2001, p. 81) expõe o uso do termo tradicional, nativo, tribal, à luz da Diretiva Operacional/1991:

Uma nova definição surgiu com a Diretiva Operacional 4.20 de 1991, com características mais amplas, substituindo os termos povos tribais por povos nativos (*indigenous*). Ela se aplica aos povos que vivem em área geográficas particulares, que demonstram em vários graus, as seguintes características comumente aceitas: ligação intensa com territórios ancestrais, auto-identificação ou identificação pelos outros como grupos culturais distintos, linguagem própria muitas vezes não a nacional; presença de instituições sociais e políticas próprias e tradicionais, sistema de produção principalmente voltado para subsistência.

E contextualizando esse tipo de grupo social, pode-se adequá-lo como componente de uma estrutura com características pré-capitalistas, como define Marx. Para este teórico (1985, p. 66), nesse modelo de organização social:

[...] os indivíduos comportam-se não como trabalhadores, mas como proprietários - e membros de uma comunidade em que trabalham. A finalidade deste trabalho não é a *criação de valor*, embora eles possam realizar trabalho excedente de modo a trocá-lo por trabalho estrangeiro ao grupo, isto é, por produtos excedentes alheios. Seu propósito é a manutenção do proprietário individual e sua família, bem como da comunidade como um todo. A posição do indivíduo como *trabalhador*, em sua nudez, é propriamente um produto *histórico*.

E ao complementá-lo, Diegues (2001, p. 82) defende:

Dentro de uma perspectiva marxista (especialmente dos antropólogos neomarxista), as culturas tradicionais estão associadas a modos de produção pré-capitalistas, próprios do tipo de sociedade em que o trabalho ainda não se tornou mercadoria, onde há grande dependência dos recursos naturais e dos ciclos da natureza, em que a dependência do mercado já existe, mas não é total. O manejo dos recursos naturais não visa diretamente o lucro, mas a reprodução social e cultural.

Tal afirmação e características condizem com a realidade de um número significativo de comunidades amazônicas, visto que possuem uma relação com a natureza em que se impõem condições de maior zelo e cuidado.

Castro e Oliveira (2016, p. 54-55), na discussão em artigo dos termos “populações” e “comunidades” no contexto amazônico, trazem a reflexão de Léna (2002) e Santilli (2005) quanto à existência de ambiguidades dos termos, por misturarem categorias sociológicas, políticas e nativas, dificultando a definição de políticas adaptadas às mesmas, manifestadas em aportes jurídicos brasileiros para alguns (indígenas, seringueiros, quilombolas) e para outros não (ribeirinhos).

Essa compreensão, provavelmente, ocorre pela ausência de uma organização social por parte do segundo grupo, diferente do que se identifica nos primeiros, que os impede de pressionar o poder público para exigência de direitos sociais. E também pela dificuldade de definir qual a especificidade do ribeirinho: qual a sua identidade e atributos étnicos? Mas possuem um ponto em comum com os demais grupos: a dependência dos recursos da natureza para sobreviverem.

Nesse sentido, segundo Santilli (2005), cabem aqui as reflexões das autoras ao citarem Almeida (2008, p.19), destacando que:

Na mesma linha, menciona que a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, em sua composição, integra representantes das categorias de seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, indígenas, quilombolas, ciganos, pomeranos, geraizeiros, comunidades de terreiro, comunidade de fundo de pasto, faxinais, pantaneiros, dentre outros. Santilli (s.d) acrescenta ainda que quando trata-se de “comunidades tradicionais”, neste conceito deve-se incluir além das comunidades indígenas, outros grupos que vivem em estreita relação com o ambiente natural, os quais dependem dos recursos naturais para sua reprodução, por meio de atividades de baixo impacto.

Outro destaque das autoras referenciando Santilli (2005) é que a categoria “populações tradicionais” indica dificuldades antropológicas, apresentando certa tendência à associação de concepções relacionadas ao atraso econômico e imobilidade histórica dos grupos. Muitas vezes, tais grupos buscam desfazer essa visão, alterando sua cultura e tradições, compondo interferências exógenas que trouxeram a necessidade da incorporação de outros costumes, valores, economias, organizações e religiões. Algumas populações conseguiram sobreviver, mesmo com as simbioses oriundas de diversos ambientes, porque buscaram, a partir das mesmas, assegurar as já existentes e construir a nova, ou seja, restaurar para não perder.

Observa-se o poder de resistência de povos tradicionais, como os indígenas da Pan-amazônia colombiana, de uma comunidade chamada Arara, cidade de Letícia, que convivem com os programas enlatados do mundo globalizado, ao mesmo tempo em que comem em grupo, em comunhão e no chão de uma casa indígena. Tal fato ilustra a capacidade de resistência, ou seria resiliência, própria de alguns grupos indígenas.

Fotografia 6 - Família Tikuna se alimentando

Fonte: Ana Lúcia Nascimento (maio, 2017).

Essa imagem deixa ver que ainda é possível, apesar de todas as interferências externas, manter costumes que parecem perdidos. A comunhão no momento desse alimento demonstra não somente a saciedade alimentar para sustentar o corpo, a matéria, mas se alimenta também a alma, por meio da alegria de comer com o outro, na entrega, comunhão e no pegar o alimento.

Mesmo sendo possível identificar a grandiosidade da Amazônia e da Pan-Amazônia em seus dados quantificáveis, se sabe que tem mais vida nesse espaço que ainda não foi possível conhecer:

La gran región amazónica tiene 7.8 millones de quilômetros cuadrados y de ella hacen parte de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Suriname y Venezuela. Representa el 44% de la superficie de America del Sur y equivale al 5% de la superficie terrestre del Planeta. De su superficie total, unos 7.0 millones de quilômetros correspondem a formaciones de bosque húmedo tropical, aunque una parte de esta selva forma un continuo territorial con la cuenca del Orinoco. la Gran Amazonia alberga el 20% del agua potable del Planeta, la tercera parte de los bosques latifoliados y el 10% de la biota universal. El río Amazonas tiene una extensión de 6.577 quilômetros, es el más largo del mundo t el mayor caudal y conforma una red navegable de 25.000 quilômetros. La biodiversidad de la Amazonia equivale a la mitad de todas las especies vivas del Planeta estimadas entre 5 y 30 millones, de las cuales hay clasificadas 1.5 millones. La Amazonia tiene más de 60.000 especies vegetales, 300 de mamíferos y 2.000 de peces (FRANCO H., 2013, p. 275).

O seu maior desafio sempre será conservar esse patrimônio natural. Conservação esta que é responsabilidade de todos os habitantes e de todos os cidadãos do mundo, haja vista que é um patrimônio de todos. Nos discursos de grande parte dos pesquisados, é muito presente o apelo, a conservação e a negação de práticas que possam poluir o meio ambiente:

Nós, os pais e mães-de-santo, nós temos uma obrigação, né? Na educação espiritual na colocação da religiosidade de cada um, nós temos a obrigação de levar aos adeptos, essa conscientização de que eles precisam preservar a natureza, precisam para que eles possam respeitar os Orixás que pertencem a cada espaço da natureza, para que eles possam receber suas graças também, por que do que adianta ele pedir pra Iemanjá uma graça e na hora ele poluir a praia dela, jogar no mar um bocado de utensílios que não vai ser necessário pra ela, porque ela é um orixá, é um ser divino, uma divindade? Então, é dessa forma nós levamos aos nossos adeptos a conscientização que não devemos ter práticas que agriam a natureza (Seu Elivaldo, pai-de-santo umbandista, Belém do Pará). (informação verbal, 2015).

Vendo tudo que é feito aqui na casa. Como eu preservo os Orixás e a natureza. Como uso as ervas, as plantas, os animais. Então isso tudo é preservar a natureza. E eles têm que seguir o que faço aqui. Digo a eles do quanto se perde vida quando se destrói a natureza. É assim mesmo (Seu Zé Maria, pai-de-santo de Muaná). (informação verbal, 2015).

Acho de extrema importância a natureza para minha religião. Utilizar os recursos da natureza; isso dentro de minha religião me utilizo da natureza pra tirar a carga negativa. A religião é importante porque Deus está dentro dos elementos da natureza e foi por sua criação que vivenciamos tudo isso hoje (Seu Itamar, pai-de-santo de Tambor de Mina, Ananindeua). (informação verbal, 2015).

Conservando, conservando com certeza, conservando esses espaços, né? Porque se nós não zelar, nós não conservar, mais tarde, nós estamos prejudicados, nossos filhos, nossos netos (Seu Zé, pai-de-santo umbandista de Juruti). (informação verbal, 2015).

Nesse sentido, as lideranças e adeptos das referidas práticas sagradas, em seus discursos, apresentam experiências e vivências de que podem se constituírem em protagonistas da instituição do paradigma de sustentabilidade nos seus locais de vivência de suas práticas religiosas, seja quando se utilizam nos seus banhos e rituais de recursos da natureza, seja na realização de práticas que indicam a preocupação com o meio ambiente.

Eles têm clareza que sem a natureza provavelmente não conseguem manter sua religiosidade, sua espiritualidade e muito menos sua medicina popular, mas ao mesmo tempo não possuem meios de assegurar e consolidar uma organização coletiva que os tornem protagonistas capazes de lutar por um espaço que se constitua em santuário e onde consigam estabelecer com este uma conexão entre os seus valores espirituais, a conservação ambiental e o indicativo da busca da sustentabilidade desses processos.

No Brasil, uma das iniciativas partiu do estado do Rio de Janeiro, o qual foi o primeiro a conquistar um espaço oficial destinado à prática das religiões afro-brasileiras e com preocupação ambiental. O espaço está localizado no Alto da Boa Vista, dentro do Parque Nacional da Tijuca, e que antes de ser oficializado já era usada por umbandistas e candomblecistas para a colocação de oferendas em culto aos orixás. No mesmo formato acontece na realidade amazônica. Embora não tenha-se um espaço oficializado para os rituais elas são ocupados pelos adeptos e seguidores levados por uma necessidade que ultrapassa a necessidade de uma formalização legal. Os espaços são de domínio público, a natureza assim como os demais recursos naturais, como água, florestas são bens sociais e que a todos deve ser dado o direito de usufruí-lo de acordo com seus objetivos e finalidades.

3.2 As práticas sagradas da pajelança, Umbanda e Tambor de Mina e sua aderência ao discurso da sustentabilidade

E quando se trata das práticas religiosas? A Amazônia e Pan-Amazônia convivem com aquelas já citadas anteriormente, que buscam partir do envolvimento com o cenário de uma natureza primária para se reproduzirem. São as religiões afro-brasileiras, assim como o sagrado indígena e a pajelança cabocla. Estas se relacionam, de acordo com Oro (1995, p. 69-79), com uma concepção que deveriam superar esses distanciamentos entre ser humano e natureza.

As religiões afro-brasileiras, dadas as suas características se incluem entre aquelas suscetíveis de produzir o reencantamento de um mundo ocidental dominado pela racionalidade instrumental. [...] Dessa forma, a expansão das religiões afro-brasileiras, assim como a multiplicação de “novos movimentos religiosos” contemporâneos, se inscrevem no contexto da modernidade, não como fuga utópica para fora da modernidade, mas como uma saída de socorro simbólico à crise da modernidade, saída portadora de um componente protestatário contra a modernidade, ao menos implicitamente.

A compreensão acima, possivelmente, se fortalece nessas religiões com potencialidades de valorização dos fenômenos naturais, e isto pode ser resultado das transformações sociais, econômicas, culturais e também religiosas. A necessidade do reencantamento do mundo ocidental de que fala Oro faz com que grupos sociais que não comungam de perspectivas existenciais vinculadas à ideia de modernidade estabelecida e norteadora de comportamentos humanos, centrados em posturas individualistas e impactados por

valores consumistas, busquem práticas religiosas que estejam mais próximas de uma interação entre o ser humano e a natureza.

Nesse contexto, também crescem os adeptos que buscam compreender sua espiritualidade, aproximar-se do divino, da paz interior e, sobretudo querem ter condições de se relacionarem melhor consigo mesmo, com os outros. E se identificam com aquelas que têm a sua origem no xamanismo indígena amazônico. O chamado *culto ayahuasqueiros* é o mais conhecido. É uma prática de cura por meio da ayahuasca (*banisteriopsis caapi*), ainda muito utilizada pelos indígenas da tríplice fronteira, colombianos e peruanos (MERCANTE, 2013; GOULART, 2004; MARTÍNEZ, 2003).

Segundo Figueroa (2012, p. 29-30):

O ayahuasca, que também é conhecido com os nomes de Hoasca, Daime, Yajé, Jagé, Natema e Vegetal, é um termo derivado da língua Quéchuá, onde “aya” significa: alma, pessoa morta ou espírito e “waska”: liana, corda ou cipó; portanto poderia ser traduzido como: “corda da Alma”, “corda do Espírito” ou “corda dos Mortos”. É uma bebida composta, resultado da decocção dos caules do cipó *Banisteriopsis Caapi* (família *Malpighiaceae*) com folhas de planta *Psychotria Viridis* (Chacrona, família *Rubiaceae*). O chá ayahuasca é utilizado amplamente em contextos ritualísticos xamânicos por povos indígenas de diversos países da região amazônica e também por pessoas não-indígenas em seitas urbanas com características religiosas, principalmente no Brasil (COSTA; FIGUEREIDO; CAZENAVE, 2005). Pertence a um grupo de substâncias utilizadas ao longo dos séculos em diversas regiões do planeta as quais são atribuídas propriedades que permite uma experiência amplificadora da consciência. São denominadas de enteogênicas (“Deus dentro de si próprio”), termo introduzido pelo filólogo Carl A. P. Ruck, no final de década de 1970, para designar as plantas que produzem experiências divinas quando ingeridas por seres humanos (ILLANA, 2007).

O chá Ayahuasca tem ganhado notoriedade e, em alguns momentos, descaracterizado suas tradições indígenas, pois passa a ser buscado como algo exótico, com objetivos de elevação espiritual, mas, este é o paradoxo dentro do cenário de consumo da modernidade.

Figueroa (2012, p. 29), em sua tese, afirma que:

[...] a comercialização indiscriminada do chá Ayahuasca pela internet e a existência de clínicas ou “spas” que oferecem sessões de consumo da substância em pacotes turísticos, pode incrementar o risco pelo uso indevido da substância e facilita sua utilização por grupos mais amplos da população (DALGARNO, 2008; TUPPER, 2008). A liberação deste chá, amparada por lei no Brasil, representa a liberdade de culto, mas também pode acarretar aumento significativo dos adeptos ao consumo. Algumas seitas religiosas que utilizam o chá ayahuasca em seus rituais praticam um conjunto de técnicas, denominadas “técnicas do consumo”, em mulheres grávidas, recém-

nascido, infantes e adolescentes; que consiste na administração regular da substância em diversas doses, podendo continuar a recebê-la ao longo da vida.

Ou seja, os ditames da modernidade absorvem práticas ancestrais, desqualifica-as, colocando-as sob seus interesses. Isso pode gerar uma série de atrapalho e desconforto do ponto de vista da compreensão do ritual, conforme descreve em entrevista o filho de uma ayahuasqueira indígena peruana da etnia Ocaina, dona Angélica, moradora na cidade de Letícia, comunidade San Jose, tríplice fronteira.

Ela é uma das poucas mulheres que curam com o chá da ayahuasca, com reconhecimento internacional. Na figura abaixo, é exposta uma matéria de jornal, pregado na parede de sua casa, cujo conteúdo é a experiência de uma mulher com a ayahuasca.

Fotografia 7 - D. Angélica na matéria de jornal de circulação nacional



Fonte: Acervo da entrevistada.

Dona Angélica explica como trabalha no processo de cura pela ayahuasca:

Aquí es donde uno encuentra las respuestas, de cómo uno puede ayudar, puede rezar, pedir por los enfermos, por los que más sufren. Y aquí puede ayudar, conectarse, mirar... espiritualmente uno puede ayudar a las personas, por medio de su nombre uno llega hasta allá... Aquí todos ayudamos nosotros, se pierde una cosa espiritual, tenemos que trabajar... pero gracias a dios... por allá... Tarapacá, a un señor su escopeta se le perdió y el pobre señor no sabía, y me ha llamado de Tarapacá y me dijo – abuela hágame un favor mi escopeta se me perdió, quién se la llevó, quién se la robó, dónde voy a encontrar mi escopeta – me dijo el pobre señor llorando. Y de una semana de dos semanas desde que la robaron han venido a dejarla. La volvieron a dejar otra vez en su sitio (Índia ayahuasqueira peruana, Letícia-Colômbia. (informação verbal, jun. 2017).

Fotografia 8 - D. Angélica mostrando seus instrumentos de trabalho



Fonte: Ana Lúcia Nascimento (abr. 2017).

Fotografia 9 - D. Angélica e seu filho Juan explicando os objetivos da ayahuasca para sua cultura.



Fonte: Ana Lúcia Nascimento (abr. 2017).

Na cidade de Tabatinga, localizada na tríplice fronteira, existem muitas pessoas não-indígenas que trabalham com o chá da ayahuasca. E para alguns moradores, nem todos sabem fazer o procedimento adequado do cozimento das ervas, e isso gera problemas de estômago para as pessoas que são pacientes. Nesse caso, o tratamento sagrado, pautado na ancestralidade indígena, vem se popularizando, mas os caminhos escolhidos em alguns casos são desvirtuados.

Com a descentralização da prática do *yagé*, como também é chamada a ayahuasca, ultrapassando os muros do universo indígena e chegando às cidades, seja pelos índios ou não índios, verifica-se nas cidades do trapézio amazônico que ela surge

como uma medicina tradicional procurada por aqueles que se desiludem com a medicina ocidental. Martínez (2003, p. 3-4) realizou estudo com três curandeiros que trabalham por meio da ayahuasca, dois peruanos e um colombiano, e destaca que não existe uma uniformidade no seu preparo, possuindo uma especificidade dependendo da zona em que é utilizada.

En la alta Amazonia el ayahuasca es usado por los indígenas desde el nacimiento del río Ucayali, hasta las cabeceras del río Negro. Entre los Pano (Kensinger: 1973. Citado por Luz 2002: 36), los Kashinawa, Marubos, Shipibos, etc, localizados en la región fronteriza entre Perú y Brasil, sobre el río Javari, también lo utilizan mezclado con la chacrona y el toé. Ellos llaman al yagé *Nixipae*, que significa “bejuco de la embriaguez”. Su ingestión se considera fundamental en la preparación del hombre para la muerte y está íntimamente ligada a lo que hay después de ella (Luz 2002: 37). [...] Los makuna, por ejemplo, lo utilizan en el ritual del yurupary en cantidades muy pequeñas, debido a que es muy fuerte. (Weiskopf 2002: 151). Los demás indios del Vaupés como los Tukano, acostumbran la maceración del bejuco en agua fría. (Dolmatof citado por Weiskopf 2002: 149). En el pie de monte amazónico colombiano y ecuatoriano es utilizado por varios grupos: kamtsá e inga, en el Valle de Sibundoy; siona, secoya y cofán, en el río Putumayo y afluentes; y coreguajes en el río Ortegúaza (Zuluaga 2002: 131). Se le llama entonces “la región del yagé”, por ser el elemento común entre estos pueblos. Entre las comunidades Siona del Putumayo, se le denomina *iko*, que corresponde a nuestro término de “medicina”. Un *iko* debe usarse para asegurar que un acontecimiento ó persona se desarrollen como se desee, para garantizar un continuo estado saludable del ser, para prevenir el peligro ó la disolución de la normalidad, para retornar de una situación no satisfactoria al estado normal, y para curar dolencias. “Es el puente entre este mundo y *el otro lado de la realidad*” (LANGDON 1986, p. 103).

Como se percebe, mesmo com as diferenças nos procedimentos de preparação do chá, o objetivo final é o mesmo: a busca da cura ou a resposta ao mal que aflige as pessoas. E o caminho adotado é apenas o poder do chá nas pessoas, que dependendo de suas condições psicológicas em recebê-lo, poderá fazer efeito ou não, gerando a sensação enteogênica, ou seja, o estado de êxtase induzido pela ingestão de substâncias alteradoras da consciência.

As ervas, em comunhão com a psique humana, ajudam a entrar em contato com Deus, e nesse encontro é necessária a sua “limpeza”, no sentido de purificar-se identificando suas limitações, resolvendo seus problemas de caráter emocional, sentimentos negativos, rancor, raiva, medos comuns, fobias, invejas, incompreensões,

dentre outros; e isso tudo ocorre por meio da “mareación”¹⁶. O reconhecimento dos mesmos será auxiliado por meio das intervenções espirituais e o poder das ervas irá facilitar sua revelação.

Goulart (2004), na tese “Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da Ayahuasca”, aborda o ritual da bebida psicoativa *ayahuasca*. Esta tradição está dividida em linhas, segmentos, centros, núcleos e igrejas, concentrando-se em três grandes linhas (*Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal*), com as divisões internas. Há que se destacar que a definição em linhas se refere à experiência dessa prática em áreas urbanas e sob a liderança de não-índios, compondo, conforme o autor, uma *tradição religiosa ayahuasqueira urbana amazônica*. Ele constrói uma perspectiva comparativa com o objetivo de captar os contrastes e as semelhanças entre os diferentes grupos dessa tradição.

O autor apresenta ainda que as religiões da ayahuasca citadas tiveram como fundadores homens nordestinos, dois maranhenses e um baiano, que chegaram na região no período da exploração da borracha¹⁷. Ou seja, todos atuaram como seringueiros na Amazônia.

A relação entre as religiões ayahuasqueiras e a cultura seringueira cabocla da Amazônia se dá num nível profundo, expressa na sua mitologia, nos seus rituais e no seu conjunto moral. Alguns autores já argumentaram que o surgimento de um conjunto de práticas e crenças caboclas ou mestiças em torno do uso da ayahuasca, na Amazônia, se deu justamente através do contato entre os “caucheiros” e grupos indígenas e populações ribeirinhas diversas já bastante influenciadas por uma evangelização cristã. Tal é a perspectiva de Luis Eduardo Luna, que estudou curadores xamânicos da selva peruana, denominados de “vegetalistas”, da região de Iquitos e Pucallpa (1986-a). Os *vegetalistas* são assim designados, na região, porque sustenta-se que todo o seu conhecimento provém das plantas, isto é, dos espíritos que se vinculam a elas. A ayahuasca é uma das plantas mais usadas por esses agentes curadores. [...] Luna cita, inclusive, os comentários

¹⁶ Se le llama “mareación” al efecto que produce la bebida del yagé. Es como una “borrachera”, en la que el individuo ve muchísimas cosas, como colores muy fuertes y luminosos, animales, los espíritus ó “madres” de la naturaleza, entre otras. En este “trance”, el curandero logra ver la enfermedad, su causa y la manera de curarla. En las “mareaciones” se logra entrar al mundo de los espíritus, al mundo de las “madres del yagé”. Se dice entonces, que uno se mueve en el mundo “espiritual” en donde le pueden ocurrir infinidad de experiencias durante el tiempo que dure la “mareación” (MARTINEZ, 2003, p. 8).

¹⁷ Irineu Serra e Daniel Pereira de Mattos (fundadores do Santo Daime e da Barquinha, respectivamente) eram conterrâneos, oriundos do estado do Maranhão, e chegaram no Acre no começo do século XX, para trabalhar na exploração da borracha. Mestre Gabriel (o fundador da União do Vegetal – UDV) era baiano, e se alistou no chamado “Exército da Borracha”, em 1943, vindo para Porto Velho neste ano, já no segundo ciclo da extração gomífera (GOULART, 2004, p. 11).

de alguns de seus próprios informantes, os *vegetalistas*, os quais afirmam que foram os “caucheiros” que descobriram a ayahuasca (1986-a, p. 35), passando a utilizá-la com um meio de solucionar problemas e enfermidades as mais variadas. O autor conclui que a bebida aparecia, assim, para essa população seringueira, como um remédio para todos os males, do corpo e do espírito, uma panacéia.

E aliada aos componentes da cultura cabocla seringueira do chá, se combinam aspectos dos católicos populares, afro-religiosos, kardecistas, entre outros, implicando, também, em alguns “messianismos”.

Fotografia 10- Mestre Irineu



Foto do Mestre Irineu, disposta em varias igrejas do Santo Daime

Fonte: Goulart (2004).

A considerar a importância do uso da ayahuasca pelos ex-seringueiros, contribuindo na divulgação de seu potencial enquanto cura para muitos males, não se pode deixar de registrar que a ayahuasca é uma tradição milenar indígena e sempre foi usada pelo xamanismo. Portanto, a afirmação de que os caucheiros descobriram a ayahuasca não condiz com a história da ancestralidade indígena e com tudo que lhe pertence. Nimuendaju, em 1952, escreve sobre os Tukuna ou Tikuna do rio Apaporis. Descreve sobre sua prática xamânica e se refere ao uso da ayahuasca

Also, the spirits of dead trees may be present anywhere in the neighborhood and wound those with whom they collide. A person with an overheated body feels the arrow wound from a spirit as a fillip with the fingertips. This is the supposed cause of some deaths, due ultimately to the malefactions of some shaman. The most dangerous tree of all is the caapi cipo (*Banisteria* sp.), which the Tukuna know only by its Peruvian name of ayahuasca, sometimes corrupted into

eueuva'cu. It is strange that they are unaware of the plant's qualities; because of this ignorance they do not prepare from it any narcotic, as do the neighboring Indians. Thus, they know that the Kokama possess a plant which produces visions; but only one Tukuna, now deceased, learned from them its use as a narcotic, and he did not pass the knowledge along to anyone else (NIMUENDAJU, 1952, p. 101).

O escrito do século passado continua norteando as práticas de indígenas que trabalham com ayahuasca para tratamento de doenças e males em geral. Segundo a indígena peruana Angélica:

Los sueños y la mareación de ayahuasca: dos espacios en los que chamanes se citan con sus espíritus aliados para recibir diagnósticos y remedios. “Yo trabajo con buenos espíritus; yo no trabajo con malos espíritus. Yo tengo que orarle: madre de... Todos los vegetales tienen madre; son las madres de los vegetales los que te curan. A veces en tus sueños te dicen lo que es buena medicina para el enfermo: ‘Dale ése de tomar’”. Las madres de los vegetales: los seres curativos que pueblan esse (SUÁREZ, 2012, p.66).

Na sua compreensão, os vegetais, as plantas possuem mãe, sob o ponto de vista animista. E são estas mães que dizem o que tem que ser feito para alcançar a cura. As plantas têm vida, e se comunicam por intermédio de seus donos com o sujeito a ser curado. Quem busca pela cura por intermédio do chá está em intensa interação com os vegetais do chá, e daí se exigirem que a concentração após o beber seja total. Quando isso ocorre o efeito dos vegetais são mais eficazes e acontece a *mareación* na sua intensidade. Ou seja, os vegetais entram em perfeita sintonia com os seres humanos, para alcançar a plenitude desejada. Esse é o objetivo do chá da ayahuasca na sua ancestralidade, que passa a ser ressignificado à luz dos interesses da modernização e da sociedade de consumo.

A compreensão do conhecimento indígena é explicada em Prada (2005, p. 20) como:

El conocimiento indígena, es un conocimiento que corresponde a una reflexión sobre la visión del mundo que se expresa de una manera particular a una filosofía de vida, como un sistema lógico y coherente, el saber indígena también es un conocimiento especializado, donde hay niveles de manejo, es un conocimiento que há sido producto de la experimentación, acumulado por generaciones. [...] para los Achuar la naturaliza, sobrenaturaleza, sociedade humana, sociedad animal, capa exterior material y vida del espíritu están conceptualmente sobre un mismo plano, sólo que metodologicamente están separados por las condiciones que rigen el acceso y este es la comunicación.

A formação dessa constituição de mundo, embora muitas etnias não a possuam enquanto conhecimento ancestral, ainda é considerada fundamental para a percepção de que existe uma integração unívoca entre os seres vivos e os sistemas naturais que habitam o universo.

As mudanças nos cenários da modernidade e sua relação com a natureza traz novas maneiras de apropriação em várias dimensões, inclusive na religiosa. A grande questão é que em se tratando a religião de um campo com caráter extremamente subjetivo, isso pode se constituir em problema, pois:

[...] las prácticas religioso-curativas contemporáneas, los sujetos en cuestión parecen tratar con un mundo sin lugares o posiciones, un mundo abierto al devenir, en constante transformación, así como las personas y fuerzas que en él actúan. En él, los estados son transitorios y la propia humanidad es una condición imposible de fijar (PISSOLATO, 2009, p. 92).

Para que não implique na intensificação da realidade acima, há que se construir práticas com maior fortalecimento da identidade, em que a sua singularidade possa incidir na consolidação de seu fazer, visando a não constituição de estados transitórios e um mundo de lugares e posições fixas.

Muito embora se perceba que em uma região como a amazônica as práticas de pajelanças e de religiões afro-brasileiras já possuem seu lugar nas necessidades variadas de sua população, seja na área de saúde, afetiva, material, financeiro, em todas as regiões que serviram de campo de pesquisa, no estado do Pará e na tríplice fronteira, a procura pelos curadores do sagrado é frequente e regular. Apesar de todo o preconceito existente, a população tem uma confiança nos seus trabalhos, e sempre recorre quando precisa. Provavelmente se constituam no porto seguro da população, quando percebe que não tem a quem pedir socorro. Algo que é visto como o “todo da religião”, conforme afirma Galvão (1976, p. 32):

Os santos, apesar de seus poderes, não atendem a todas as necessidades e setores da vida e do ambiente local. O indivíduo e a comunidade apelam para outras crenças que, reunidas àquelas cristãs, formam o *todo* da religião. O catolicismo é, na sociedade rural da Amazônia, uma superestrutura, uma ideologia que se sobrepõe a crenças locais, porém por si só é incapaz de responder a todas as exigências do meio.

Assim sendo, sabe-se que tais práticas teriam um potencial muito grande para assegurar força em um grupo social. Pois, como afirma Bourdieu (2007, p. 92), interpretando a teoria de religião de Weber, o princípio da estrutura das relações de força simbólica

entre os agentes religiosos e os leigos é derivado do poder religioso enquanto produto de uma transação entre eles, na qual os sistemas de interesses particulares a cada categoria de agentes e a cada categoria de leigos devem encontrar satisfação. E trazendo a capacidade de persuasão dos agentes religiosos aliada a uma preocupação com a dimensão ambiental e a conservação dos sistemas naturais para a preservação de seus princípios e valores religiosos no local, pode-se relacioná-la com uma nova perspectiva de sustentabilidade e políticas para as religiões, bem como para o desenvolvimento regional:

A dimensão do lugar parece se colocar como premente, posto que considerado como espaço de relações imediatas e de fortes vínculos orgânicos do ponto de vista social e espacial. O conhecimento prévio desses vínculos e a potencialidade de suas relações e da lógica de seu arranjo espacial parecem ser a condição de qualquer projeto de desenvolvimento socioespacial (TRINDADE JUNIOR, 2010, p. 137).

Boaes e Oliveira (2011, p. 108-110), ao tratarem da ética ecológica na prática das religiões afro-brasileiras, apresentam questões importantes para o debate. Muito embora a experiência não ocorra na Amazônia, e sim no nordeste brasileiro, cabe trazer as discussões, uma vez que são pertinentes à temática. Eles afirmam, parafraseando Santos (2006, p. 106), que “comungar de uma tradição religiosa que professa seu respeito às forças da natureza, nem sempre representa dispor já, de uma consciência ecológica”, uma vez que os mesmos adeptos que se consideram defensores da natureza podem ser vistos por outros como poluidores ou destruidores da natureza.

Outra questão apresentada foi a não localização no discurso de marcas que caracterizem a concepção de uma dissociação completa entre orixás e natureza, permitindo a interpretação de uma identidade antropocêntrica “pura”; isso se aplica inclusive à Umbanda, na qual o sincretismo é forte e orixás são identificados com santos católicos. Embora muitos adeptos tenham clareza da função do sincretismo em um dado momento histórico, outros tantos vinculam o orixá ao santo. Outro aspecto se refere aos problemas para se tornar efetiva sua contribuição para a reflexão ecológica.

E nesse contexto, apresentam-se dois problemas: o primeiro é a presença de uma perspectiva mágico-utilitária na sua relação com a natureza. Nessa perspectiva, a necessidade de preservar aparece como estando diretamente vinculada ao papel crucial que a manipulação dos elementos naturais desempenha nos rituais religiosos, realizados em benefício dos adeptos e/ou da comunidade; e o outro se encontra na formulação de uma ética ambientalista baseada na cosmovisão das religiões afro-brasileiras, devido

elas já terem sido definidas como religiões a-éticas. Devido a esse pré-conceito por conta de algumas práticas que não indicam a preocupação ecológica, elas passam a ser vistas como a-éticas.

E quanto a esse último problema, os autores se utilizam da análise de Pelizzoli (2003, p. 12) para defenderem que estas religiões possuem, sim, uma ética ambiental própria. O autor defende que o termo ética se refere

[...] não apenas às normas morais e comportamentos, mas em formas de conhecimento (que são sempre relações), visões de mundo; daí a cosmologia, a ontologia e a antropologia envolvidas, a saber, visões de sentimento do mundo/universo, do ser/essência e do humano/ético. Aqui, um sentido para o universo está em jogo, mesmo que isso não possa ser decidido, ou ainda, “definido”, acabado ou dominado por alguém ou pela soma de muitos (PELIZZOLI, 2003, p. 12).

As questões trazidas pelos autores são válidas e fundamentais para a discussão em torno do que se representa para uma religião afro-brasileira ser considerada como adepta ou defensora de uma política ambientalista ou ecológica.

Em alguns momentos, vão se constituir em um grande paradoxo, se apresentar como defensora da natureza, de certos domínios naturais, como os igarapés, lagos, mares, florestas, cachoeiras, pedreiras, e em outros momentos as pessoas não estabelecem nenhuma conexão com esses mesmos espaços, não os veem como sagrados, mas com objetivo de uso, como qualquer pessoa que não faz parte destas religiões. Dessa maneira, isso se constitui em uma grande contradição, e está vinculado também ao processo materialista de produção capitalista no qual esses sujeitos estão envolvidos.

Essa discussão também é tratada na dissertação de mestrado de Silva, M. B. (2012) sobre a postura de perseguição dos evangélicos e, em alguns momentos, até da própria sociedade porto-alegrense, em relação às práticas dos batuqueiros, vistos pelos mesmos como depredadores da natureza. Uma questão levantada foi o sacrifício de animais pelos batuqueiros, que passa a ser repensado para além da esfera religiosa, uma vez que a dimensão mágica da religião foi posta em cheque pelo discurso do movimento ambientalista, ecologista e defensores de animais. Nesse sentido, o movimento ambientalista e similares gerou outra postura e reflexão por parte dos batuqueiros, que pela rotina nos rituais já não identificava os excessos e prejuízos ao meio ambiente.

A água é um dos domínios mais importantes para as religiões afro-brasileiras e para a encantaria amazônica, bem como para os indígenas, que curam por meio da

ayahuasca na tríplice fronteira (MARTÍNEZ, 2003). Uma das linhas¹⁸ que compõem a Umbanda e Tambor de Mina é a Linha de Cura, e nela há uma legião de encantados que são oriundos da água. Em entrevista com a entidade denominada Mestre Dom Carlos, incorporado no pai-de-santo Elivaldo de Oxalá, Belém do Pará, a entidade afirmou que “muitas vezes o ‘pecador’ tem medo do Exu, mas quem realmente é capaz de fazer retirar e fazer voltar um feitiço, é o povo do fundo, como são chamados, são grandes trabalhadores e feiticeiros, curam com uma vela ou um copo de água. Possuindo mais poder do que os Exus para esses trabalhos”. Eles são muito sérios, e quando vêm, é realmente para trabalhar, e não costumam ficar muito tempo. E são da água.

Outra questão a destacar é que, em geral, o pajé de nascença¹⁹ faz toda a sua preparação pelo povo do fundo. Dona Roxita, pajé do município de Soure, no arquipélago do Marajó conta como ocorreu a sua preparação:

Com nove anos, a minha irmã mais velha morava pra Belém, e quando nasci a minha mãe me rejeitou porque tinha muito filho; e essa irmã não aceitou que eu fosse doada pra uma tia e ela veio me buscar... e ela mandava cesta básica também para minha mãe, e eu tava esperando o navio. Era 22 de setembro, eu fui buscar na ponte do navio, e cheguei lá e o navio não tinha chegado, e o seu Atanázio, um morador da cidade que era benzedor, disse: “o que é aquilo, minha filha?”; era um negócio grande preto, parecia um peixe, abriu a boca,

¹⁸ Para Mundicarmo Ferretti (1993), as “linhas” seriam associadas a domínios da natureza; por exemplo, quando os integrantes dos terreiros se referiam a “Povo das Águas” (água salgada, água doce), sendo que, caso a entidade se apresente como “do Mar”, este seria considerado como a “Calunga Grande”, por remeter à ideia de pessoas que tenham sido jogadas ao mar, como no caso de navios negreiros ou vítimas de naufrágios. Em contrapartida, “Calunga Pequena” seriam os cemitérios, daí se dizer sobre a linha do “Povo da Calunga”, geralmente composta por Exus e Pombogiras (que não é o foco desta pesquisa, no caso), não se confundindo, necessariamente, com a dita linha “das Almas”, está se referindo propriamente aos Pretos e Pretas Velhos. Além dessas, se apresentam também a Linha da Mata, geralmente composta por “caboclos de pena”, representados por índios; a “Linha do Astral” é composta por “médicos do astral”, que auxiliam, juntamente com os Pretos Velhos, nos trabalhos de cura, e segundo o que ouvi, também fazem parte da dita “mesa branca”, que possui características mais próximas ao Kardecismo. Outra classificação também se daria por regiões geográficas que, não necessariamente, teriam seus correspondentes com os territórios conhecidos, mas fazendo alusão a um lugar de “Encanteria”, ou seja, um território simbólico ao qual se vincularia aquele caboclo e/ou encantado, como, por exemplo, povo da Bahia, do Pará, do Ceará, de Codó, dentre outras. A linha estaria ligada mais ao “tipo, estilo regional” da entidade; a corrente, corresponderia mais a ser um tipo de “fluxo” de como as entidades pertencentes a uma determinada linha poderiam atuar, por exemplo, linha da Direita (Caboclos de Pena, Caboclos e Pretos Velhos, com energias menos densas) e linha da Esquerda (Exus e Pombogiras, com energias mais densas, mais próximo das emoções e subjetividades humanas).

¹⁹ É o pajé que desde a barriga da mãe demonstra seu dom, tal como chorar na barriga dela; sempre ao completar 7 meses ou 7 anos acontece um evento: some na água, ou na mata, cura as pessoas ou faz vidências desde criança, dentre outros.

espalhou água e se baixou na água, eu acho que era o “nero²⁰” que mora no rio, aí eu comecei a jogar pedra. Era uma hora da tarde e eu vi uma menina pequena na minha frente com uma fruta vermelha e eu dizia: “me dá?”; e ela dizia: “vem pegar”, me oferecendo e quando eu ia pegar dela ela ia andando, andando e nisso quando eu vi eu estava junto com a menina numa estrada grande, de areia e cada pé de árvore tinha um barquinho, tora de pau, e depois tinha uma moça perto de um malão, ela dizia: “isso aqui tudo é teu, pode pegar pra ti”, e a menina dizia: “não pega nada”. E eu, com muita vontade de pegar, e chegava num lugar, uma lagoa, água azul; e a moça mostrava pra eu pegar o maracá, com duas pernas e a menina dizia: “não pega”; e eu depois vi que as penas eram rabo de cobra, eu via a língua da cobra. E depois, quando eu dei conta de mim, eu tava no mesmo lugar e a maré tava seca, e quando tudo começou a maré tava cheia. Quando voltei, tive febre e gritava para voltar pra lá; o seu Atanázio veio benzer, seu Zé Piranha, que era outro curador, já falecido. E depois daí, comecei a curar, benzer, rezar, tudo aprendi no tempo.

Conforme se observa no relato de dona Roxita, houve uma parada no tempo para ela, pois ela se encontrava consciente até jogar a pedra no peixe grande, depois ela entra em um outro momento do relato, que foi o processo de encantamento, e que provavelmente se deu quando o peixe grande abriu a boca e jogou a água. Isso fez com que ela se transportasse para o mundo do encanto do fundo, onde ela viu o que descreve. Quando saiu de lá, já se encontra preparada para curar. Ou seja, tudo aconteceu em uma maré cheia, e tendo como testemunha o seu Atanázio, que entendeu o que ocorreu.

Os índios que curam por meio da *ayahuasca* também estabelecem alianças com o mundo da água. No trabalho de Martínez (2003, p. 57), ela conta a história de vida de três curandeiros. Abaixo, a descrição de como veem o mundo subaquático:

Este universo acuático está entonces simbolizado por el río Amazonas y representa para los curanderos el mundo de los blancos (Chaumeil. Comunicación Personal: 2002). Les permite a los curanderos, tener un intercambio a larga distancia y proyectarse más lejos que en la selva. Para ellos este mundo es un continuo, puesto que es imposible distinguir entre el cielo y el agua, siendo esta una forma de concebir el espacio sin fronteras. En el mundo subacuático hay ciudades; se duplica abajo el mapa de arriba. Es la manera como el curandero posee un doble espiritual debajo del agua que le ayuda a resolver los problemas y curar las enfermedades.

²⁰ “Nero” é um peixe muito grande, tipo de uma baleia, que de acordo com os moradores de Soure mora no fundo do rio Paracauari, e aparece de vez em quando.

A compreensão da pajé Roxita e dos curandeiros indígenas vão ao encontro do apresentado por Maués (2012, p. 40-41). Encontrado na microrregião do Salgado, no estado do Pará, quanto à formação do pajé “sacaca”:

Eles são referidos por Galvão e Wagley e aparecem nos relatos que obtive na microrregião do Salgado, mas sempre localizados no passado. São pajés que, ao invés do voo xamânico da tradição siberiana descrita por Eliade (2002), realizam a “viagem” pelo fundo, tal como o fez o famoso profeta no ventre da “baleia”: são os Jonas amazônicos, só que viajam pelo fundo sem servir-se do ventre de nenhum peixe². Mergulham nas águas e vão conviver com os encantados no fundo, com quem aprendem novas técnicas e remédios. Só não podem comer nada do que lhes é oferecido, caso contrário tornar-se-ão encantados e não poderão mais voltar – como pajés ou curadores – para a superfície. Este é o grande risco que correm, pela potencialização de seus poderes.

Tal descrição reflete a experiência vivenciada pela d. Roxita.

Maués e Villacorta (2001, p. 21), provavelmente por conta desse conhecimento, defendem que “a mata é muito pouco importante na área. O importante são os rios, a grande baía do Marajó e o oceano Atlântico, isto é, o mundo das águas. Por isso os encantados do fundo são os mais relevantes”. “Muito pouco importante” se constitui em afirmação pouco adequada, haja vista que todos os rituais de pajelança adotam as ervas ou mato.

Silva (2013, p. 61-62), em estudo sobre a água no ritual do Tambor de Mina, em Belém do Pará, declara que:

A água nos ritos sagrados das entidades, que evidenciei, revelou-se para mim como um elemento de manutenção da alma e do corpo das pessoas, que o afrorreligioso (agente mágico) o converte em magia. Mas não se trata de uma água qualquer, é uma água, como disse, sacralizada, pois lhe é conferida o mana, e, a partir das experiências religiosas, percebi que a água em si não significa, quem dá significado e funcionalidade a ela, nesse caso, é o *homo religiosus*. É, então, conferido esse mana (esse axé) a água e isso reflete, exatamente, o que disse pai Luciano, durante a nossa entrevista (23/07/2011): - Quem tem fé a água do pote é remédio, cura!

Assim sendo, o poder que é atribuído à água advém de dois caminhos: a sacralização que ela possui, ao passar por todo um processo de purificação e a fé que as pessoas que buscam nela a cura vão depositar para que alcance a hierofania tratada por Eliade. A considerar que a água que está sendo apresentada não é uma água qualquer, é a manifestação do sagrado.

A bacia amazônica é uma das maiores do mundo, rica pela variedade de seres vivos e pela sua biodiversidade. Daí advém também a riqueza e diversidade na encantaria existente e a convivência com experiências míticas, mágico-religiosa. Os encantados, expressados nos sistemas naturais, estão em todos os ambientes e passam a compor a cultura e folclore de uma dada localidade amazônica, tal como conta Ataíde (2015) em suas crônicas fronteiriças na tríplice fronteira, sobre a eliminação de uma cobra grande por um bruxo, e o ataque por botos vermelhos ao bote que transportava as urnas e fiscais de um processo eleitoral em Manaus²¹. Neste último "causo", há que se considerar que houve uma apropriação indevida pelos correligionários do candidato apostando nas credices e crença fantasiosa da população, em seu benefício próprio.

Galvão (1976, p. 11-12), tratando da importância dos rios para a população amazônica, escreve:

Os rios, ontem como hoje, servem de “estradas” para penetrar a floresta e é em suas margens que se vão fixar os escassos povoados.

²¹ Em Tabatinga, no Solimões, próximo ao barranco, defronte ao igarapé do Brillhante, aí existia uma ilha; entre a ilha e a margem do rio, existia um rebojo muito grande, o motor tinha que ser bom para enfrentar a correnteza, de remo então era um pesadelo. Contam os mais antigos, que naquele local muitas canoas se alagaram, pessoas morreram afogadas, sem que seus corpos nunca tenham sido encontrados. No igarapé Santo Antônio, era comum matar ou espantar-se cobras sucurijus de 3, 4, 5 ou mais metros, que caçavam galinhas, porcos, ovelhas, bois e qualquer animal. Então existia muito medo nessa região. Todos diziam que ali morava uma cobra grande. Os moradores diziam que escutavam vozes e gritos durante a noite vindos daquelas bandas. Um comandante que chegou em Tabatinga em 1957, acreditando ser verdadeira as informações, mandou chamar na Ilha de Ronda um cidadão peruano de nome Ramón Aricaú, curandeiro mais conhecido da região como “El brujo”, para realizar orações para espantar a dita cobra, caso ela realmente existisse. Aceito o desafio, durante três sextas-feiras seguidas, viu-se o rezador dar voltas em sua canoa na pequena ilha; ele remava uns 100 metros no rumo da ponta da ilha, depois soltava no rio uma cuia, dentro uma vela acesa, acompanhava a cuia em pé, com uma faca peixeira que nunca tinha sido usada na mão direita, fazendo o sinal da cruz para frente, para traz e para os lados esquerdo e direito, depois com um pequeno vidro contendo água misturada com ervas, as aspergia na água, repetindo os mesmos procedimentos que fazia com a faca. Decorridos uns três dias depois da última oração do “el brujo”, certo dia, por volta das três da tarde, começou-se a escutar aqui e acolá uns esturros ou gemidos, vindos do rio. Entre às 5 e 6 horas vieram mais fortes, e verificaram que vinham da ilha, que começou a cair, desmoronando-se aos poucos. As pessoas choravam de medo e aos poucos tudo foi retornando ao normal e a ilha desapareceu. E realmente constatou-se que ali morava uma cobra grande. Na outra crônica, o autor conta que na Boca do Mauá, por volta das seis e meia para as sete da noite, o pequeno motor de popa que transportava as urnas e os fiscais, foi atacado de surpresa por muitos botos vermelhos, também conhecidos por Tucuxis, que saltavam sobre a canoa. O juiz que presidia o pleito, ao abrir as urnas e fazer a contagem dos votos, verificou que todos eram em favor do candidato Gilberto Mestrinho; intrigado, mandou chamar os mesários e fiscais, e aqueles lhe afirmaram perante a lei, que as urnas tinham sido “encantadas” pelos botos, fazendo desaparecer os votos do outro candidato. A notícia espalhou-se, merecendo destaque nos jornais de Manaus, nascendo, desde então, o boto como símbolo das campanhas políticas e de governo de Gilberto Mestrinho. As notas têm que ser curtas, apenas para explicitar algo.

Não é por acaso que as atuais cidades da Amazônia estão situadas nas confluências e encontros de cursos d'água. Dessas condições do meio ambiente, da exploração de produtos naturais, das técnicas de agriculturas que não formam além de tentativas frustradas, resultou uma formação étnica e cultural, de bases bastante diferentes da sociedade aristocrática do litoral ou dos latifúndios do campo de criação.

Mas as ervas, para alguns, mato para outros, também ganham sua relevância nos rituais e no construto das práticas de pajelança e das religiões afro-brasileiras. Silva (2012, p. 124), em estudo sobre o uso das ervas nos rituais da Umbanda, afirma que:

Extensa literatura umbandista arrola centenas de ervas e preceitua o seu uso, indicando receitas e o modo de usar, descrevendo benefícios, indicando situações de uso, relatando efeitos. Tanto as obras de Umbanda como as práticas dos terreiros comprovam a presença imprescindível das ervas nessa religião. Portanto nos rituais afro-brasileiros as ervas desempenham um papel crucial, pois “usa-se as folhas para defumar o terreiro (abaçá), para preparar a iaô (iniciada), para amacis, boris e para todas obrigações e preceitos”. [...] “Sem folhas, não existiria Candomblé” (FARELLI, 2002, p. 35). Pode-se estender essa afirmativa, mesmo que em menor proporção, à Umbanda, dizendo que sem folhas não existiria a Umbanda. É tão grande o poder das ervas nas matrizes religiosas africanas que muitos “chefes de culto” escondem ciosamente seu segredo (ALBUQUERQUE, 1997, p. 15). Na Umbanda, o terreiro tem como espaço sagrado o altar, que representa um ponto de força pelo qual as irradiações divinas são capazes de alcançar todos os fiéis que estiverem no templo. Assim, o altar tem elementos materiais que absorvem energias negativas e irradiam energias puras e mistas. O mundo vegetal constitui um dos principais elementos que figuram no altar.

As ervas estão em permanente conexão e compoem a dinâmica de funcionamento de um terreiro de Umbanda e de Tambor de Mina. Nesse sentido, é interessante relativizar a afirmação de Maués e Villacorta, pois se acredita que ambos, tanto a água como as ervas ou o mato, são importantes em uma casa de santo e também são usados pelos indígenas.

Outra questão que se apresenta aqui como contestação quanto ao uso das ervas na Umbanda é o apresentado por Montero (1985) em seu estudo na cidade Rio de Janeiro. A autora esclarece que nessa religião acontece principalmente a cura mágica, em que os resultados serão em função de uma sequência de metáforas simbólicas, e não por um meio de saber efetivo acerca de ervas, medicamentos e terapias corporais. A pesquisa realizada com pais ou mães-de-santo da Umbanda nessa tese demonstra que eles possuem conhecimento sim das ervas que utilizam no processo de cura.

Conhecimento este que é repassado pelas entidades que recebem, e outros são os assimilados pela experiência na religião.

Dona Valda, mãe-de-santo de Iansã, do município de Belém, umbandista, mas com santo feito no Tambor de Mina e Candomblé²², destaca a importância da preservação da natureza e o uso das ervas, bem como os impactos da problemática ambiental com a perda de ervas ou matos, o que, segundo ela, pode interferir na força do encantado

Porque a natureza tão desmatando e têm muitas ervas da mata que são planta medicinal e tá se perdendo. Então você vai tomar o hormônio, a erva natural forma sua própria defesa, custa a fazer efeito, mas cura. Como a folha da amora, que serve para curativo, pra questão hormonal (informação verbal, 2016).

Em sua análise, a mãe-de-santo enfatiza que a existência de sistemas naturais puros e preservados contribui para uma aproximação mais plena e pura das entidades, uma vez que elas são compostas de elementos da natureza. Se não se encontra mais floresta virgem, ou rios com águas limpas como as entidades irão permanecer nesse espaço impuro?

Huevy Brasil, pai-de-santo do Tambor de Mina, de Belém do Pará, defende que:

Elas são muito representativa pra gente nos nossos rituais, com as ervas fazemos o banho de descarga, pra limpeza mediúnica do corpo espiritual e material do filho, nós usamos no banho de força, que é a fortificação e equilíbrio, pra cada erva tem um banho específico, né? Abre caminho, força, proteção, descarga, trazer cliente, pra afastar mau-olhado, né? Com as próprias ervas, fazemos algum tipo de bebida ritualística de cunho religioso pra ser ingerida pelas nossas entidades que nós chamamos de *afurá*, de *jurema*, então a gente prepara essas bebidas com as ervas; com as próprias ervas a gente usa no nosso processo de iniciação no tambor de Mina, a gente usa as ervas pra fazer nossos incensos, a gente usa para fazer a nossa defumação. Não só as ervas, falamos do meio ambiente em geral, a água também ela é muito sagrada, porque pra gente água é vida, então em todos os processos que a gente faz dentro de nossos rituais ela também tem a mesma simbologia, representação das ervas, então a gente, de uma forma geral, *temos* que respeitar a natureza porque nosso culto é a natureza, manifestada em cada orixá, mas nós recebemos da natureza pra gente poder realizar o que chamamos de Tambor de Mina (informação verbal, 2016).

²² Alguns pais e mães-de-santo entrevistados demonstram que fizeram o santo, o que significa que ao ser identificado seu orixá de cabeça ele é fortalecido e consolidado. E como a Umbanda não faz esse tipo de ritual, eles buscam o Tambor de Mina e Candomblé. Segundo os mesmos, essa formação lhes permite fazer o jogo de búzios, leitura de cartas, dentre outros caminhos que possam levá-los ao seu reconhecimento maior na religião.

Os conhecimentos acerca da importância da conservação dos espaços e domínios sagrados pelas religiões requer o convencimento dos ensinamentos sacerdotais para a formação da comunidade religiosa e para poder estimular um maior envolvimento com a busca de um ambiente mais sustentável. Weber (2009, p. 316) indica que:

[...] também para o desenvolvimento do conteúdo específico dos ensinamentos sacerdotais a formação de comunidades religiosas constitui, se não o único, ao menos o mais forte estímulo. Esta cria a importância específica dos dogmas. Pois como ela aparece como tendência predominante, a necessidade de se isolar de doutrinas estranhas concorrentes e de manter o domínio pela propaganda, e, com isso, a importância da doutrina discriminadora.

De acordo com a análise apresentada, é inegável a importância de um corpo de adeptos cômicos do lugar onde estão e dos ensinamentos assimilados e reproduzidos. Essa compreensão da comunidade religiosa é importante no sentido de buscar, dependendo de sua dinâmica e envolvimento, se contrapor ao que Marx (2008, p. 83) discute quando compara a alienação do trabalhador sobre sua atividade profissional à religião:

Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humano, atuam independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade humana, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo.

Mesmo considerando a possibilidade de pertencimento ao outro, se pode ainda ter condições de um encontro mais aberto com a natureza, se realmente for direcionada no sentido da valorização e respeito dos ambientes naturais como sustentáculos de manutenção e alimento espiritual de tais religiões.

Carvalho (2005, p. 17-18), ao expor algumas reflexões sobre as artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza, enfatiza que as religiões indígenas possuem potencialidade para educar gerações futuras e estabelecer relações com os seres vivos e com a terra, sem destruí-los.

O debate atual que mobiliza as pessoas conscientes nos cinco continentes é que está acabando a água, estão acabando os rios, as cachoeiras, as florestas, os minerais, os hidrocarbonetos. Estão atacando Oxum, Iemanjá, Ossãe, Oxumarê, Ogum, Oxóssi. Nesta perspectiva, o ataque evangélico ao mundo sagrado afro-brasileiro faz parte de um plano político global que se apóia nessa postura filosófica frente à natureza. O Brasil é um país que não só detém uma parte da natureza intacta do mundo, como conta também com tradições sagradas que a reverenciam (entre elas o candomblé, o xangô e as religiões indígenas). Portanto, se cristianizamos inteira e definitivamente nosso espaço simbólico e natural, seguindo a lógica desse cristianismo que recusa a alteridade, nossa terra passa a tornar-

se arrasada, alguém pode plantar soja no Brasil inteiro, porque já não há limite para o agronegócio. Esta discussão é teológica, econômica, política e também moral. Respeitar as religiões afro-brasileiras é uma forma de assegurar também o futuro do planeta. Em um certo sentido, são as religiões da natureza, as religiões xamânicas, as religiões de origem indígena e africana com seus cultos aos ancestrais e às manifestações naturais, as que podem educar as gerações futuras de seres humanos para co-habitar com os outros seres vivos na terra sem destruí-los e sem destruir a própria terra.

O autor considera que a sociedade humana nos tempos idos e algumas populações nativas atuais conseguiam ou conseguem estabelecer uma relação entre religião ou sagrado e demais esferas da organização social, seja econômica, cultural, tecnológica, dentre outras, sem necessariamente fragmentá-la, utilizando-se dos conhecimentos e saberes originários nestas práticas para nortear as demais esferas da vida.

Há que se valorizar o potencial identificado, haja vista que esses modelos de sagrado e religiosidade são percebidos com muito preconceito, valorizando-se, sobretudo, aspectos negativos que as prendem e as rotulam em uma ótica de negação, de prejuízo e de propagação da maldade. Isso se constitui em uma inverdade, quando se identifica o campo amplo de trabalho que é realizado por esses sujeitos, no que se refere à busca da cura de doenças, ou de tentar minimizar o sofrimento alheio.

Cunha (2007, p. 81), ao tratar da necessidade de valorizar-se o conhecimento tradicional, indica que o “reconhecimento de que os paradigmas e práticas de ciências tradicionais são fontes potenciais de inovação da nossa ciência” precisa ser feito pela ciência contemporânea. E ilustra com o exemplo:

[...] no início da década de 90, dois biólogos importantes, Redford e Robinson, produziram um modelo largamente aceito de “produção sustentável” que previa quantos indivíduos de cada espécie poderiam ser caçados de forma sustentável baseado nas suas taxas de reprodução. Os seringueiros do Alto Juruá tinham um modelo diferente: a quem lhes afirmava que estavam caçando acima do sustentável (dentro do modelo Redford e Robinson), eles diziam que não, que o nível da caça dependia da existência de áreas de refúgio em que ninguém caçava. Ora, esse acabou sendo o modelo batizado de “fonteralo” (*source-sink*) proposto dez anos após o primeiro por Novaro, Bodmer e o próprio Redford e que suplantou o modelo anterior. Em suma, os seringueiros não somente tinham uma prática sustentável como também um modelo teórico adequado, ou pelo menos tão bom quanto o estado da arte hoje.

Ou seja, dentro dessa lógica, em muitos casos o conhecimento tradicional está à frente do conhecimento científico convencional, mas não é comprovado frente à comunidade

científica, é comprovado e validado no cotidiano, nos desafios e necessidades apresentados ao ser humano frente às dificuldades ou facilidades da vida.

Há que se destacar a realização de alguns eventos de iniciativa dos povos indígenas e populações tradicionais, em parceria com Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI), em São Luis/MA, e Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), em Manaus/AM. Os eventos objetivaram assegurar direitos sobre o patrimônio genético e salvaguardar os conhecimentos que possuem sobre essa biodiversidade e buscando também espaço de diálogo e de “expressão, intervenção e posicionamento responsável com relação à propriedade intelectual indígena e a proteção dos conhecimentos tradicionais perante a sociedade civil e os governos” (II CARTA DE MANAUS, resultado do II Conferência de Pajés do Amazonas, 2004).

Para Almeida (2008, p. 14), a realização de movimentos como esses gera “uma politização do saber sobre a natureza e por extensão uma politização da própria natureza”. Isso significa afirmar que o movimento resultante desses eventos faz com que os sujeitos possuidores, detentores desse saber da natureza, de seu uso, manejo e processamento, sejam para fins medicinais ou outros, e passam a se apropriar de outros espaços de luta, em consequência de sua relação com esse conhecimento, e os fará construir maior poder político e de mobilização social. E se inseridos dentro de uma visão religiosa, isso poderá ser mais consistente.

Nakayama, Santana et al. (2011, p. 125; 129), em pesquisa adotando a metodologia etnoecologia, sobre os pescadores *yudjá*, terra indígena Paquicamba, Volta Grande do Rio Xingu, concluíram que:

O conhecimento empírico sobre os peixes está relacionado à compreensão do homem sobre os ecossistemas aquáticos e aos saberes dos sujeitos que neles interagem. Nesse sentido, alguns autores (Diegues, 1983; Castro, 1997; Loureiro, 1992; Posey, 2001) têm insistido que as propostas para o uso sustentável e a conservação da biodiversidade devem ser fundamentadas nas experiências dos antepassados e no fortalecimento das comunidades, com a valoração de seu saber local. [...] Observamos que a comunidade *yudjá* possui saberes diversos sobre como as águas do Xingu se comportam nas duas estações do ano e também de como sobreviver na região. Outro aspecto que chama a atenção é a incorporação de valores míticos, que orientam suas práticas, indicando, de certa forma, que seu imaginário incorpora saberes de seus ancestrais.

Neste ponto, compreende-se a indissociabilidade dos aspectos e dimensões econômicas, sociais, políticas, ambientais e também místicas e simbólicas que compõem a multidimensionalidade da sustentabilidade (SACHS, 1986; 2008). E o que é essencial

nessa discussão é apresentar o quanto a sabedoria ou conhecimento tradicional estão entrelaçados em dimensões, tais como a mística, mágica, espiritual, que extrapolam o racional, pois há a interação deste com o que em geral está separado no olhar da ciência convencional.

Campbell aborda essa questão no artigo “A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio”, onde afirma que os movimentos ambiental e ecológico emergentes podem se conectar com tranquilidade com aspectos místicos e de natureza espiritual:

Esse aspecto amplo de reações inquietadas diante da devastação que a humanidade infringe ao planeta tem muitas formas e se origina de uma variedade de impulsos. Entretanto, é claro que não apenas alguns desses impulsos são de natureza espiritual (se não religiosa), mas também que alguma das reações tomam tal forma [...]. Está claro não só que existe uma conexão íntima e duradoura entre misticismo e um respeito pela natureza, mas também o movimento neopagão é virtualmente inseparável de um ambientalismo espiritualmente informado (CAMPBELL, 1997, p. 14).

Assim, a existência de um movimento ambientalista com um viés mais espiritualizado também tem contribuído para que as práticas religiosas sejam sensibilizadas com a problemática ambiental e até direcionem suas ações em busca da conservação ambiental.

E nesse contexto, os autores Maués e Villacorta fazem a relação com o fazer religioso de dona Maria Rosa, que segundo os mesmos, apesar de possuir uma prática e doutrina em vários aspectos diferentes das concepções da pajelança cabocla, assume, em muitas situações, a identidade de pajé ou curadora, e ela afirma fazer uma “pajelança ecológica”.

Em entrevista aos estudiosos, ela defende: “para o homem estar bem, sendo organicamente, sendo espiritualmente, ele precisa estar em harmonia com a natureza. O homem precisa das energias da natureza, mas ele também precisa das suas ervas, dos seus frutos, dos seus rios, igarapés, olhos d’água. Se não, como ele vai viver? Por isso, não podemos destruir a natureza. E preciso lutar contra isso” (entrevista realizada em 10/08/95) (Dona Maria Rosa, 1995, p. 37).

Castro (1997, p. 221) defende que:

Mais recentemente, a partir dos anos 80, têm sido valorizados os saberes sobre a natureza de grupos indígenas e comunidades tradicionais, mas com uma orientação bem nítida, proveniente do debate sobre preservação de ecossistemas e biodiversidade. Reconhecem-se esses saberes e as formas de manejo a eles pertinentes

como fundamentais na preservação da biodiversidade. Tornou-se extremamente importante, para intervir na crise ecológica, conhecer práticas e representações de diferentes grupos, pois eles conseguiram, ao longo do tempo, elaborar um profundo conhecimento sobre os ecossistemas, conhecimento que lhes garantiu até hoje a reprodução de seu sistema social e cultural.

A Amazônia é um espaço geográfico permeado de sociobiodiversidade em grandes dimensões. E, às vezes desconhecidas pela sua própria população, e como consequência, possui também uma variedade de práticas religiosas que se relacionam com esse potencial natural e em territórios distintos. Para Trindade Junior. (2012, p. 48):

[...] busca-se entender territórios como mediações entre a relação dos agentes que produzem o espaço. Configurados no interior de uma dada realidade geográfica, eles registram ações que a controlam, de forma a garantir a espacialidade de interesses que tem como fonte um mais agente.

Ao trabalhar com diferentes territórios, a discussão aqui apresentada se integra a regiões e espaços diversos. Em cada um deles, provavelmente, o espaço foi e é produzido a partir de uma determinada configuração sagrada e religiosa, que são próximas, que embora os sujeitos não identifiquem as semelhanças, às vezes conscientemente outras inconscientemente, elas existem. De acordo com Galvão (1976, p. 8), “quando se modificam as condições de vida rural no sentido de urbanização, verifica-se na vida religiosa da comunidade o surgimento de um arranjo mais complexo, formal e diferenciado, função das características específicas ao novo ambiente social”.

Ressalta-se que as religiões em estudo - pajelança indígena, cabocla, Umbanda e Tambor de Mina - são muito próximas nos seus rituais e significados, e nos discursos apresentados por suas lideranças, e mesmo que estejam em territórios diversos e distantes, mas amazônicos, o espaço se constitui em produto social.

E as suas similaridades e diferenças são construídas a partir de sua relação com a natureza. Os seres sobrenaturais encantados, caboclos podem ser outros, mas o espaço natural é o mesmo, em qualquer lugar terá a água, as matas, os mangues, as pedreiras, os minérios, a fauna. E elas terão a representação simbólica ou mitológica para a população de acordo com o seu significado. A compreensão da água para os Tikunas é bem diferente da compreensão de uma população urbana ou até mesmo de práticas religiosas similares.

De acordo com Prada (2005, p. 28):

En el pensamiento que aportan los mitos Tikuna, se puede afirmar que todos los seres hacen parte de una misma sociedade, que si bien se manifiesta corporalmente de forma diferentes, com parte un mismo substrato de nacimiento, son esencia del mismo Padre Creador (Camacho, 2003). En este pensamiento, el agua ocupa un lugar cosmológico fundamental: el agua como principio vital puede interpretasse a partir de cuatro conceptos (inmortalidad, mortalidade, continuidad – transformación y complementariedad) que se encuentran visibles en las narraciones.

E a partir da compreensão e envolvimento que possuem com os seres vivos, dentre eles a água, será determinada sua sinergia com o todo.

Para Oliveira e Hamú (1992, p. 17):

Apesar de ser muito pequeno, ainda, o conhecimento que os cientistas têm sobre a percepção indígena da ecologia e da utilização de recursos naturais, estudos antropológicos e sobretudo etnobiológicos têm demonstrado que com a dizimação de cada grupo indígena, o mundo perde milênios de conhecimento acumulado sobre a vida e a adaptação aos ecossistemas tropicais. [...] O conhecimento indígena dos ecossistemas amazônicos, as relações planta-homem-animal e a manipulação dos recursos naturais desenvolveram-se através de incontáveis gerações, fruto de tentativas e de experiências acumulada.

As religiões afro-brasileiras, Umbanda e Tambor de Mina, possuem seus ritos assentados nas curas mediúnicas que utiliza ervas extraída da natureza. Para Silva, C. (2012, p. 123):

De qualquer forma, um forte elemento de conservação da cultura africana no Brasil foi o uso das ervas pelos negros. “A procura e a identificação de espécies vegetais objetivavam a manutenção de um aspecto primordial de sua cosmovisão, portanto, a sobrevivência de uma identidade enquanto negro e africano” (BARROS, 2011, p. 38). Dessa forma, de modo geral, as ervas na cultura africana estão fortemente entrelaçadas com as práticas religiosas que buscavam proporcionar a cura dos indivíduos, relacionadas aos cultos aos orixás. Para compreender como as ervas, no uso terapêutico e religioso, foram se inserindo nos rituais afro-brasileiros, desde a escravidão negra, é preciso analisar as ervas sagradas como forma de sobrevivência cultural dos afrodescendentes, que fizeram uma propagação silenciosa dos seus rituais no decorrer dos anos.

Ou seja, os negros adotaram muitas práticas e rituais dos índios, mas as ervas já faziam parte de seus procedimentos de cura também, e algumas tais como erva de alho (*Petiveria Alliacea*, *Phytolacaceae*), a juta (*Corchorus Olitorius*, *Tiliaceae*), a crista-de-galo (*Heliotropium Indicum*, *Boraginaceae*), dentre outras, eles trouxeram para o Brasil.

Mas em alguns momentos não ocorre a sinergia identificada em algumas etnias indígenas devido ao distanciamento e a não existência do mundo enquanto cosmo.

Barros (2011, p. 43), ao tratar da importância dos vegetais para as comunidades-terreiro, diz:

O exercício da fé nas divindades afro-brasileiras exige uma relação direta e estreita com o meio ambiente natural. O povo de santo é cada vez mais obrigado a deslocar-se para fora dos limites das cidades, à procura de locais e de espécies vegetais indispensáveis às suas práticas religiosas. Kosi ewé, Kosi òrìsà (sem folhas não há ORIXÁS)... Esta situação onera a vida material dos adeptos e favorece implantação de um sistema paralelo – o comércio – para a aquisição de bens (plantas) que antes estavam à disposição em espaços limítrofes ou inclusos nas comunidades. Na maioria das vezes, interfere também na vida espiritual dos participantes, ocasionando o adiamento e, às vezes, até a eliminação de certos rituais. “A convivência com o meio ecológico, por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras, é sempre harmoniosa” (CAMARGO, 2000, p. 103), e a alteração ambiental é uma agressão ao patrimônio simbólico e social das comunidades-terreiro.

Isso é a demonstração de que essas religiões precisam da natureza para existir, conforme já mencionado. Observa-se também as dificuldades a partir da constatação da perda de espaços e ambientes destruídos para atender aos interesses, em geral, do mercado imobiliário, nas cidades, e os grandes empreendimentos, tais como hidrelétricas, abertura de rodovias, em áreas rurais ou interioranas. Ou seja, com a modernidade, afetam-se também as práticas sagradas e religiosas, que se sustentam nas forças da natureza.

Quando se fala de pajelança cabocla e no entrelace do curador-pajé e sua relação com a natureza, Lima (1992, p. 28) afirma:

O culto representa um encontro entre o homem e as energias da natureza, os caruanas, companheiros do fundo, ou simplesmente encantados. Através desses encontros os mortais podem ser auxiliados pelos encantados em suas dificuldades, mas esse auxílio está condicionado a um merecimento de quem pede, como também há um limite de poder dos caruanas. Ainda lhe digo mais, a natureza é a grande mãe, a origem e o fim de todas as coisas. Não devemos violentá-la, porque estaremos violando a nós mesmos. Os que violam a natureza são punidos por Anhangá. Se o agressor da natureza não pagar por si, seus descendentes o farão. O respeito à natureza, a integridade e equilíbrio de seus elementos é a lei maior. Dentro desse princípio de que se tratarmos bem a natureza, ela nos dá tudo. A natureza possui energias insondáveis para os mortais. Essas energias se manifestam no pajé que se torna seu instrumento.

Novamente, identifica-se o entrelaçar do sujeito que cura e os elementos presentes na natureza para fortalecê-lo na preparação dos procedimentos para obter o sucesso no ato de curar. Ou seja, o pajé, com as devidas preparações, será o sujeito com capacidade e aptidão de receber as energias oriundas da natureza. A sua preparação é toda pautada e orientada numa energização cósmica, por intermédio de tudo que está pronto na natureza. O ser humano penetra em perfeita e profunda interação com a natureza fazendo com que se transforme em um ser da mesma, em condições de se materializar em um animal, um vegetal, ou outros seres.

Angarita (2014, p. 341) descreve a concepção da cura por um curandeiro Tikuna, o *yuukü* é o curandeiro e o *yunatügü* é o ser humano:

Los tikuna perciben que los *yuukü* poseen el cuerpo caliente o candente de fuego ardiente; con sus aprendizajes han logrado adquirir cierta cantidad de energía, con la cual activan y fortalecen sus sensibilidades y percepciones de los humanos y de los no-humanos, de lo visible y lo no-visible. Han fortalecido sus *póra* para sanar con dietas, alimentación adecuada e infusiones para restablecer los principios vitales de los *yunatügü*. Al poseer la capacidad de captar sensaciones y energías de otras personas, del ambiente y del cosmos, es capaz de ver, sentir, percibir el estado energético y anímico más allá del cuerpo físico de las personas, es así que “en sus paseos por el monte ve otras entidades diferentes a los de los padres” (GOULARD 2009, p. 320).

Ou seja, a compreensão apresentada está envolta numa concepção holística, ampla e cosmológica do ser humano. Para entender e ter condições de interagir com o problema do outro, o curandeiro precisa estar preparado integralmente e sobretudo energeticamente. Este é o potencial energético que se encontra na natureza, no meio ambiente e nele mesmo a partir da restauração das forças que recebe quando consegue resolver uma questão ou problema que se apresenta.

Ikutan (2002, p. 14-15), em sua tese que versa sobre práticas fitotécnicas de uma comunidade indígena, discute que esse tipo de comunidade oportuniza a simbiose entre ser humano, natureza e espiritualidade. Nesse sentido:

[...] o mito não é conceito, mas essencialmente imagem. Sob forma simbólica, representa seres e forças sobre-humanos como responsáveis tanto pelos processos e fatos da natureza como por ocorrências da vida interna, na alma, do homem. Os entes divinos, presentes nos mitos, são, pois, as forças motrizes dos processos naturais e psíquicos. Em virtude dessa característica, a imagem mítica que simboliza esses seres não estabelece uma separação nítida entre homem e natureza (VEIGA, 2001). Todas as culturas campesinas e indígenas latino-americanas têm em comum, a cosmovisão, a espiritualidade, e o manejo *sui generis* dos recursos naturais, cada um com suas particularidades.

Esse tipo de conhecimento indígena concentrado na ancestralidade ainda mantém viva as potencialidades da cura assegurando a manutenção da essencialidade da ação.

Os exemplos demonstrados em cada uma das práticas acima permitem a visualização da importância dos recursos da natureza para sua manutenção. Em algumas, os recursos estabelecem uma vinculação unívoca com os rituais, com o sagrado; outras não, eles passam a se constituir em meros instrumentos e isso se deve ao caráter e intensidade da influência da modernidade na dinâmica de vida desses rituais. E podemos afirmar que quanto mais próximos estão das cidades e dos grandes centros urbanos, mais se perde a capacidade do estabelecimento da interação ser humano e natureza, mediados pela vivência com o sagrado. O urbano, na Amazônia e Pan-Amazônia, “deve se colocado em contextos locais e específicos” (BROWDER; GODFREY, 2006, p. 21).

E nesse contexto, a cultura também compõe a discussão. Na Amazônia, as relações entre religiosidade e cultura estão muito próximas, mas não são idênticas. Elas estabelecem conexões e simbioses que, em determinados momentos, facilitam a confusão de identidades próprias e específicas, na medida em que os valores constitutivos da religiosidade se assentam no respeito à natureza e no consequente uso mais equilibrado dos recursos naturais existentes. Entende-se ser necessário um novo estilo de desenvolvimento

[...] que seja ambientalmente sustentável no acesso e uso dos recursos naturais e na preservação da biodiversidade; que seja socialmente sustentável na redução da pobreza e da desigualdade e que promova a justiça social; que seja culturalmente sustentável na conservação do sistema de valores, práticas e símbolos de identidade que determinam a integração nacional através do tempo; e que seja politicamente sustentável ao aprofundar a democracia, garantindo o acesso e a participação de todos os setores da sociedade nas tomadas de decisões (GUIMARÃES; FONTOURA, 2012).

Nesse sentido, convém ampliar os estudos acerca dessas relações, tendo por base a expectativa de que a ciência amazônica pode se relacionar com as demandas das populações tradicionais amazônicas. Dessa maneira, pretende-se gerar respostas a essas demandas e superar a visão de ciência distanciada da complexidade da vida regional.

No momento em que a percepção individual de um mundo cada vez mais complexo requer modelos explicativos para poder entender o que está acontecendo ao seu redor, a política elabora e apresenta ideologias para justificar a sua desistência frente à realidade social, que tanto requer uma mão visível, e a ciência que em geral limita-se em tentar teorizar o evidente: a incompetência do Estado, se restringe a descrições do mundo através de pesquisas empíricas ou se recusa a

ver o mundo que há muito tempo já não cabe dentro dos seus modelos teóricos. São poucas as tentativas de enfrentar os desafios que o mundo moderno atual na sua complexidade coloca para a ciência (MATHIS, 1999, p. 250).

As demonstrações e as representações culturais existentes neste espaço geográfico dialogam entre si, interagem nas compreensões de mitos e subjetividades. Simonian (2005, p. 171-193) descreve essa realidade em artigo no qual aborda a problemática de continuidade e perpetuação da cultura popular na Amazônia, devido à falta de apoio pelo poder público. Nesse trabalho, a autora aponta as dificuldades de sobrevivência do pássaro Arara, de Santarém. E apresenta, também, o relato dessa manifestação de cultura popular:

Há a Fada, os Índios ou “Caboclos”, ora Guerreiros ora Pajés, a Macumbeira, a Camponesa, o Castanheiro, o Caçador, o Compadre Negro, o Patrão, a Patroa e o Doutor. Os destaques são o Tangará, o Rouxinol, a Garça, o Tuxaua, a Rainha da Tribo (sic), as duas Ciganas, o Açaí (*Euterpe oleracea Mart.*), as danças da farinhada, do tipiti e o pau-de-sebo. Todo esse enredo, personagens e destaques são permeados pela alegria de fazer arte, por realidades que revelam tensões, violência, justiça, perdão, arrependimento, agradecimentos e esperança. Assim, embora sugira a persistência de estruturas binárias (LÉVI-STRAUSS, 1967), principalmente vinculadas ao bem e ao mal e, simultaneamente, ao triunfo do bem, a tensa coexistência entre perspectivas ambientais e histórico-culturais também é revelada por esse conto.

E esta percepção entre cultura e religiosidade permite uma possível sincronia, que pode caracterizar, em algumas situações, a negação do que não é instituído. Mas que dialoga diretamente com as idiosincrasias dos sujeitos sociais que compõem os grupos. As manifestações são as representações da cotidianidade, da religiosidade, das impressões existências dos sujeitos.

Como exemplo, pode-se destacar o estudo feito sob a coordenação de Mário de Andrade, na década de 1930, cuja base foi a realização de pesquisas folclóricas. Foi incluído no Norte a descrição da religiosidade de culto africano Babassuê, que passa a ser visto dentro do campo folclórico. Ou seja, a partir de então, uma religião afro-brasileira é identificada com características eminentemente folclóricas. E essa compreensão é frequentemente divulgada nas expressões religiosas consideradas populares, seja festas de santos padroeiros ou religiões afro-brasileiras.

Segundo Carvalho (2005, p. 8), este encontro de Mário de Andrade com as tradições sagradas afro-brasileiras aboliu o encontro de classes e racial e priorizou o

estético-espiritual e permeou todo o trabalho desenvolvido por ele e sua equipe. Para ele:

[...] o encontro estético-espiritual resolveu apenas parcialmente o conflito constitutivo desse campo das tradições sagradas de origem africana diante de nossa elite cristã e eurocêntrica. Por muito tempo, foi um alibi perfeito para que as classes não se aproximassem, para que os grupos raciais mantivessem a sua desigualdade histórica e para que aquela visão de mundo ocidental não se contaminasse de valores africanos ou indígenas. Sintetizando, por muitos anos ficou bem demarcado o papel da Missão Folclórica e da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro: a suspensão das dimensões mais conflitivas (classe e raça) e uma aposta muito profunda nas dimensões estética e espiritual.

Meslin (2014, p. 68) ao tratar da relação entre religião e cultura afirma:

A religião, portanto, não deixa de informar a cultura. O funcionamento da razão e a vida do próprio espírito são, na realidade, ordenados para a descoberta pela religião do absoluto divino. A fé que embasa toda experiência religiosa é de uma outra ordem que a cultura, mas não é um conhecimento nem uma prática situados à margem do conhecimento e da prática cultural sem relação com ela. Na verdade as relações entre religião e cultura se situam forçosamente no nível de uma justaposição, de uma coordenação que ultrapassa a aparente oposição entre autonomia e heteronomia. A prova é que uma cultura que se pretendesse ser estreitamente autônoma da religião não poderia continuar viva e criadora desde o momento em que ela cessasse de ser informada e repleta pela substância de uma força religiosa.

A religiosidade com fundamento eminentemente amazônico compõe a vida da população amazônica justificando suas condutas e buscando respostas à luz dos eventos que ocorrem nessa realidade. Galvão (1976, p. 3) explica a ontologia da religiosidade do caboclo amazônico envolvendo-a num contexto mais amplo.

Essa maneira de ver o mundo não representa o simples produto da amalgamação de duas tradições, a ibérica e a do indígena. Essas duas fontes suprimiram o material básico de que envolveu a forma contemporânea da religião do caboclo amazônico. Porém o seu processo de desenvolvimento e a maneira como funciona esse sistema de idéias, não podem ser compreendidas através de uma simples enumeração e identificação dos elementos característicos às duas fontes primitivas. O processo de fusão desses elementos foi consideravelmente afetado pelas condições especiais do ambiente físico – a hiléia amazônica, no que diz respeito à adaptação do homem e às técnicas utilizadas para explorar esse ambiente, e em consequência a estrutura da sociedade que aí se desenvolveu. Na medida em que a organização sócio-econômica dos povoados e cidades se modificou sob o impacto de novas técnicas e novas modalidades de exploração do meio geográfico, essas mudanças se

fizeram refletir nas ideias e instituições religiosas e imprimiu-lhes um caráter regional. A religião de um povo, a par de suas motivações psicológicas, mostra em suas instituições, como no processo de sua evolução, a influência de causas de natureza histórica e social.

Alvarenga (1950), na década de 1950, acrescenta a presença do culto africano como componente da religiosidade amazônica, até então invisível, a qual faz parte da pesquisa acima citada coordenada por Mário de Andrade.

Entende-se nessa tese o conceito de pajelança amazônica e pan-amazônica como uma prática religiosa que é desenvolvida pelos diferentes sujeitos do espaço amazônico, cuja base é indígena. Religiosidade esta que em determinado momento ficou muito direcionada para o foco indígena. Essa visão se deve à compreensão de que a Amazônia é terra de índio, mas, no entanto, sofre variadas influências religiosas.

Browder e Godfrey (2006, p. 27) descrevem como vai se constituindo o desenho de uma cidade amazônica a partir do aparecimento das vilas, em que se identificam nelas as inter-relações entre os grupos sociais, permitindo a compreensão da sincronização das práticas religiosas e sagradas. Eles trazem como exemplo a comunidade ribeirinha de Itá, trabalhada no trabalho etnográfico de Wagley (1953), identificada como a cidade de Gurupá no Estado do Pará, também citada por Eduardo Galvão no seu livro “Santos e Visagens”:

Gurupá começou sua história como um ponto estratégico durante o período colonial. Em 1623, os portugueses capturaram o forte dos alemães nesta área contestada e, logo em seguida, declararam Gurupá uma vila. Os índios locais reunidos em Gurupá gradualmente se converteram ao Cristianismo, aprenderam um português rudimentar, e casaram-se com os colonizadores. Os habitantes resultantes desta miscigenização entre portugueses e índios tornaram-se a base da população crescente do vilarejo. Por volta de 1800, a vila continha 564 habitantes. Em 1850, um visitante estimou a população total em 715 habitantes, dos quais 482 eram brancos ou mestiços e 233 eram escravos índios (WAGLEY, 1953). A história de Gurupá acompanha os ciclos de *boom-bust* dos recursos naturais da região, especialmente a extração do látex da seringueira (*Hevea brasiliensis*) no final do século 19 e início do século 20, quando a região atingiu seu apogeu econômico. A população da vila cresceu através de imigração e crescimento natural tornando-se mais diferenciado em termos sociais e raciais com a chegada na região de afro-brasileiros do Nordeste, comerciantes luso-brasileiros e outros.

As cidades da Amazônia, em geral, sofreram as mesmas influências e mosaico histórico, social, cultural, religioso que a cidade de Gurupá. Elas são originariamente descendentes de indígenas. Com o crescimento e abertura da região para se integrar ao restante do país, vieram os grandes empreendimentos econômicos, abrindo as portas para os europeus, oriundos do sul e sudeste do país, com a finalidade de tornarem-se empreendedores e tornar a região uma potência econômica, seja na agricultura, pecuária, comércio, dentre outras áreas; os negros, especialmente nordestinos, chegaram para trabalhar na produção da borracha, eram os soldados da borracha.

E com a junção de índios, europeus e negros, há a ocorrência da miscigenação, não somente da raça como da cultura, da religião. Os europeus com o Catolicismo ou Espiritismo, os negros com o Tambor de Mina oriundo do Maranhão, o Catimbó do Recife, o Candomblé da Bahia, e esses aqui chegando passam a absorver a pajelança indígena amazônica, e esta passa a ser influência por essas práticas religiosas, gerando o sincretismo ou a síntese religiosa (BASTIDE, 1971).

Figueiredo (1996, p. 147) defende que as obras de José Veríssimo e Nina Rodrigues enfatizam esse tipo de alternativa: “no âmbito do estudo das crenças e concepções religiosas, a versão congelada, por assim dizer da região [da Amazônia como terra de índio], provocou um direcionamento (uma espécie de limitação) nos estudos sobre as demais manifestações culturais que fugissem do que seria o modelo indígena”. Entretanto, percebe-se que a negação ou invisibilidade das religiões de matriz africana na Amazônia “talvez nos tenha legado a impossibilidade de um melhor entendimento dos diferentes referenciais culturais presentes na *pajelança*” (FIGUEIREDO, 1996, p.32).

E há que se reconhecer que mesmo assim ela tem conseguido resistir mantendo-se por meio da inserção de outras influências, seja da prática do fumo do charuto²³, na tríplice fronteira, Brasil-Colômbia-Peru, seja acrescentando rituais de outras religiões nos seus fazeres.

²³ O charuto é utilizado pelos chamados “charuteiros” que moram na tríplice fronteira. De acordo com os entrevistados, é uma prática que passa pelas cidades colombianas e sob a influência da região do Caribe. Venezuela e Cuba também foram citados como países que praticam. Pai e mãe-de-santo são muito procurados na cidade de Tabatinga pelas pessoas. Com o charuto, se faz vidência, pela sua fumaça, e com o nome da pessoa na íntegra se “vê” toda sua vida. É procurado muito também para resolver problemas amorosos. E a cada três charutos fumados, se paga um valor de R\$ 10,00; caso o cliente queira ver mais, paga mais, e assim sucessivamente.

Fotografia 11- Terreiro de umbanda em Leticia-Colômbia com uma sessão de vidência pelo charuto



Fonte: Ana Lúcia Nascimento (jul. 2017).

Mendes, em um artigo em que aborda o sacerdócio de São Francisco de Assis e sua ação missionária pela defesa da natureza, entremeia uma análise sobre a relação entre desenvolvimento, natureza e sociedade. Ao falar sobre a diferença entre desenvolvimento e envolvimento, defende:

Como *envolvimento* defino as articulações do ser humano com o ambiente que o cerca: seu comprometimento e os cometimentos correspondentes. E, ao falar em ambiente, não falo só do meio natural, que precede, condiciona, e afinal sucede ao homem. Falo também do ambiente que procede do homem, fruto das relações que ele entretence com o entorno e consigo mesmo. [...] A categoria envolvimento é sugerida como resultante da *simpatia* do ser humano pelas coisas que o cercam, não apenas as que provêm de suas artes & ofícios, mas as que lhe foram doadas no bojo da criação, pela natureza as dotações naturais. Mas não estarei me referindo à mera fruição sentimental e sim a uma simpatia ativa, a ação de (res) guardar, acudir, (a) colher. [...] O desenvolvimento somente será sustentável na medida em que sustentar, a um tempo, a natura e a cultura. [...] A *natura* é uma das circunstâncias humanas. A *cultura* é outra. O desenvolvimento somente será sustentável na medida em que sustentar, a um tempo, a natura e a cultura. A sustentação dinâmica da cultura confunde-se com o *processo civilizatório*, que tende a crescer e fazer-se complexo. Sua vocação é a *afluência*. A sustentação estática da natura implica, ao contrário, um *retrocesso inibitório*, inclinado ao congelamento econômico, à renúncia ao progresso (MENDES, 1994, p. 54-76).

E os cenários de constantes destruições com os quais a contemporaneidade tem convivido indicam que é necessário aliar certa subjetividade crítica, não amorfa. É preciso estar sensível a estas questões, que precisam estar esclarecidas. Um fator

fundamental e essencial nesse processo é o envolvimento das pessoas, mas este precisa estar imbricado na essência verdadeira de querer se envolver e querer mudar o instituído.

A ciência tem produzido muitas teorias comprovadas sobre o cenário ambiental atual e suas consequências tem se concretizado a cada dia, ilustradas com as destruições que já se tornaram cotidianas. Dessa maneira, há que se olhar com mais cuidado e sabedoria para os conhecimentos tradicionais, aqueles que estão sendo vivenciados pela população ribeirinha, população indígena, população quilombola, pela população cabocla e que beneficiam milhares de pessoas com seus conhecimentos, seja no campo da racionalidade ou no campo do misticismo ou sagrado.

E, sobretudo, é preciso ter em destaque que quando se aborda a dimensão da sustentabilidade, se parte do princípio que os processos são dinâmicos e requerem conhecimento e fortalecimento, seja no plano institucional ou no político. Conforme já mencionado acima, sabe-se que práticas baseadas no misticismo religioso sério e comprometido com a preservação na natureza podem se apresentar como um dos caminhos para a construção de uma sociedade mais sustentável.

Provavelmente não é fácil, uma vez que o cenário desolador de destruição ambiental, desrespeito à humanidade e ao exercício destas práticas as fragiliza e as torna vulnerável diante da sociedade. Por outro lado, sabe-se ainda que a ciência vivida pelas práticas religiosas de pajelanças e religiões afro-brasileiras comungam de uma perspectiva de mundo no qual o ser humano pode tornar-se mais humano devido à nova composição que passa a ter em comunhão com a força da natureza, que estará presente no potencial das ervas, nos vários tipos de energização recebidas de orixás, entidades espirituais ou da natureza, e do seu próprio poder de oração e de gerar o bem.

A junção desse conjunto provavelmente pode contribuir para a construção de uma nova ciência. Conforme Prigogine (2001, p. 20), “cabe às futuras gerações construir uma nova coerência que incorpore tanto os valores humanos quanto a ciência, algo que ponha fim às profecias quanto ao ‘fim da ciência’, ‘fim da história’ ou até quanto ao advento da ‘pós-modernidade’”.

Para concluir o capítulo, é importante enfatizar que a conexão e o entrelaçar entre o exercício das práticas religiosas estudadas e a questão ambiental é fundamental, para que possa ser assegurado um ambiente mais humano e sustentável. E que elas, por terem o compromisso com a sua religiosidade e espiritualidade, dependem da conservação e valorização da natureza e de seus recursos naturais. Por isso, deverão ter

a preocupação com este espaço, não apenas para a realização de seus rituais, mas também por uma preocupação mais ampla de cuidado com a preservação ambiental e, conseqüentemente, com a encantaria que mora e está encantada nesses lugares.

4 A PAJELANÇA E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: A CONFORMAÇÃO DA CIÊNCIA DO SAGRADO

O presente capítulo tem o objetivo de discutir a interação entre a pajelança indígena e cabocla, e as religiões afro-brasileiras, Umbanda e Tambor de Mina. Intenciona-se apresentar o campo de formação das mesmas e as suas similaridades na constituição da ciência do sagrado. O que as aproxima dentro desse formato de crenças e práticas são as características em comum e o uso dos recursos naturais como recursos auxiliares no processo de cura, utilizando-os como medicamentos naturais, e também na formação, preparação e desenvolvimento da mediunidade e fortalecimento espiritual. Dessa maneira, o capítulo está estruturado em duas sessões.

A primeira permitirá a realização de reflexões sobre a importância da religião para o ser humano, pela imersão no mundo dessas práticas, enfatizando seus princípios, características e especificidade enquanto ciência do sagrado, denominada **“a religião com o mundo pelos caminhos da ciência do sagrado”**. A segunda possibilitará a análise destas práticas pela identificação de sua penetração na existência dos sujeitos amazônidas pesquisados, enquanto um caminho de encontro com uma possível elevação espiritual, definida como **“a pajelança e as religiões afro-brasileiras e suas idiossincrasias na compreensão do sagrado”**.

Ao trazer neste capítulo a interação das práticas consideradas aqui como constituidoras de uma ciência do sagrado, busca-se interligá-las a um único núcleo, que é a existência e constituição dessa ciência. Nos capítulos anteriores, as discussões se deram com base em teorias que nos permitiram tecer direções para a possibilidade de sua existência, enfatizando que este formato de ciência não é acolhido na ciência moderna cartesiana e em seus princípios, mas sim possui outras especificidades. Um corpo teórico próprio e sujeitos sociais produzindo e sendo beneficiados podem dialogar com esta, contribuindo para as devidas complementações epistemológicas necessárias para a ampliação e diversificação do conhecimento humano, sob esta nova perspectiva de ciência.

A intenção é confrontá-las, na semelhança e na diferença, dentro de suas singularidades, para que esta “ciência do sagrado” seja reconhecida não somente pelos que são beneficiados por seus processos curativos com base no uso dos recursos naturais, mas por aqueles que desconhecem esse seu potencial e capacidade de impactar na vida das pessoas que procuram por essa “ciência”.

4.1 Religião com o mundo pelos caminhos da ciência do sagrado

Esta sessão é composta de um sub-tópico, permitindo uma reflexão sobre a importância da religião e da valorização da espiritualidade para os seres humanos. E versará sobre a emergência de uma racionalidade religiosa específica das práticas estudadas, cuja compreensão de religiosidade e sagrado é peculiar, sobretudo na sua relação com a natureza.

4.1.1 A emergência de uma nova racionalidade para as relações entre natureza e espiritualidade na pajelança e religião afro-brasileira

A busca pela compreensão da existência pode ser vista como uma das motivações para que as pessoas busquem a religiosidade. As diferentes sociedades, sejam orientais ou ocidentais, construíram suas identidades e saberes tendo como referência a religião. Ribeiro descreve no livro “O processo civilizatório e a evolução da sociedade humana por meio das revoluções tecnológicas” que em todas elas as religiões são a referência para a organização social, econômica, cultural e política (RIBEIRO, 1998, p. 57).

Para a análise marxista, as ideias religiosas justificam e escondem a realidade da dominação econômica e social, sendo a religião fortemente responsabilizada pelos processos de inculcação/dominação ideológica, uma espécie de “falsa consciência”. Esta afirmação se refere à sociedade contemporânea, mas também se adequa às primeiras formas de organização, resguardadas as suas especificidades, a considerar que a maneira de dominação instituída nas sociedades modernas, por meio da religião, não era a mesma das consideradas pelas tradicionais. A religião, para as populações tradicionais, era parte componente do processo de construção da vida, ela ajudava a compreendê-la, ela era e gerava a vida. O controle coercitivo existente não era percebido porque compunha os ideais da própria existência. E se relacionava intrinsecamente com a cultura. Nesse sentido, Geertz (1989, p. 15) afirma:

[...] acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo estas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à pr

Ou seja, pautada no sistema de símbolos e de sentidos partilhados por um determinado grupo humano, a religião e o sagrado nas diferentes sociedades humanas ainda possuem um forte significado social. E conforme Geertz alega, estão relacionados aos significados resultantes de sua própria existência, que interage com as outras dimensões tais como a humana, social e natural, sob o viés da implicação da natureza como fonte de complementação à natureza humana, incidindo na constituição de um construto sagrado.

A crise paradigmática, a provisoriedade e arbitrariedade das respostas aos problemas e a constatação da limitação da ciência moderna, surgida na atual conjuntura, geram uma crise de valores da própria existência humana, se apresentando nas várias esferas da vida. Isso relaciona-se à crise de “percepção do mundo”, ou seja, a dificuldade de identificação de que esta crise se relaciona com o afastamento e desprendimento do ser humano com o meio natural pode ser uma delas. De acordo com Malandrino (2006, p. 41), essa crise gera uma nova configuração na maneira de olhar a religião

Uma das possíveis explicações dessa configuração se apresentar dessa maneira está ligada ao fato de atualmente se observarem inúmeras manifestações religiosas que marcam a crise das instituições produtoras de sentido, ao mesmo tempo que se afastam dos modelos tradicionais. Uma das características da vivência religiosa atual é o seu caráter migratório, no qual o homem transita por diversas religiões, cultos e crenças, buscando compor um sentido para a sua existência, mesmo que formalmente não esteja vinculado a alguma religião.

A religiosidade nas vivências cotidianas se apresenta como possibilidade de busca de completude do ser. Essa busca se espelha na sensação de vazio vivido pelo ser humano, que passa a se ver como coisa e não como humano, se transformando em pedra, embora para alguns, pedra também tenha vida, mas não nesta situação. A humanidade se petrificou com o afastamento da vida e do que a representa. A resposta para esse dilema pode estar na busca de uma espiritualidade que poderá lhe ser útil momentaneamente ou permanentemente, dependendo de sua escolha.

Com esse retorno, abrem-se caminhos para a constituição de uma espiritualidade indicada como o caminho ou a alternativa para o estabelecimento de uma ética ecológica defendida por Leis e D’ Amato (1994, p. 77-103). Esta ética implica em novas posturas frente à natureza e aos recursos naturais dela advindos, outra

compreensão da relação com o outro e a consideração da ciência e da religião como meios complementares para a evolução humana na sua totalidade.

Os sinais da ética ecológica são bifrontais como Jano: apontam simultaneamente para o presente, registrando os mais recentes e avançados conhecimentos científicos, e para o passado, recuperando a sabedoria espiritual da humanidade. A sua compreensão nos obriga ao esforço conceitual de pensá-la como um arco-íris, com a luz de uma cor saindo da ciência *e a luz de outra cor, da religião* (RUYER, 1989; SAHTOURIS, 1991 apud LEIS; D'AMATO, 1994, p. 77-103).

É com essa intencionalidade que as práticas estudadas têm sido direcionadas para a resolução dos problemas de várias ordens, fazendo essa ligação entre a ciência e a religião ou sagrado. É provável que não exista o entendimento e a perspectiva do engendramento da ética como apresentada pelos autores acima, mas existe a ética exposta nas elaborações de Pelizzoli (2003, p. 12), Boaes e Oliveira (2011, p. 20) enquanto forma de conhecimento e contribuição na construção de uma ecoética, respeitando a diversidade tanto humana quanto natural.

E a preocupação com a busca ou construção de uma ética ambiental ou ecológica, perpassando e norteando as práticas religiosas e sagradas, tem crescido e se ampliando nos debates acadêmicos e de teóricos, principalmente aqueles vinculados às discussões de uma “epistemologia do Sul” (SANTOS, 2009), onde cabem os conhecimentos de “religiões da natureza”. Dessa maneira:

Nesta busca pela constituição desse novo sistema ético, as religiões cosmobiológicas, também chamadas “religiões da natureza”, trazem uma contribuição específica. Sua concepção de uma natureza viva e sagrada – encarada como manifestação da divindade – e a percepção do homem como mais um elemento do sistema cósmico, tudo isso as torna particularmente próximas da realização de uma ética ecológica entendida como sendo “simultaneamente, uma estética de si e um cuidado do mundo.” (AGUIAR, 2003). Por conta disso, religiões como o hinduísmo, o xintoísmo, o xamanismo nativo-americano e as tradições neo-pagãs, entre outras, têm sido encaradas como fontes de inspiração para a formulação de uma ética ecológica (BOAES; OLIVEIRA, 2011, p. 108).

O apelo às religiões para que as mesmas possam também aderir e estimular seus adeptos a entrar na luta pela conservação e preservação ambiental pode ser considerado relativamente novo. As discussões que norteiam o movimento ambientalista sempre defenderam a importância da dimensão religiosa e espiritual, embora avaliada como “tardia emergência” (LEIS; D'AMATO, 1994, p. 77-103). Assim,

o surgimento de uma ética ecológica representa uma expansão e recuperação dramática da experiência moral da humanidade, embora ela seja ainda um processo em gestação pouco teorizado. suas alternativas se encontram atravessadas por contradições que dificultam sua análise e avaliação, assim como sua correta articulação com outros campos de conhecimento (LEIS; D' AMATO, 1994, p. 77-103).

E se sustentando ainda nas reflexões de Leis, tal proposta implica uma mudança nas perspectivas teóricas, mas também ontológicas do ambientalismo, no sentido da valorização do ser humano na sua totalidade. Não apenas a dimensão ambiental, pois dessa maneira não se diferenciará das demais vertentes que objetivam tratar da valorização ambiental, e sim estabelecer a interação real do humano com a natureza, e não a ideal.

Um ambientalismo laico não tem condições de perceber as causas profundas da crise ecológica, nem de avaliar a sua gravidade [...]. A crise ecológica não tem alternativas realistas fora de um ambientalismo sustentado numa ética complexa e multidimensional que recupere o sentido de fraternidade, o sentido espiritual da vida social e natural (LEIS, 1995, p. 83).

Várias filosofias religiosas vêm indicando que a militância ou o envolvimento com os problemas ambientais e a opção em defesa da conservação ambiental deve ser prioridade também nos dogmas religiosos. Para Carvalho (2005, p. 17) práticas religiosas onde o sagrado sustenta-se na sua relação com os recursos naturais e tem neles a base de perpetuação e manutenção podem inclusive, limitar a capacidade do ser humano de conquista ao lucro e a exploração predatória da natureza.

Isso significa que a compreensão da complexidade ambiental exige a apropriação do engendramento de várias abordagens e visões científicas, técnicas ou tecnológicas e filosóficas, dentre elas a religiosa. A concentração na visão ou perspectiva unidirecional tem trazido problemas que tem se apresentado insuperáveis. Há que se buscar outras perspectivas e possibilidades de cunho filosófico ou teológico para contribuir nesse processo. Mendes (2009, p. 57) afirma que:

A discussão trava-se, hoje, não só no plano técnico, mas também no plano religioso e teológico, literalmente com apelos à “Escritura”. [...] Tal como se apresenta agora, o início do debate é datado. O que se deflagrou, há menos de trinta anos, com a conferência de Lynn White sobre “As raízes históricas de nossa crise ecológica”, no bojo do encontro anual da American Association for the Advancement of Science, sintomaticamente no dia seguinte ao Natal de 1966. [...] A tese é a de que: *a ecologia humana encontra-se fortemente condicionada pelas crenças sobre nossa natureza e nosso destino, isto é, pela religião* (RODRÍGUEZ; CASAS, 1994, p. 355).

Novamente, tem-se a referência da ecologia como uma das ciências que tenderia a defender uma melhor interação entre natureza e sagrado. Isso significa que a grandiosidade dos problemas e da crise que a sociedade contemporânea vivencia e todo o arcabouço de conhecimentos científicos acumulados não satisfazem, não alcançam e não respondem aos problemas expostos. Dessa maneira, há que se pensar e refletir que este não é o caminho, que é preciso ir além ou buscar parceiros com potencial para resolver ou tentar diminuir o caos constituído. Mendes (2009, p. 69), analisando o estudo de Schumacher discute:

O que o estudo de Schumacher destaca é o fato, supostamente trivial, de que a economia, “na escala humana”, deve servir às *pessoas*, e não os seres humanos servirem à produção, ou ao capital, ou às coisas. E isto só se consegue com base numa correta perspectiva cristã, dentro da qual “se alude ao homem como filho de Deus, não ao homem como um animal superior” (Schumacher, in Daly, 1989:146) porque então ele encolheria à condição de mero ser natural.

E essa perspectiva cristã ou espiritual propriamente dita, tendencialmente, deve estar aliada a uma formação sólida na personalidade do ser humano. Sabe-se que por conta da desestruturação em que vive a sociedade contemporânea se perdem os valores humanos mais importantes, aquilo que nos torna realmente humanos. A perda da humanidade é uma das maiores tragédias que o ser humano pode sofrer.

Durkheim afirma que todas as religiões têm o seu valor e a sua importância:

Não há, pois, no fundo, religiões que sejam falsas. Todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana. Na verdade, não é impossível dispô-las segundo ordem hierárquica. Umas podem ser ditas superiores às outras, pelo fato de colocarem em jogo funções mentais mais elevadas; são mais ricas de ideias e sentimentos, integram mais conceitos, menos sensações e imagens, e sua sistematização é mais erudita. Mas, por quanto sejam reais, essa maior complexidade e essa idealidade mais elevada não bastam para ordenar as religiões correspondentes em gêneros separados. Todas são igualmente religiões, como todos os seres vivos são igualmente vivos, desde os mais simples plásticos até o homem (DURKHEIM, 2008, p. 31).

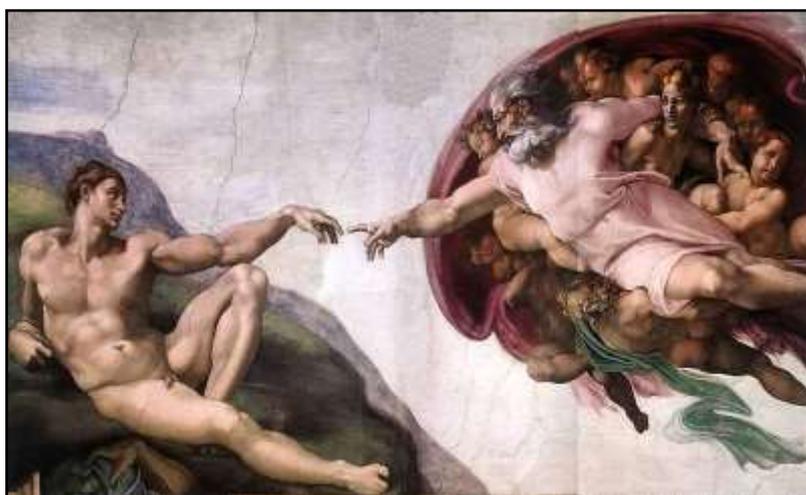
E as religiões, em tese, podem colocar as pessoas em condições de perceberem e olharem para os problemas ambientais, visualizando-os como problemas reais, e indicando maneiras de assegurar a continuidade de espécies, seja humana ou animal. Quando se faz a leitura desses problemas sob essa lógica, a preocupação em resolvê-los ou buscar caminhos para resolvê-los se torna mínima e se constrói uma ambiência de imobilização social. Atribuir a terceiros, em geral não identificados diretamente, a responsabilidade e culpa pelos problemas ambientais instalados não resolve o problema.

Os adeptos das religiões em estudo possuem as bases necessárias para se constituírem em guardiões dos domínios naturais, porque devem ser vistos como sagrados para sua religiosidade e espiritualidade. Ao relacionar sua filosofia, dogmas, ritual, processo litúrgico com a riqueza natural estabelecem conexões espirituais e sagradas e restabelecem no seu cerne a valorização da natureza. E isto pode ser o diferencial na sua defesa e, sobretudo, na manutenção de espaços sagrados para os orixás, os caruanas, os caboclos, os espíritos que os salvaguardam, de acordo com essas perspectivas religiosas.

O ser humano desde os primórdios das sociedades humanas conviveu com a natureza no sentido de produção de sua existência humana material. De acordo com a visão apresentada por Marx, a vida física e mental do ser humano está interconectada com a natureza e está interconectada consigo mesma, concluindo-se, portanto, que o ser humano faz parte de natureza. Quando se discutem e se estudam os conceitos de natureza, verifica-se que estes vinculam-se à discussão da religião ou da espiritualidade humana. Os estudos iniciados por Galileu Galilei e posteriormente aprofundados por outros filósofos, matemáticos e cientistas, frequentemente, apresentam a natureza e a figura ou representação de Deus compondo um mesmo cenário.

Abaixo, a apresentação de imagem com a tentativa de representação da ideia de complementação entre a natureza, a compreensão de Deus e o ser humano nessa obra do pintor Miguel Ângelo.

Imagem 1- Imagem representativa da interação natureza, homem e Deus



Fonte: retirado www.google.com.br

No trabalho de Barbosa (2006), ele apresenta os conceitos de natureza desde Galileu até a dialética marxista. E, à luz desta abordagem, é possível visualizar todas as diferentes concepções, seja de cunho filosófico, matemático, sociológico, dentre outras.

A inter-relação entre a construção do conceito de natureza e a espiritualidade possibilita, em alguns momentos, a proximidade e, em outros, o distanciamento, sem, no entanto, se desvincular uma da outra.

Nesse sentido pode-se afirmar que essas duas categorias permeiam a existência do ser humano. Sabe-se que, dependendo do contexto e do momento histórico, a relação homem e natureza são alteradas drasticamente. Os séculos XVI, XVII e XVIII foram determinantes para o engessamento da visão de fragmentação entre homem e natureza. Para tanto, a figura e imagem de Deus é usada de acordo com os interesses científicos, econômicos, filosóficos, dentre outros, para delimitar essa relação. Sobre isso, há outras interpretações e argumenta-se, inclusive, que “conseguem enxergar Deus nos pormenores da natureza e decifrá-la nada mais era do que compreender o próprio Deus (MERLEAU-PONTY, 2000)” (BARBOSA, 2006, p. 37.).

Desse modo:

A natureza no século XVI e XVII é modificada enquanto conceito e utilidade, o homem entende suas leis, cria sistemas para compreendê-la e aplicá-la. Nestes dois séculos o homem não aceita mais o dogmatismo religioso e nem os silogismos aristotélicos. Entende-se que a natureza “encontra”, enfim, o homem na sua ferocidade intelectual e na sua empreitada rumo a instrumentalização, as técnicas, as tecnologias. [...] E no século XVIII, há uma grande mudança quanto à visão do homem sobre a natureza. O ser humano não é mais pensante, é uma mecânica de sensações. A natureza não existe mais por si, como um todo, uma unidade segura na mão do criador, transformou-se em fenômenos independentes separados por leis e estas estudadas diferentemente através do pensar. O homem, agora, é parte da mecânica da natureza (BARBOSA, 2006, p. 46 - 47).

A visão que desparta o homem e a natureza, instituída ao longo dos processos de desenvolvimento e crescimento econômico, tecnológico, social, cultural humano foi se consolidando como referência e foi dominando os diferentes espaços da vida humana e imposta a todos os seres vivos do planeta. Dentro desse contexto, teve como aliada as construções teóricas produzidas que se tornaram hegemônicas, extinguindo toda e qualquer relação humana que fugisse desse padrão.

Ikutan (2002, p. 23-24) destaca que:

A força mais profunda que movimenta o homem e faz com que invente novas formas de sociedade é sua capacidade de mudar suas relações com a natureza, ao transformá-la. No entanto nenhuma ação intencional do homem sobre a natureza pode começar sem a existência de representações, de ideias que, de algum modo, são somente reflexo das condições materiais de produção. No centro das relações materiais do homem com a natureza aparece uma parte ideal, não-material, onde

se exercem e se entrelaçam as três funções do conhecimento: representar, organizar e legitimar as relações dos homens entre si e dele com a natureza. Torna-se, assim, necessário analisar o sistema de representações que indivíduos e grupos fazem de seu ambiente. Representações diferenciadas significam, na verdade, tipos de organização social e econômica específica. A natureza sempre tem dimensões imaginárias (GODELIER, 1984 apud DIEGUES, 2001).

E uma das mudanças mais eficazes foi na sua relação com o sagrado e com a espiritualidade. A opção pelos sistemas de representação que o ser humano faz do seu ambiente acabou por torná-lo escravo de si mesmo. A negação a todas as potencialidades da natureza e o que pode emanar dela o transformou em um ser criativo, engenhoso na transformação do belo e da vida em degradação e morte.

Marx indica alguns fatores que compõem o processo de separação homem e natureza; são eles: crescente emancipação do homem relativamente à natureza e no seu domínio cada vez maior sobre a mesma; as relações estabelecidas entre os homens, tendo como referência a especialização do trabalho, a *troca*, tornando-se cada vez mais claras e sofisticadas; a invenção do *dinheiro* e, conseqüentemente, a *produção de mercadorias* e da troca, proporcionando uma base para procedimentos anteriormente inimagináveis, inclusive a acumulação de capital; o rompimento da dupla relação de trabalho propriedade, permitindo o afastamento do homem e da modificação de sua relação primitiva (ou desenvolvida espontaneamente) com a natureza (MARX, 1985, p. 17).

As transformações e alterações advindas da acumulação capitalista e da cultura do modo de produção capitalista interferirão em vários âmbitos da vida humana e a religiosidade também será afetada. As religiões, em suas diferentes vertentes, passam por alterações nas suas estruturas. A considerar os mecanismos e estratégias de sobrevivência adotados pelo capitalismo em suas diferentes visões, as religiões aderem, acompanham e se adequam a esses interesses.

Sanchis (1997, p. 29) analisa a influência da igreja católica no Brasil, destacando que:

Sabe-se como o *catolicismo* foi identificado juridicamente com a entidade Brasil, desde o início da colonização pelas autoridades políticas, que necessitavam de um cimento social para o empreendimento colonial. Sabe-se também como, no decorrer dos séculos, elaborou-se do lado da Igreja uma ideologia do Brasil essencialmente e sociogeneticamente “católico”, ideologia que assegurava à estrutura eclesiástica um lugar central no mundo da “Pátria”, permitindo-lhe reivindicar legitimamente um papel correspondente em meio aos poderes políticos da “Nação”.

O catolicismo assume uma postura de poder instituído, formalizado e reconhecidamente institucionalizado e com força ideológica. E essa força poderosa faz com que possa processar juízos de valor sobre as demais práticas religiosas, tal como o fez com a pajelança cabocla no período colonial. Ao ser vista com preconceitos, por estar fora dos padrões da religiosidade instituída, a pajelança foi combatida pela Igreja Católica na Amazônia, tendo dois bispos se destacando nessa perseguição: Dom Antônio de Macedo Costa e Dom Antônio Lustosa (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 26).

Acompanhando esta discussão, Silva (2008, p. 218) constrói uma análise do processo histórico de ocupação da região aliada à questão religiosa, nos séculos XIX e XX, tempos da romanização:

Com efeito, dois aspectos relativos ao processo histórico de ocupação da região e à questão da religião merecem destaque. O primeiro diz respeito ao massacre e à destribilização de inúmeros grupos indígenas no processo de ocupação da Amazônia. Como advertiu Maués (1999), um primeiro elemento importante a ser levado em conta no processo histórico de formação da região é a possibilidade de se pensar no interesse, por parte da mentalidade colonialista, de desqualificar a presença indígena por meio da noção errônea de “vazio demográfico”. [...] O segundo elemento corresponde, também, a uma forma de exclusão, representada pela Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Pará no período de 1763 a 1769. A partir da análise destes dois elementos, conclui-se que, de maneira contraditória, a intensidade com que as duas formas de exclusão se processaram veio demonstrar, inversamente, “[...] o quanto prosseguia viva uma voz subterrânea, popular, sincrética, que representava a formação da voz nativa das Amazônias, em contato com o processo rápido e violento da conquista e colonização portuguesas” (Maués, 1999, p.88). Desse modo, não podemos pensar a religião e sua relação com as “Amazônias”, e muito menos identificar as religiões presentes na área de estudo, sem levar em consideração, por um lado, a negação histórica das práticas religiosas nativas e daquelas relativas às populações negras trazidas como escravos, e, por outro, o crescimento subterrâneo e clandestino de tais práticas.

Há que se enfatizar que a igreja católica atualmente consegue, em alguns estados, dialogar com as religiões afro-brasileiras. Observa-se isso com a realização de cultos ecumênicos e a curiosidade em conhecer melhor os rituais de uma religião afro-brasileira, a exemplo do que pode ser observado na pesquisa de campo para a construção desta tese, como aconteceu na cidade de Tabatinga-AM, na tríplice fronteira, onde um padre se prontificou a assistir a uma festa em um terreiro de Umbanda.

Mas ainda é frequente a rede de intolerância religiosa por parte dos neopentecostais, com a demonstração de posturas violentas, desrespeitosas e de total ausência de uma visão cristã com relação à religiosidade e à espiritualidade do outro, conforme ilustra o depoimento da Eloísa, mãe-de-santo Tambor de Mina, Belém.

A gente já sofreu muito aqui nessa casa, esse pessoal da igreja Universal... aqui tem uma assembleia, a gente fala com eles, eles com a gente... mas esse povo da Universal joga óleo unguento deles na parede do barracão, cruz com sal, jogam arroz e feijão, é horrível. Eles dizem que temos pacto com o demônio, eles que vivem chamando o nome dele.. fizemos uma procissão de São José e eles invadiram a procissão, umas trinta pessoas, e foi preciso a polícia militar escortar. (informação verbal, jan. 2017).

A percepção é que, embora sejam visíveis os avanços de diálogos entre religiões, em especial entre aquelas mais tradicionais, como as pentecostais, seja com o catolicismo, bem como com as religiões afro, isso não se dá do mesmo modo pelas igrejas neopentecostais, com muitos fiéis oriundos de religiões afro. Outro aspecto relevante se refere à percepção de que, em muitos casos, as religiões possuem estratégias para atrair os seus fiéis, vinculadas ao consumo de bens religiosos.

Desse modo a compreensão dada é que nestas religiões, incluindo o catolicismo, se percebe a tentativa de apropriação dos benefícios que o capitalismo oferece, seja por meio de uma cultura de consumo ou da construção de um mercado religioso. Em determinados momentos, este é priorizado em detrimento dos valores ético-religiosos. Prandi expõe essa questão indicando o quanto essa realidade pode fragilizar esses valores éticos e fazer prevalecer a supervalorização do individualismo:

O candomblé e outras modalidades religiosas de origem africana não estão sozinhos quando atribuímos sua expansão recente ao seu caráter de agência prestadora de serviços mágicos. O pentecostalismo e o neopentecostalismo congregam inúmeras denominações mais interessadas em resolver problemas pessoais por meio dos poderes sobrenaturais do que propriamente internalizar valores éticos (Mariano, 1999; Pierucci e Prandi, 1996). O catolicismo, na sua bem-sucedida versão da Renovação Carismática, no percurso inverso do catolicismo das comunidades eclesiais de base, deixou de lado o interesse pelas questões sociais e preocupações de ordem solidária para centrar-se no indivíduo e resolver, pela via mágica, suas eventuais terrenas aflições (Prandi, 1997). A imensa gama de variantes esotéricas à disposição no mercado de serviços mágicos completa esse quadro em que a religião é cada vez menos ética, mais ritual e mais mágica, em que a religião é menos religião e mais magia, em que a religião é menos instituição agregadora e mais serviço, menos formação e mais consumo (PRANDI, 2000, p. 77-78).

É visível nesta abordagem os valores que permeiam uma sociedade pautada na acumulação do capital. As artimanhas próprias deste novo fazer religioso, e a ânsia em buscar o novo e entrar numa política de concorrência de mercado, ou de clientes, faz

com que estas práticas deixem de ser sagradas e passem a ser meramente instrumentais e mercadológicas.

A discussão da “ciência do sagrado” implica a instalação de uma nova racionalidade religiosa, favorável aos ideais cosmológicos sagrados e fiel à aliança entre natureza e espiritualidade. Para isso, há que haver envolvimento, conhecimento e domínio do estar no mundo, exigindo, de acordo com Leff (2003, p. 22):

[...] uma nova reflexão sobre a natureza do ser, do saber e do conhecer, sobre a hibridização do conhecimento na interdisciplinaridade e na transdisciplinaridade; sobre o diálogo de saberes e a inserção da subjetividade dos valores e dos interesses na tomada de decisões e nas estratégias de apropriação da natureza [...] implica uma revolução do pensamento, uma mudança de mentalidade, uma transformação do conhecimento e das práticas educativas para construir um novo saber e uma nova racionalidade que orientem a construção de um mundo de sustentabilidade, de equidade, de democracia. É um reconhecimento do mundo que habitamos.

Um dos caminhos é esse: o reconhecimento do mundo que habitamos. A dinâmica de aligeiramento e o uso desordenado do espaço e tempo na sociedade contemporânea faz com que isso se torne cada vez mais fragilizado. Faltam condições de muitas vezes olhar para o outro, dar um bom dia e perguntar como vai a vida. Quando se trata da relação com o entorno isso também é um problema, pois não há tempo para olhar o próprio espaço de vida. É necessário olhar para dentro de si mesmo, muito embora isso tenha se transformado em chavão; essa ainda é a receita para posteriormente olhar para o outro e para o mundo que se vive.

Para alguns povos, a religiosidade e o sagrado se entrelaçam com a natureza, porque é o complemento da vida que compõe a natureza. As religiões afro-brasileiras podem se encaixar nesse propósito quando entendem os orixás visceralmente ligados aos domínios naturais. Ainda na lógica da religião dos orixás, Verger (1995, p. 23) defende:

No candomblé, a coisa mais importante é a questão das folhas, das plantas que se utilizam no momento em que se faz a iniciação. A natureza está sempre presente dentro da cerimônia. Antes de se fazer a cerimônia a gente toma banho de certas plantas para ter esse axé, essa força que está dentro das plantas.

Desse modo a natureza, por meio das folhas, realizará a limpeza material e espiritual dos filhos-de-santo. Cada planta possui a sua força e ao entrar em contato com o ser humano fortalece sua força também. É muito comum as lideranças falarem que um

banho a ser passado para uma pessoa não pode ser repassado para outra pessoa, porque cada uma possui a sua energia, a sua força e o seu axé. O saber repassado e transmitido em um terreiro ou casa de pajelança, ou por um indígena, poderia ser compartilhado e visto como interligado com os conhecimentos e saberes próprios da ciência convencional. Somente dessa maneira ocorreria o que se define por diálogo de saberes, que para Leff (2006, p. 365-366):

[...] não se conduz pela fórmula da racionalidade comunicativa baseada em significados objetivos e em códigos de racionalidade preestabelecidos ou um saber de fundo comum; o diálogo de saberes é o encontro de interlocutores que ultrapassa toda conceituação, toda teoria e toda finalidade guiada por uma racionalidade, que antepõe a justificação de uma racionalização à razão e à justiça do Outro. [...] A relação da outridade funda outra racionalidade. O encontro cara a cara não é um encontro no imaginário do visível ou nos reflexos da representação. O simbólico que expressa no rosto volta às fontes do enigma da linguagem, a confluência de significações e a disputa de sentidos que emanam da organização simbólica do real e se exprime na diversidade cultural.

A relação possível e complementar do potencial da religião, aliado ao que se define como mítico, pode ser um dos exemplos mais significativos do diálogo de saberes, tão complexos e diversos, mas necessariamente relacionados. A religião, em condições de oportunizar a compreensão do mundo e de suas inter-relações, facilita o olhar para o outro, impondo o olhar para si mesmo, e não para algo que está separado, ou fora de si.

Na mesma lógica de análise, se traz uma visão de acordo com a cosmopolítica retratada em Stengers, no sentido de “common sense cosmopolítico, de un espíritu de reconocimiento de la alteridad del otro, capaz de aprehender las tradiciones étnicas, nacionales y religiosas, y de procurar que se beneficien de sus mútuos intercambios” (STENGERS, 2014, p. 40-41). Ou seja, a possibilidade de conviver com os diversos aprendizados e conhecimentos em uma área determinada, permite a descoberta e desvela que é possível dialogar com o conhecido, descobrir o desconhecido, sem tabus ou limites, pois somente assim se transpassam fronteiras.

A compreensão deste processo sob uma perspectiva interdisciplinar no sentido da conexão entre vários campos de saberes, de diálogo livre permanente sem o engessamento para uma dimensão, posto que elas estão interligadas. Ao buscar a cura de uma pessoa o sujeito autônomo de cura estará em discussão com questões sociais, econômicas, culturais, antropológicas, psicológica, dentre outras. Assim, identifica-se

a presença de um dos princípios de inteligibilidade abordado por Morin o reconhecimento da necessidade de olhar o todo

Reconhecimento da impossibilidade de isolar unidades elementares simples na base do universo físico. Princípio que une a necessidade de ligar o conhecimento dos elementos ou partes ao dos conjuntos ou sistemas que elas constituem. “Julgo impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, como conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes” (Pascal). (MORIN, 2001, p. 332).

Ou seja, constituiu-se uma visão de pensamento complexo, onde a ser humano é percebido na sua inteireza, e não sob uma direção.

Mello e Oliveira (2013, p. 1024), pesquisadores da área da saúde pública comprovaram essa tese na realização de pesquisa em templo religioso afro-brasileiro no Rio de Janeiro:

Parte-se da constatação de que o modelo biomédico de atenção à saúde é incapaz de lidar isoladamente com a complexidade dos problemas de saúde. Este trabalho busca compreender as relações da religiosidade com a saúde e os processos de cura, procurando entender as formas como os indivíduos vivenciam a doença, o sofrimento, a dor e as práticas de cura. [...] Um efeito fundamental da religião é alterar o significado de uma doença para aquele que sofre, não implicando necessariamente remoção dos sintomas, mas mudança positiva dos significados atribuídos à doença. A religiosidade dá sentido à vida, diante do sofrimento, ao criar uma rede social de apoio. Constatamos que a prática religiosa tem complementado as práticas médicas oficiais. As informações coletadas nos permitem afirmar que as práticas religiosas se constituem em lugares de acolhimento, de cura e de saúde para aqueles que as buscam.

E no interior desta discussão há que se considerar a necessidade de um princípio ético de tais práticas religiosas e sagradas com a preservação e conservação ambiental, haja vista que a natureza é fundamental para sua consolidação e fortalecimento, bem como para a sociedade mais ampla, uma vez que sem a existência da natureza elas não vivem.

Nesse sentido, cada adepto da religião deverá ser um defensor desses espaços naturais, como algo implícito na sua vivência religiosa e na sua conduta diária. As pessoas adeptas das práticas sagradas podem se constituir em defensoras da natureza, não apenas por uma imposição ou exigência religiosa, mas sim como algo intrínseco na sua existência para consolidação e complementação de sua espiritualidade.

As demonstrações de que são necessários a força e o potencial da natureza para o restabelecimento do sagrado é visível nas falas e fazeres de pais e mães-de-santo, curandeiros, indígenas. Em um estudo na cidade de Mostardas, no estado do Rio Grande

do Sul, Ramos (2015, p. 37) descreve o relato de um pai-de-santo sobre a relação entre orixás, elementos naturais e o poder energético que pode ser irradiado.

Cada planta tem, segundo Cristian, seu orixá e quando tu vais fazer um banho de descarga, ou vais tomar algum chá, tu mentalizas o Orixá desta erva: o alecrim, por exemplo, não serve só para temperar comida. Ele tem outras funções. O agenciamento de substâncias e de objetos constitui uma participação ao processo de composição tanto de pessoas como de outros seres. Vemos que nesta participação não se trata de representações “mas de uma forma muito complexa de agenciamento” no qual “o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema” (GOLDMAN, 2005:8).

É provável que do ponto de vista de uma epistemologia afro-brasileira isto esteja muito evidente, mas possivelmente não alcance seus “participantes mais ativos”, se detendo apenas na “periferia dos cultos afros”, como afirma Ferretti (2006, p. 116) quanto ao sincretismo.

Bourdieu (2007, p. 33) traz a discussão à luz da teoria durkheimiana da religião e sua função política, impondo sistemas de práticas e representações:

Nesta altura, para chegarmos ao núcleo comum das duas tradições parciais e mutuamente exclusivas, basta reformular a questão posta por Durkheim a respeito das “funções sociais” que a religião cumpre em favor do “corpo social” como um todo em termos da questão das *funções políticas* que a religião cumpre em favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social, em virtude de sua eficácia propriamente simbólica. Se levarmos a sério, ao mesmo tempo, a hipótese de Durkheim da gênese social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, e o fato da divisão em classes, somos necessariamente conduzidos à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais (em termos mais precisos, as estruturas de poder) e as estruturas mentais, correspondência que se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte etc. Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

Desse entrelaçamento de divisões de classes, estruturas sociais e mentais que compõem os sistemas simbólicos e míticos resulta uma outra estrutura, que é a natural-sobrenatural do cosmos. Ou seja, todos os mecanismos citados são para conformar essa última estrutura. As pessoas, no entanto, não a identificam desta maneira. Se isso ocorresse, provavelmente teriam melhor condições de processar as inter-relações entre o

que compõe o sagrado e sua conexão com as demais percepções do mundo, sobretudo a natureza.

Conseqüentemente, em alguns momentos, a religião provavelmente deve ser alterada daquilo que defendia na sua gênese. E ao se tratar de questões voltadas à conservação ou preservação ambiental, este fundamento pode ser construído por dois caminhos: a pauta da necessidade de preservação e a conservação ambiental, que pode ser apenas apêndice na religião, apesar de ser considerada fundamental para a sua perpetuação, no entanto, não está incorporada como alicerce na vida de cada pessoa; e o outro caminho é que seja vista como alicerce e inserida na dinâmica de vida dos adeptos, compondo todas as ambiências religiosas, mas também sociais e políticas, enfim inserida no modo de vida das pessoas.

Segundo Durkheim (2008, p. 21), “como pondera Balandier, ‘o sagrado é uma das dimensões do campo político’. Sua qualidade superior transpassa os deuses, os homens e a sociedade”. E dentro desse argumento, o que se espera de práticas sagradas e religiosas com o formato apresentado é: as religiões precisam assegurar essa qualidade superior; seus adeptos, seguidores da Umbanda, pajelança cabocla e o sagrado indígena deveriam construir uma visão ampla sobre o papel que a religião desempenha frente à resolução ou minimização dos problemas ambientais.

Sujeitos e pessoas em condições de avaliarem-se como defensores de espaços naturais considerados sagrados pela sua religião e a sua importância para a sua perpetuação consideram que dependem desses espaços naturais para sobreviverem. E, ainda, refletem se encaram e ressignificam suas práticas religiosas à luz das transformações constantes, seja na questão ambiental, econômica, cultural, social, dentre outras. Na compreensão da cosmopolítica, percebem o cosmo como:

[...] lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos (STENGER, 2014, p. 22).

A consideração da diversidade, a multiplicidade de práticas e experiências estão articuladas em nome de algo, no caso, uma religiosidade ou espiritualidade que busque a conexão e a interação com os meios que são sua sustentação, ou seja, a natureza, o simbólico, o imaginário, o mágico.

Para algumas lideranças dessas religiões, a questão ambiental está intrínseca ao seu desenvolvimento:

Espero que a natureza me ajudará fazer uma boa colheita; todos estamos na mata, na mata tem as folhas sagradas, sem as folhas, não tem religião. Eu preciso de uma religiosidade forte em que ame e que reconheça a ancestralidade. A precisão não é da folha, a folha vai te ajudar, porque você sabe o que vai precisar da folha. Sai de manhã e olhe para o sol. Hoje é o dia do dono das folhas (Exposição Oral, Mãe-de-santo de Salvador, VII Fórum Brasileiro de Educação Ambiental, 2012).

Só vai continuar a existir a encantaria, enquanto houver natureza... Precisamos da natureza para se comunicar com esses seres (*sacaca* Pedrinho-município de Óbidos, retirado de SOARES, 2013, tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense).

Para o homem estar bem, sendo organicamente, sendo espiritualmente, ele precisa estar em harmonia com a natureza. O homem precisa das energias da natureza, mas ele também precisa das suas ervas, dos seus frutos, dos seus rios, igarapés, olhos d'água. Se não, como ele vai viver? Por isso não podemos destruir a natureza. É preciso lutar contra isso (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 39, entrevista realizada em 10.08.1995, com d. Maria Rosa, pajé do município Colares/PA).

A nossa religião indígena é pescar, caçar, fazer roça, farinha. A vida do índio mesmo, fazer cantoria, brincadeira, caçar (Seu Livino Tembé, índio Tembé, aldeia Tekohaw, município Paragominas/PA). (informação verbal, 2015).

Porque, nós os índios, nascemos com uma sabedoria, um conhecimento, também religioso e espiritual, e quando chegou a civilização nada disso teve valor ou sentido. Porque o homem branco não sabia compreender a linguagem do homem indígena (TERENA apud por MORIN, 2000, p. 23).

O que se identifica nessas falas é que a concepção religiosa aproxima-se e depende da natureza e seus espaços, para sua sobrevivência. E, ao lado dessa importância, se identifica a ausência de articulação e de movimento organizado pela luta em defesa da conservação desses espaços e, sobretudo, da biodiversidade que os compõe. Em alguns estados brasileiros, já há a garantia de um espaço para a realização de obrigações, como o Rio de Janeiro; em outros, como Rio Grande do Sul, tem-se iniciativas de luta para isso. No estado do Pará, na gestão do prefeito Edmilson Rodrigues²⁴, foi apresentada uma proposta com esse caráter; com a eleição de seu sucessor ela foi esquecida.

²⁴ Atualmente, Edmilson Rodrigues é deputado federal pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL).

As religiões afro-brasileiras na Amazônia também se requalificam, se adaptam e adotam novos rituais próprios da pajelança, visando a aceitação e respeitabilidade na sociedade local. Figueiredo (1996) e Leal (2011) descrevem o preconceito existente no século XIX e XX das práticas dos pajés, e expõem também que eles tinham autonomia de pensamento e liberdade de culto e expressão, ao publicarem se contrapondo às posturas segregacionistas e elitistas.

De acordo com Figueiredo (1979, p. 7), na década de 1970, um dos principais jornais da cidade de Belém tinha uma coluna permanente de um teórico da Umbanda, que adotava o pseudônimo *pai Jerônimo*. Este teórico se dedicava ao uso dos vegetais como fonte de cura, ou seja, o que se deduz é que eles não apenas se subjugavam às regras impostas por uma minoria que via o que faziam como algo errado e fora do padrão da moralidade humana.

Havia uma resistência, que é próprio do povo africano, ao não se entregar às amarras psicológicas a que foram submetidos. Mesmo presos por grilhões, não deixaram prender a sua cultura, a sua religiosidade e a sua capacidade de expressar-se. Essa estava viva dentro deles e conseguiram conservá-la por muitos séculos. E na sua religiosidade ficou mais visível esta necessidade de se reerguer por meio da ressignificação do sagrado.

Ao tratar das religiões africanas, Bastide (1945, p. 96-97) afirma que “[...] é preciso julgar estes cultos não através de nossos conceitos de brancos, mas tentando penetrar nas almas dos fiéis e pensar como eles próprios pensam”. Sob o olhar do pesquisador social, é preciso analisá-los densamente.

A religião, no seu sentido da inteireza do ser, imersa na busca e totalidade do ser humano deve se relacionar com a natureza, se integrar e interagir com as diferentes formas de vida e dialogar com a complexidade da vida humana e natural. Bastide (2001, p. 238), acerca da prática da religião afro-brasileira, esclarece: “[...] o indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no transe na dança extática, mas na sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias. Existe, é certo, ação e reação do natural sobre o cultural, do cultural sobre o natural”. Os povos africanos, bem como os povos indígenas amazônicos, possuem na sua organização e princípios religiosos uma relação muito próxima com a natureza, e seus guardiões e orixás se vinculam às forças e aos elementos da natureza.

Considerando os processos de escravização das populações africanas no século XVII, entende-se que isso poderia gerar a fragilização e ou anulação da religiosidade

destes povos (MARTINS, 2012, p. 13). No entanto, contrariamente, a fortaleza e a grandeza destes asseguraram, via processos de sincretismo religioso, a manutenção de suas práticas religiosas e suas manifestações em outras terras. Eles chegaram mesmo a construir um nível determinado de conhecimento dos ancestrais africanos em condições de aprendizado para aqueles que os desconheciam. Nos termos de Reis (2003, p. 310):

Os africanos dificilmente poderiam, uma vez na Bahia, despojar-se completamente de suas raízes africanas. Eles eram muitos e vindos das mesmas regiões ou destas vizinhas, seu número sempre renovado pelo tráfico. Apesar das adaptações e inovações culturais impostas pela condição de escravos e o contato com diferentes grupos étnicos num novo ambiente, os africanos retiveram, ou pelo menos tentaram reter, laços fortes com o passado. Não se trata de defender a busca de “resquícios” ou “sobrevivências” africanas, com base na crença essencialista de que os elementos culturais foram mecânica e imutavelmente transferidos da África para o Novo Mundo.

Camargo (1998) afirma que “[...] algumas das plantas atualmente utilizadas nos rituais afro-brasileiros têm suas raízes fortemente estabelecidas nos costumes tradicionais dos africanos e que aos poucos foram assimilados pelos brasileiros”. De acordo com Barros (2011, p. 7):

[...] esse conhecimento naturalístico, tão importante nas comunidades-terreiro, continua sendo um ponto central de atenção tanto para adeptos, que compreendem o seu significado litúrgico, quanto para a academia, que anseia pela compreensão do fenômeno religioso e da utilização dos vegetais e suas possíveis aplicações na farmacopeia médica e na etnobotânica.

A capacidade de reorganização e reagrupamento social foi surpreendente, bem como a possibilidade de ressurgir sua cultura e religião, ressignificando e oportunizando novos olhares a partir do lugar que se localizam, ou seja, a possibilidade de reconstrução da sua etnicidade. Para Parés (2006, p. 15):

[...] a identidade étnica não seria, portanto, simplesmente um conglomerado de sinais diacríticos fixos (de origem, parentesco biológico, língua, religião, etc.), mas um processo histórico, dinâmico, em que estes sinais seriam selecionados e (re) elaborados em relação de contraste com o ‘outro’.

Bastide (1971), sendo um dos primeiros estudiosos sobre as religiões afro-brasileiras, também na sua análise sobre as religiões africanas no Brasil chega a esta conclusão, assim como Pompa (2001), quando trabalha com o processo de aculturação indígena. Na verdade, a crítica ocorre dentro de uma análise mais ampla e contundente, pois os povos africanos e indígenas foram escravizados, sofreram toda a sorte de humilhação e

desumanização e ainda assim conseguiram, dentro das possibilidades de resiliência e resistência permitida e tolerável, se adaptar aos interesses de quem os oprimia. Eles resguardaram sua cultura, religiosidade e sua maneira de viver. Além disso, construíram sua própria estrutura social e até econômica, se relacionando com a instalação de uma economia local e sustentável.

Para dar de comer aos vários orixás, em um ciclo de obrigações extremamente complexo, os terreiros necessitam conseguir, nas feiras próximas ou suburbanas, uma enorme variedade de animais com características precisas: galinhas, galos e frangos brancos, vermelhos, amarelos, pretos e arrepiados; pintos brancos, marrons e pretos; cabras e cabritos brancos, marrons e pretos; bodes brancos, marrons e pretos; galinhas d'Angola; patos; carneiros; cágados; caramujos brancos. [...] No sentido oposto desta lógica da homogeneização, os terreiros de santo estimulam os pequenos produtores a preservar a variedade de tipos e espécies. [...] Pensando na sustentabilidade inerente à pluricultura – natural, vegetal e animal –, a relação mantida pelo povo de santo com as matas, rios, cachoeiras e demais espaços naturais é de grande importância. Muitos espaços naturais estão ainda preservados nas cidades inventariadas devido aos trabalhos feitos pelos adeptos para atender aos orixás, que exigem seus lugares de manifestação limpos e intactos. Onde existe despacho, é sinal de que as matas estão bem cuidadas e as lagoas e as cachoeiras têm água limpa. A relação dos terreiros com a terra e com a água é constitutiva e constante, e essa relação é sempre ambientalmente correta: respeitosa, preservacionista, amorosa e cuidadosa (BRASIL, 2011, p. 51).

Ao se tratar de conexão direta com os ambientes naturais, que se tornam sagrados, o cuidado deve ser maior ainda, visto que na visão dessas religiões, os donos dos espaços provavelmente devem continuar mantendo sua permanência no mesmo se existirem as matas, florestas, igarapés, rios, pedreiras, mangues, dentre outros. Eles vivem no espaço que possuem vida, pois se não houver, não tem sentido sua existência. A coexistência da força energética do orixá, e do ambiente natural são fundamentais para a sua manutenção.

Dona Valda, mãe-de-santo Umbanda e Tambor de Mina, enfatiza a importância do consumo de remédio natural para o benefício do organismo humano, uma vez que esses são limpos, puros. A mesma lógica de raciocínio adota-se para os seres encantados que são incorporados pelos médiuns, cuja ausência da pureza gera problemas de mistificação. A explicação para o problema ela vincula à falta de equilíbrio da natureza.

Através do chá e remédio que se usa natural é mais importante porque não tem química e é natural[...]e isso eles tão acabando, quando se precisa não se encontra mais[...] e até mesmo com a encantaria que cada vez tá mais difícil você encontrar um verdadeiro, puro, precisam de um equilíbrio na natureza, porque não tem mais, tem que se ajoelhar

pra conseguir (Dona Valda, mãe-de-santo Umbanda e Mina, informação verbal fev. 2016).

Entretanto, circunscrita neste cenário de modernidade, que impõe as alterações e as contradições inerentes ao contexto atual, intensifica-se esta constatação, muito embora mesmo dentro deste cenário as pessoas continuem procurando os pais e mães-de-santo, os curadores, rezadeiras, enfim a medicina complementar, alternativa, popular, aqui tratada como ciência do sagrado.

Neto e Alves (2010, p. 568-574), em conclusão de pesquisa realizada em terreiros de Candomblé no Nordeste brasileiro, e Almeida (2012, p. 7) tratam dessa questão sob dois pontos de vista. O primeiro aponta as dificuldades que a urbanização gera para a perpetuação das práticas das religiões afro-brasileiras, e o segundo indica as conquistas alcançadas para garantir estas práticas. Evidentemente que isso depende muito da compreensão respaldada na tolerância religiosa e da responsabilidade social por parte de governantes e gestores sobre estas religiões.

Devido a todo o contexto de expansão da urbanização nos dias atuais, está cada vez mais difícil encontrar espaços que possuam algum tipo de natureza selvagem. Em observações nos terreiros visitados, poderíamos nos questionar sobre a existência do espaço de mato. Uma vez que os mesmos dispõem de relativamente pouco espaço físico, o espaço urbano tomaria conta de todo o terreiro (NETO; ALVES, 2010, p. 568-574).

A consciência de si mesmo torna-se um fator de mobilização permanente, buscando garantir os territórios que ocupam como condição para sua reprodução cultural e religiosa (cf. artigo 3). Esta dimensão política implica que a decisão soberana dos afro-religiosos estejam, no momento atual, se deslocando do ‘tombamento’ patrimonial do terreiro (casa, tenda, templo, seara) para o reconhecimento efetivo do conjunto de lugares rituais (praias, rios e igarapés, árvores sagradas, encruzilhadas, matas, e locais de concentração de plantas medicinais) que compõe o território (ALMEIDA, 2012, p. 7).

Esta realidade pode ser vista de modo diferente no contexto amazônico em função de seu alto potencial de biodiversidade e reservas florestais. E ainda assim, é provável que não seja diferenciada quanto ao acesso aos espaços, bem como a regulamentação da prática pelo poder público, conforme afirmado anteriormente.

De acordo com Simonian (2007, p. 25), “[...] pesquisas realizadas no contexto amazônico, desde os anos iniciados em 1980, evidenciam que apesar de ter ampliado as que tratam da sustentabilidade das culturas indígenas e cabocla da região (BALEE,

1993; POSEY, 2006), se desenvolveu toda uma política anti-natureza e anti-social” (NEPSTAD, 1997; REDFORD, 1997; SIMONIAN, 2005a; 1997).

Para Faro (2012, p. 4):

A cosmovisão na encantaria amazônica, segundo Harris (2004), é dividida em três mundos ou domínios: o Céu, habitação de Deus e dos santos, fica “em cima”; o Intermediário, que é o mundo dos homens, do mundo material e profano, fica “no meio”; e o Fundo, isto é, a profundidade dos rios, da terra ou das matas, é habitação dos encantados e caruanas, fica “embaixo”.

A compreensão acima obedece à linha de análise de Eliade, a qual enfatiza a existência da estrutura celeste que com as transformações humanas e lógicas de interesses diversos passa a ser desconsiderada em nome, uma vez que os desígnios do sagrado correspondem ao que acontece e ocorre na realidade, no cotidiano das pessoas. E aqueles que ficam embaixo terão a incumbência de ajudar e socorrê-los.

Na Amazônia, as práticas de pajelanças e curandeirismo iniciaram com os indígenas e os caboclos, muito embora não sejam iguais. Albuquerque e Faro (2012, p. 60) destacam que:

[...] há diferenças entre pajelança cabocla e pajelança indígena. A primeira resulta da relação entre diversas tradições culturais e religiosas (sobretudo, indígena, cristã católica e africana) ocasionadas com o processo de colonização brasileira. E a segunda, refere-se às práticas e crenças restritas às aldeias e etnias indígenas (MAUÉS, 1990).

Conforme Figueiredo (2001, p. 50), “[...] a interpretação que os índios faziam dos dogmas cristãos, a constituição de uma linguagem ritual e a conseqüente elaboração de um instrumental litúrgico próprio foram vistos como deformação do culto católico”. Mas por outro lado, pode ser visto como ressignificado por meio da união dos saberes que possuíam e aqueles exigidos pela igreja, da mesma forma como aconteceu com os negros. Pompa (2001) mostra em sua tese que o encontro entre a religião ocidental e o mundo simbólico indígena foi mais do que simples imposição da primeira e o cancelamento da segunda; foi um processo de tradução recíproca, em que os símbolos de um e de outro construíram uma linguagem de mediação.

Arenz (2003, p. 141), ao analisar a pajelança, auxiliado por Brandão, defende:

O antropólogo Rodrigues Brandão a classifica – a partir da predominância do traço ameríndio – como um dos “sistemas religiosos indígenas sincretizados com religiões ocidentais com influência sobre elas, ou criando forma própria de curandeirismo”. No quadro das religiões no âmbito popular e étnico ele situa a pajelança entre os

sistemas religiosos originais (por exemplo, a religião indígena e o candomblé) e os *sistemas religiosos mesclados* (por exemplo, o culto do Santo Daime). No entanto, ressalta-se, no contexto desse estudo, a importância da pajelança ribeirinha enquanto **sistema religioso próprio**. Ela está intimamente ligada às origens ameríndias, sendo testemunha da continuidade tenaz e criativa dos subsistemas interpretativos das culturas indígenas pré-coloniais sob a pressão de uma dominação total.

E a constatação de um sistema próprio fez com que não houvesse a fusão da pajelança com o catolicismo, de acordo com Wagley. Para este autor, não houve conflito, mas uma justaposição devido os caminhos traçados por cada um, com o estabelecimento de *divisão de áreas de competência*. Assim, os santos católicos protegem a comunidade e o ribeirinho dirige-se a eles para obter a sua benevolência. E, nesse contexto, o pajeísmo se relaciona com influências mágicas na cura de doenças geradas por poderes sobrenaturais maléficos ou bruxaria.

Com os negros, a constituição do corpo litúrgico foi diferente, mas foi semelhante a política adotada para manter sua religiosidade, sem ferir os princípios e valores do colonizador. E em alguns momentos, seu poder de argumentação era tão forte que estes sucumbiam aos seus rituais e crenças. Eles tiveram que aderir suas práticas religiosas ao catolicismo na composição das irmandades e confrarias religiosas: o acesso à medicina oficial e a um enterro decente.

Para os africanos bantos, o corpo entregue à terra tinha um significado muito grande do ponto de vista religioso e cultural. Segundo este grupo étnico africano que habita a região da África ao sul do deserto do Saara, se não houvesse o enterramento correto, a alma não voltaria para a África. Já a junção do culto aos orixás vinculados aos santos católicos deu origem ao caráter sincrético de sua religiosidade, mas sem perder também sua originalidade e tentar mantê-la mesmo em terras distantes.

O Batuque, outra vertente das religiões afro-brasileiras, chega a Amazônia por intermédio dos negros migrantes de São Luis para Belém, no período áureo da produção da borracha. E ao chegar, se adaptaram à pajelança; posteriormente, com a entrada da Umbanda, oriunda da região Sudeste e Sul do país, passa a ganhar nova configuração. Ruth e Seth Leacock relatam:

There seems to be little record of the early history of the Batuque, but a rough outline of its development is readily discernible. The religion was brought to Belém from São Luís around the turn of the century. At the time it was exported, the religion had probably already incorporated a number of ideas and practices of folk Catholicism and certain themes from Brazilian and Iberian folklore and history, as well

as certain ideas of Pará. The move of Dona Doca (or some other mãe de santo like her) to Belém occurred during the height of the rubber boom, a time when there was a sizeable migration of people from the northeastern states into Pará. Many of the migrants were undoubtedly familiar with Catimbó. the first major change that occurred in the Batuque, once it was transplanted to Belém, was the deepening and strengthening of both the Catimbó and pajelança elements already present in it. This meant not only the addition of new spirits and new songs to the ones brought from São Luís, but a greater emphasis on curing (prominent in Catimbó as well as in pajelança) and perhaps increased individualism; with every medium becoming an incipient pajé, the cohesion of the terreiro would naturally be reduced. Within the last generation the most obvious change in the Batuque has been the incorporation of spirits and rituals of the Umbanda cult of southern Brazil, and, to a much lesser extent (and partially through Umbanda), of some ideas of the Brazilian spiritualist movement. The borrowing of religious themes from Rio de Janeiro e São Paulo reflects the increasing mobility of communication that has occurred since World War II. It is highly probable that the relative weight of Umbanda elements within the Batuque will increase in the future (SETH; RUTH LEACOCK, 1972, p. 319).

Bastide (1971, p. 87-88) chama a atenção para a distinção dos negros da África Ocidental citados acima, os bantos, em relação aos efeitos da mudança de estrutura:

Os bantos não podiam achar solução para o desaparecimento de um culto quase que unicamente centrado na adoração dos mortos, a não ser por vias indiretas. A primeira solução foi se prender na ideia de que a alma depois da morte retorna ao país dos antepassados, ou para as reencarnar nos seres livres, ou para aumentar o grupo de ancestrais deificados, dessa forma recebendo um culto que era impossível no Brasil. Essa era a solução de membros de familiar arrancados de seus grupos e ela impeliu frequentemente os escravos à morte para assim encontrarem mais depressa o Paraíso dos ancestrais. A segunda solução foi reinterpretar as outras religiões do Brasil, a religião indígena, a religião católica, e mesmo a religião de outras etnias africanas em termos do culto aos mortos. E essa solução era relativamente fácil no que diz respeito as religiões ameríndias, porque os pajés faziam falar os mortos com seus maracás e os índios entravam imediatamente em transe o que explica a aceitação imediata da pajelança ou do catimbó pelos bantos.

A capacidade criativa de reconstrução da visão e vivência do sagrado pelos negros deportados para o Brasil é que os torna sábios e com alto potencial de racionalidade, entremeada com as emoções e sentimentos intrínsecos na prática religiosa. Segundo Geertz (1989), “[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo [...] e sua visão de mundo. [...]”. Embora tenham incluído mais que símbolos, ocorreu o encadeamento e apropriação de algo vivenciado na *diáspora* para a manutenção deste *ethos*, o qual constituiria a manutenção da vida e da existência.

Maués (1995, p. 18) destaca, em seu estudo sobre catolicismo popular em área da Amazônia paraense, que:

Seus praticantes, entretanto, não se vêem como adeptos de uma religião diferente, considerando-se “bons católicos”, inclusive os pajés ou curadores que presidem as sessões xamanísticas, nas quais se deixam incorporar por um tipo especial de entidades (encantados ou caruanas).

Esta compreensão resulta das reflexões processadas por Wagley (1988) e Galvão (1976) na década de 1950, assim como a constituição de um catolicismo católico nas comunidades amazônicas. Apesar de suas visões não se diferenciarem de alguns estudiosos da religião, seja antropólogos, sociólogos ou historiadores, que deixam transparecer nas suas análises a negação da existência de uma religiosidade com caráter específico e entremeada de influências de outras manifestações religiosas que as tornam peculiares, eles contribuíram muito para a visualização de tais práticas, permitindo a retirada de um muro que a invisibilizava.

Tal afirmação condiz com os depoimentos dos sujeitos entrevistados nos municípios de Juruti, Muaná e Soure. Todos foram unânimes em se afirmarem como católicos, frequentadores das atividades da Igreja Católica. Uma das entrevistadas, inclusive, agendou a entrevista para o dia seguinte porque iria participar da oração ao Santíssimo.

Dessa maneira, é visível a segurança que a igreja católica possibilita aos mesmos. É possível perceber é que, ao se identificarem como católicos, evitam mais ainda o preconceito de que são vítimas. Outra questão que cabe destacar é que embora a igreja católica tenha deixado uma grande marca de rejeição e impacto negativo quanto à conservação de culturas e religiões indígenas e locais, também teve um trabalho muito importante de organização comunitária, geração de renda, assistencialismo e em alguns a valorização da flora, com a manipulação de ervas para remédios caseiros em todos os municípios pesquisados. Assim, a igreja, na sua maneira, acolheu aqueles que se sentiam injustiçados e prejudicados social e economicamente. Provavelmente isso justifica o retorno destas pessoas a essa casa e o fato de se sentirem acolhidos.

E em alguns momentos, eles se sentem também legitimados junto à sociedade pelo acesso a seu saber peculiar. E não é somente a Igreja Católica, outras religiões também demonstram respeito e se aliam aos sujeitos autônomos de cura para ajudar seus fiéis. Na cidade de Juruti, no Baixo Amazonas, um dos entrevistados, pai-de-santo de Ogum, afirmou que tem um pastor na cidade que quando não dá conta de resolver os

problemas de seus fiéis, encaminha-os para ele, para tomar banho de ervas ou outro procedimento.

Para Aragón (2013, p. 291):

Muitas descobertas científicas são baseadas em conhecimento tradicional acumulado por gerações. Esse conhecimento deverá ser ligado de alguma forma à ciência e a educação superior como benefício mútuo. Diversos cientistas confirmam, por exemplo, que para se acelerar o conhecimento científico da enorme biodiversidade da Amazônia será necessário contar com a ajuda dos índios e dos caboclos, profundos conhecedores dos “segredos” da floresta.

E dos negros também.

E dentro desta mesma linha de pensamento, Almeida (2008, p. 28) afirma que se referir à alternativa de desenvolvimento supõe o respeito e a valorização dos conhecimentos que as populações tradicionais possuem sobre a biodiversidade amazônica.

Qualquer proposta de “alternativa de desenvolvimento” ou de “desenvolvimento local sustentável” passa, portanto, por este saber acumulado, pelas formas de agregação de valor dele derivadas, e por um novo gerencialismo nas associações e cooperativas agroextrativistas, que incorpora fatores étnicos, de identidade, de gênero e de ênfase no entendimento dos sujeitos da ação. Não é por acaso que se recorre agora à autoridade dos *pajés*. Eles não controlam só o sagrado, eles controlam também os saberes que orientam as relações com os recursos naturais.

O respeito e a consideração ao que não está sendo avaliado como regra geral, ou dentro de um modelo padrão faz com que ocorra mais diversidade em muitos âmbitos, gerando uma ampliação de pontos de vistas, permitindo a visualização profunda de uma dada situação. Uma alternativa de desenvolvimento deverá incluir as demais identidades vistas como específicas e em territórios específicos: ribeirinhos, quilombolas, afroreligiosos, indígenas, dentre outros que constroem sua vida em função dessa relação com esses recursos.

Faro (2012), ao trabalhar sobre o papel da mulher pajé na cidade de Soure, arquipélago do Marajó, traz a fala de uma delas sobre a sua compreensão de ser pajé e sua relação com a natureza:

O pajé, para D. Zeneida Lima, não é somente o instrumento dos caruanas e a ponte de ligação com o mundo dos encantados, mas também um defensor e guardião da natureza e de sua sabedoria. [...] Os caruanas, conforme esta pajé, são energias das águas, e explica que “são energias do fundo, energias do meio das águas e as energias da superfície, cada um tem, dentro da pajelança, tem um posto, cada um tem uma hierarquia,

[...] quer dizer, então, cada um tem um domínio (entrevista, julho/2010). (informação verbal).

Neste depoimento, ela revela a compreensão de religiosidade com caráter definido e provavelmente adequado para a região como a Amazônia, com riqueza de sociobiodiversidade ainda existente.

Os conhecimentos dos povos indígenas e caboclos genuinamente amazônicos geraram um elenco de possibilidades criativas de manifestações religiosas. O conhecimento oriundo dos povos da floresta é grande, e a relação simples e complexa que estabelecem com o seu meio natural garante um olhar específico na sua convivência com a vida. A herança indígena demonstra que este povo não percebe a religião nos parâmetros de compreensão que a sociedade moderna e a cultura europeia a entendem, e, conseqüentemente, passam a ser vistos como selvagens, antimodelo de religião ou sem religião.

Na Amazônia brasileira, vivem aproximadamente 180 povos indígenas, divididos em seis troncos linguísticos: Tupi, Karib, Tukano, Jê, Pano e Aruaque, com uma população em torno de 208 mil indivíduos que, apesar de todas as influências negativas impostas ao seu modo de vida, estão conseguindo sobreviver e se reinventar. Os indígenas possuem uma diversidade muito grande quanto à sua cultura e quanto à sua religiosidade. Conforme Laraia (2005, p. 12), “[...] em todas as religiões indígenas, não se pode esperar uma estrutura que funcione dentro de uma lógica que é nossa”, visto que eles possuem a sua própria compreensão cosmogônica e cosmológica e, provavelmente, adotam esta para orientar as necessidades existenciais. Souza (2011, p. 68), em sua tese de doutorado sobre Regimes e transformações cosmológicas da pajelança Sateré-Mawé, cujos índios encontram-se localizados no estado do Amazonas, esclarece que:

E nessa cosmologia, o mundo dos Sateré-Mawé é simbolicamente construído por meio de uma ordenação para a vida social, atualizada nas manifestações de pajelança. Num pensamento durandiano o regime diurno que é caracterizado pelas oposições (bem/mal; céu/terra; luz/treva; alto/baixo) e pela divisão hierárquica, sendo seu símbolo maior o Sol. Na lógica dos Sateré-Mawé, simbolicamente, o Sol *Tupana*, enquanto o *Anhang* Trevas. O *Tupana*, aquele que ilumina, traz vida e harmonia e o *Anhang*, aquele que escurece, adocece, traz o ódio e as trevas.

Esta descrição apresenta o quanto intrínseca parece ser a relação entre os sujeitos que exercem e vivenciam este simbolismo e os elementos que os compõem, visando uma

possível sustentabilidade ambiental. Descola (1997, p. 151) indica essa orientação afirmando que:

[...] além dos conhecimentos técnicos, botânicos, agrônômicos ou etológicos empregados pelos índios em suas atividades de subsistência, era o conjunto de suas crenças religiosas e de sua mitologia que devia ser considerado uma espécie de saber ecológico transposto, como um modelo metafórico de funcionamento do seu ecossistema e dos equilíbrios a serem respeitados para que este se mantenha em um estado de homeostasia.

As práticas religiosas em questão, por meio de pajés ou xamãs, pais e mães-de-santo, se assemelham, em alguns aspectos, e esta semelhança se deve à própria organização e síntese da cultura brasileira. Conforme Albuquerque e Faro (2012, p. 59):

A cultura brasileira reúne elementos de diversas culturas e povos, uma vez que desde o início do processo de colonização a relação entre as etnias proporcionou a formação de um corpo cultural intensamente diversificado. Além de outros povos e culturas que, de certa forma, participaram da colonização do Brasil, os indígenas, portugueses e africanos representaram presença marcante e nos legaram aspectos significativos de sua cultura e religião. A cultura amazônica, por sua vez, em suas múltiplas faces é resultante da “integração dos elementos culturais de que eram portadores os que participaram do processo de colonização da região” (FIGUEIREDO; VERGOLINO, 1972, p. 35). Do ponto de vista da religiosidade, a pajelança cabocla destaca-se como um significativo aspecto da cultura brasileira e, especificamente, amazônica.

Em depoimentos coletados por meio de entrevistas com alguns pais e mães-de-santo em Belém, em projeto de pesquisa (NASCIMENTO, 2012) sobre as dificuldades de acesso a essa flora, a maioria dos entrevistados afirmou que as ervas são encontradas em feiras, cultivadas nos espaços dos terreiros, e muitas já apresentam dificuldade de serem encontradas.

De acordo com Maués e Villacorta (2004, p. 17):

[...] a crença fundamental da pajelança cabocla reside na figura do encantado. Apesar de algumas variações nas crenças de região para região da Amazônia, entre aquelas já estudadas e descritas por antropólogos, folcloristas e outros escritores, a crença nos encantados se refere a seres que são considerados normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam ‘no fundo’, isto é, numa região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o ‘encante’. [...] É muito forte, na região do Salgado, a ideia dessas entidades sobrenaturais como encantados ou bichos ‘do fundo’. Mas não está ausente a referência constante aos encantados da mata, que são apenas dois: a Anhangá e a Curupira. Trata-se, neste caso, de seres perigosos, que podem provocar o mau-olhado nas pessoas, ou ‘mundiá-las’, isto é, fazê-las perder-se na mata. [...] Mas a mata é muito importante na área, assim como a caça. O importante são os

rios, a grande baía do Marajó e o oceano Atlântico, isto é, o mundo das águas.

A análise do que se constrói nas relações sociais do povo amazônida impõe a compreensão da convivência com a natureza na sua totalidade e a assimilação de mecanismos simbólicos e religiosos para a existência. Em 2010, foi aprovado um projeto de lei que declara a “Pajelança Cabocla do Marajó” integrante do patrimônio cultural de natureza imaterial do estado do Pará, sancionado pelo Governo do Estado. Essa é uma demonstração do reconhecimento público da prática da pajelança e de como a mesma tem contribuído com a vida dos amazônidas, nos mais recônditos espaços.

A religiosidade e o sagrado amazônico, longe de alcançarem apenas as pessoas economicamente vulneráveis, beneficiam também pessoas de classe média e alta, como já foi citado em outro capítulo. E esta é uma realidade muito forte no Brasil e também na cidade de Letícia-Colômbia. Os sujeitos autônomos de cura, na maioria dos casos, são pessoas humildes, vivendo em condições desprovidas de conforto e riqueza, mas quem os procura não são apenas pobres e desafortunados, mas também quem tem condições financeiras favoráveis.

Montero (1985, p. 13-14) faz uma análise muito importante na tentativa de explicar a relevância do saber dos sujeitos autônomos de cura, enquanto produção de um sistema cultural próprio imerso no sistema cultural hegemônico.

Se deixarmos de lado a solução demasiado fácil de atribuir a essas crenças a etiqueta preconceituosa de “crendice” - etiqueta que evita seu reconhecimento ao descartá-las como subproduto da falta de instrução -, somos obrigados a descobrir, por trás dessa aparente racionalidade, um sistema lógico de conhecimento. Entretanto, como é possível perceber que as camadas populares - que se definem essencialmente pela relação de exclusão ao se encontrarem afastadas da propriedade dos meios de produção por um lado e privadas, por outro, dos instrumentos de apropriação simbólica veiculadas principalmente pela escola - sejam capazes de produzir um sistema cultural próprio e relativamente autônomo no interior do sistema cultural hegemônico? [...] Dois pressupostos fundamentais sustentam essa abordagem do fenômeno da cultura popular: a) cada classe seria produtora de um universo cultural específico; b) a luta ideológica supõe o conflito de duas formas culturais perfeitamente homogêneas e coesas. E mais ainda a cultura ainda, a cultura das classes economicamente desfavorecida seria “imune” a “infiltração” ideológica das elites.

Comprova-se pelos depoimentos dos entrevistados a presença de clientes possuidores de formação superior, a exemplo de advogados, médicos, engenheiros, empresários, “gente de dinheiro, de grana”. Essas pessoas, ao procurarem por eles,

buscam um conhecimento e um saber que não dominam, que desconhecem, mas que acreditam tanto quanto aquela pessoa com nível de formação e estudo inferior ao seu. Nesse sentido, não são somente as pessoas que não têm acesso ao conhecimento escolar erudito que frequentam e buscam socorro nesses sujeitos, mas também aqueles que têm clareza que nesses locais e seu sistema cultural, sagrado ou religioso próprio encontrarão possíveis respostas para seus problemas.

Abaixo, algumas imagens da estrutura das casas e terreiros pesquisados.

Fotografia 12 - Terreiro de dona Alice, mãe-de-santo na cidade de Belém



Fonte: Ana Lúcia Nascimento (fev. 2015).

Fotografia 13 - Terreiro de dona Luci, mãe-de-santo na cidade de Muaná-Arquipélago do Marajó



Fonte: Ana Lúcia Nascimento (mar. 2015).

Fotografia 14 - Casa de dona Graciene, curandeira na cidade de Juruti



Fonte: Ana Lídia Nascimento (jul. 2016).

Fotografia 15 - Casa de indígena curandeiro na cidade de Letícia-Colômbia, tríplice fronteira



Fonte: Ana Lídia Nascimento (jul. 2017).

Fotografia 16- Casa de indígena Tikuna, curandeiro na comunidade Arara-cidade de Leticia-Colômbia, tríplice fronteira



Fonte: Ana Lúcia Nascimento (jun. 2017).

Vergolino e Silva (2015, p. 55), ao tratar da localização espacial dos terreiros na década de 1960, descreve uma situação de pauperização desses lugares, indicando o quadro de total descoberta de bens financeiros. E conforme demonstram as imagens acima, nos dias atuais não houve mudanças significativas. Com isso, pode-se concluir que tal realidade reflete as falas dos pais ou mães-de-santo, benzedeiros e pajés entrevistados, cuja defesa é no sentido de indicar que a missão não é para ficar rico, ganhar dinheiro, e sim fazer a caridade. Por outro lado, há uma outra compreensão de que quando se trabalha, se cumpre a missão, conforme a vontade e orientação dos guias espirituais; os sujeitos autônomos de cura conseguem também conquistas materiais e progresso financeiro.

Dentro desse contexto, não será fácil para essas pessoas se constituírem em agentes de mudança, principalmente na exigência de uma nova concepção na relação entre natureza e ser humano, porque quando aderem, a sua missão é semelhante à de um aprisionamento. Mas, ao mesmo tempo, eles passam a ter uma responsabilidade com essa nova racionalidade, mesmo que inconsciente, porque do contrário como já foi citado acima, não terão onde buscar seus saberes e material para a realização de suas curas.

Nessa questão se apresenta um grande paradoxo: devido à ausência de uma organização de grupo de interesse por parte destas pessoas, elas se isolam na sua vivência, no seu mundo. E o outro que também trabalha na mesma direção é visto como inimigo e concorrente. O isolamento ocorre inicialmente pelo desconhecimento do dom

que recebeu, algo novo e extraordinário, que com o tempo se familiariza e passa também a ser a base de seu sustento, um meio de vida. Mesmo para aqueles que não cobram nada, os consulentes ou clientes sempre deixam uma recompensa pelo trabalho feito.

Como dessa maneira se constrói essa racionalidade? Retorna-se à questão apresentada acima: por meio de políticas públicas eficazes direcionadas para essas pessoas, no sentido de eles identificarem a importância de sua ação para si e para os outros, gerando a racionalidade ambiental, que para Leff (2006, p. 251) é:

[...] constituída por um conjunto de critérios para a tomada de decisões dos agentes sociais, para orientar as políticas públicas, normatizar os processos de produção e consumo e legitimar as ações e comportamentos de diferentes atores e grupos sociais para alcançar certos fins definíveis e objetivos de desenvolvimento sustentável.

Constata-se que somente assim se conseguirá fortalecer uma ciência do sagrado que já existe e não é reconhecida: com o empoderamento dos sujeitos que a produzem e com a sua consciência dessa ciência.

4.2 A pajelança e as religiões afro-brasileiras e suas idiossincrasias na compreensão do sagrado

Este subtópico intenciona analisar e descrever as idiossincrasias pertencentes à compreensão do sagrado no universo da pajelança e das religiões afro-brasileiras, partindo-se da reflexão sobre a palavra religião e o que ela oportuniza no direcionamento da religião com o mundo e verificando como as práticas estudadas operacionalizam suas vivências, saberes e fazeres.

Esta sessão concentra-se no significado etimológico da palavra religião, que significa *re-ligare*. A intenção é pensar o fato religioso, bem como sua experiência, como o caminho que realiza a conexão ou religião do ser humano com o sagrado, o divino, para, dessa maneira, encontrar mecanismos de vivenciar uma existência mais equilibrada. Pode-se afirmar que a maneira como as pessoas no mundo contemporâneo se relacionam com o divino ou sagrado, pelo caminho mágico-religioso, tendencialmente se aproxima do formato apresentado pelas sociedades ditas primitivas ou selvagens na conquista por esta melhoria de vida.

Isso pode se evidenciar nos mecanismos usados pelas populações primitivas para demonstrarem o controle e domínio da natureza, pois elas se utilizavam e apropriavam de conhecimentos que se colocavam acima da compreensão humana, com teor mágico, e não necessariamente de magia, mas em alguns povos com a existência dela.

Para Eliade (2010, p. 28), “a magia não domina em toda a parte a vida espiritual das sociedades primitivas, pelo contrário, é nas sociedades mais evoluídas que ela se desenvolve de maneira predominante”. Tal afirmativa pode ser contemplada nos dias atuais, em que a “cura e solução mágica” ganham adeptos em detrimento da medicina erudita (MONTERO, 1985, p. 13). De acordo com a presente pesquisa, esta é uma realidade recorrente. Os motivos serão apresentados no capítulo VI, quando serão abordados aspectos das diretrizes que norteiam a eficácia da ciência do sagrado.

Outra questão enfatizada pelo autor é que quando estas sociedades buscavam controlar a natureza pelos caminhos da magia, segundo Eliade, nem todas a adotavam. Um outro caminho era partindo de sua força, sendo este o primeiro passo para as pessoas se apropriarem da mesma. Com o passar do tempo, os artifícios mágicos para clamar aos seres superiores não foram suficientes. E neste aspecto, Frazer constrói a diferença entre a magia, a ciência, a religião e os caminhos e direcionamentos que as pessoas adotam à luz desses três mundos tão distintos, aparentemente, mas complementares.

Sendo assim, a magia assenta-se na confiança que o homem tem de poder controlar diretamente a natureza apenas se conhecer as leis que a regem magicamente, aproximando-se assim da ciência. Por outro lado, a religião é o reconhecimento da impotência humana em determinados aspectos, pois eleva o homem acima do nível mágico e posteriormente mantém a sua independência lado a lado com a ciência (MALINOWISK, 1984, p. 21).

De acordo com essa análise, a magia, e não a religião, se aproxima da ciência, por possuir conhecimento de leis e dominar mecanismos que possam assegurar o desenrolar de uma dada situação-problema e, sobretudo, dar respostas com sucesso a ela. A religião surge primeiro com o objetivo de ressignificar a magia, visando sua negação e descrédito, uma vez que era mais próxima de populações desfavorecidas economicamente. Sobretudo, no seio do catolicismo ganha força e hegemonia, pela capacidade de disseminação e a constituição de uma religião universal.

Em vários escritos e filmes que tratam da perseguição da Igreja Católica àqueles que professavam “práticas mágicas e demoníacas” é visível a disseminação da

adversidade para com os “feiticeiros, bruxas, curandeiros, dentre outros”. E esse discurso ganhou evidência e virou verdade para um mundo globalizado, onde não se suporta e não se tolera as diferenças e diversidades e procura engessar o universal e o padrão como o ideal e não o real, dificultando a visualização do sagrado nas suas múltiplas faces.

Como discute Ferretti (2006, p. 119), “toda religião, como toda cultura, constitui fenômeno vivo, dinâmico, contraditório, que não pode ser enclausurado numa visão única, cartesiana, intelectualizada, petrificada e empobrecedora da realidade”. Tal perspectiva envolve o que Eliade (2010, p. 8) afirma:

A escolha pela definição do sagrado é sempre uma operação delicada. Se quisermos delimitar e definir o *sagrado*, ser-nos-á necessário dispor de uma quantidade conveniente de “sacralidades”, isto é, de fatos sagrados. Esta heterogeneidade dos “fatos sagrados” começa por ser perturbante e acaba, pouco a pouco, por se tornar paralisante, pois se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados e venerados, de símbolos, de cosmologias, de teologúmenos, de homens consagrados, de animais e plantas, de lugares sagrados.

Este é o sagrado que está implícito nas práticas religiosas estudadas, que trazem na sua formação a reapropriação de uma tradição, quando se trata de religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e Tambor de Mina, e àquelas que se originam de uma vivência que pode ser herdada, ou não, com a natureza primária na Amazônia, como as pajelanças indígena e a cabocla. Nesse sentido os sujeitos autônomos de cura passam a sofrer interferências espirituais e energéticas pelo processo de incorporação de seres da natureza, seja animais, vegetais e espíritos possuindo aptidão de curar as pessoas por meio de destes processos sobrenaturais. É o sagrado presente nos elementos da natureza, as hierofonias, para Eliade (2010).

A compreensão deste modo específico de sagrado se torna difícil para as pessoas adeptas da ciência do mundo ocidental. Ao desconhecerem os mecanismos de organização de formato religioso diferente do instituído por uma religião de caráter universal, perdem a capacidade de dialogar e reconhecer estas outras possibilidades e existência do sagrado. Segundo o mesmo autor, a dificuldade para o ocidental entender essa vertente do sagrado se deve às formas históricas da vida religiosa judaico-cristã impregnada (ELIADE, 2010, p. 17), conforme salientado acima.

No contexto da sociedade moderna, teremos dois movimentos. O primeiro é aquele que se origina da “natureza selvagem” de sujeitos que possuem o poder de curar, engendrados por um dom natural dado por Deus; pela incompreensão de muitos, são

vistos como neuropatas²⁵, e, como eles definem, se coloca no campo da vivência e do fazer. E o segundo é aquele que está orientado por uma visão “de uma administração racional sobre a natureza”. Com os avanços dos debates ecológicos enquanto “horizonte imaginativo com papel decisivo na instauração de uma sociedade definida como pós-religiosa ou pós-secular”, se coloca no campo das discussões teóricas, buscando se aproximar com o primeiro movimento (CARVALHO, STEIL, 2013).

O primeiro movimento pouco se conhece em comparação com “religiões que podem exibir suas tradições impressas e universalizadas em livros sagrados, como o cristianismo e a bíblia, o judaísmo e o torá, o islamismo e o Alcorão” (SILVA, 2006, p. 151). Em se tratando de religiões afro-brasileiras, esta realidade tem se alterado, uma vez que se encontram lideranças, como pais e mães-de-santo, participando de eventos acadêmicos, tendo acesso à escolaridade superior, escrevendo sobre suas práticas e debatendo com estudiosos da área. Mesmo ainda sendo um número reduzido, isso é a representação de que nos dias atuais é possível ouvir a voz e escrita desses sujeitos por eles mesmos, e não pelos outros.

Os registros escritos oriundos dos próprios pais ou mães-de-santo, pajés indígenas, curandeiros faz com que a compreensão de sua religiosidade seja escrita sob a sua lógica de compreensão da religião, sem a interferência e influência de outras análises. A ausência de uma produção escrita ocasiona uma das dificuldades metodológicas, segundo Eliade (2010). O historiador da religião dispõe de um determinado acervo de documentação resgatada, e à luz do mesmo, buscará construir sua leitura a considerar o universo plural e singular destas práticas sagradas.

Eis, em suma, a documentação de que dispõe o historiador das religiões: alguns fragmentos de uma vasta literatura sacerdotal oral (criação exclusiva de certa classe social), algumas referências encontradas nas notas dos viajantes, os materiais recolhidos pelos missionários estrangeiros, as reflexões extraídas da literatura profana, alguns monumentos, algumas inscrições e as recordações conservadas nas tradições populares. Também as ciências históricas estão constringidas a uma documentação deste gênero, fragmentária e contingente. Mas a empresa do historiador das religiões é muito mais

²⁵ Quanto a essa questão, Eliade (2010, p. 24) destaca que o “fato de os xamãs, os feiticeiros e os curandeiros serem preferentemente recrutados entre os neuropatas, ou entre os que apresentam equilíbrio nervoso instável, é devido ao mesmo prestígio do insólito e do extraordinário. Esses estigmas denotam uma *escolha*, aqueles que os possuem não têm outro caminho senão o de se submeterem à divindade ou aos espíritos que assim os distinguiram, tornando-se sacerdotes, xamãs ou feiticeiros. Evidentemente essa escolha nem sempre se efetua por intermédio desse gênero de marcas exteriores naturais (fealdade, enfermidade, nervosismo excessivo); a vocação religiosa aparece frequentemente por ocasião de exercícios rituais a que, de boa ou má vontade, se submete o candidato.

ousada do que a do historiador que se propõe reconstruir um acontecimento à custa dos escassos documentos conservados, pois não só tem de traçar a história de determinada hierofania (rito, mito, deus ou culto), como, em primeiro lugar tem de compreender e tornar compreensível a *modalidade do sagrado* revelado através dessa hierofania (ELIADE, 2010, p.11-12).

E este se apresenta como um grande desafio: desenhar um corpo sagrado, que em alguns momentos é religioso também nos moldes do que foi no passado. Sabe-se que muito já se perdeu e que aqueles que buscam conservar e manter as tradições destas práticas as terão sob outro olhar ressignificado e redesenhado. Do contrário, gera-se uma tradição sem essência. Em entrevista junto a um pai-se-santo de Oxalá, ele afirmou: “existe uma tradição sem essência, há toda uma história, mas não existe essência na religião” (Pai-de-santo de Oxalá, entrevista março/2016). É provável que esta crítica não seja refletida nos debates de lideranças das religiões afro-brasileiras.

Silva (2006, p. 152-153), ao tratar da relação entre a reafricanização e o sincretismo no contexto do Candomblé baiano, enfatiza que essa busca já vem sendo realizada pelos pais e mães-de-santo:

A busca, na África, de *pedaços* da tradição que são considerados perdidos ou esquecidos não é, entretanto, fenômeno recente. O processo de reafricanização faz parte da história do candomblé, onde são recorrentes as menções às viagens empreendidas por africanos ou seus descendentes às suas terras de origem, das quais retornaram trazendo os conhecimentos e liturgias para fundar ou aperfeiçoar seus terreiros. Os poucos e lendários babalaôs que existiram na Bahia, nas primeiras décadas deste século, por exemplo, sustentavam seu prestígio transitando pelos candomblés mais famosos, graças aos conhecimentos rituais que teriam aprendido em longas estadias na África.

Há que se destacar que o objetivo nesse momento era o conhecimento de rituais, reconstituir ou reconstruir algo que não estava completo, pelo menos do ponto de vista de quem buscava. Mas esta é uma questão que tem suas contradições e limitações. Em alguns casos se buscava esse conhecimento não para conhecer a religião dos orixás, mas para construir um protótipo de religião afro-brasileira com *status* e não com essência.

Nos dias atuais, observa-se que existem lideranças de religiões afro-brasileiras que atuam como pesquisadores, escritores, versando sobre a sua religião, desmistificando a visão de que não se tem nada escrito porque tudo é segredo. Nessa perspectiva, e ainda que se mantenha a necessidade de salvaguardar e respeitar os “segredos”, é possível, aliado a isso, mostrar para sociedade o que é uma religião afro-

brasileira, o que faz, os benefícios que propaga e desenvolve para as pessoas que os procuram. O medo de “se mostrar”, com a justificativa de que não se pode dizer os segredos da religião, e se mostrar como religião, é um dos motivos de uma visão negativa para a sociedade. E com isso, deixa-se de conhecer o trabalho praticado por estas religiões em suas possibilidades de colaboração à emergência de uma “ciência do sagrado”.

Outra questão a ser destacada é o caráter adotado por esta concepção religiosa e de sagrado no contexto da sociedade moderna. Carvalho e Steil constroem uma análise interessante sobre a relação da natureza e espiritualidade/sagrado perpassando pela discussão da ecologia e do ambientalismo. Tal análise permite visualizar que a biologia da conservação resguarda a narrativa científica da “ideia romântica de natureza como paraíso e unidade original”.

Com a proposta das unidades de conservação, a separação do ser humano na natureza se intensifica, porque ganha um caráter burocrático e formal, instrumental, “baseada nos princípios científicos da responsabilidade moral para com o planeta e gerações”. Dessa maneira, as pessoas não se veem dentro da natureza. Com isso, se busca preservar áreas primárias de vegetação e animais em extinção, e ao mesmo tempo se exclui as pessoas do convívio com a natureza (CARVALHO; STEIL, 2013, p. 110-111).

A ecologia também tem auxiliado no processo de visualização da experiência do sagrado como um campo de conhecimento válido, dentro de uma nova gnose segundo Boaventura Souza Santos (2002) numa sociedade entendida como pós-religiosa ou pós-secular. O “pós é utilizado como um recurso conceitual para marcar a diferença da sociedade atual em relação tanto ao regime religioso da transcendência, quanto ao regime científico da razão, que exclui a experiência do sagrado como uma via possível do conhecimento” (CARVALHO; STEIL, 2013, p. 110-111).

Ainda no diálogo com as elaborações de Carvalho e Steil existe um grupo específico, “dono” de práticas religiosas e sagradas que são originárias de uma conexão com a natureza na sua inteireza e na unidade com o ambiente, muito embora não seja percebido pelos mesmos. Nesse sentido:

a experiência de povos e grupos humanos que, à margem do processo civilizacional hegemônico, teriam mantido uma unidade com o ambiente, torna-se emblema dos ideais de harmonia e de comunhão e inspiração para reinventar modos alternativos de habitar o mundo. No campo das ciências humanas, essa busca de alternativas exemplares se realiza especialmente pela valorização de etnografias de grupos

sociais marginais. No campo religioso, este percurso se realiza em direção às cosmologias e experiências indígenas e pré-cristãs onde a revelação dá lugar à possessão, à conversão à experiência e à oração às formas alteradas de consciência. A relação com deus nestas cosmologias se dá não mais pela mediação das representações mentais, mas pela percepção das energias e materiais que nos atravessam e nos constituem. O “deus ecológico”, assim como os materiais na antropologia de Ingold, não transcende a natureza, mas está incorporado na paisagem, “como o vento que entra pela janela de nossa casa e nos penetra como frio ou calor, a luz que atravessa nossos olhos na forma de objetos, o som que nos coloca em contato com a porta que bate ou com a música que vibra em nós” (2011, p. 47, tradução nossa). Ao contrário do Deus transcendente, que pressupõe um sujeito que se constitui como outro para a natureza e as criaturas, o deus ecológico está totalmente implicado no ambiente, confundindo-se com a propriedade das coisas, dos lugares e dos organismos. A partir desta perspectiva, a noção de ambiente como um continente habitado por energias, entidades e espíritos dá lugar à noção de engajamento dinâmico e recíproco entre todos os organismos que habitam o mesmo ambiente-mundo (CARVALHO; STEIL, p. 113).

Com esta análise, se pode explicar como se dá a formação de um “aprontamento”²⁶ ou “fortificação”²⁷ de filhos-de-santo ou pai e mãe-de-santo. O poder das ervas adequadas, em sintonia com o poder energético de quem a recebe, irá gerar consequências positivas e de crescimento espiritual. Será com este ritual que eles fortalecerão sua mediunidade, não somente para receberem seus caboclos, entidades, encantados, orixás-voduns, mas para que possam construir novas possibilidades de interação entre a sua espiritualidade e as forças energéticas oriundas e complementares, que os levará à construção de uma ressignificação humana e espiritual.

De acordo com essa perspectiva de religiosidade, mediante o direcionamento e a energização deixados por estas entidades sobrenaturais, outras possibilidades de convivência humana despontarão mais transparentes, mais limpas, ou seja, adotando posturas voltadas para a humildade, caridade, bondade, solidariedade humana, dentre outras qualidades de elevação espiritual.

²⁶ Conforme Ramos (2015, p. 27): “O *aprontamento* é o processo iniciático na *religião* que, de certa forma, quebra com o dualismo entre, de um lado, o dado (*dom*) e, de outro, o feito (iniciação). É que a pessoa já nasce (*vem de berço*) com o *dom*: resta-lhe, portanto, *desenvolver, aprontar-se na religião*. [...] O *aprontamento na religião* é algo constante: o corpo, a partir disto, está sendo composto por diferentes potências e este processo opera-se desde a primeira revelação, pelos búzios, de quem são os/as orixás da pessoa”.

²⁷ É o prosseguimento do *aprontamento*. Os filhos e filhas-de-santo deverão, em alguns casos, anualmente, fortalecer a sua mediunidade. Nesse ritual, há o chamado “banho de cabeça”, no qual se coloca as ervas definidas para servirem a esta finalidade.

Percebe-se nesta perspectiva o encontro das forças da natureza, por meio das ervas e de todas as demais influências cósmicas, com a força do ser humano e o seu potencial inato e puro. E não somente as ervas compõem o ritual, pois elas sozinhas não são capazes de realizar a transmutação. As forças e o poder dos demais mundos invisíveis, das energias, estão envolvidas nos mesmos e em todos os demais seres que também se mesclam nessa esfera, perfazendo uma visão cosmopológica.

A complementação do processo gera a abertura de novas visões. É preciso estar em condições de combater o mal, aquilo que impede o avanço e a evolução das demais pessoas que vão procurar ajuda nos terreiros, nas casas ou nas tendas, enfim nos espaços que resguardam o sagrado.

Os estudos realizados sobre as religiões oriundas das sociedades primitivas, indicam que as mesmas foram permeadas e substanciadas nas hierofanias. Ou seja, estava baseada no entendimento de que os seres da natureza, componentes naturais como água, lua, sol, pedras, céu, terra e vegetação, podem ajudar a contribuir e a reger a compreensão da vida das pessoas. E ela, a hierofania, está presente em todos os povos do planeta, sejam africanos, europeus, asiáticos, oceânicos, americanos, dentre outros.

Sobre a discussão entre o caráter do sagrado e do profano para o ser humano ocidental moderno, cabe trazer novamente Eliade (1992, p. 13), uma vez que ele apresenta o sagrado manifestado no que define como hierofania, conforme apresentado anteriormente. A insistência na discussão dessa categoria teórica se deve à sua importância nas práticas de pajelanças e das religiões afro-brasileiras:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”.

A maneira como serão vistos sob as diferentes idiossincrasias ontológicas dos povos é que fará a diferença.

De acordo com Eliade (1992), todas as religiões têm como referência a visão de um ente superior, e não necessariamente será o *mana*, como uma força superior, como um ser celeste, materializado em uma pessoa, mas sempre um ser superior. E o destaque que também é dado é para o *mana*, ao ser considerado como a força que rege, fortalece e mantém a crença num poder superior sobrenatural e espiritual dos adeptos das práticas de religiosidade em estudo, seja religião afro-brasileira, como as pajelanças indígenas e caboclas, muito embora seus adeptos não a vejam e entendam com essa nomenclatura.

Na atualidade, o ser humano, ao buscar as práticas sagradas fundamentadas na magia, sagrado e religião, também objetiva o controle da vulnerabilidade apresentada pela sua natureza humana, em diferentes dimensões. Destaca-se que tais práticas sagradas trazem no seu processo de feitura a dimensão do caráter mágico, sagrado e religioso. Elas não se limitam a uma única possibilidade, e ao tratar com várias dimensões, elas se complementam, pois estão imbricadas numa única finalidade.

De acordo com os registros de observações de campo e os depoimentos coletados ao longo da pesquisa, tem-se que a força e a energia clamada por uma entidade espiritual pode curar apenas com um copo de água, porque o que está implícito na ação são estes dois componentes, eles farão a transformação da água no remédio da cura. E a força e a energia depositada vêm da natureza, das forças da natureza materializada. Existe o que Eliade, ao tratar da hierofania “céu: deuses uranianos”, define como “soberania mágica”, vinculada a uma simetria notável, composta da estrutura celeste e a estrutura real, que se correspondem e complementam mutuamente.

A noção de soberania universal, exclusivamente exercida por meios espirituais, mágicos, se pôde precisar a desenvolver, em grande parte graças à *intuição da transcendência do céu*. Tal intuição ao germinar em planos múltiplos, tornou possível a elaboração da ampla construção da “soberania mágica” (ELIADE, 2010, p. 67).

A ideia que se apresenta é a constatação da capacidade de uma transcendência celeste, companheira permanente do ser humano, representado pelo céu, uma das hierofanias. Assim, as práticas estudadas vêm corroborar em direção à crença na existência de uma divindade celeste, que guia, orienta e concede poderes divinos àqueles com capacidade de curar, de adivinhar, de trazer a reconciliação e a paz. Conforme Eliade (2010, p. 53):

Não podemos afirmar com segurança que a devoção para com os seres celestes tenha sido a única e a primeira crença do homem primitivo e que todas as outras formas religiosas hajam aparecido posteriormente e representam fenômenos de degradação. [...] Do mesmo modo, também não nos parece que essa crença exclua necessariamente qualquer outra

forma religiosa. O homem pode ter, certamente, desde os tempos mais remotos, a revelação da transcendência e da onipotência do sagrado através da experiência das suas relações com o meio uraniano. O Céu, em si mesmo e anteriormente a toda a efabulação mítica ou elaboração conceitual, apresentou-se como domínio divino por excelência.

Muito embora Eliade (2010) afirme também que a pobreza atual do culto das divindades uranianas demonstre que o conjunto cultural foi confiscado por outras formas religiosas ainda é visível nas demonstrações de rituais de pajelanças indígenas, caboclas ou religiões afro-brasileiras o apego a estas divindades. Provavelmente elas ganham outra caracterização e visão do sagrado, uma vez que passam a estar mais próximas das pessoas tendo como intermediários os sujeitos autônomos de cura, que recebem as energias e influências necessárias, permitindo a materialização das energias das divindades uranianas ou celestes.

Wagley (1988, p. 306) aborda dentro da mesma lógica de Eliade, ao tratar do sistema religioso das tribos Tupis; segundo ele, não obedecia a um sistema organizado e não possuía um panteão²⁸ definido, mas que se desfizeram do culto aos heróis lendários da cultura, optando pelos espíritos da selva. No entanto, há que se destacar que é provável que os indígenas brasileiros não possuíssem o panteão no formato dos índios americanos, aos quais são comparados permanentemente no texto do autor, até porque pela sua descrição a existência do panteão é visível.

O sistema religioso das tribos Tupis, que tanto influenciaram a cultura amazônica, não dava grandes destaques aos ritos minuciosamente organizados e conduzidos por um sacerdote. [...] Sua religião não obedecia a um sistema organizado, não possuindo um panteão definido ou uma ideologia religiosa altamente sistematizada. A origem dos fenômenos naturais e das partes práticas foi atribuída a uma série de heróis lendários da cultura. Um deles, Mairá-Monam, ensinou à humanidade as técnicas da agricultura e um outro, Monam, criou o céu, a terra, os passáros e os animais. Tupan, mais tarde identificado pelos missionários cristãos como o Deus cristão, era uma figura secundária que comandava o relâmpago, o trovão e as chuvas. Essas figuras ancestrais não eram adoradas como forças sobrenaturais ativas. Em seu lugar, era a uma série de espíritos da selva e almas que se atribuía o poder de causar a má sorte, as doenças, as derrotas na guerra e as desgraças em geral e era essa categoria de poderes sobrenaturais que se devia adorar, apaziguar e controlar.

²⁸ Etimologicamente origina-se de “pan”, todo e “théos” deus, significando o conjunto de deuses de determinada religião.

Nessa direção, Matos (2015, p. 60) descreve em sua dissertação as narrativas e saberes de curadores da linha de fundo na região do Marajó numa vivência da pajelança cabocla:

O fundo, as águas em linha se referem topograficamente em rios, lagos, igarapés, enfim todos os ambientes onde os encantados simbolicamente habitam num ambiente aquático. Contudo na pajelança também se referem a um elemento que emana as energias para iniciação, purificação e cura. Por outro lado, dona Roxita, outra pajé moradora de Soure, enquanto mostrava-me o quarto da casa onde costuma realizar os trabalhos e apresentava utensílios e recursos utilizados nos rituais, falou que há linha do fundo se refere a encantados tanto da água, quanto das matas, do ar, da terra e a astral, neste momento ela me mostrava um ornamento de barro em formato de bola cheia de furos em forma de luas e estrelas, o que me fez deduzir que esta linha astral se refere mesmo ao **ambiente celeste** [grifos meu]. Portanto, a ideia de fundo vai além de uma materialidade, ou, espaço físico; fundo é uma noção do imaginário e da cosmologia da pajelança.

As religiões afro-brasileiras e as pajelanças se pautam em uma possibilidade de re- ligação do ser humano com ele mesmo, e com a natureza e toda a sua magnitude. Os caruanas, encantados, ao possuírem por intermédio do transe o pajé, estabelecem uma ligação sinérgica com este, ocorrendo o desprendimento de sua materialidade, e nesse momento passa a materializar o que seria sobrenatural e espiritual, sendo que são forças na natureza primária, ou seja, originária dos elementos que compõem a natureza como fonte de criação divina.

Sua intenção é de superação de uma situação instável para outra mais estável. E pode ser alcançado dentro de vários caminhos e perspectivas, a depender do olhar mágico, sagrado, porque o religioso adotado pode ser por intermédio do *mana*, do *axé*, do *encantamento* ou da *magia*. Apesar das diferenças na nomenclatura, os caminhos indicados para aproximação com o sagrado compreende-se que são as forças superiores que oportunizarão a tranquilidade e o estado de controle e estabilidade na vida das pessoas. E acredita-se que o *mana* se apresenta como a referência para as demais, por, inclusive, ser encontrada por alguns autores numa fase pré-animista.

Reportando-nos a Eliade (2010, p. 25) quanto à definição do *mana* e seu poder divino:

Os objetos e os homens têm *mana* porque o receberam de determinados seres superiores, ou seja, porque participam misticamente do sagrado e na medida em que dele participam. “Se verifica que uma pedra encerra uma força excepcional é porque qualquer espírito a ela se associou. Um osso de um morto possui *mana* porque a alma do morto aí se encontra; determinado indivíduo pode manter uma relação tão estreita com um espírito (*spirit*) ou com a

alma de um morto (*ghost*), que fica possuidor de *mana* em si mesmo e pode utilizá-lo a sua vontade”. É uma força diferente das forças físicas, do ponto de vista qualitativo, e por isso se exerce de maneira arbitrária.

O *mana* presente nas práticas estudadas atrela-se a uma força espiritual, oriunda de seres superiores, mas também que habita os sujeitos com potencial e poderes espirituais, partindo-se do pressuposto que todos os seres humanos possuem uma força que desconhecem. Mas o importante é ressaltar que o *mana* a ser considerado aqui relaciona-se com a força e o poder de seres superiores repassados para as pessoas aptas em recebê-las e ajudar aqueles que precisam.

E ampliando-se mais o universo desse campo para além da religião, considera-se o sagrado como o encontro com o divino no encontro com o ser humano, gerando impactos positivos na sua existência material. De acordo com Meslin (2014, p.), “na Grécia Antiga não temos palavra para designar a religião nem a fé, mas diversos termos que exprimem as manifestações do sagrado e as atitudes rituais do homem quando ele entra em contato com o divino”.

Dentro desse contexto, o sagrado não está configurado em um determinado universo e campo específico, mas nas ações e atitudes que o ser humano promove em nome do que lhe é sagrado e, conseqüentemente, na representação desse sagrado e divino presente em diversificadas maneiras de ver o mundo e a sua existência. Busca-se nas ambiências que reportam esse divino e sagrado a segurança necessária para suprir as vulnerabilidades e fragilidades oriundas dos desafios da existência humana.

Há que se chamar a atenção para o paradoxo existente nessa relação entre até onde vai o sagrado e quando se transforma em profano. Para uma pessoa que não possui nenhum vínculo religioso e místico com tais eventos, provavelmente não representará nada; no entanto, para quem possui uma experiência religiosa com eles, a visão será bem diferente, o envolvimento, a crença e a fé. Logo, tem a ver com a capacidade de o ser humano se relacionar com essa experiência no âmbito tanto individual como social. Isso determinará sua conexão com o sagrado.

A insistência no papel do sujeito individual na experiência religiosa, por mais justificada que seja, não pode dispensar-nos de procurar compreender o sentido das ações coletivas pelas quais o homem tenta experimentar o divino entrando em relação com ele. Esse ultrapassar da experiência individual é necessário porque todo sujeito “participa de uma vida comum e superior cuja experiência poderia ser a repercussão na alma individual”, de que falava É. Boutroux, e, sobretudo, porque toda experiência religiosa se exprime em parte em

ações culturais. A afirmação teórica de uma fé, formulada num corpo de doutrina, é realizada nos ritos, como lembra o conhecido adágio *lex orandi lex credendi*. Diremos, então, que todas as ações rituais, diretamente inspiradas por uma vontade de se religar ao divino, são a expressão prática de uma experiência religiosa e os lugares onde esta se encontra (MESLIN, 2014, p. 153).

Eliade, quanto à explicitação da dificuldade apresentada pelo sujeito que está fora desta experiência religiosa compreender a do outro nos moldes da hierofania, esclarece que:

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. [...] não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*.

A partir de tal assertiva, se pode concluir que o sagrado não se revela como algo atemporal e arquetipo, se nos revela porque o ser humano é ser histórico, e a percepção de tal revelação se dará em função dessa historicidade. No livro “Mito do eterno retorno”, ele destaca que o homem das sociedades arcaicas também têm uma “história”, uma ‘história sagrada’, por ser repetida de maneira infinita, mas sujeita à reatualização periódica de eventos” (ELIADE, 1992, p. 9). E ao pensar a reatualização, a história não pode ser compreendida como algo imutável, pois tal intenção supõe movimento e diálogo com o que acontece, com o vivido.

A relevância da discussão de Eliade é no sentido da instalação de reflexões que nos indiquem até onde vai o sagrado e o campo específico do profano, e como ele mesmo afirma analisar o sagrado na sua totalidade. Ele evidencia que o ser humano sempre vai conviver ora com o sagrado, ora com o profano, mesmo aquele que afirmam a adesão ao ateísmo.

E em se tratando das práticas religiosas em estudo, as pessoas que as adotam como referência, sejam os adeptos, consulentes, constroem uma relação com as mesmas e vão buscá-las pelo seu viés de caráter sagrado. No entanto, há que se diferenciar que dentro destas práticas há diferenciação no entendimento do sagrado. O sagrado numa religião afro-brasileira não é o mesmo para a pajelança indígena, nem a mesma para a cabocla. Sendo assim, pode-se ressaltar que as relações com o sagrado serão diversificadas.

A construção idiossincrática do sagrado no imaginário e na vida das pessoas é que comporá a compreensão do mesmo. E esta se diferencia da maneira determinada e

estabelecida no âmbito de uma religiosidade convencional. Ela se vincula a possibilidades de conexões do sagrado que estão no nível da satisfação de necessidades imediatas, no caso da religião afro-brasileira e pajelança cabocla, e no campo da pajelança indígena está essencialmente inter-relacionada com o seu fazer no mundo, entrelaçada com seu mundo místico.

Um dos fatores que as diferenciam das demais práticas religiosas, como já foi tratado em capítulos anteriores, é a sua possibilidade de cura de males, ou seja, ela não é apenas uma religião ou uma ação vinculada ao campo do sagrado. Amplia seu raio de atuação e se constitui em uma alternativa de alterar estados de descontrole na vida das pessoas, de caos, seja no aspecto biológico ou no âmbito material, transportando-as para o estado de equilíbrio e controle.

Nesse contexto, elas se direcionam para a recuperação da humanidade, que muitas vezes é perdida pelo ser humano, haja vista o emaranhado de problemas ocasionados pelas exigências do mundo moderno. E este é um grande paradoxo, porque geralmente estas práticas são entendidas como primitivas, selvagens, feiticeiras, mágicas, impregnadas de magias negativas, dentro de uma visão preconceituosa e limitada, e, no entanto, é capaz de fazer o ser humano se ver enquanto tal, na relação com o outro e até consigo mesmo.

E esta humanidade revisitada se aproxima daquela que Castro (1996, p. 116-117) se refere ao tratar

[...] de uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos —, é profundamente diferente do modo como esses seres *os* vêem e *se* vêem.

Adequando à compreensão do sujeito que se encontra em situação de ausência de individualidade, a coletividade dificilmente estará em condições de se perceber, porque já perdeu essa capacidade, quando o outro passa a olhá-lo e o vê com a humanidade, permitindo então seu soerguimento. Com isso, ele passa a compor um contexto e se sentir interagindo, não somente como parte, e como consequência haverá impactos mais positivos que negativos.

Com este capítulo, apresentou-se o campo de formação das práticas religiosas estudadas e suas similaridades na constituição da ciência do sagrado, partindo-se do princípio de que as mesmas possuem um construto próprio que vai sendo elaborado e

ressignificado nos fazeres de outras práticas. Muito embora pensem serem singulares, estão interligadas a outras experiências e cultos religiosos. Assim, a pajelança cabocla e as religiões afro-brasileiras são alimentadas com os rituais da pajelança indígena, que envolve a atuação dos espíritos da mata e de índios na cura. Assim como a pajelança indígena se recria adotando utensílios, tais como refrigerantes e cigarros industrializados, ao invés do cigarro do tauari, a religião afro-brasileira se apropria da pajelança por meio da incorporação de caruanas e da linha do fundo, e consequentemente compartilha o acesso ao jogo da adivinhação, seja por meio dos búzios ou cartas, e do conhecimento da magia como sistema simbólico de compreensão da realidade, também presente no xamanismo.

Enfim, o que as identifica é “um jogo complexo de empréstimos, sínteses e criações originais caracterizando o encontro de duas ou mais culturas” (MONTERO, 1985, p. 36), tornando-as sujeitas de contradições, movimentos e mudanças constantes.

5 O OLHAR NOS LUGARES E A ABERTURA DE OUTROS CAMINHOS: O TRABALHO SOCIAL

O presente capítulo expõe uma breve descrição dos lugares que foram o campo de pesquisa, com alguns dados gerais e características, e se propõe a abordar uma outra atribuição que passa a ter também as práticas religiosas pesquisadas: o trabalho social. Por se constituírem em uma prática de medicina popular, muito embora não atenda apenas a classe popular, conforme afirmado anteriormente, a maioria de sua clientela é desta classe. Assim, vai surgir a iniciativa de realização de trabalho mais amplo no sentido de trazer benefícios sociais à população carente. Com isso, identifica-se a criação de instituições, no formato de ONGs ou associações, com caráter filantrópico que constroem um circuito de benfeitorias no âmbito de educação, da arte, da música, esporte, sem que, no entanto, busquem se beneficiar ou formar adeptos dentro de sua religiosidade.

5.1. Os caminhos da ciência do sagrado em “terras” das pajelanças e das religiões afro-brasileiras

5.1.1 Os lugares e espaços de encantamento da ciência do sagrado

Neste item, será feito um mergulho permitindo a visualização das cidades protagonistas nesta tese e no mundo da ciência do sagrado. Elas localizam-se, conforme citado anteriormente, em espaços amazônicos onde a encantaria esteve muito fortalecida há dois séculos, e atualmente, mesmo não sendo tão pura, ainda persiste e insiste. As cidades em destaque são: a região metropolitana de Belém, com as cidades de Belém, Ananindeua e Marituba; a região do arquipélago do Marajó, com as cidades de Muaná e Soure; a região do Baixo Amazonas, com a cidade de Juruti; e a região da Tríplice Fronteira, Brasil, Colômbia e Peru, com as cidades de Tabatinga-AM-Brasil e Letícia-AM-Colômbia; e a comunidade indígena tikuna colombiana Arara.

Os critérios para sua escolha parte de sua história e trajetória com práticas de pajelança e a inserção das religiões afro-brasileiras. Por esse caminho, buscou-se identificar aquelas que na sua construção destacaram-se com as influências e saberes cujo conteúdo está permeado pelas vivências e fazeres entremeados do poder das rezas, das orações, dos banhos de ervas ou de magia para curar doenças, abrir caminhos, dos

passes para limpeza espiritual, das bênçãos concedidas pelas entidades espirituais, enfim, por tudo o que compõe o mundo desta ciência.

Figueiredo (1996, p. 63) constrói uma análise que sintetiza a compreensão da população sobre a sua crença, seu mundo e a importância dos curandeiros nesse contexto:

No comentário de Sganarello²⁹ a população da ilha admitia em suas crenças, “a existência de poderes sobrenaturais”. Dentro desse mundo mágico, o único temor daquela gente era “a feitiçaria que brota das almas pequeninas que estuda na flora a arte pra fazer o mal”, no entanto, possuíam um grande contrapeso, uma defesa - seus curandeiros - que, “em oposição, aí mesmo estudam, com proveito, a medicina da experiência”.

Nesse sentido, o que se buscou com a escolha dos lugares estudados foi a presença da “medicina da experiência”, em que a ciência do sagrado se constituiu por conta da dinâmica natural, cósmica e energética do espaço geográfico que estão localizadas, de onde advém todo e qualquer tipo de comando energético que facilita a comunicação entre os seres humanos, os quais são mediadores e interlocutores da comunicação com o sobrenatural, com o espiritual, com as forças imanentes postas e apresentadas na sua ambiência.

De acordo com Castro (2011, p. 295):

Na abordagem sobre o território, a relação entre atores sociais não é só de produção, mas também, mas também de conhecimento e de cumplicidade. O local percebido em suas dimensões concretas enquanto território de saber, de planejamento do desenvolvimento e de produção. Desta feita, o objetivo desse enfoque, que privilegia o território é de poder também recriar as territorialidades, entendendo estas como as identidades com o lugar das quais derivam as estratégias de permanência e de desenvolvimento. Essa perspectiva é ainda relevante e atual, por se tratar de uma tentativa de ressocialização do espaço contemporâneo, de encontrar uma forma de juntar a permanência no lugar e da sua história (social e ambiental). [...] o território aqui é entendido como lugar de referência de um grupo. Referência que pode se constituir por meio diversos como a identidade étnica relacionada a um determinado espaço de posse de um grupo, de propriedade ancestral. Significa, portanto, que não é somente suporte técnico de uma atividade ou simbólico de uma organização, mas é sua psique e materialidade enquanto experiência partilhada coletivamente.

Dentro do entendimento em pauta, é possível entender o espaço demarcado para o estudo. As cidades da região metropolitana de Belém, Juruti, Muaná, Soure, Tabatinga,

²⁹ Sganarello, o autor descobriu depois, era o pseudônimo adotado por Antônio Pádua de Carvalho, jornalista do Pará que escrevia no Diário de Notícias, série de artigos sobre as lendas populares.

Letícia na Colômbia e a comunidade indígena Tikuna colombiana Arara compreendem que não são apenas espaços físicos, mas espaços que a partir de sua materialidade funcional também possuem a função que as tornará mais do que um lugar, as transformará em um espaço de “encante” também, seja terrestre ou aquático.

Na região metropolitana de Belém, neste caso composta de Belém, Ananindeua e Marituba, cujo conglomerado é único, sempre se localizou o maior número de terreiros e casas de religiões afro-brasileiras, daí porque esta foi uma prática realizada em área urbana. O que se explica por terem sido oriundas de outros estados, tais como Bahia, com o Candomblé, e Maranhão, com o Tambor de Mina. Outro fato que determina a maior incidência em alguns bairros, tais como Pedreira, Jurunas, Umarizal e Guamá, é devido haver concentração maior de negros. Inúmeros são os relatos de casos de pessoas denominadas de macumbeiros, feiticeiros, que eram presos no século XVIII, XIX e XX, por praticarem práticas vinculadas à magia negra, segundo os serviços de segurança policial e a população.

E por outro lado, o uso da expressão “pajelança” para identificar essas práticas, em muitos casos, não se relacionava com a vivenciada pelos indígenas. Talvez se atribua seu uso devido ser do conhecimento da população que os indígenas praticavam a pajelança, e como os rituais dos negros se aproximaram da dos índios, devido à incorporação de alguns conhecimentos oriundos destes, atribuía-se a semelhança e identidade similar.

Segundo Leal (2011, p. 83), “palavra pajelança, apesar de associada às ações de um(a) pajé, não correspondia necessariamente a uma prática indígena no mundo urbano. Pelo contrário, pessoas e práticas afro-religiosas de diferentes procedências foram rotuladas de pajelança desde o século XIX.” Para Pádua Carvalho (apud FIGUEIREDO (1996, p. 65), se constituía em uma “deturpação dos antigos pajés”. E como se sofressem uma adequação as exigências do momento, muitos pais ou mães-de-santo passaram a ser chamados de “pajé”, convivendo, ao mesmo tempo, com muita violência e preconceito.

Figueiredo (1996, p. 147) defende que houve uma “homogeneização imagética” da Amazônia, especialmente em torno da pajelança como modelo indígena:

A própria pajelança ficou cristalizada, ou como religião do índio ou como religião dos caboclos (descendente do índio). Por mais que essas interpretações não estejam de fato, equivocadas, não é possível limitar a multiplicidade dos referenciais de identidade, pelo qual passa a pajelança, a um critério fechado de interpretação. A pajelança possui um caminho diverso. Portugueses, cearenses, caboclos, índios, negros

mocambeiros o universo social da pajelança é muito mais amplo e complexo do que qualquer modelo preestabelecido pode alcançar.

Dentro dessa perspectiva, a região passou décadas sendo vista como espaço e campo da pajelança indígena, sendo negligenciada as demais crenças e concepções religiosas, como a africana.

De acordo com Leal (2011, p. 79), em sua tese sobre a repressão aos “chefes da mandiga” no Pará de 1937-1951, descreve como se sucedeu a violência e perseguição aos chamados “mandigueiros”:

No Pará, como na Bahia e em Pernambuco, a violência policial expressava uma espécie de projeto nacional de disciplinamento da população pobre, de origem negra e/ou indígena, existente desde o século XIX. Paralelamente à política de embranquecimento físico da população, as práticas culturais afro-brasileiras sofreram ampla perseguição com a finalidade de controle ou simples aniquilamento. As manifestações de caráter religioso não foram os únicos alvos de repressão e disciplinamento. A prática da capoeira, conhecida no passado por capoeiragem, seria considerada crime logo após a implantação da República. Localmente a associação das práticas religiosas afro-paraenses aos artigos do código penal se repetia. Desde o século XIX, práticas lúdicas, tal como o samba e suas variações, sofreram restrições diretas através da aplicação de códigos de posturas municipais em diferentes cidades brasileiras. Em Belém, por exemplo, o samba, o batuque e o carimbó estiveram na mira da legislação municipal desde 1880.

Ao considerar o cenário de repressão instalado, as práticas de religiões afro-brasileiras tinham que ser feitas às escondidas, sem, no entanto, deixar de ser procurada e cultuada pela população em geral. Sendo assim, é provável que a cada dia ganhem mais adeptos e seguidores, uma vez que faz parte do imaginário e da vida da população.

Para Velho (1991, p. 124) isso se fortalece devido às construções sociais instituídas:

[...] Para uma população de mais de cento e trinta milhões de habitantes, parece ser um cálculo modesto dizer que cerca de metade participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença em espíritos e na sua periódica manifestação através dos indivíduos é característica fundamental. Este tipo de dado aparece muito precariamente em estatísticas e censos. Portanto é muito difícil trabalhar com números mais precisos. Mas parece-me que o mais fundamental não é tanto saber quantas pessoas na sociedade brasileira se identificam publicamente como umbandistas, espíritas etc., mas ser capaz de perceber o significado desse conjunto de crenças e sua importância para *construções sociais* da realidade em nossa cultura (BERGER; LUCKMAN, 1973; SCHUTZ, 1970).

É provável que tais construções sociais oportunizem a procura de alternativas ou complementações no campo da espiritualidade, nas religiões afro-brasileira, pajelança indígena e cabocla, muito embora os que as procuram se autoidentifiquem como católicos, evangélicos, espíritas. Nas cidades pesquisadas, as pessoas em geral não gostam de serem-se vinculadas a tais práticas religiosas, mesmo usando frequentemente seus serviços e benefícios por meio de seus remédios, banhos, rezas, orações.

Um destaque a ser registrado é que os “pajés da capital” não eram submissos e restritos a viverem às escondidas. No século XVIII, um grupo seletivo resolveu se apresentar à sociedade paraense, bem como a validade de seus remédios, buscando reconhecimento e credibilidade. Figueiredo (1996, p. 167) relata:

No dia 25 de junho de 1887, ano da publicação das obras mais importantes de José Verissimo acerca das crenças amazônicas, os pajés de capital, organizaram o lançamento de um badalado folheto, com o pomposo título de Pajés Científicos. O texto tinha a intenção de divulgar a história de vários pajés importantes que tinham suas casas em Belém e no interior da província. Para que a festa fosse um grande sucesso, os curandeiros puseram-se a afixar “nos lugares mais públicos, imensos cartazes em tintas de cores anunciando a célebre tisana, tão apregoada pelos cujos”. O objetivo do folheto, como o próprio título sugere, buscava divulgar os mais importantes pajés do Pará, bem como seus remédios mais famosos. A “tisana”, referida no cartaz, trata-se, na verdade, de um termo genérico para os xaropes, infusões, elixires ou decoções feitas pelos curandeiros para serem, regularmente, ministradas a seus pacientes enfermos. Eram remédios simples, que possuíam em dissolução “pequena quantidade de substâncias medicamentosas”, por isso, caíam facilmente no gosto popular.

Ou seja, compreende-se que a iniciativa descrita foi a demonstração de que os pajés não tinham a pretensão de viverem incógnitos, por isso se aliaram a intelectuais que se aproximaram de suas vivências e poderiam divulgá-las, visando seu reconhecimento.

Montero (1985, p. 41) descreve a atividade do feiticeiro negro mais urbano que rural, fora do cenário amazônico. Nesse sentido, não chamado de pajé, mas sim de feiticeiro; com isso, percebe-se a forte influência das religiões africanas:

[...] a atividade do feiticeiro negro se desenvolveu nas zonas rurais ou mais urbanizadas, com uma leve dissociação em suas funções mágicas. Nas cidades a magia se voltou para a prática do feitiço e contrafeitiço. Nina Rodrigues, descrevendo as práticas dos candomblés nagôs na Bahia, em 1890, observa que o pai-de-santo além de sacerdote, é também autor de atos maléficos e neutralizador de feitiço. Enquanto manipulador de sortilégios, o pai-de-santo, conhecedor dos segredos dos venenos, procura eliminar suas vítimas fazendo-as absorver preparados de atuação nociva sobre o organismo. Mas ele é também capaz de “sortilégios simbólicos”, que consistem em “dotar os objetos, por

encantamento, de propriedades úteis e nocivas”. Essas “coisas feitas” devem ser colocadas nos caminhos onde deve passar aqueles para quem estão destinados. [...] No caso da cura de doenças, toda prática desses pais-de-santo se volta para a prática do contra feitiço. “Toda doença é sempre resultado de um feitiço, de um sortilégio: a missão de destruir pela intervenção da magia, essa obra sobrenatural, pertence ao feiticeiro”.

As afirmações em destaque na citação acima são muito recorrentes nas falas de pais ou mães-de-santo de religiões afro. O seu conhecimento por meio de atividades mágico-curadoras advém de sua experiência na sua religião africana e nos ensinamentos indígenas e católicos, como as rezas que absorveu das outras religiões.

Para aqueles que desconhecem os mecanismos de defesa externa muito própria nas religiões africanas, denominadas de feitiçaria ou magia negra, não conseguem entender que elas estão dentro de uma necessidade para combater ou eliminar uma ameaça que se apresenta. As pessoas, em alguns momentos de suas vidas, se veem envoltas em situações que não conseguem resolver ou identificar suas causas, e para isso precisam da ajuda de um “especialista”, “xamã”, “pajé”, “experiente”, dentre outras denominações. Em alguns casos, consegue fazer sozinho e em outros precisará de seus “guias espirituais” para auxiliá-lo ou eles mesmos realizarem o trabalho.

E quando eles passam a compor uma região como a Amazônica também ganham novas maneiras de tratar e compreender sua religiosidade diante do que estes espaços tão diversos e plurais possam lhe oferecer. E, sobretudo do já existente enquanto prática religiosa ou mágico-religiosa que tem algumas características semelhantes. Montero descreve como essa miscigenação de culturas, valores religiosos e visões de sagrado foram se relacionando até construir uma determinada “bricolage”:

Os pajés desaparecem com a desagregação das tribos e nações, mas elementos de sua memória cultural sobrevivem nos encantados e posteriormente na ação dos "curandeiros" caboclos, os "Mestres Juremeiros" que com seus maracas e suas juremas revivem a História de seus antepassados. "Hoje há mais pajés", confidenciava, no final do século passado, o velho pajé Turacuá ao conde Stradelli, 'hoje somos todos curandeiros'. [...] é interessante observar que, paralelamente ao processo de desagregação dos catimbós que acompanha o movimento da urbanização do país neste século, assistimos a um movimento de "recuperação" desta memória indígena pelos cultos umbandistas. A Jurema, dissociada de suas propriedades químicas e alucinógenas que definiam sua utilização pelos pajés, se torna na umbanda um símbolo religioso: dissociada do arbusto, dos lugares em que nasce e dos "mestres" a que serve, a Jurema se transforma num símbolo mítico que evoca ao mesmo tempo a idéia de "força ou lugar sagrado" ou simplesmente designa alguma entidade mitológica associada a imagem do índio brasileiro

tal como a "Cabocla Jurema". Também rituais terapêuticos como o sopro e o uso do fumo, característicos da atuação dos pajés, serão, como veremos adiante reinterpretados pelos ritos mágicos da umbanda (MONTERO, 1985, p. 37).

Na mesma direção de influências sofridas, é visível no depoimento do curandeiro Marivaldo da cidade de Juruti como elas se entrelaçam formando um conjunto, pois não há mais a separação, as partes, elas passam a se constituir num processo único.

Olha, eu trabalho com Ubirajara, tem uns guias que não me falam os nomes deles, o Dr. Fritz, Cap. *Amiten*, Dr. Bezerra de Menezes, são espiritualmente de cura, sempre fazem isso, a caboca Mariana, seu Tupinambá, seu Preto Velho, Xangó, eles vão me falando, e eu vou passando as instruções tudinho, Ogun, e vários orixás que pertencem às nações (informação verbal, 2015).

Dessa maneira em todos os espaços onde se pratica a religiosidade afro-brasileira e a pajelança cabocla se identifica a semelhança de instrumentos e fazeres mágico-religiosos usados nos rituais de cura. Tal apropriação se encontra na esfera do microsistema da operacionalização do sagrado como a adoção de um mesmo utensílio, como o cigarro *tauari*, por exemplo, como no macrosistema como a ressignificação do uso da árvore da Jurema para os indígenas e para a religião afro-brasileira.

Há que se ressaltar que são poucas as influências e interferências recebidas pela pajelança indígena. A pajelança cabocla e a afro-brasileira absorveram muito mais os ensinamentos dos indígenas, pelo menos em se tratando de uma região como a Amazônia, onde esses povos conseguem conservar os conhecimentos ancestrais, sobretudo sobre a retirada de feitiço e do enfrentamento a espíritos. O pajé indígena da comunidade Arara, Tikuna colombiano, seu Paulino, afirma que:

El trabajo que[...] usted me ha preguntado sobre... nosotros le llamamos espiritismo. Ese es un trance, llamar madre de los árboles, madre de[...]u otras personas que saben también, porque en el mismo cuerpo de nosotros como curanderos uno precisa, o sea, uno precisa tirar cosas de hechizo. Entonces, hay que buscarla, la persona que sabe, o sea un espíritu que sabe, puede ser de otro espíritu que está por ahí caminando o buscando a alguien que le llame; o si no, una madre de árboles, como decir, ayahuasca, yagé, los que tienen espíritu. Entonces uno trabaja, traer ese espíritu, incorporarlo en el cuerpo de uno para poder curar a las personas porque hay una parte que nosotros no podemos quitar, porque no lo sabemos de qué es eso, entonces por eso nosotros llamamos al espíritu que sabe, nosotros le llamamos aquí traer ese espíritu. Ese espíritu del cuerpo sale, puedes mirar... cualquier lugar... o si no venir a la casa, descansar, esperar, como el cuerpo está trabajando allí hasta que termine de trabajar, lo llame y vuelve y se incorpore en el cuerpo de uno. Entonces, cuando uno está trabajando, uno no siente que están trabajando, apenas cuando uno llegue otra vez

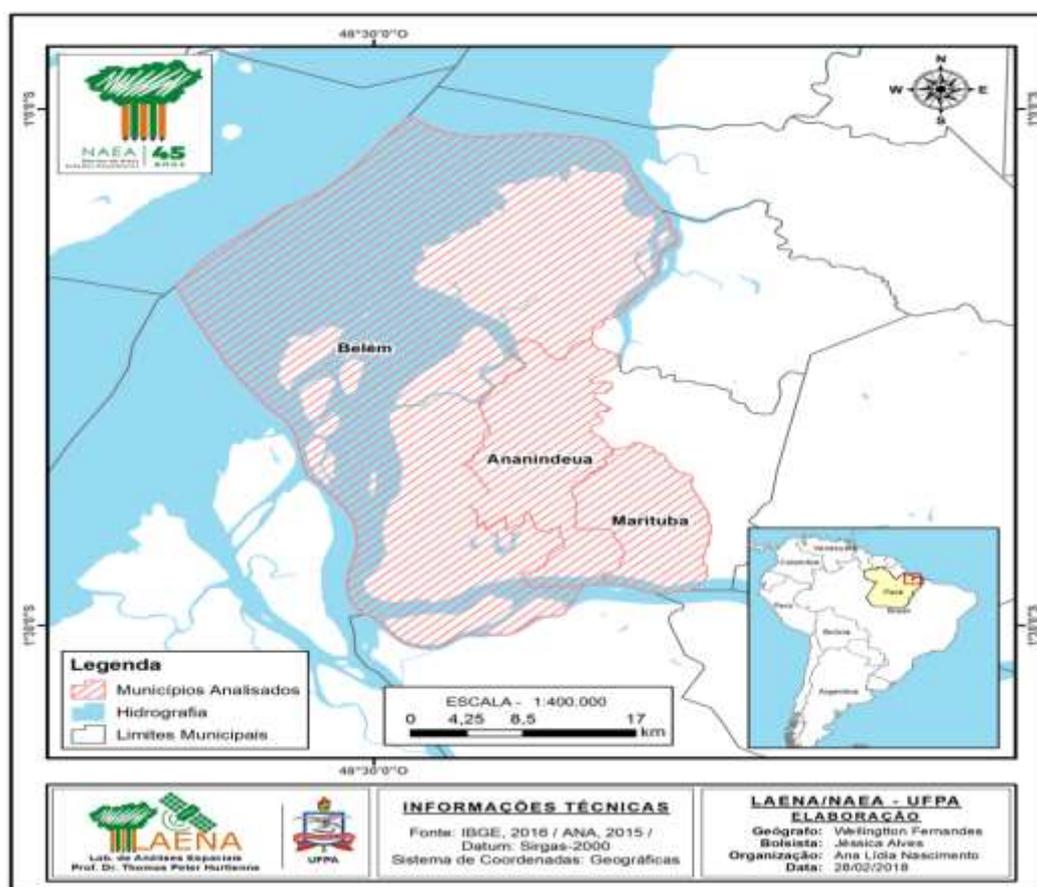
en el de ese espíritu, apenas te das cuenta que está en nuestro lugar.
(Entrevista em jun. 2017, informação verbal).

A compreensão do sagrado está sempre conectada à sua relação com o ambiente natural, e com os demais sinais de fenômenos que demonstram vida em sintonia com o ser humano, sejam humanos ou não. Fenômenos que, se integrados numa “relação auto-coorganizadora” (MORIN, 1990), poderiam contribuir muito para se alcançar a sustentabilidade ecológica e planetária.

1) Algumas características dos lugares:

a) Região Metropolitana de Belém (RMB)

Mapa 2- Mapa da Região Metropolitana de Belém (RMB)



Acerca da Região Metropolitana de Belém, de acordo com o relatório do Observatório das Metrôpoles:

Até 1995 era composta de dois municípios, Belém e Ananindeua, sua institucionalização ocorreu pela Lei Complementar Federal de 1973. Em 1995 a região foi ampliada e passam a fazer parte os municípios Marituba, Benevides, e Santa Bárbara do Pará. O sítio físico da RMB é caracterizado por porções continentais e insulares. [...] O rio Guamá, ramificação do rio Pará e Baía do Guajará na altura do município de Belém conformam a principal formação fluvial, depois completada por uma série de pequenos furos, igarapés e paranás que no interior da área urbana são transformados em canais de drenagem. [...] o ecossistema amazônico original dota a RMB de áreas de floresta tropical úmida, embora alterada em função do desmatamento acelerado nos cinco municípios. Belém possui 39 ilhas, outras também são encontradas nos demais municípios, onde ainda existe uma fauna importante para preservação. Algumas manchas de vegetação intacta ainda estão presentes nos municípios de Santa Bárbara do Pará e em algumas ilhas do município de Belém (OBSERVATÓRIO DAS METRÓPOLES, 2017, não paginado).

Segundo o IBGE/2014, a estimativa populacional é de 2.581.661 habitantes. Possui um alto potencial econômico e demográfico para o estado do Pará, concentrando aproximadamente 40% da riqueza e 35% da população, em apenas 2% do território.

É também considerada uma região composta de municípios com caráter periurbano, onde o rural e o urbano são parceiros na convivência social, econômica, cultural, religiosa, dentre outras. Não se pode afirmar que sejam eminentemente um ou outro, mas os dois se relacionam mutuamente. Na Amazônia como um todo, existe um tênue fio de separação entre estes dois espaços, uma vez que:

[...] o crescimento urbano é acompanhado pelo crescimento dos ambientes peri-urbanos com características únicas e híbridas. Normalmente a área peri-urbana das cidades amazônicas têm aspecto rural: agricultura de subsistência, extrativismo da floresta e pesca, as quais provêem alimentos básicos as cidades. Vários programas públicos existem no Brasil para a promoção de investimento na área com o fim de manter a população peri-urbana através de opções viáveis para o sustento da economia das comunidades. [...] A cidade de Belém do Pará, que fica no norte do Brasil, tem uma população urbana de aproximadamente 2 milhões de pessoas e uma convergência de realidades diferentes peri-urbanas ao redor da cidade. Ao lado leste, a cidade está se expandindo junto com o desenvolvimento industrial. Ao outro lado, a Rio Guamá limita a extensão da cidade, e a periferia é composto de ilhas com floresta ligadas diariamente com a cidade. Atualmente, a cidade de Belém está investindo em sistemas produtivos nestas ilhas para diminuir a pressão de migração urbana (Correa da Silva A.) (LEWIS, 2006, p. 3).

A região periurbana é provável que se constitua em uma readaptação humana à mudança espacial, visando interagir com uma nova realidade, mas sem alterá-la na sua totalidade. Dessa maneira, é possível a convivência de múltiplas realidades.

A região convive há algumas décadas com a perda de sua massa florestal para empreendimentos imobiliários ou projetos do poder público, com objetivos de assegurar e ampliar o processo de urbanização, tais como vias para mobilidade de transportes rápido, similar ao *Bus Rapid Transit* (BRT). Essas ações resultam em um processo de desmatamento urbano irreversível, abertura de estradas, dentre outros. De acordo com Vale, Ricci e Oliveira (2011, p. 2), é conhecida como “Metrópole de Amazônia”

Por assemelhar-se a uma península, cercada por água, áreas militares e de proteção ambiental, teve pouco espaço para expansão, ocasionando conurbação com municípios próximos dando origem a Grande Belém, com portos brasileiros mais próximos da Europa e dos Estados Unidos (Belém, Miramar e Outeiro). O Porto de Belém é o maior movimentador de containers da Amazônia (FERREIRA, 2003).

Com todo esse potencial, o ambiente é propício para o ressurgimento de práticas sagradas com caráter místico e impetrado de energias oriundas da cosmologia da região.

Na região metropolitana, a pesquisa se concentrou nas práticas afro-brasileiras, mas, no entanto, também se convive com rituais pajeísticos. Os entrevistados foram pais ou mães-de-santo de terreiros mais antigos e mais recente. Para os mais antigos, o marco foi a década de 1960; para os mais recentes foram as décadas de 1990 e de 2000, ou seja, século XX e XXI, de Umbanda e Tambor de Mina.

A referência para a seleção das casas foi a publicação de Brasil (2011), Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDSF), em que foram visitados aproximadamente 1.400 terreiros.

Entre maio e agosto de 2010, foi realizado o Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiro, em Belém do Pará e nos demais municípios que compõem sua área metropolitana, quais sejam, Ananindeua, Benevides, Benfica, Marituba e Santa Izabel, agregando os distritos e localidades de Cotijuba, Ilha do Maracujá, Mosqueiro, Outeiro, Pau d’Arco e Quilombo do Macapazinho (BRASIL, 2011, p. 75).

Nesse sentido, a pesquisa envolve diversos espaços, centro das cidades e também a periferia da região metropolitana de Belém, concentrando nos municípios de Belém, Ananindeua e Marituba. Conforme destacado acima, a área metropolitana sempre sofreu a concentração de um maior número de Terreiros, tendas, searas das religiões afro-

brasileiras, sofrendo influências de um processo de migração de pessoas originárias do Maranhão, São Paulo e Rio de Janeiro. Nascimento (2015, p. 1686) destaca que:

E essa sincronia deu-se dentro de um contexto que foi socioeconômico na década de 1960, e com a política de Integração Nacional, de povoar a região amazônica. *Essa religião é originalmente do Maranhão, (grifo meu; a autora se refere ao Tambor de Mina)* resquício da história religiosa dos negros escravos das nações Nagô e Jejê, que foram alojadas nesse estado.

O Tambor de Mina chega ao Pará pelo Maranhão e a Umbanda e Candomblé pelo Rio de Janeiro e São Paulo. O alcance das religiões afro-brasileiras no cenário urbano também esteve ligado à sua capacidade de articulação com as elites da sociedade brasileira, em especial a classe política.

Conforme Negrão (1996, p. 36), analisando a história da Umbanda no estado de São Paulo, a década de 1970 foi o momento de maior crescimento da Umbanda e Candomblé:

Bastante movimentado, constituiu-se no momento culminante do crescimento da Umbanda e Candomblé, com seus terreiros compondo 96,8% do total das unidades religiosas e atingindo médias anuais de respectivamente 948,0 e 119,0. O número de novas federações surgidas foi o mesmo do período anterior, onze. O processo de sua regionalização e difusão pelo interior também continuou.[...] A culminância apontada liga-se também a uma momento muito especial, pela conjunção de dois fatores: a retomada das atividades de codificação doutrinária e unificação institucional praticamente abandonadas desde o I Congresso Paulista de 1961, e a intensificação do envolvimento do movimento federativo com a política partidária.

A referência acima objetiva compreender que as religiões afro-brasileiras têm sua proeminência nas cidades devido à concentração de negros curandeiros, considerados feiticeiros, mas que passaram a compor a dinâmica social, cultural e religiosa também. Eles passam a construir relações com os demais sujeitos sociais fazendo com que os mesmos passem a tê-los e percebê-los como uma alternativa e complemento na resoluções de seus problemas. Inclusive alguns autores como Salles (1969) e Figueiredo (1994) indicam o desaparecimento da pajelança pura em Belém devido ao surgimento da Umbanda.

Montero (1985, p. 13), ao se indagar sobre o que leva que vivem numa sociedade tecnológica e urbana recorrem a cura mágica, disserta:

Que sentido pode ter a cura mágica numa sociedade como a nossa que erigiu a razão como critério de verdade e que delegou a ciência e técnica a função de orientar as práticas mais corriqueiras? Duplamente

estigmatizada, por seu caráter de classe e por seu distanciamento com relação as verdades produzidas pela ciência, a magia não deveria merecer a atenção de pessoas preocupadas em investigar a doença e a cura. E no entanto, no momento em que a Medicina atinge um grande nível de sofisticação tecnológica vemos proliferar nos centros urbanos do país a procura de soluções mágicas para a doença. A esperança de cura, leva semanalmente pequenas multidões as portas dos terreiros de umbanda e dos centros kardecistas. O “dom da cura” é o segundo dom mais importantes das seitas protestantes. A esperança no “milagre” é também traço característico do catolicismo popular. Como compreender essa inquietante infiltração e permanência da magia no interior do mundo urbano e tecnológico?

A resposta aos questionamentos serão melhor trabalhadas no capítulo VII. Mas as indagações apresentadas fazem perceber que se numa região propriamente urbanizada isso é uma realidade frequente, em se tratando de uma região como a Amazônia, com uma especificidade muito peculiar da unicidade do urbano e o rural nas suas cidades, a busca pela cura mágico-religiosa se torna mais forte e frequente.

Muitos estudos foram realizados sobre os cultos afro-brasileiros e pajelança na cidade de Belém, tais como os de Vergolino e Silva (2015), Quintas (2007), Di Paolo (1979), Figueiredo (1979), Seth e Leacock (1972). E nesses contextos, pode-se visualizar a grande heterogeneidade que ocorre quanto à junção de influências de cultos, e passa a assegurar não mais a pureza da pajelança indígena ou cabocla, muito menos a pureza do culto africano, mas as sincronias possíveis e permitidas à luz de todas as heranças dos rituais. Quintas (2007, p. 192) destaca, em seu estudo sobre a pajelança em Belém, que para compreender a pajelança de hoje era preciso entender como os estudiosos a percebiam, sendo necessário levar em consideração os contextos em que foram produzidos. E acrescentando à sua preocupação, para entender é preciso sobretudo compreender como os sujeitos pesquisados veem e arregimentam para sua prática e culto as diversas e plurais influências.

Verifiquei que quando falam que “recebem” apenas o “povo do fundo”, que sua “cura” não é “misturada”, estão indicando que sua pajelança é “pura”. O “puro” aparece enquanto categoria encoberta, isto é, está na cabeça dos nativos, mas não é formulada empregando este termo, mas utilizando-se de outra expressão que indica tal idéia como “eu não misturo as linhas” ou “a minha cura não é misturada”. Porém, essa pajelança não “misturada” é idealizada e está representada na categoria “povo do fundo”, que representa essa pureza onde os especialistas remetem à idéia da “origem indígena” da “pena e maracá” (QUINTAS, 2007, p. 197-198).

Aqui confirma-se que embora os sujeitos autônomos de cura queiram idealizar uma linha de cura pura, os mecanismos e meandros permitidos e implicados nas relações sociais, culturais, econômicas e religiosas não os permite.

Figueiredo (1979, p. 71) demonstra também que com o desaparecimento de puçangueiros, rezadores na cidade de Belém, foi dando lugar a outros “experimentos mediúnicos”, tal como a Umbanda. Entretanto, a relação das plantas no mundo da cultura continua mantendo sua importância, reinterpretando-se. O que justifica a crença da população urbana no poder das ervas.

No mundo da cultura, as plantas continuaram a desempenhar um papel importante. [...] Nas plantas, moram também os encantados. Figueiredo e Vergolino e Silva (1967:110-116) constataram a existência em Belém dos seguintes cultos fitolátricos: Tabocal - Bambu Amarelo (*Balbusa vulgaris*, var. *Villata*), grande touceira de bambu, morada do Caboclo Flexeiro Gentil de Aruanda; Mangueira (*Mangífera indica* Lin) onde sob seu tronco estão colocados os assentos de Oxóssi; Jucá (*Caesia pinea ferrea* Mart.) habitada pelo “Mestre” Jucá; Dendê (*Elaeagnus guianensis* Jacq.), morada dom povo da Bahia, de todos os Orixás, exceto Oxalá.[...] Jurema Preta (*Mimosa schomburgkii* Benth), morada da Cabocla Jurema e de todos os seus capangueiros (informação verbal).

Com isso, as potencialidades das plantas estão associadas às dos encantados. E em se tratando de uma região como a Amazônia, com toda a sua riqueza de biodiversidade, fica mais próximo relacioná-las. Os saberes e conhecimentos dos cultos, seja da pajelança ou dos africanos, estão conectados com toda essa variedade natural no estabelecimento de diálogos cósmicos, mágicos e místicos.

Outra questão apresentada por Vergolino e Silva (2015, p. 55-58) é quanto à localização espacial dos terreiros nas cidades, no caso da região metropolitana de Belém.

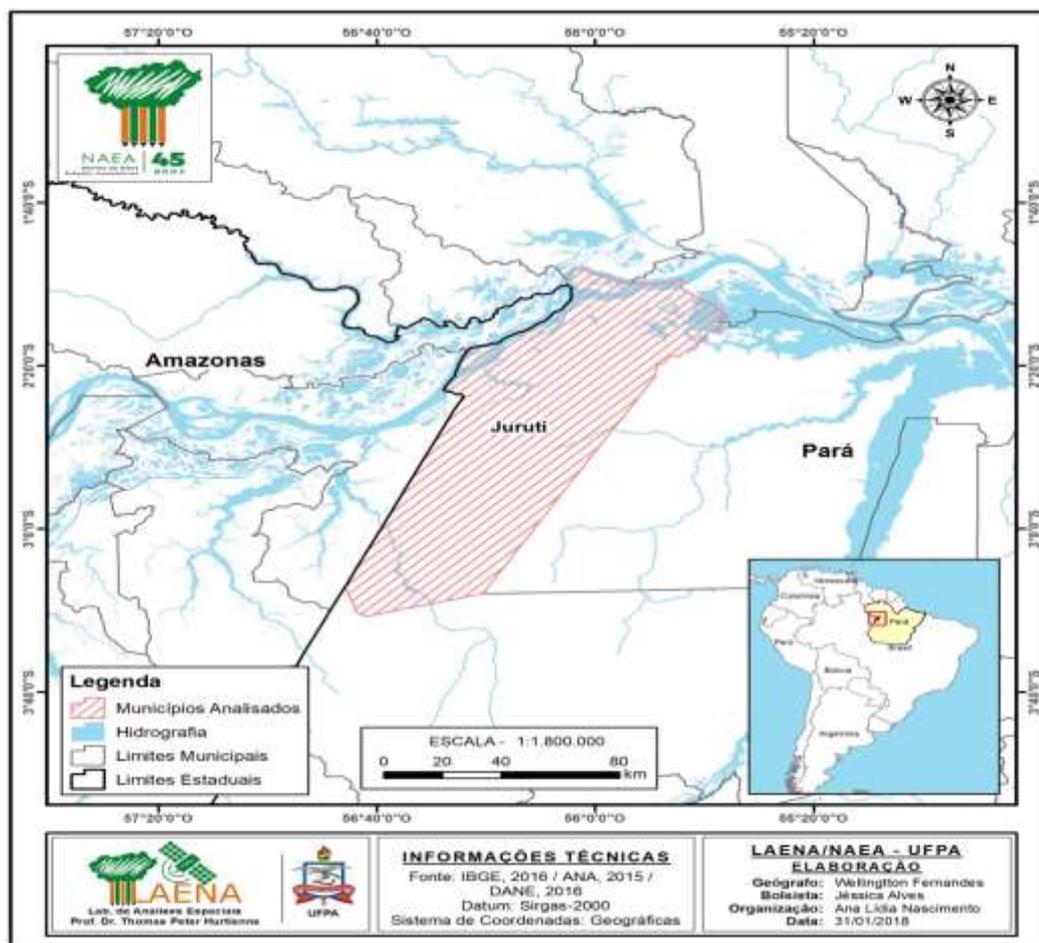
Na sua maioria se concentram em bairros de incidência de população muito pobre. Localização esta que torna solução para sua própria condição de pobreza e miséria. [...] A distribuição espacial dos terrenos na cidade era, portanto, funcional sob dois prismas: primeiro, ao nível adaptativo e, segundo, ao nível ideológico. Ao nível adaptativo supria e resolvia as necessidades de habitação daquelas pessoas que, como eles, nada possuíam. Uma vez que se sabiam serem vistos como eram, pela ideologia envolvente, aquela era a única forma de poderem praticar seus cultos sem importunarem, sem ‘fazerem barulho’. (informação verbal).

A cidade, sob esse panorama, serve para agregar aqueles que, nesse caso, se sentem alijados da sociedade emergente. Ao se concentrarem em espaços suburbanos, eles

sentem que serão acolhidos e aceitos. E também, conforme dito pela autora acima, pela sua condição socioeconômica.

b) Região do Baixo Amazonas/Município de Juruti

Mapa 3 - Mapa da cidade de Juruti



As informações sobre o histórico da cidade de Juruti são bastante precárias do ponto de vista de acervo bibliográfico. Na cidade, não tem uma biblioteca onde se possa recorrer para a busca destas informações. As referências são os trabalhos elaborados sobre o município, como o de Canto (2012), Costa et al. (2011), e têm como referência as contidas no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2015).

Sua gênese assenta-se na formação de uma “aldeia dos índios Mundurucus fundada em 1818 e sujeita à direção de um missionário com poderes paroquiais” (IBGE, 2015) na região onde se localiza atualmente a Vila Muirapinima, lago Juruti Velho. E para alguns moradores, inclusive uma entidade incorporada no seu Zequinha, pai-de-

santo, denominada Cabocla Braba, aquela região era habitada pelos índios Muirapinima, inclusive ela afirma ser um deles. E por conta dessas “rivalidades” quanto a quem pertencia a propriedade daquela região é que se originou e inspirou o Festival das Tribos – FESTRIBAL, espetáculo, de dança, teatro e musicalidade que acontece na cidade no mês de julho.

De acordo com Canto (2012, p. 140-141):

Em texto produzido por professores e moradores da Vila Muirapinima, baseado em relatos de viagem de D. Afonso de Moraes Torres, localizado pela pesquisa na Vila Muirapinima (Juruti Velho), atesta-se, em relação à história da paróquia em Juruti, o seguinte:

Dessa fase da história da nossa paróquia dispomos de um documento interessante de uma viagem de D. Afonso de Moraes Torres e da sua visita pastoral naquela povoação, que hoje tem nome de Juruti Velho. ‘23 de novembro de 1846 partimos de Santarém e chegamos pelas onze horas da noite a uma capela chamada de Maracá-Açu. 25 de novembro fomos dentro do lago Juruti, onde existe uma freguesia nova. Fomos recebidos e no dia 26 conduzidos a uma casa que se preparou durante a noite. A igreja Matriz, dedicada a Nossa Senhora da Saúde era pequena e não estava acabada. Foi filial da Matriz da vila de Faro. A povoação está colocada em uma das margens do Lago Juruti, que fica pouco distante do Amazonas, os habitantes quase todos são índios que se empregam a colher e fabricar guaraná. Preguei aqui em frase acomodada ao auditório composto de índios ainda mal civilizados e que pouco entendem de nossa língua, depois que subiu ao púlpito Vigário-Geral e lhes pregou na língua geral indígena, crismei trezentas e tantas pessoas, tive ocasião de conversar com vários índios Mundurucus e significar-lhes o desejo que tinha de ver aldeados todos os seus companheiros, que ainda existiam nas brenhas. Eles se mostraram dispostos a irem ao mato dar notícias da nossa viagem pelo Amazonas e das intensões a seu respeito. Dia 30 partimos, acompanhados de 46 canoas em que haviam os índios cantando os versos que costumamos ensinar ao povo em todas as freguesias e que se cantam ao fim do sermão. Seguiram-nos desde as quatro horas da tarde até alta hora da noite, quando se despediram de nós, voltando todos recompensados com rosários, verônicas e outros objetos de devoção que muito apreciam e nós seguimos a nossa viagem, com a canoa cheia de frutos, ovos, galinha etc. [...] A povoação, porém, nunca prosperou e os índios foram se extinguindo, a população diminuindo e, por fim, chegou a tal estado de decadência, que por lei provincial em 1859 foi transferida para a margem direita do Rio Amazonas, entre a ponta do Maracá-Açu e a boca do Igarapé do Balaio (JURUTI VELHO, 2010, p. 1).

Conflitos entre antigos moradores da Vila Muirapinima, no lago Juruti Velho, fizeram um grupo se deslocar rio abaixo, indo se estabelecer às margens do rio Amazonas, onde em 1859 foi criada a Freguesia Nossa Senhora da Saúde, que deu origem à sede do atual município de Juruti. Assim sendo, a origem da Vila de Muirapinima é aproximadamente

quatro décadas mais antiga que a sede do município, por isso, a vila é também conhecida como Juruti Velho, o que derivou o nome do lago.

O trabalho da Igreja Católica local, com destaque para o da Irmã Bruhilde Henneberger, foi fundamental para resgatar o antigo nome da Vila. A igreja por ter na sua trajetória freis e freiras da congregação de franciscanos sempre demonstraram uma intervenção mais sociopolítica-assistencialista junto à população. Com a realização de muitos trabalhos de mutirão e formação de organização social, eles ajudaram a população com a construção de moradias populares, oferta de cursos de geração de renda, como corte e costura, crochê, tricô, e ainda com o ensinamento de manipulação dos recursos naturais, tais como ensinando a fazer pomadas de andiroba, dentre outros.

Fotografia 17 - Imagem do curso de corte e costura promovido pela irmãs franciscanas em Juruti



Fonte: Acervo da Igreja (Década de 1960).

Fotografia 18- Imagens das aulas de flautas



Fonte: Acervo da Igreja (Década de 1970).

Assim, entre os quatro distritos do município de Juruti criados por meio da Lei n. 996/2010, de 15 de setembro de 2010, está oficializado o Distrito de Muirapinima, sedimentando uma longa luta por reconhecimento e definição da sua identidade. Outro fato que chama a atenção de sua história são os avanços e recuos de sua formalização enquanto município. Inicia como freguesia, nomenclatura própria da organização territorial, administrativa e política de Portugal, adotada pelo Brasil, no período do Império, que “corresponde à menor divisão administrativa, correspondente à paróquia civil de outros países”; depois município, distrito e novamente município. Seu vínculo territorial também foi, em algum momento, indeciso, ora integrado ao município de Faro e Óbidos como distrito, em 1911, ora como município de Juruti, em 1913, ora extinto como município, em 1930, e reconquistando esta categoria em 1933. De acordo com IBGE:

Quando foi realizada a divisão da Província em termos e comarcas, por volta de 1832 e 1833, a localidade adquiriu categoria de Freguesia, ficando integrada ao termo de Faro. Nessa época, estabeleceu-se também, o limite ocidental da então criada Freguesia de Nossa Senhora da Saúde de Juruti, na serra de Parintins, com os estados do Pará e Amazonas. Em 1879, Juruti passou a ser ponto de escala da navegação a vapor, subvencionada pela Província do Pará. Na ocasião já contava com escolas primárias para os sexos masculino e feminino. Três anos depois, ficou determinada a continuação da Igreja Matriz, que em virtude de disposição legal datada de 1885, teve de ser construída de pedra de cantaria – pedra rija, lavrada. A influência de moradores e o desenvolvimento das indústrias agrícola e pastoril fizeram com que, em 1883, a freguesia fosse elevada a município, instalado em 1885. Entretanto, em 1900, veio a ser extinto, ficando o seu território anexado aos municípios de Faro e Óbidos. Treze anos depois, readquiriu sua categoria, vindo a reinstalar-se em 1914, ficou, também, sob à administração direta do estado do Pará, em 1930, quando sofreu nova suspensão. A emancipação político-administrativa do município de Juruti ocorreu, definitivamente, em 1938 (IBGE, 2015, não paginado).

Adotando a mesma referência, para Sampaio, a etimologia do nome do município origina-se do topônimo de origem tupi. Por corrupção, Yuru-ty significa “o colo firme, o pescoço teso”, em alusão ao aspecto da pomba Juruti, *Leptotila rufaxilla*, no ato de cantar. E possui como árvore de referência o pequiazeiro, plantada em uma das ruas principais da cidade.

Fotografia 19 - Pássaro Juruti-pupu (*Leptotila rufaxilla*)



Fonte: <http://www.wikiaves.com.br/juruti-pupu>.

Fotografia 20- Árvore de Pequiá ou Pequi (*Caryocar brasiliense*)



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jul. 2016).

Assim, a cidade foi agraciada com duas fontes da natureza, a animal e a vegetal, que provavelmente contribuíram para que ela se transformasse em um lugar de muita força e energia concentrada. Mesmo que o Juruti seja hoje um animal em extinção e o pequiazeiro, apesar de ainda se perceber sua magnitude, verifica-se a perda da vitalidade no seu sistema.

Conforme o Censo IBGE 2010, a população do município é de 56.325 habitantes, sendo que a maioria se encontra na área rural (66,33%). Para Canto (2012, p. 93), “o fenômeno decorreu do retorno de muitos antigos moradores da zona rural, em decorrência da instalação do projeto de mineração da ALCOA.” Quanto à densidade populacional, o município apresentava um padrão de normalidade alterada em decorrência da instalação da exploração da mina.

Em 1940, o município apresentava uma população absoluta muito modesta: apenas 9.387 habitantes. Em 2000, a população atingiu 31.200 habitantes, com crescimento de 69,91% em seis décadas, ao passo que, em apenas uma década (2000-2010), ela cresceu 33,79%, chegando a 47.123 habitantes. Somente entre 2005-2010, período da instalação e início de funcionamento do projeto de mineração da ALCOA, o crescimento atingiu 23,24%. Este rápido crescimento se manifesta e tenciona vários aspectos do espaço de vivência, nas áreas da saúde, segurança, ambiental, etc. Portanto, o acelerado crescimento da população, provocado pela chegada do projeto, estimulou os conflitos socioambientais em Juruti.

A extração da bauxita, como todos os procedimentos minerários, ocasiona muitos danos nocivos ao meio ambiente, com a necessidade de desmatamento, exaustão do solo e conseqüentemente os lençóis freáticos, dentre outros. E o que se percebe é que a região Amazônica, apesar de possuir todo o potencial minerário, pouco retorno traz para a maioria da população visando a melhoria da qualidade de vida, ou seja, o crescimento econômico que o estado do Pará demonstra em sua balança comercial não condiz com a precária condição de vida dos moradores dos municípios que possuem essa riqueza minerária.

Costa et al. (2011), em publicação em que apresentam o resultado de estudo contratado ao Centro de Tecnologia Mineral (CETEM/MCTI) para coordenar projeto de pesquisa sobre a sustentabilidade na mineração no relacionamento da comunidade com o empreendimento, destacam que:

A responsabilidade ambiental e sua relação com a sustentabilidade, e os sinais observados na Amazônia paraense com olhar nas categorias espaço e tempo, se buscam pistas que caracterizem o cenário atual do desenvolvimento sustentável na Amazônia. Com efeito, o estado do Pará, como espaço ambiental em estudo, se destaca eminentemente como exportador de *commodities* necessárias à voracidade de economias estrangeiras. Esta informação é confirmada por meio de dados divulgados pelo ALICEWEB/SECEX, em 15 jan. 2011 afirmando que o resultado da balança comercial do Brasil no ano de 2010 teve um saldo positivo de US\$ 20,2 bilhões, porém com um correspondente decréscimo de 19,8%, se comparado ao ano de 2009. Em contrapartida, o estado do Pará ascende a um saldo positivo em sua

balança comercial de US\$ 11,6 bilhões, que representou uma variação positiva de 54,8%, em relação a 2009. O estado do Pará ocupa o segundo lugar na classificação das UFS pelo saldo da balança comercial dos estados brasileiros, ultrapassado somente pelo estado de Minas Gerais. Por outro lado, quando se examina o indicador *PIB per capita* anual, o último valor divulgado foi de R\$ 7.992,00 segundo o IBGE (2010), com efeito, o estado do Pará ocupa o sexto menor indicador de renda *per capita* do país, superando apenas cinco estados da região Nordeste. Esses números preocupam e revelam um desequilíbrio dentre a riqueza produzida e a riqueza distribuída e servem de indutores para a reflexão sobre os impactos causados pelos fenômenos de deslocalização e descentralização da produção ou apropriação de fatores de produção em regiões periféricas sem a preocupação com uma abordagem socioambiental (COSTA et al., 2011, p. 75).

E essa temática é abordada por Canto (2012) relacionando aos impactos do Projeto de Mina nas comunidades ribeirinhas do PAE Juruti Velho, localizada na Vila Muirapinima, a mais antiga e importante povoação localizada às margens do lago Juruti Velho.

Uma forma de evidenciar a importância do conflito socioambiental decorrente do embate entre o Projeto Mina de Bauxita de Juruti, da mineradora ALCOA, e populações do município de Juruti tem sido a própria ação do Ministério Público que, acionado pelas comunidades do Jabuti e Santo Hilário (localizadas na margem da estrada Juruti-Mina), foi levado a agir, inclusive pedindo a suspensão da licença de operação do empreendimento, em dezembro de 2009. Em Juruti, o Ministério Público do Estado, por meio das promotoras de justiça Lilian Regina Furtado Braga e Dully Sanae Araújo Otakara, ingressou com Ação Civil Pública contra a ALCOA (OMNIA Minérios Ltda.). A ACP quer garantir a cessação e recuperação dos danos ambientais causados ao ecossistema que abriga os igarapés das áreas de influência das rodovias, caminhos de serviços e ferrovia construídos pela empresa. O MP requer concessão de liminar que determine a imediata suspensão da licença de operação do empreendimento [...] A ação foi motivada após procedimento instaurado pelo MP, pelo qual foi constatado que ao se instalar em Juruti, a empresa não adotou medidas de proteção exigidas, e agiu sem atenção ao contexto local no planejamento e execução das obras viárias, com descuido e falta de zelo ao meio ambiente. (2012, p. 28- 29).

Devido a manifestações e demonstração de insatisfação, essa comunidade conseguiu uma das conquistas, ainda que incipiente, considerando o montante que a empresa arrecada com a produção do minério. Naum (2012, p. 95-108) registra que:

[...] pela primeira vez na história dos grandes projetos na Amazônia, o campesinato sobretudo ribeirinhos, lavradores e extrativistas apoiados pela ação missionária da igreja Comissão Pastoral da Terra (CPT), sindicato de trabalhadores rurais, lideranças comunitárias e partidárias

se organizaram e construíram entidade representativa de seus interesses para protestar contra um empreendimento minero-metalúrgico e conquistaram a titulação coletiva de suas terras e o direito a usufruir do percentual de 1,5% sobre o lucro da lavra da bauxita para compensar os danos e prejuízos causados as comunidades pela extração do minério, e de gerenciá-lo diretamente, sem intermediação do poder municipal.

A entidade é a Associação Comunitária da Região da Gleba Juruti Velho (ACORJUVE), criada em 2002, e apoiada pelas irmãs franciscanas de Maristella. O embate mais sério que ocorreu entre a ACORJUVE e a ALCOA foi em 2009, por ocasião do Fórum Mundial Social, em Belém. Lideranças camponesas, religiosas e sindicais organizaram um movimento denominado Juruti em Ação. Por meio deste, aproximadamente 1.500 moradores de várias comunidades ocuparam ferrovias, porto e rodovias isolando a base da mina, o porto e a Base Capiranga durante nove dias. O resultado desse movimento foi: a titulação de terras, a elaboração do plano de utilização do PAE Juruti Velho e o compromisso da ALCOA em pagar às comunidades 1,5% do lucro gerado, dentre outras.

A população residente em espaços territoriais, objeto de ação exploratória minerária, conforme mencionado acima, sofre impactos de ordem social, econômica, cultural, mas em alguns casos apenas a população que se encontra no entorno do empreendimento é que sente as mudanças e se mobiliza politicamente com o objetivo de garantia de direitos. O que foi visível em conversas informais realizadas com moradores da sede do município em maio de 2015 é que o empreendimento melhorou a cidade em 100%, pois a ALCOA trouxe o progresso e uma melhoria considerável para a cidade.

Mudando o foco da cidade e se dirigindo para a área próxima à mina, o discurso é diferente. Provavelmente essa comunidade sofre mais de perto as consequências do processo de extração do minério, como é demonstrado abaixo com as duas imagens da realidade de um mesmo igarapé antes da mina e depois da mesma.

Fotografia 21- Igarapé do Fifi na década de 1990



Fonte: Canto, 2012.

Fotografia 22- Igarapé do Fifi em 2016



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jul. 2016).

✧ O Festrival

O município, devido à sua influência indígena, realiza anualmente um evento que tem ganhado relevância regional e nacional, o FESTRIBAL. O festival teve início em 1986, com caráter folclórico e com o objetivo de preservação das tradições histórico-culturais do município, buscando reviver e se religar com a herança indígena dos Munduruku, inclusive ainda existem comunidades descendentes desta etnia como as que vivem às margens do Lago Grande de Juruti e do igarapé Balaio.

O evento, na sua origem, advém do Festival Folclórico de Juruti, que possuía outro caráter com apresentação de cordões de pássaros, quadrilhas, bumba-meu-boi e carimbó. Em 1993, teve como atração uma coreografia indígena, em homenagem aos primeiros habitantes do lugar, chamada de “Tribo Munduruku”, no ano posterior criou-se outro grupo, “Tribo Muirapinima”. Em 1995, instalou-se a disputa entre as duas tribos, semelhante ao que ocorre no município de Parintins, estado do Amazonas, no festival folclórico em que se trava uma disputa entre o boi Garantido e Caprichoso; inclusive, esse festival tem muita influência sobre o de Juruti.

O festival acontece no mês de julho, no Tribódromo, anfiteatro em forma de canoa com capacidade para 10 mil pessoas, apresentado no formato de duelo entre as tribos dos Munduruku e Muirapinima, que contam a história de Juruti por meio de alegorias, personagens do imaginário amazônico e nativos da região. Atualmente, de acordo com o depoimento de pai-de-santo de Ogum, umbandista do município, que desfilou muitos anos como tuxaua nas duas tribos, “no início o festival tinha o caráter mais folclórico e cultural, hoje em dia virou o festival do luxo devido ao dinheiro que se recebe do governo” (informação verbal, maio, 2015).

O evento é patrocinado em R\$ 2,8 milhões pelos cofres públicos, envolvendo a contribuição para as tribos e a estrutura do evento (som, palco e iluminação), e para o corpo de jurados que avalia o desempenho das tribos e com atrações nacionais etc., conforme informações do G1 Santarém.

Fotografia 23 - Desfile no Festrival

Fonte: Ana Lídia do Nascimento (jul. 2016).

Considerando a exposição acima, se pode concluir que o município de Juruti é um lugar que convive com a exploração de uma mina de bauxita e, conseqüentemente, se avizinha de uma grande riqueza, mas sem a dimensão da mesma e sem qualquer restrição à sua exploração, pois segundo as conclusões da tese de Canto (2012, p. 218):

[...] a maioria das pessoas envolvidas na pesquisa não se manifesta contrária à implantação e operação do projeto de extração de bauxita, pois acredita ser importante seu processamento. Todavia, questiona a forma de atuação da mineradora, principalmente a partir da sua operação. Dessa maneira, a pesquisa pôde concluir que a maior parte dos questionamentos feitos é relativa ao modelo de operação implantado pela ALCOA e não à exploração da bauxita em si.

Isso pode significar que a população apresenta uma preocupação com a forma como a exploração ocorre, mas não se opõe a ela, uma vez que a empresa beneficia ou beneficiou a população de alguma maneira, seja na melhoria da educação, com a ampliação de escolas, ou na saúde, com a construção do hospital.

Entretanto, a cidade, na sua totalidade, ainda carece de muitas melhorias na sua periferia e no próprio centro, pois várias ruas não são asfaltadas e o saneamento básico é frágil. Este foi um dos primeiros municípios a aprovar a Política Municipal de Resíduos Sólidos, mas, no entanto, queima lixo no lixão a céu aberto, existente em região afastada do centro da cidade.

As contradições existem, como em todas as relações sociais, e são visíveis para uma análise sólida. As mudanças resultantes da modernidade afetam em muitos aspectos a estrutura e o funcionamento do modo de vida da população, seja na cultura, na realização do Festival das Tribos e o espetáculo grandioso que se construiu, massificado e midiático, deixando de lado a valorização da cultura regional. Essa passa a ser vista como algo pitoresco e exótico, inclusive para a população.

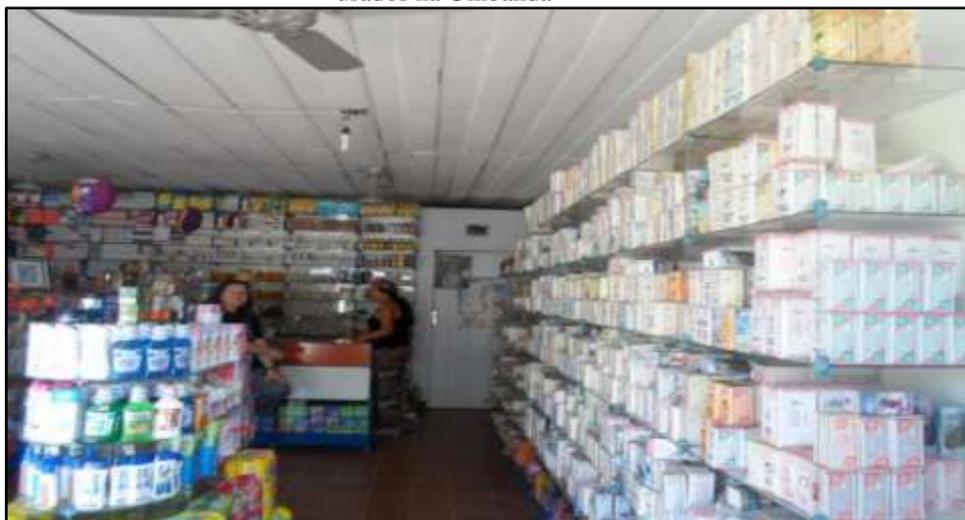
A economia do município não foi alterada por conta da implantação do projeto de exploração da bauxita, no sentido de engendrar recursos que beneficiassem os moradores, no que se refere à formação de uma nova mão-de-obra local, considerando que os moradores do município não tiveram oportunidades de trabalho, como a empresa prometeu. Apesar de todo esse recurso, a infraestrutura do município não se reflete nesse espelho orçamentário.

Na região do Baixo Amazonas, historicamente, vivencia-se a pajelança tapajônica, embora sem muitos registros escritos. Mas dentre eles, há o de Anna Curtenius Roosevelt (1992), voltado mais especificamente para as sociedades indígenas da várzea do rio Amazonas. As populações que habitam esta região estabelecem uma relação de complementariedade com a natureza, possível fator favorável a práticas de sustentabilidade ambiental e dos ecossistemas amazônicos. Acevedo Marin e Castro (1998) retratam esta realidade no estudo realizado sobre os quilombos de Trombetas:

O rio e o ciclo de águas é incorporado como dimensão fundamental na vida das comunidades ribeirinhas da Amazônia. No caso dos grupos de Trombetas há ainda a particularidade de terem tecidos contínuos laços de cumplicidade com a natureza, ao reinventarem sua liberdade, mantendo fortes traços culturais com esse conteúdo.

Ao lado dessa conjuntura histórica, social, cultural e econômica, tem outra dimensão importantíssima e significativa no município de Juruti, que é a religiosa, pautada na prática da pajelança. O município tem muitas pessoas consideradas pajés, curandeiras, rezadeiras e pais ou mães-de-santo e com presença expressiva na cidade – a quem a população procura quando precisa na cura de doenças espirituais e físicas. Uma demonstração de que a convivência parece ser tranquila é a existência de uma farmácia no centro de cidade que vende remédios, bem como produtos usados nas religiões afro-brasileiras e pajelança, como tauari, velas de sete dias de várias cores, banhos prontos de proteção e descarrego, defumação, dentre outros. A proprietária afirma que tais banhos ela compra em Santarém.

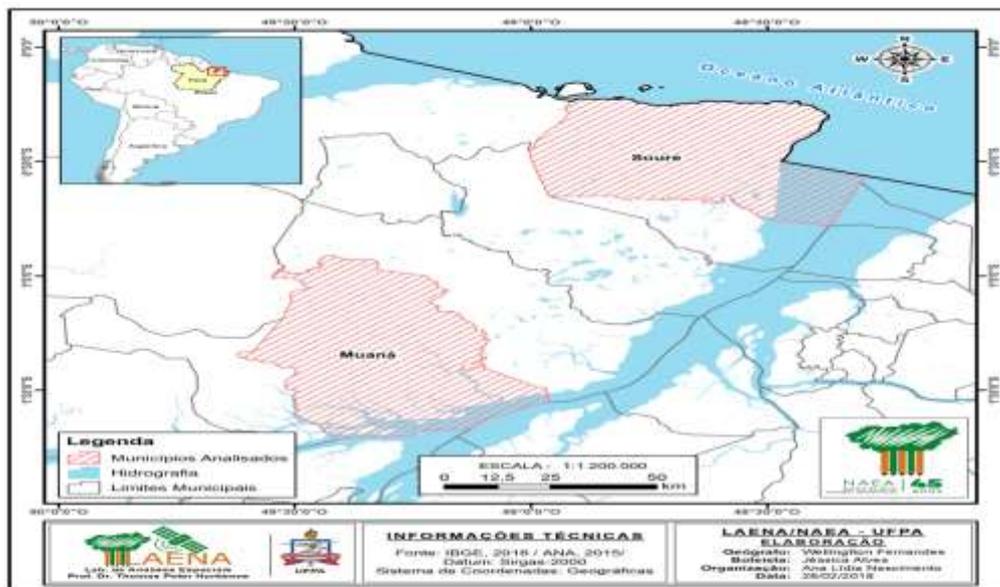
Fotografia 24 - Fármacia da cidade de Juruti onde se vende remédios, bem como produtos usados na Umbanda



Fonte: Ana Lídia do Nascimento (jul. 2016).

c) Região do Arquipélago do Marajó/Município de Muaná e Soure

Mapa 4 - Arquipélago do Marajó - municípios Muaná e Soure



Os dois municípios estudados localizam-se na região do campo do arquipélago do Marajó, que pela sua grandiosidade natural, social, cultural e religiosa tem ganhado dimensão impar quanto à sua valorização sociocultural e a convivência com problemas de cunho ambiental e socioeconômico também enormes; o baixo nível de IDH é um deles. A água por exemplo é um problema que tem afetado grandemente a população marajoara, criando-se um paradoxo muito próprio da “*tragédia dos comuns*”, elaborada por Garret Hardin em 1968.

Assim, a população cerca-se de um sistema hídrico inenarrável, mas apenas alguns beneficiam-se de maneira saudável do mesmo, gerando um grandioso paradoxo pois, conforme Gallo (1975, p. 63), é o local onde:

se domina uma ditadura absoluta e incontestável, não baseada na Constituição ou nas Forças Armadas. É um dado de fato, quem manda é a água. É a água quem dá o sustento e cria as dificuldades, consola e leva ao desespero, condiciona a saúde, o trabalho, a vida da gente: sem levantar a voz, sem violência, mas implacável e total.

E ainda, a escolha em definir a região como arquipélago comunga com a defesa de Matos (2015, p. 27), em diálogo com Figueiredo:

Falar, também, em pensamento arquipélago como em outras palavras diz Eurídice Figueiredo (1998:79): “[...] implica nessa abertura para a complexidade do diverso, em ruptura com qualquer essencialismo, com qualquer pensamento de sistema porque dá conta da fragilidade das

construções identitárias, sempre em constante mutação, numa multiplicidade de possibilidades combinatórias. [...] mostrando esta outra pluralidade que é o Marajó como campo, pois o “fundo”, categoria da pajelança também se torna campo de pesquisa e o Marajó consequentemente recebe este *status* de arquipélago místico, onde os humanos interagem religiosamente com entidades e por este motivo veem os espaços deste território com especificidades.

Os estudos realizados na região do Marajó por Acevedo Marin e Silva (2007, p. 55) apresentam que, originalmente, ela foi habitada por indígenas e quilombolas:

O povoamento da ilha tem sido objeto de observação que ressalta o vazio da ocupação humana, enquanto boi e búfalo tomam conta dos campos naturais, dos lagos. Essa visão hegemônica não considera a existência de assentamentos que se originaram dos aldeamentos indígenas e de quilombos. Diversos documentos apresentados em pesquisas históricas indicam que Mondim, próximo de Soure, Villar nas cercanias de Ponta de Pedras e Rebordelo na ilha Caviana eram povoados exclusivamente indígenas (BAENA, 1839; 2004, p. 279; 280; 282).

A existência de tal ancestralidade, na maioria das vezes, é desconhecida pela população. E, cega por este desconhecimento, não consegue entender a origem dos conhecimentos e saberes próprios da pajelança ou da religião afro-brasileira. As permanências e presença de mundos com essas especificidades só podem ser atribuídas à sua história, à sua cultura, à sua relação com a natureza em um universo ainda desconhecido para muitos. Segundo Pacheco (2009, p. 411):

Nestes ambientes, um mundo de saberes em sintonia com espaços de rios, campos e florestas foi historicamente urdido, concomitantemente à produção de um imaginário sócia talhado por universos reais e fantásticos, fortemente bricolado com temporalidades de ser, fazer e acreditar, ali erigidas. [...] Nos Marajós, em suas fisionomias de campos e florestas, outras racionalidades foram elaboradas; outras explicações para a origem dos rios, dos fenômenos da natureza, das doenças e das práticas de cura emergiram. A presença da cobra, por exemplo, revela marcas próprias da cosmologia afroindígena inscrita nas identidades da região. Se na mitologia cristã este ofídio é a representação do pecado e destruição do homem, na concepção marajoara é símbolo de vida e fertilidade. Sem as cobras os rios secam, os animais desaparecem e a floresta morre. Em motivos marajoaras, traços sinuosos e circulares expõem ventres maternos que resguardam cobras. No imaginário afro, cobras serpenteiam rios e terras, interligando espaços separados.

Essa é a compreensão do Marajó na sua complexidade e diversidade cultural, religiosa, mística, social, porque humana.

Os municípios pesquisados, conforme já citado, foram Muaná e Soure. Eles possuem o quantitativo populacional de 39.231 e 24.682 habitantes, respectivamente, conforme o Censo Demográfico do IBGE/2010.

1) Muaná

Fotografia 25- Vista da praça principal da cidade de Muaná na década de 1950



Fonte: Acervo da Escola Paula Franssinete (maio, 2016).

Fotografia 26- Vista da frente da cidade de Muaná



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (Jul. 2015).

A cidade de Muaná tem como localidades mais importantes: o distrito da Ponta Negra, São Francisco da Jararaca, São Miguel do Pracuúba, Furo Pau Grande, Porto Mocajutuba, Ilha Palheta e rio Atua. Possui no seu histórico um protagonismo na participação do movimento da Cabanagem, como um dos locais que serviu de recuo dos cabanos ao serem perseguidos pela força repressiva, e como primeiro município a aderir à independência do Brasil, o que garante seu diferencial entre os demais municípios e motivo de orgulho para seus os munícipes conhecedores da história. No movimento da Cabanagem, foi palco de refúgio dos cabanos:

Que travaram uma batalha de mais ou menos quatro horas de fogo cruzado, ajudados pelos guerreiros muanenses, entre eles o Coronel Rodrigo Lopes de Azevedo, Capitão Antônio da Costa Azevedo, Cel. Manoel Izidro da Silva. ‘O levante de Muaná deixou um saldo de mortos e feridos de cerca de 50 pessoas entre as tropas do Major José Francisco Ribeiro e os muanenses, sendo 32 mortos e 18 feridos. Da tropa assaltante morreram 20 soldados e um sargento e ficaram feridos 10 praças. Entre os muanenses morreram 11 defensores da pátria e oito ficaram feridos. Assim terminou o primeiro grito de independência no Brasil em solo paraense’ (ARRUDA, 2000, p. 29). (MATOS; NEGRÃO, 2014, p. 17).

Segundo José Maria de Lima, historiador muanense que publicou sobre sua história, embora não haja comprovação a partir de pesquisas aprofundadas sobre como ocorreu o movimento da Cabanagem em Muaná, isso se evidencia nos comunicados históricos dos chefes cabanos e destaca ainda a participação desse município na história paraense:

A primeira tentativa em busca de liberdade em 28 de maio de 1823, fracassou, mas o ânimo do muanense não esmaeceu. José Pedro de Azevedo e seus seguidores mostram que os marajoaras, mesmo sem serem soldados treinados em quartéis, sabiam manejar uma arma e por quatro horas sustentaram fogo cerrado com as tropas do governo, nas margens do rio Muaná, em frente à vila. A ânsia de liberdade dos muanenses não se acalmou com o desfecho negativo do levante de 1823. Em 1888, um neto de José Pedro de Azevedo, declara Muaná como terras republicanas, trazendo novamente para a inquieta terra dos filhos marajoaras a primazia dos movimentos libertários do povo brasileiro. É certo que o movimento durou apenas cinco dias, mas não tira o mérito do pioneirismo. Outro movimento separatista que também alcançou o solo muanense, foi a Cabanagem. Os livros não contam muito o que foi essa revolução nas terras de Muaná, mas sabemos que líderes da revolta visitaram o município e que na boca do Igarapé dos Vale, afluente do rio Muaná, existiu um acampamento cabano (LIMA, 2009, p. 19).

Conforme relato apresentado, pode-se concluir que o povo muanense tem uma história a ser contada, mas que infelizmente atualmente poucos a conhecem. Em pesquisa de

campo no mês de julho, pôde-se verificar, em entrevista com a professora Cleuda, que esta história de protagonismo é desconhecida e que existe no município uma grande dificuldade em encontrar material escrito sobre a mesma.

Um exemplo de que o povo muanense, no século XX, buscava unir todos para alcançar um objetivo consta em um jornal local, “O Novo Muaná”, de 7 de setembro de 1968, no qual se clamava ao povo para se unir pela construção de uma ligação rodoviária Muaná-povoação Pracuúba.

Somos um povo subdesenvolvido. Se cruzarmos os braços em piores condições ficaremos; que devemos fazer? Devemos criar uma infraestrutura, e para nós muanenses adotivos ou natos, só de um modo poderemos iniciar. Pugar pela ligação rodoviária-Muaná-Povoação do Pracuúba - é nosso dever, é a nossa precípua obrigação de comunitários esclarecidos. Esta rodovia é de vital importância para o desenvolvimento do município, pois aumentará, isto é notório, a colonização de extensa área, facilitará o escoamento da produção, e com resultado prático incrementará o desenvolvimento da lavoura, pecuária, indústria extrativa e comércio; atrairá pequenos e grandes investimentos para a região (JORNAL O NOVO MUANÁ, 7 set. 1968).

O nome do município Muaná é oriundo da língua Tupi, e significa “parecido com cobra” ou “traíçoeiro como serpente”, e é provável que a nação indígena Nu-Aruaques tenham habitado esta região do Marajó, e grupos menores tenham se dispersado, sendo Muaná e Ponta de Pedras ocupadas pela tribo de Muaná. Dessa forma, é provável que daí origina-se o histórico com a prática de pajelança muito peculiar no município, muito embora hoje não se tenha conhecimento de índios no município. A tribo Muaná foi considerada extinta do arquipélago do Marajó em 1746, informação presente no relatório do superior franciscano no Pará (LIMA, 2009, p. 12-13).

Quanto ao começo da cidade, existem duas versões descritas por Lima. A primeira seria em uma pequena fazenda, de uma senhora chamada Maria, a margem do rio Muaná. Em um dia que limpava seu terreno achou uma imagem semienterrada de um santo, que posteriormente identificaram como São Francisco de Paula. As pessoas de localidades próximas ficaram sabendo e iniciaram o traslado de promesseiros e realização de ladainhas ao santo. Foi levantada a capela e é onde hoje está localizada a igreja matriz, conforme a Figura 10. De acordo com moradores, em seu entorno foram travadas as lutas dos dissidentes e bravos patriotas do município. E segundo outra

versão repassada por descendentes de antigos moradores, a origem da cidade ocorreu com um português rico que:

fundou no tesó que vai do rio Muaná ao rio Cajuúba um engenho onde fabricava cachaça, rapadura, mel e açúcar moreno. Em seu território tinha uma imagem de São Francisco de Paula, e todo ano reunia rezadores para uma ladainha ao padroeiro do lugar. E assim a devoção e o povoado se expandiram (LIMA, 2009, p. 15-16).

Fotografia 27- Primeira Igreja São Francisco de Paula



Fonte: Acervo da Escola Paula Franssinete.

Fotografia 28- Igreja matriz de São Francisco de Paula



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jul. 2015).

A última versão da criação da cidade pode ser considerada, uma vez que, segundo Neto (1993, p. 62), as principais produções das terras do Pará nos séculos XVII

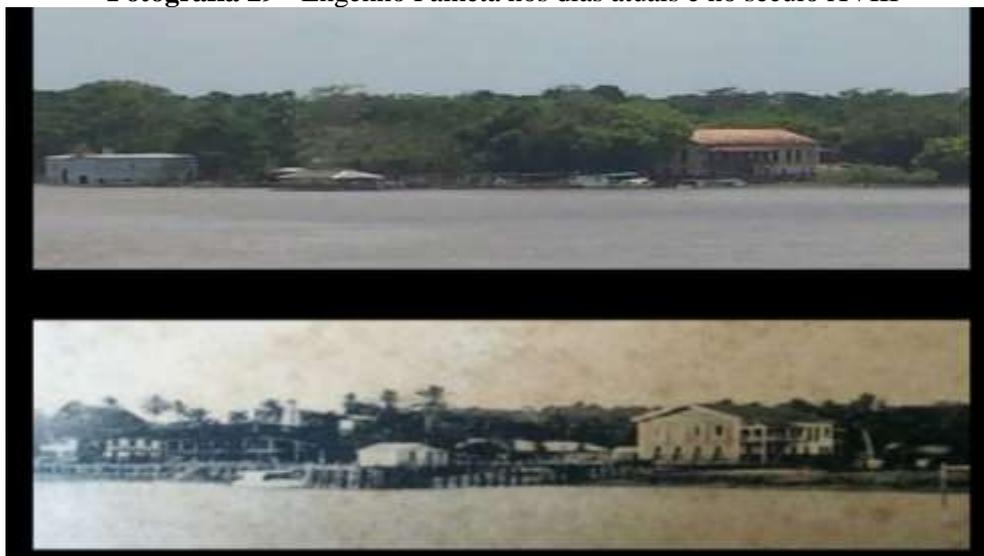
e XVIII eram açúcar, aguardente, tabaco e café, por ocasião do povoamento da região. Com a expulsão dos holandeses, franceses e ingleses, os luso-brasileiros se apropriaram dos engenhos, plantações e casas fortes por eles construídos, pois a terra era adequada para o cultivo da cana-de-açúcar.

As informações sobre a história do Engenho Palheta são precárias e dispersas. Apesar das tentativas de trabalhos de conclusão de curso, seja de graduação ou pós-graduação, tais como Ferreira (2009), Leal e José Maria (2013), os dados ainda não conseguem demonstrar em profundidade no que se constituiu o engenho.

Barbosa (2001, p. 56), na sua descrição, ilustra a fragilidade do conhecimento:

Balançando sobre as águas da Baía de Marajó onde o Rio Atua despeja sua corrente de água havia uma ilha pequenina. Atrás de si, a ilhinha guardava um Oásis, posto à margem de um curso d'água mansa chamava-se PALHETA. Existe ainda, porém sem o encanto de outrora. A chaminé do engenho já não fumaça mais, nem seu cisne branco – a lancha muanense corta as águas barrentas naquelas paragens. Tudo silenciou.

Fotografia 29 - Engenho Palheta nos dias atuais e no século XVIII



Fonte: Acervo do professor José Guilherme-EM Angelo Nascimento (fev. 2016).

Descreve ainda que no Pará em 1751 existiam 24 engenhos classificados como “reais”, por serem completos, tendo todas as partes de que se compõem, inclusive oficinas e canaviais próprios. Lima afirma que a cidade de Muaná teve seu batismo em 1757, ano que se aproxima muito do período apresentado do auge da produção da cana-de-açúcar. A população da Vila Palheta, como ficou conhecido o local do Engenho, são

na sua maioria negros, sem, no entanto, que se autoidentifiquem enquanto tal: “em momento algum aceitam ser tratados como descendentes de africanos, essa resistência aumenta principalmente quando se fala em escravidão” (FERREIRA, 2011, p. 13).

A Vila Palheta também já teve a implantação do Projeto Buriti. Leal e José Maria (2013) realizaram trabalho de conclusão do curso de Biologia pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), campus de Muaná. Nesse trabalho, avaliam este Projeto Buriti implantado pela Universidade Federal do Pará (UFPA)-Instituto de Tecnologia Grupo de Energia, Biomassa & Meio Ambiente (EBMA). Tinha o objetivo de promover o desenvolvimento sustentável por meio da Geração de Energia Elétrica a partir de Diesel Vegetal na Região Amazônica.

O nome “Buriti” foi escolhido por acaso, dentre outros frutos da região para dar nome ao projeto, entretanto, não seria ele o principal e nem o único fruto a ser beneficiado. Tinha como objetivo inicial, extrair óleo dos frutos oleaginosos nativos da ilha, onde se localiza a Vila Palheta, para o uso de energia alternativa, no caso, o Biocombustível. Entre os frutos pesquisados para a extração de óleos, estão o Buriti, Pracaxi, Jupati, Andiroba e o Murumurú, devido as suas grandes incidências na região, entretanto, como já dito antes, o buriti se apresentou inviável, por necessitar de grande quantidade de frutos para produzir pouca quantidade de óleo. Em contrapartida, os demais correspondem às expectativas de seu propósito (LEAL; JOSÉ MARIA, 2013, p. 33-34).

Quanto aos resultados, não se obteve muito sucesso relacionado ao que se propunha, mas assegurou uma melhor renda aos moradores e uma maior consciência ecológica. E teve como pontos negativos, que impossibilitaram o alcance dos objetivos, a extração dos óleos das oleaginosas da região da Vila Palheta, para o uso em biocombustíveis, pois foi constatada inviável, após estudos aprofundados, pela equipe da UFPA. A extração de óleos, no seu contexto geral, dentre os moldes de sustentabilidade, anteriormente descritos, foi um sucesso, entretanto, a quantidade de extração de óleos conseguida no Projeto Buriti, para essa finalidade, era insuficiente para manter o projeto em funcionamento, como declarou o Professor Doutor Gonçalo Rendeiro.

A considerar a inviabilidade do projeto, o coordenador:

[...] redirecionou seu trabalho para novas aplicabilidades do seu produto, buscando novos mercados para esse comércio, no que obteve grande sucesso. Seus usos nas indústrias farmacêuticas e principalmente cosméticas foram muito bem aceitos, uma vez que não necessitam de grandes quantidades para a industrialização de seus respectivos produtos, além do que, os óleos extraídos no projeto, alcançam um alto preço no mercado internacional (LEAL; JOSÉ MARIA, 2013, p. 61-63).

A descrição do projeto Juruti é para que se visualize que a discussão da sustentabilidade se apresenta em todos os lugares trabalhados. Alguns com maiores e melhores resultados, outros nem tanto, mas essa é uma discussão que a população amazônica conviveu ou convive, mesmo com pouco impactos e rebatimentos no seu cotidiano e na sua vivência no cenário amazônico.

Outra construção histórica do município é a igreja de São Benedito, onde é realizada no mês de dezembro a festa do santo, desde 1926. É uma das maiores festas do município, composta de ladainhas ao santo, proferidas em latim e português, romaria fluvial e a culminância da festa. Seu desenvolvimento passa por várias etapas até a culminância, no período de 23 a 31 de dezembro, e sua duração é de 40 dias.

A primeira delas é a “esmolação”³⁰, realizada com a imagem de São Benedito desde 1995, e foi uma solicitação de moradores das localidades distantes da sede do município. A procissão é a segunda seguindo em transportes fluviais até as residências, fazendas, retiros etc. E, por fim, a culminância no período acima citado. A festa tem também o grupo de foliões que acompanham a peregrinação e são acompanhados da bandeira de São Benedito, instrumentos musicais: afoxé, tumba, pandeiro.

Fotografia 30 - Igreja de São Benedito



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (Fev. 2016).

Na parte cultural do município, a atração é o Festival do Camarão, que conforme a professora Cleuda Negrão, uma das pessoas que participou da comissão de criação do

³⁰ Se trata de pedir solidariamente em nome do Santo ajuda financeira e colaboração às pessoas para que a festa possa acontecer.

festival, iniciou em substituição ao Terreirão da Amizade, que foi desenvolvido até o ano de 1979/1980. Era uma festividade que tinha a participação das escolas da sede e algumas da zona ribeirinha. A partir de 1981, esse evento se transformou no Festival do Camarão, liderado pela Coordenação Estadual do Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL).

O MOBRAL nesse período realizava um trabalho de erradicação do analfabetismo no município e percebeu também que havia um potencial bastante significativo na pesca do camarão, principalmente no período de maio a julho. Foi então que a coordenação estadual resolveu propor à Comissão Municipal do MOBRAL, composta por Benedita Camarão Brabo, Francisco Maria Coelho de Almeida, Cleuda Maria Freitas Negrão, Natalino de Jesus do Vale Cunha, Iraci Pimenta Rodrigues, entre outros, a realização de um festival onde juntasse não só escolas que participavam do terreirão como demais entidades que quisessem fazer parte do evento. As entidades foram: Grupo de Jovens, Apostolado da Oração do Sagrado Coração de Jesus e Escolas. Definida a mudança pela Comissão do Terreirão da Amizade em festival do Camarão foram convidados os pescadores de camarão Francisco Cardoso, Alexandre Barroso, João Ciriaco da Silva, que repassaram qual a melhor maré que proporcionaria maior quantidade e qualidade de camarão para atender a necessidade do evento, e ficaram responsáveis pelo fornecimento do camarão. Os objetivos do Festival eram: divulgação da espécie camarão; conscientização do pescador para não fazer a pesca predatória; valorização do pescador; divulgação da cultura da município; apresentação ao pescador e ao povo em geral da variedade de pratos que podem ser feitos com o camarão; divulgação do nome do município de Muaná, dentro e fora do estado; melhoria do entrosamento com o pescador; desmembramento da colônia de pescadores de Ponta de Pedras, criando uma colônia no município de Muaná, para coibir os abusos da pesca predatória. O festival traz atrações como: grupos de danças, desfiles de miss e mister, apresentação de artistas da terra, gincana entre escolas, venda de comidas típicas, competições esportivas etc. (informação verbal, jun. 2015).

Em 2007, foi construído o Camaródromo Municipal, um espaço amplo com o objetivo de servir para a realização de eventos no município.

Conforme depoimento de senhor Domingos Sales, natural de Cametá, músico que mora em Muaná há 32 anos:

No primeiro ano de festival a parte cultural era incentivar o pescador para preservar a própria pesca para que não acabasse o camarão. Atualmente, não incentiva nem o artista local. Chamam artista de fora. Há 10 anos houve essa mudança e no início o objetivo era basicamente valorizar a cultura local. Nos três dias que acontece o festival não se chama um pescador, era para se valorizar o pescador e hoje ele não faz parte o festival (informação verbal, jun. 2015).

Esta opinião também foi dividida com a professora Cleuda que afirmou que o festival atualmente contraria os objetivos iniciais, ficando muito voltado para outros interesses, sejam econômicos e políticos, e desconsiderando aquele que foi o motivo de sua criação – a valorização da pesca do camarão e sua preservação.

Fotografia 31- Camaródromo Municipal



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jun. 2015).

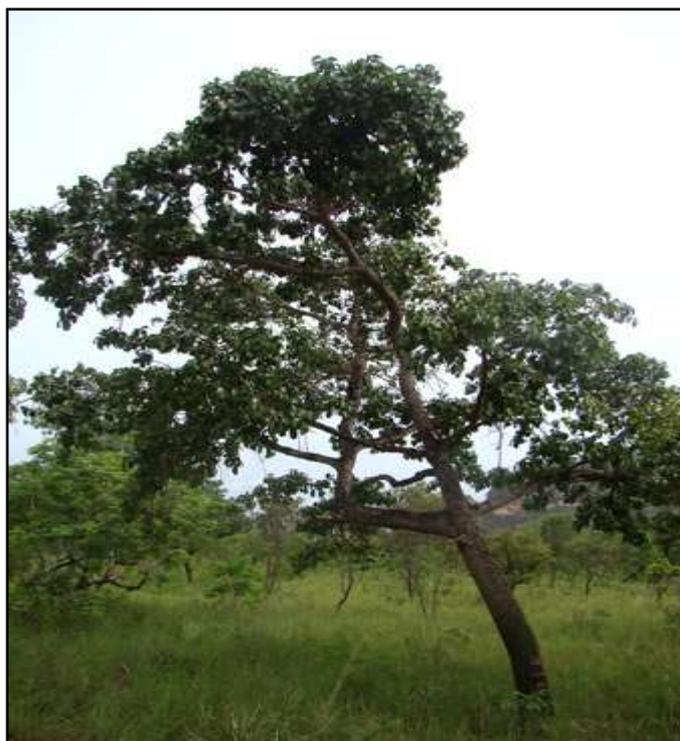
Outra força da parte cultural do município encontra-se na produção de artesanatos com a fibra de turiri (*Manicaria saccifera gaertn*). A responsável pelo trabalho é a Associação Flor do Marajó (AFLOMAR), criada em 1990, com apenas três pessoas. Após a associação, foi criada a cooperativa, com o objetivo de comercializar os produtos produzidos, a partir de 2002. A sede fica localizada na estrada de Mocajatuba. O tururi é retirado da palmeira ubuçu (*Manicaria saccifera Gaertn*) e forma uma espécie de saco que pode pesar até 15 quilos. Era usado para se proteger das abelhas e a população ribeirinha fazia de chapéu, conforme uma das integrantes da cooperativa dona Sueli Paes Vale, 57 anos.

A associação possui uma cooperativa que tem aproximadamente 40 associadas, todas mulheres, mas participando com regularidade apenas 13. Produzem chapéus, roupas, colares, brincos com a fibra. Participam de exposições em feiras locais, regionais, nacionais (São Paulo, Rio de Janeiro, Fashion Rio) e internacionais, com exposição na França.

Tem também um stand no Espaço São José Liberto³¹, ponto turístico do estado do Pará, localizado em Belém.

O bacurizeiro (*Platonia insignis*) era a árvore referência da cidade. Era espalhado em toda a cidade. E o principal, era plantado no lugar onde está a igreja de São Benedito.

Fotografia 32- Árvore do bacurizeiro



Fonte: Acervo ISPN

Outro diferencial desse município é ser considerado uma referência histórica na prática de pajelança, bem como Juruti e Soure, embora atualmente sejam poucas as pessoas que assumem esse dom, e em geral se denominam como rezadeiras ou benzedeiras. Figueiredo (1996) descreve o caso do pajé cearense Raimundo Antônio de Belém, que se apresentava como “o menino inspirado de Muaná”, notícia veiculada na imprensa de Belém em 08.05.1884. Outro caso aconteceu no rio Tupuruquara, distrito

³¹ É um espaço intersetorial e transversal concebido para abrigar setores criativos e categorias culturais, como patrimônio, expressões culturais, artes de espetáculo, criações culturais e funcionais, promovendo geração de trabalho e renda, empreendedorismo criativo, inovação, design e capacitação profissional, tendo a cultura e o turismo como elementos transversais do seu funcionamento (Disponível em: <www.saojoseliberto.com.br>).

da cidade: foi “menina-pajé” que extraia do corpo de seus clientes uma série de animalejos. E no rio Paruru, próximo a sede tinha o pajé Ângelo.

Tem também alguns pais e mães-de-santo e é provável que não sejam bem vistos pela população, apesar de esta usar os serviços deles em caso de necessidade. E há muitos momentos em que pajés, rezadeiras, benzedeiros, pais e mães-de-santo e videntes ajudam muito na cura das doenças da população.

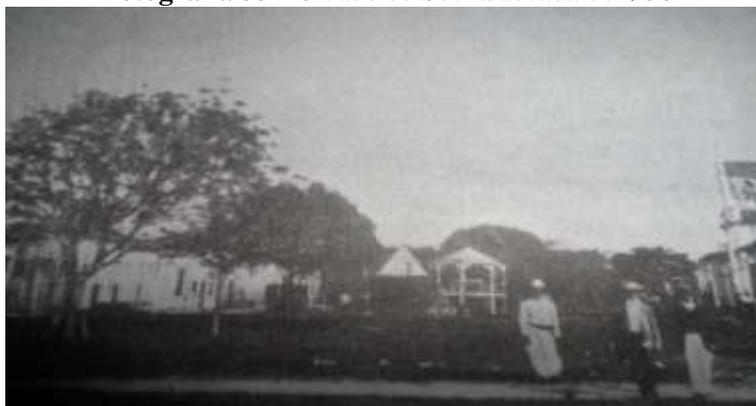
Baptista (2012, p. 75-76) descreve a situação da saúde pública na região Amazônica e a importância da medicina tradicional para responder às carências e lacunas da medicina oficial.

Frente às condições de vida da população e à sua situação de saúde, os sistemas de saúde de atenção médica oferecem dois tipos de modelos de promoção da saúde: a medicina oficial e a medicina tradicional. A medicina oficial, legalizada pelo Estado e legitimada pela sociedade, proporciona modelos diversos de atenção à saúde, por meio do Ministério da Saúde – MS, da Seguridade Social, das Forças Armadas, da medicina privada, das instituições sem fins lucrativos e missões religiosas, entre elas, a Pastoral Católica. Mas, a rede assistencial de saúde da região é eminentemente pública (78%) e ainda incipiente, dispondo de 8.523 unidades de saúde, sendo 131 de alta complexidade e as demais distribuídas entre postos, centros de saúde e pequenos hospitais (BRASIL, 2013). [...] Como outro modelo de promoção da saúde, a medicina tradicional está dispersa numa infinidade de praticantes e usuários, podendo ser localizados em qualquer região do país, os quais recebem nomes diversos e, Carrara (1995) os classifica como mateiros, rezadores, parteiras, umbandistas e raizeiros.

Ou seja, é grande o impacto que esse tipo de prática religiosa exerce na população e independentemente da classe social, todos procuram por sua ajuda em momentos de aflição e auxílio na saúde.

2) Soure

Fotografia 33 - Cidade de Soure/década de 1930



Fonte: Acervo do livro sobre Soure

Fotografia 34- Frente da cidade de Soure

Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

A nome da cidade de Soure origina-se de uma localidade de Portugal, considerada uma vila do distrito de Coimbra. E anterior a esta denominação resultante do processo de colonização era uma aldeia indígena chamada de Maruanazes, dos índios Aruãs. Teve ainda os nomes de Monte-Forte e Freguesia de Menino Deus. Pode-se perceber que a nomenclatura “freguesia” era utilizada em Portugal, adotada para definir a menor divisão administrativa, a qual respondia à paróquia civil de outros países.

Daí se explica sua adoção na identificação de todas as cidades criadas na época do Brasil Colônia. No século XVIII, na década de 1757, sob o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado no Estado do Pará, objetivando a criação a ampliação de municípios na Amazônia, alcançou a graduação de Vila, possuindo o nome de Soure. Com isso, passou a ter autonomia municipal, e com esse *status* se inseriu na independência.

Em 1833 a vila com denominação de Soure foi extinta, sendo novamente criada em 1847. Entretanto, o seu território permaneceu anexado ao do município de Monsarás até 1859, quando ocorreu a instalação do município de Soure. Após a proclamação da República, em 1890, foi criado o Conselho de Intendência Municipal. Nesse mesmo ano, Soure obteve foros de cidade. Estes dados revelam o quanto nosso campo, Marajó, é movido como um cubo ao bel prazer dos administradores, como o movimento de cercas tiradas e recolocadas, foi assim e continua sendo, se os territórios das cidades já estão politicamente definidos, os das comunidades ainda sofrem sem saber se o próximo movimento será favorável ou não, como o reconhecimento como território quilombola é emblemático (MATOS, 2015, p. 35).

Em 1911, obedecendo à nova divisão administrativa, Soure é formado por dois distritos: Soure e Monsaras, mantendo-a até o ano de 1933. Posteriormente, nos anos de 1936 e 1937, o município passa a ser dividido por quatro distritos: Soure, Condeixa, Joanes e Salvaterra, devido à divisão territorial de 1/07/1960. Com a lei estadual nº 2.460, de 29/12/1961, é desmembrada do município de Soure os distritos de Salvaterra, Condeixa e Joanes. Dessa maneira se forma o novo município de Salvaterra.

A cidade de Soure é um dos pontos turísticos do Estado, com grande procura. Cidade bucólica, demonstrando a tranquilidade própria de cidades pequenas, suas ruas têm a presença constante de búfalos, devido à forte presença da criação bubalina na região. Passou a ser conhecida nacionalmente devido ao enredo da escola de samba do carnaval carioca Beija-Flor, em 1988. Essa trazia a vida da pajé marajoara Zeneida Lima como tema. E com isso, também oportunizou a globalização da pajelança no cenário macro. Hoje também é visitada não somente pelos pontos turísticos, mas também pelos remédios preparados pelos pajés da cidade.

Fotografia 35 - Imagem das ruas de Soure e seu frequentador permanente, o búfalo



Fonte: Ana Lídia do Nascimento (maio, 2016).

Dona Roxita, pajé moradora na cidade, ilustra com seu depoimento:

Tenho conhecimento das entidades e também tenho a minha intuição pra fazer. “Eles” fazem uma garrafada para o câncer, já curou políticos da região e com representação no Estado para o câncer da próstata; tem um casal de Santa Catarina que tá tomando esse remédio e ficou curado, levaram sete garrafas; teve uma moça com câncer de mama, tomou a garrafada e ficou curada em oito meses, era para um ano, e ainda levou para uma amiga, ela não é daqui do Pará também. A garrafada é feito por mim mesmo (informação verbal).

As pajés da cidade também possuem um trabalho social consagrado na cidade junto à população. D. Roxita, como a d. Zeneida criaram escolas que atende crianças carentes, o que será trabalhado no próximo item.

Uma riqueza muito grandiosa cultural, ambiental e folclórica, com danças e lendas valorosas explicam um pouco da história marajoara. Na questão ambiental, foi criada uma Reserva Extrativista Marinha, administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio/IBAMA), e atende 2.134 famílias. O cadastro foi realizado de acordo com o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), e posteriormente foi formada a RESEX Marinha que passou a ser a mãe de todos os extrativistas, conforme depoimento do vice-presidente, e com isso deixaram de fazer parte do CNS. Ele declara ainda que:

Houve melhorias após a delimitação da área porque se sabe onde inicia e acaba e o que você pode fazer ou não; a gente não tinha como explicar do que tinha. Hoje temos o IMCBio e o Manguezal do Brasil, com sede na Bahia, e as parcerias com as universidades que trabalham muito com isso; a universidade ajuda muito com o monitoramento da sustentabilidade do caranguejo, hoje faço muito isso com a universidade e parcerias, eles não têm conhecimento e a forma técnica pra chegar ao caranguejo e hoje eles trazem conhecimento das pesquisas (entrevista abr. 2016, informação verbal).

As áreas cadastradas são: Cajuuna, Céu, Pesqueiro, Pedral e outras associações da cidade em torno da área da RESEX, rio de Soure costeiro marajoara e dos mangues. 80% é área de mangue. Assim, a tendência é valorizar o caranguejo. E foi criada também a Associação dos Usuários da Reserva Marinha de Soure (ASSUREMA).

Fotografia 36 - Sede da Reserva Extrativista Marinha de Soure, Nilson Cardoso-Vice-presidente



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

Fotografia 37 - Início da área da Reserva Extrativista Marinha de Soure



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento – (maio, 2016).

Fotografia 38 - Praia do Pesqueiro, uma das áreas da Reserva Extrativista Marinha de Soure



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

A Colônia de Pescadores, neste ano completa seu centenário. Foi criada em 20/01/1918. Trabalha Seguro Defeso, declaração de benefício. Possui 4.000 sócios. Um dos diretores afirmou que o peixe está cada dia mais rasteiro, eles têm que ir cada vez para mais longe para conseguir peixe, e que antes bastava ficar na frente da cidade. A grande festa que eles fazem é no dia 28 de junho, que dura três a quatro dias. Uma festa que une o sagrado e o profano. De acordo com o entrevistado: “a pesca industrial está proibida na costa, eles estragavam muito peixe pequeno, uma tristeza, fizemos um abaixo-assinado mas não deu certo, só acabou porque tava acabando mesmo, e a pressão da Marinha com fiscalização”.

Fotografia 39 - Altar da Igreja de São Pedro, Argemiro Monteiro-diretor de Colônia de Pescadores



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

Fotografia 40 - Área de reuniões e festas da Colônia de Pescadores



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

A relação entre associados da Colônia de Pescadores e RESEX Marinha de Soure é conflituosa, conforme se percebeu pelos depoimentos dos dirigentes. A Colônia alega que não são chamados para participar das decisões: “nunca peguei nada, embora faça parte de lá”, segundo o diretor, se referindo a equipamentos, tais como prosdócimo, que é comprado pela RESEX e depois vendido para terceiros. Mas também se percebeu uma certa insatisfação pelo fato da proibição de recolhimento da caranguejo “soatá” (*Brachyura*): “não pode pegar ele no período de acasalamento, hoje tem o defeso

antigamente não tinha, se tirava sempre, com a RESEX é que veio isso”. Ou seja, com isso se vê a insatisfação coma RESEX, no sentido de ter chegado para proibir o que antes era feito de maneira desordenada e irregular.

E no que se refere à RESEX, o conflito ocorre devido à Colônia não ter participado das discussões para a implantação da exploração do pré-sal aquífero, uma descoberta recente, em 2015, e que ainda está sujeita a estudo, impondo uma série de desafios, sobretudo o avanço de grupos estrangeiros sobre esse manancial, e já em implantação sob a coordenação da RESEX Marinha de Soure.

Foi feito convite para eles fazerem parte mas eles não vierem participar, senti falta porque o público da Colônia também faz parte aqui e não conseguimos alcançar eles; a perfuração de poços na área do Maranhão até o Amapá, a base é Belém. O estudo foi passado pela RESEX e o ICMBio, eles sempre afetam o mar, a terra e o ar, mas eles mostraram que vão fazer de tudo pra não afetar tanto o meio ambiente... eram três empresas concorrentes: Petrobrás, uma alemã e uma francesa, essa última ganhou... eles disseram que tem uma tecnologia muito avançada, e que nesse processo de perfuração tem muito produto químico, mas que traz tudo, não fica nada, apresentaram a profundidade e a outra não apresentou. E a Petrobrás foi retirada devido às denúncias de corrupção (informação verbal, abr. 2016).

Outra representação da cidade é a Associação de Artesanato Pretinho da Bacabeira, a qual vende peças de artesanato, livros com as lendas da região. Duas delas, inclusive, têm o boneco e desenho representativo deles, que são: o “pretinho da bacabeira” e a “mulher cheirosa”. Conta a lenda que era um escravo fugido e para não ser escravizado novamente se jogou no rio e lá se encantou. Ele ficava assustando as pessoas que passavam sem pedir licença pra ele sobre o rio. Teve um prefeito que queria fazer melhorias na estrada que passa sobre o rio, e ele não deixava os trabalhadores adiantar a obra, porque os assustava. Então ele mandou benzer o lugar e ele parou de aparecer e perturbar.

Fotografia 41 - Interior da Associação de Artesanato Pretinho da Bacabeira



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

Mulher cheirosa, foi uma francesa que o marido abandonou por causa de uma escrava e morreu de amor. Nas noites de lua cheia, ela aparece para procurar os rapazes, que saem correndo assustados, de acordo com a representação da pintura no quadro fixado na Associação.

Fotografia 42- Pretinho da Bacabeira



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

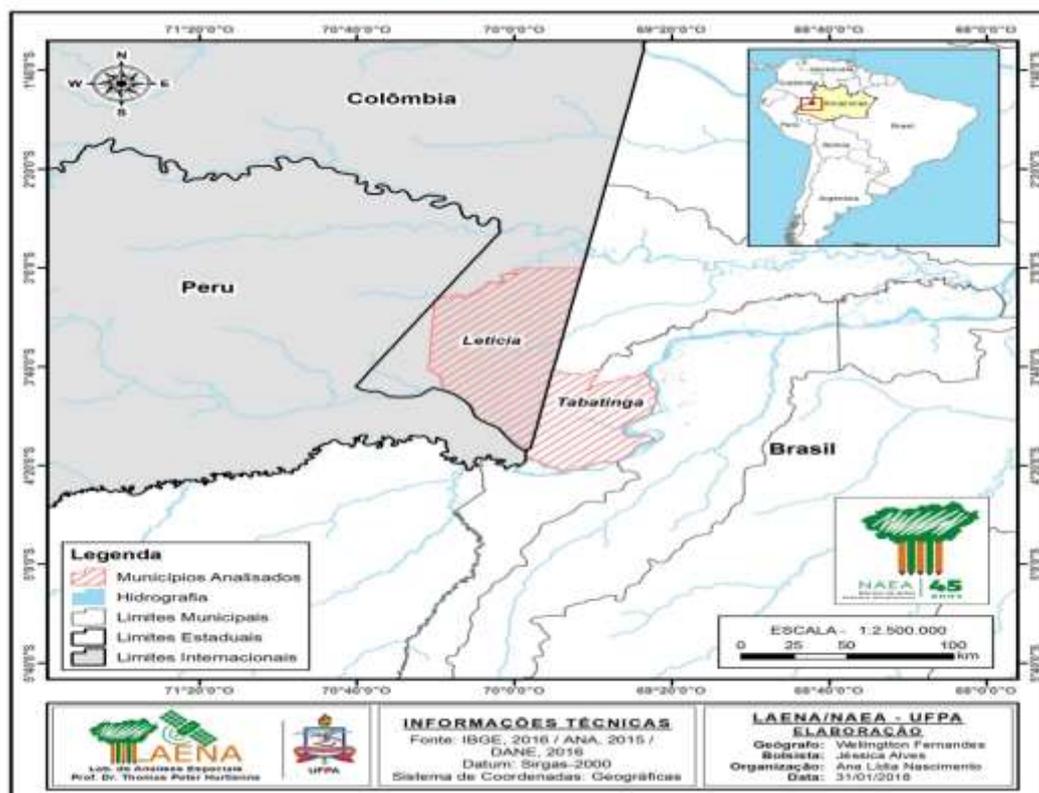
Fotografia 43- Mulher cheirosa



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

d) As cidades gêmeas da Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru: Tabatinga/Brasil e Leticia/Colômbia

Mapa 5 - Mapa da triplice fronteira, cidades Leticia-Co e Tabatinga-BR



Fotografia 44 - Primeiro Marco Divisório da Fronteira



Fonte: Acervo de Pe. Elias-Paróquia Santos Anjos.

Fotografia 45- Marco Divisório da Fronteira Atualmente

Fonte: Ana Lúcia do Nascimento, jul. 2017

A compreensão da delimitação de uma fronteira está vinculada à definição de um determinado limite a ser respeitado por Estados e nações diferentes. Todos devem ter clareza que a existência de um marco físico, como apresentados na figura acima, é a representação de que do outro lado existe um povo com cultura, língua, religiosidade, modo de viver, de se relacionar com a economia local ou nacional, oriundo de seu país central, de sua nação. Assim, a fronteira em estudo é singular a partir do momento que não possui ligação terrestre com o interior de seus respectivos países e por via aérea estão a mais de mil km distantes de suas cidades regionais mais próximas (EUZÉBIO, 2011, p. 15).

A distância das duas cidades do centro de seus países e capitais as tornaram próximas, sem, no entanto, haver a interação e união própria das relações geminianas, uma vez que recebem essa denominação. A convivência é construída e desenhada no formato do diálogo, da parceria e da constituição de relações amigáveis. No entanto, no cotidiano, percebe-se uma concorrência econômica em que prevalece o monopólio de uma moeda sobre a outra, ou seja, do peso colombiano sobre o real brasileiro. Há também rivalidade entre os habitantes, no sentido de sempre achar que a sua cidade é melhor e em melhores condições do que a cidade vizinha. Assim, é visível que os anos de convivência não oportunizou essa aproximação e identificação.

A proximidade geográfica entre dois povos proporcionada pela fronteira permite a criação de um espaço comum onde naturalmente se desenvolvem relações de diversas ordens, onde a integração é um dado da vida, gerando uma cultura peculiar, *sui generis*, “fronteiriça”, que se distingue na essência das culturas dos diversos países que conformam a fronteira. Não se trata, aqui, de “apropriação cultural”, a adoção de

elementos de uma cultura por um grupo cultural distinto. Na fronteira, muitos desses elementos são nativos nos dois lados, ainda que possam parecer exóticos em face da cultura dominante de cada país. O espaço comum se caracterizaria pelo intercâmbio – comercial, cultural e humano –, pelo conhecimento e reconhecimento do outro (propiciando certas “identificações”, como se verá adiante), assim como pela dialética entre *estranhamento* (acompanhado de um seu correlato, o preconceito) e *entranhamento* do outro (VARGAS, 2017, p. 46).

Vargas (2017, p. 50) constrói ainda uma discussão sobre a identificação na área de fronteira na qual:

A fronteira como lugar constitui, assim, um espaço de convívio entre diferentes, um espaço de socialização, atribuindo certa coesão à comunidade fronteiriça e proporcionando o desenvolvimento de identidades múltiplas, sendo a identidade justamente um dos fatores a atribuir unicidade a uma comunidade nacional. Estabelecer identificações na fronteira constitui o primeiro passo para a formação de uma comunidade imaginada fronteiriça, com peculiaridades que a diferenciam das comunidades nacionais à margem das quais veio a se constituir. “Identificação” é o ato de identificar, isto é, reconhecer como idêntico, e também o ato pelo qual um indivíduo se torna idêntico a outro ou dois seres se tornam idênticos entre si, seja em pensamento ou de fato. Segundo Pontalis e Laplanche (2001), identificação significa o “processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro”.

Para Euzébio (2011, p. 15), dentro da discussão processada por Machado (2005, p. 275), “Tabatinga (Brasil) e Leticia (Colômbia) são cidades gêmeas, unidas por uma fronteira seca, e estão situadas na interseção das três fronteiras Brasil-Colômbia-Peru na região do Alto Solimões/Amazonas, encravados praticamente no centro da grande Floresta Amazônica Sul Americana”.

Fotografia 46 - Área Militar de Tabatinga



Fonte: Acervo Igreja - Paróquia Santos Anjos

Fotografia 47 - Área Militar de Tabatinga atualmente - Quartel de Infantaria da Selva



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento, jul. 2017

✧ Um pouco da história das duas cidades

Tabatinga, cujo nome tem origem indígena, é terra de grande e rica biodiversidade, de minérios a serem descobertos e com a maioria da população sendo, nos dias atuais, de origem indígena. Está situada no extremo oeste da Amazônia Ocidental. E Letícia, sendo fiel ao lugar de origem, o Peru, recebeu seu nome em homenagem a uma peruana de Iquitos.

A raiz do termo Tabatinga é TAUA. Originalmente tauatinga, e para melhor fonética, em português, tabatinga TAUA vem do tupi que significa terra, barro e TINGA é branco, claro. Daí, Tabatinga ser *barro branco*. [...] A região da Tabatinga foi considerada como de *Refúgios Pleistocenos na Amazônia*. Criou-se o modelo de Refúgios Florestais Pleistocênios que abrange uma vasta região na bacia do Napo que se estende até o Javari e Tabatinga (FERRARINI, 2013, p. 19-20).

Quanto ao processo de criação e transformação de localidade, freguesias, cidades e municípios, Euzébio (2011, p, 41; 46) descreve:

Em 1768 o governo colonial deslocou um grupo de indígenas cristianizados para a localidade de Tabatinga, no Alto Peru, com o propósito de comercial e político de erguer uma pequena feitoria (MACHADO, 1989). Logo, em seguida, em 1770, foi erigido o Forte de São Francisco Xavier de Tabatinga, pelo Sargento Mor Domingos Franco, com vistas a assegurar a posse do território às vésperas da assinatura do tratado de Santo Ildefonso (1777), o que veio a dar

origem ao pequeno povoado (REZENDE, 2006). O forte foi desocupado em 1889 e após breve intervalo de tempo, voltou a ser ocupado por tropa no ano de 1910. Em 1932, a fúria das águas do rio Solimões destruiu pela segunda vez o Forte e só mais tarde, com uma grande seca foi possível recuperar seus canhões. Quase cem anos depois, em 25 de abril de 1867, o capitão peruano Benigno Bustamante fundou Letícia, como um porto fluvial peruano, inicialmente chamada de San Antonio. Em 15 de dezembro do mesmo ano, o engenheiro Manoel Charón trocou seu nome para Letícia, em homenagem a jovem Letícia Smith residente em Iquitos. Em 1928, o Tratado de Lozano-Salomón estabeleceu outra definição a fronteira e em 1930 Letícia foi entregue a Colômbia. p. 16 - Logo após, em 1934, foi criada a *Comisaría Especial del Amazonas* com capital em Letícia e finalmente em 1991, com a reforma constitucional colombiana, Letícia foi elevada à categoria de Capital de Departamento (COLOMBIA, 2010).

Tabatinga foi considerada povoado em 1840, e elevada à categoria de Freguesia em 1850, e trinta e um ano mais tarde foi integrada ao município de São Paulo de Olivença, em 1891. Em 1898 foi criado Benjamin Constant enquanto município desmembrado de Tefé e abarcando Tabatinga como seu distrito. Tabatinga emancipou-se em 1981 e Letícia foi elevada a capital de Departamento em 1991.

O Alto Solimões é provável que seja a região de maior densidade demográfica de habitantes indígenas. Os mais destacados são os Ticunas, Marubos, Kocamas, dentre outros. Ambas as cidades possuem regiões que predominam os indígenas. Tabatinga possui 26 áreas de terras indígenas de diversas etnias, totalizando mais de 9 milhões de hectares; os mais expressivos numericamente são: Ticuna, Kokama, Marubo, Matsé, Kaixana e Kanamari. No Departamento do Amazonas, “habitam 22 pueblos indígenas pertenecientes a por lo menos 13 familias lingüísticas: tukano oriental y occidental, bora, uitoto, arawak, yagua, ticuna, tupi guarani, caribe, andoque, quechua, yurí”. (ZARÁTE, 2012, p. 23).

Essa relação interétnica de indígenas pode indicar a presença de uma mesma identidade. Pois eles apesar de fazerem parte de um Estado diferente, a nação é a mesma. Conforme Vargas (2017, p. 51):

Em Ciência Política, o conceito de identidade embasa a caracterização de uma nação, que não pode ser confundida com o Estado. Enquanto este constitui um ente juridicamente organizado, dotado de território, povo, soberania e que atende a uma finalidade, aquela não goza de personalidade nem de organização política. A ideia de Estado tem como referência um território concreto indivisível, com soberania e fronteiras claramente delimitadas e uma identidade territorial construída por um sentimento nacionalista de pertencimento. Já a nação é uma comunidade de indivíduos unidos por uma identidade de origem, que pode ser de cunho cultural, linguístico, histórico, étnico ou religioso. Em função dessa identidade, os indivíduos que integram uma nação se veem como uma unidade relativamente homogênea.

Nesse olhar em que os indígenas estão encaixados, mesmo em Estados, países diferentes eles por comporem uma nação, encontram-se ligados em uma “unidade relativamente homogênea”. A etnia Ticuna, que atualmente é a mais numerosa tanto na Amazônia colombiana, como na brasileira, provavelmente é a que mais comunga de uma interação e semelhança nos fazeres e vivências, até porque nunca se distanciaram deles no decorrer dos anos. Apesar de todas as influências e violências sofridas pelos indígenas, seja pelos colonizadores ou religiosos, eles conseguem manter alguns princípios e valores oriundos de sua herança ancestral. Na tríplice fronteira, se identificam na música, língua e cultura.

Há que se destacar que essa é uma realidade dentro da informalidade, das relações cotidianas. Quando se trata de organização formal, no sentido de unirem-se conjuntamente pela luta de seus direitos numa área de fronteira, é insuficiente essa comunicação, mas estão buscando reverter essa situação. Alma, uma das diretoras do Cabildo de Pueblos Indígenas Urbanos de Letícia (CAPIUL), em entrevista sobre a existência de articulação com os indígenas de Tabatinga, afirma:

No, no tenemos. De pronto nos hemos encontrado en algunos eventos, digamos en una capacitación de comunicación o cuando la Nacional nos invita a los talleres, a las actividades que tiene la Nacional, pues ahí uno encuentra líderes de otros lados. Nosotros teníamos aquí un *tukano*, que la esposa de él era doña... ella ya murió, yo no me acuerdo muy bien, Verónica. Verónica era también de la escuela de Derechos Humanos, y pues ella se murió y yo creo que el señor también se fue, porque no lo volví a ver. Pero con él nosotros trabajábamos aquí en el cabildo, él también venía y nos ayudaba acá, nosotros íbamos allá a la casa de él y nos encontrábamos con otros personajes indígenas y había un encuentro. Ahora la idea es invitar a la FUNAI acá, a que vengan a escucharnos, pero nosotros también nosotros queremos hacer un encuentro de estas dos organizaciones para ver cómo fortalecemos más este proceso indígena. Pero nosotros desde la ciudad. Estamos en la ciudad, pero no queremos perder nuestra identidad... porque así yo me vaya para China, yo sigo siendo indígena, yo no puedo perder mi papel. Los chinos se vienen acá y no pierden el papel de ser chinos; los gringos se vienen para acá y no pierden el papel de ser gringos (informação verbal, jun. 2017).

As palavras demonstram a necessidade da manutenção da identidade indígena, mesmo não distante de sua terra mãe. Os índios citadinos têm se constituído em uma realidade amazônica. O grande problema é o aumento da migração de suas terras para a cidade, que mesmo se mantendo a preocupação em conservação de seus valores, culturas e visões do sagrado, infelizmente não consegue ser assegurada na íntegra.

Fotografia 48 - Pintura feita em paredes de prédios da cidade de Leticia



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (abr. 2017).

Pascual destaca a problemática do crescimento informal da cidade:

La ciudad fundada inicialmente se fue conformando en base al modelo español, con una plaza central donde se localizan las instituciones más importantes (“iglesia, ejército, banco estatal y los gobiernos municipal y departamental”), urbanizándose a su alrededor según el “trazado de cuadrícula” (Hurtado 2005: 60), lo que hoy se corresponde con la zona centro de Leticia. Pero a pesar de que a ciudad ha tenido un crecimiento formal, llevado a cabo por las autoridades municipales, ha existido – y existe – un crecimiento al margen de éste, de carácter informal o ilegal que ha sido consecuencia de la ocupación por parte de gentes de pocos ingresos migraciones desde el entorno rural o el Perú (Hurtado 2005: 64), así como desplazados por el conflicto armado de otros departamentos, lo que en conjunto propicia la “urbanización acelerada y desordenada” (GUTIÉRREZ et al.. 2004). (PASCUAL, 2013, p. 59).

Fotografia 49- Igreja matriz de Leticia Nossa Senhora da Paz, arquitetura espanhola



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento, jun. 2017.

Fotografia 50 - Igreja Católica de Tabatinga

Fonte: Ana Lúcia do Nascimento, jun. 2017.

As duas cidades possuem características de pobreza e com visível ausência de saneamento básico, precariedade na saúde, educação e nos bens básicos que a população deveria ter direito, visualizado nas condições de infra-estrutura básica nas duas cidades. Percebe-se uma realidade de descaso e pobreza na situação da população. Muito embora Letícia possua condições financeiras favoráveis, se comparada a Tabatinga, por ser a capital do Departamento do Amazonas, isso não oportuniza a melhoria de vida à maioria da população.

Fotografia 51- Porto da cidade de Letícia e o Mercado Municipal

Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2017).

Fotografia 52 - Frente da cidade de Tabatinga



E ao largo das relações comerciais, diplomáticas, econômicas, financeiras há uma construção de trocas de culturas, substanciadas nas maneiras de reproduzir e criar as relações sociais, do uso das linguagens e na apropriação das línguas maternas, na absorção e incorporação de gastronomias, costumes, mas isso tudo pode acontecer por meio de uma integração entre a população, sem que ocorra a interação idealizada entre os países para se alcançar uma gestão compartilhada no sentido de buscar alternativas e soluções para problemas similares.

❖ **A afrorreligiosidade na Triplíce Fronteira**

O intercâmbio com a UNAL realizado por meio do Doutorado Sanduíche na Triplíce Fronteira teve como foco inicial o estudo da etnia indígena Tikuna colombiana. Ao conhecer a região houve a necessidade da investigação e estudo das religiões afro-brasileiras, inicialmente, tendo como base a pesquisa, à nível de mestrado, de Silva (2015) na cidade de Tabatinga, o qual fez um exercício etnográfico sobre expressões de afrorreligiosidade na fronteira, abordando as práticas da Umbanda e Tambor de Mina. E por conta dos intercâmbios religiosos e culturais, próprios de uma região fronteiriça. Na cidade de Letícia, por exemplo, tem um terreiro de Umbanda, que promove a cura por meio do fumo do charuto, e nos seus rituais obedece as orientações e princípios umbandistas.

As vivências e trocas no campo religioso nesta fronteira, em especial Brasil e Colômbia, são próprias da apreensão da “fronteira como lugar” abordada por Vargas (2017)

Se por um lado o sentido de limite do território explicita uma função desagregadora da fronteira, caracterizada pelo distanciamento e pelo “estranhamento” em relação ao outro, por outro lado a “nova” acepção estabelece a fronteira como um lugar, como um espaço de convívio de uma comunidade imaginada, evidenciando certa função gregária da fronteira em um tipo distinto de relação com a alteridade, marcada pela aproximação e pelo “entranhamento” do outro. (VARGAS, 2017, p. 44-45).

Assim pode se entender a absorção de práticas de religião afro-brasileira pelos colombianos e da ayahuasca pelos brasileiros na Triplíce Fronteira. Porque há que se destacar que em Tabatinga também foram identificados cinco pessoas que curam por meio da ayahuasca e afirmam terem como mestres indígenas peruanos ou colombianos. Um deles é seu Francisco Cabral, conhecido como Don Pancho, nasceu a margem de um afluente do rio Amazonas, tem mais de noventa anos, brasileiro, sua mãe era tikuna peruana e seu pai cearense, comerciante. Afirma ter tido como mestre um índio de Machu Pichu, que lhe ensinou o bom caminho do conhecimento e aprendeu com ele. É um profissional da medicina baseada na ayahuasca, e cobra por seus serviços. Mas também ajuda os vizinhos em caso de enfermidade sem cobrar, como o relato de Alvarez (2012, p. 66).

La primera es la de vecinos que acuden a él por enfermedad, como el bebé gordísimo que carga una joven mamá: una semana atrás comenzó a sufrir diarrea y vómito; en el hospital, tras todo tipo de pruebas, les mandaron de vuelta a casa, sin solución. Y llegaron a don Pancho, quien, tras el examen, diagnostica una “infección en el estómago”: el bebé se llevó a la boca la mano sucia y ahí le entró su enfermedad. Dice que los médicos del hospital no saben curar eso porque no se trata sólo del remedio. “El mejor remedio del mundo no sirve para nada si no se hace dieta”, afirma categórico mientras le tapa la nariz al bebé y le mete una cucharada de un líquido color marrón claro de origen vegetal. Después don Pancho rellena su pipa con tabaco, sopla sobre la cazoleta una melodía, enciende, fuma y sopla una y otra vez el humo del tabaco sobre el vientre. Con la ceniza resultante se embadurna la mano y se la pasa al bebé por el estómago, asajeándolo. La consulta ha terminado.

O depoimento de Don Pancho destaca a importância da dieta que é uma das exigências para a cura da medicina da ayahuasca, esta aliada ao potencial das ervas e dos demais aspectos do ritual é que garantirão a cura da pessoa.

De acordo com Silva (2015) na cidade de Tabatinga existem sete terreiros de religião afrobrasileira, sendo cinco de Umbanda e dois de Tambor de Mina. A preparação dos mesmos é provável que não esteja adequada aos rituais exigidos por estas religiões em um centro de preparação com tradição, uma vez que alguns tiveram parte da iniciação, em geral por pai ou mãe-de-santo oriundo de Manaus-AM, que veem de vez em quando na cidade, e outros afirmam que nunca tiveram e a maneira como trabalham se deve as orientações dos guias espirituais, mas ainda assim querem muito ter a oportunidade de serem iniciados adequadamente.

O que se observa entre os praticantes dos cultos afrorreligiosos aqui na cidade é que, devido à ausência constante de um Pai de Santo, os processos de aprendizagens dos exercícios práticos e litúrgicos que agregam aos saberes e as praticas na formação da identidade “afro”, sobretudo, dos praticantes da Umbanda deste Terreiro, apresenta lacunas, no sentido do retardo iniciático. Dessa forma, as “obrigações” de muitos Filhos de Santo estão em atraso, o que acarreta certo impedimento em realizar determinadas funções e serviços religiosos, sobretudo no tocante ao serviço oracular de toda natureza (búzios, cartas, tarô, charuto) dentre outras. (SILVA, 2015, p. 143).

As observações e a pesquisa realizada demonstrou que existem as pessoas que se auto-identificam como pai ou mãe-de-santo na cidade de Tabatinga assumindo este título como algo positivo e que assegura um certo *status* junto a população da cidade. Na conclusão de seu trabalho Silva (2015, p. 106) afirma que este fazer religioso, em geral sem muita rigidez ritualística e litúrgica, constrói suas próprias idiossincrasias e visão umbandista ou afro-brasileira.

Observo seu encantamento e percebo o quão a Umbanda praticada em Tabatinga tem evoluído e diversificado sem se dar conta da complexidade estrutural e ritual que cerca o saber afrorreligioso em situações peculiares às encontradas na fronteira Brasil, Peru e Colômbia, cuja dinamicidade é acionada a todo o momento, em cada um dos terreiros.

A questão, entretanto, é que mesmo considerando sua especificidade não perca a ética religiosa. O respeito ao panteão que os move, daí a necessidade e importância do conhecimento, dos fundamentos e da iniciação qualificada para dar conta de responder e ressignificar de maneira eficaz e responsável aos desafios da afrorreligiosidade numa região de fronteira.

Conforme Silva (2015, p. 145) o percurso realizado pelas lideranças e adeptos da religião umbandista na fronteira permitiu visualizar no seu exercício etnográfico que

[...] influências e práticas se fazem presentes de modo simultâneo no Brasil, no Peru e na Colômbia, pelo prisma afrorreligioso, evidencia elementos que servirão para compor e evidenciar a religiosidade até então negatizada pelas demais religiões católica e protestante. Este estudo abre perspectivas para além da fronteira delimitada politicamente que o rio Solimões faz integrar e inserir no mapa das expressões religiosas da Amazônia, saberes da floresta e da água em forma de Encantados, Mestres e Caboclos.

Provavelmente esta se constitui em um avanço e conquista para a religião afro-brasileira, na tentativa de também se apropriar da sociobiodiversidade presente na região, e usá-las a serviço e em favorecimento da saúde das pessoas. A considerar que é uma área de grande carência no acesso aos bens públicos, e a saúde é uma delas. A cidade de Tabatinga possui o Hospital de Guarnição do Exército, que não atende a toda a população da cidade, e em muitos casos as pessoas recorrem a iniciativa privada do sistema de saúde de Letícia ou de Tabatinga para conseguirem uma consulta. Os sujeitos autônomos de cura nesta região significam, em muitos casos, a oportunidade de socorro e de recuperação e soerguimento da saúde para a população local.

✧ **Alguns dados sobre a política indígena colombiana e a localização dos Tikunas.**

A situação e condição dos indígenas colombianos não se diferencia dos indígenas brasileiros, pois também é marcada pela luta pelo seu território, buscando reconhecê-lo e legalizá-lo para evitar invasões. Eles buscam também o reconhecimento de uma cultura e sagrado específico e peculiar, e o mesmo direito à cidadania, assegurado a todos os cidadãos colombianos. Foi nesse caminho que foram buscando e conquistando seu espaço e direitos. Na Colômbia, não existe um órgão responsável pelos indígenas, como a Fundação Nacional dos Índios (FUNAI) no Brasil.

El tratamiento conceptual que se le ha dado en Colombia a 'lo indígena' ha pasado históricamente por un proceso de categorización y caracterización que lo definió inicialmente como 'salvaje', 'semi salvaje' y 'civilizado' y, desde la creación del Sistema Indigenista Interamericano en los años cuarenta de este siglo, como 'comunidad indígena'. Posteriormente se ha hablado de 'grupo o minoría étnica' y, tras la adopción del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), como ley 21 de 1991, de 'pueblo indígena'. (ARIZA, RAMIREZ, VEGA, 1998, p. 89).

A sociedade nacional em geral tem a avaliação do índio, ora como preguiçoso e inferior, preso no seu mundo naturalista e místico, ora como muito esperto, por ter capacidade de dialogar e reivindicar seus direitos que um dia foram violados pelos ditos “brancos”, como resultado da invasão de suas terras para exploração de minérios. No entanto, os argumentos e estratégias que eles adotam são os mesmos usados por aqueles que eles negociam. A estranheza ocorre porque os índios mostram-se inteligentes, e em condições de igualdade com uma sociedade ocidental que se mostra superior e a verdadeira detentora de tais bens.

Os povos indígenas do Departamento do Amazonas possuem a população estimada em 20.922 habitantes, correspondente a 29,68% de sua população total, ocupando o terceiro lugar dentre os departamentos amazônicos. Cada etnia traz a sua diferença e especificidade, mesmo estando no mesmo universo geográfico.

Estos pueblos guardan marcadas diferencias entre sí, no sólo en lo concerniente a la territorialidad, sino a sus prácticas culturales, económicas y sociales. La geografía humana del departamento del Amazonas expone variados modos de vida ligados al territorio y al paisaje, por ejemplo en el área del interfluvio Caquetá-Putumayo los pueblos indígenas disponen de amplias dimensiones territoriales, están distantes a los centros urbanos y su vinculación al mercado no es tan intensiva como lo pueden experimentar otros pueblos cercanos a los municipios. Sin embargo, estos pueblos están más expuestos a las dinámicas del conflicto armado, tienen reducida oferta de servicios estatales y su ejercicio político está estrechamente atado a los planes de conservación ambiental orientados por fundaciones e institutos. De otro lado, en el área del Trapecio Amazónico, la mayoría de los pueblos indígenas se encuentran ubicados en la ribera del río Amazonas, teniendo acceso fluvial directo a los municipios de Puerto Nariño y Leticia y a sus respectivos mercados urbanos, cuentan con rutas de conexión internacionales con países vecinos, como los casos de Iquitos en Perú y Manaus en Brasil. Su vinculación al mercado es acentuada y mucha de la población participa de los trabajos en la economía de mercado urbana, entre otros, las formas de trabajo derivadas de la industria turística (ZARÁTE, 2012, p. 23-24).

A distribuição dos indígenas relaciona-se a um processo autônomo de mobilidade em tais espaços e áreas geográficas. Percebe-se também sua presença nos monumentos da cidade, tal como na fotografia 51. E ocupando também os centros municipais e o interior dos mesmos, em Letícia moram 3.559. Estão a todo momento ultrapassando fronteiras como os ticunas entre Brasil, Peru e Colômbia, os Kokama entre Colômbia e Peru, os yagua entre Colombia e Perú e os tariano entre Brasil e Colombia. A relação transfronteiriça na tríplice fronteira tem oportunizado:

[...] encuentros históricos con poblaciones mestizas, colonos, ribereños y caboclos, ha permitido poner en marcha vivencias interculturales basadas en relaciones de parentesco, intercambios en las creencias religiosas y las celebraciones culturales, en los conocimientos y en la memoria compartida, dando como resultado la formación de una sociedad fronteriza que se reproduce sobre la experiencia del encuentro entre las culturas amazónicas y la acción política de tres estados-nacionales (ZARÁTE, 2012, p. 25-26).

Fotografía 53 - Escultura representando etnias indígenas colombianas na praça central da cidade



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2017).

Conforme demonstra o depoimento de Alma, diretora do CAPIUL, esta é uma política em construção. Muito embora, uma das demonstrações da existência de tal tentativa, relacionado a questão cultural, seja ilustrada pelo evento da Confraternização Amazônica, que acontece no mês de julho na cidade de Letícia. De acordo com Ramirez (2013, p. 19), a iniciativa partiu dos colombianos, por meio da realização de torneio de futebol, sendo acatada pelos brasileiros e peruanos, e se transformando em um grande evento de exposição de danças, música, desfile da miss de cada país e outras programações, unindo, dessa maneira, as populações dos países numa confraternização.

A nosotros nos han vendido l idea que el Festival de la Confraternidad Amazónica nació del Torneo de Fútbol de la Confraternidad y decirlo así, es una verdad a medias, no es totalmente cierto. La aparición del Festival de la Confraternidad obedece a una serie de circunstancias cercanas y lejanas, internas e externas. Mi exposición se va a concretar a una sucesión de hechos y circunstancias y de instituciones que han aparecido en la corta historia de Letícia y también a la identidad del hombre amazónico, esta última surgida en la década del 80. Todos estos fenómenos van a generar el Festival d ela Confraternidad Amazónica en 1988. Está bien que aceptemos el fútbol, pero hay otros eventos que no pueden ser descartados. Tenemos la fecha del 20 de julio, día de la Independencia, que es la que inicialmente genera el

Torneo de Fútbol de la Confraternidad Amazónica y una serie de actividades deportivas, la fiesta del San Pedro, y pegadas a éstas, las festas juninas de Tabatinga y el San Juan de Iquitos. Así mismo figuran otros acontecimientos como el Festival Turístico del Amazonas, la Feria Exposición Agropecuaria y Artesanal y las Jornadas de Teatro del Amazonas.

Fotografía 54- Palco da Confraternização Amazônica



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2017).

Outra questão é a organização dos indígenas urbanos concentrados no CAPIUL. Esse espaço tem o objetivo de congregar os índios de várias etnias que saíram de sua reserva indígena e construíram sua vida na cidade. Isso oportunizou a defesa de sua identidade indígena e os direitos dos habitantes urbanos. Alma narra como iniciou a organização na cidade:

Éramos siete líderes indígenas y soñábamos con hacer una organización indígena en Leticia, hace 15 años más o menos. CAPIUL tiene un proceso, después de que salimos nosotros de estudiar en la Universidad, ya salimos preparados...porque nos favorece, entonces pasó mucho tiempo tocando puertas, puertas y un padre a la casa cural fuimos, padre Miranda, abrió la puerta, el padre estaba ahí, nos abrió la puerta, nos escuchó (informação verbal, jun. 2017).

E destaca também o apoio da igreja, intermediado pelo padre Miranda:

Entonces salimos, pudimos encontrar al padre Miranda en la *casa cural* aquí en Leticia y el padre dijo que él nos ayudaba, que qué era lo que necesitábamos. Entonces hicimos una reunión los líderes que estábamos al frente y convocamos más gente a esa reunión, fuimos, y luego él dijo “vamos, yo los invito a donde hoy era la Universidad de

la UNAD³²; ahí hicimos una reunión de líderes, como unos treinta líderes más o menos y se armó una mesa, entonces hubo un presidente, un secretario, ahí yo fui la primera presidente, la primera gobernadora del proceso, y se siguió trabajando, se organizó eso, se hizo un almuerzo de integración y todo para lograr los objetivos que queríamos. Terminó esa, volvimos, nos sentamos y decíamos que era importante llamar al alcalde, al gobernador, para que nos ayudara con una tierra para ver dónde hacíamos un lugar, donde construyéramos una *maloka* para tener el sentido de pertenencia como pueblos indígenas en la ciudad. Reclamando un espacio como indígenas, hoy le pedíamos al Estado eso, cuando el territorio es nuestro, pero por ley, el Gobierno, así es y así nos toca a nosotros como pueblos indígenas: rogarle al Estado que nos dé un pedacito de tierra cuando es nuestro. (informação verbal, junho, 2017).

Fotografia 55- Interior da Maloca do CAPIUL



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2017).

Fotografia 56 - Exterior da Maloca do CAPIUL



Fonte: CAPIUL.

³² Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

Aquí estamos 14 pueblos étnicos, llámense *ticunas, cocamas, mirañas, boras, andoques, yucunas, macunas, huitotos*, todos ellos hacemos un conjunto. Esta maloka, esta organización ha tenido la oportunidad de unir las 18 organizaciones indígenas que hay en el departamento para fortalecer lo que es nuestro, diciéndole al Estado Departamental, diciéndole al Estado Nacional que nosotros también tenemos unos derechos, el derechos a la vida, a la salud, a la educación, para seguir dejándole eso. Y hoy, a pesar de todas las cosas que vemos en el transcurrir del tiempo, pues nos duele en el alma, nos duele el corazón de saber que hay mucha injusticia. El blanco llegó al territorio y montó su gobierno de estado, sin importarle que aquí habían indígenas. Entonces los indígenas cada vez más al rincón, y esto se está poblando de colonos, mañana nosotros los indígenas seremos los mendigos de nuestros territorios, de nuestra tierra. Es triste pensarlo así, pero como van las cosas, así lo estamos viendo. Queremos que con este proceso de CAPIUL de nuestros mayores, sea poder dejar enseñanzas, sabiduría, respeto hacia la madre tierra, a la vida, porque la vida es una, y en ella es que nosotros tenemos que mirar, tenemos que salvaguardar; somos pueblos indígenas, somos pueblos milenarios existentes, donde somos ejemplo para el mundo. Amazonas, Colombia, es tierra de los amazonenses y de los colombianos. Y en nuestro decir y en nuestro caminar, es que el Amazonas no es del mundo, es de los que aquí vivimos, porque la hemos cuidado, a través de la enseñanza que el creador nos ha dejado a nosotros como hijos de él. Y que si nosotros hoy no la cuidamos, porque el mundo que hoy viene es a hacer construcción, tumbar los árboles, hacer viviendas y más viviendas, sin importar los resguardos, las tierras; la minería, la droga, la prostitución, el alcohol; esos son los desafíos de la vida del ser humano. Si hoy no valoramos a nuestros mayores que están sentados, a la gente que nos acompaña en estos procesos del diario vivir, la compañía de la Universidad Nacional, como del profesor Juan Echeverry, que es un señor que tiene mucha experiencia con un proceso de pueblos indígenas y que nos deja mucho que decir. (informação verbal, jun. 2017).

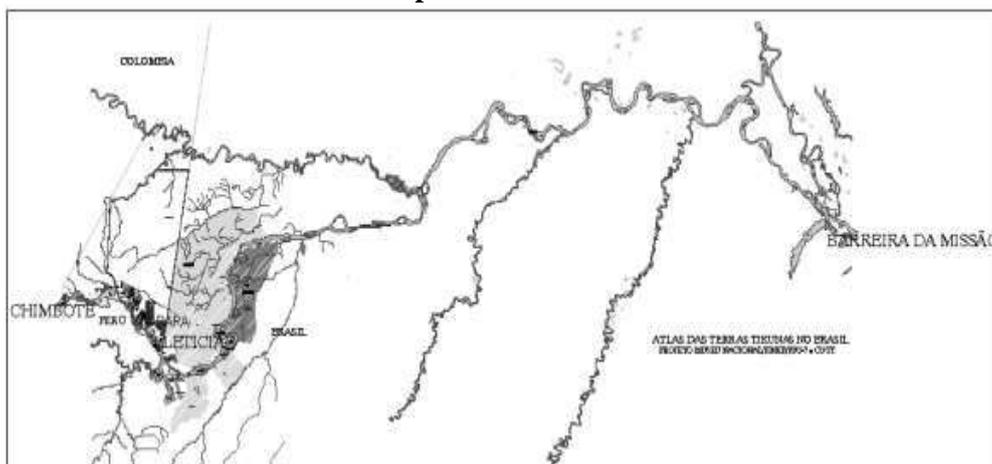
E nesse espaço também praticam a pajelança e o sagrado, com ensinamentos para quem procura a maloka.

Ah, los abuelos, el *malokero*. Él es el que tiene el conocimiento, él es el que tiene la sabiduría para curar. Sí, él tiene su sabiduría, su enseñanza que le han dejado, y él viene de maloka. Entonces él sabe hacer sus cosas [...] que es el señor William, el que te atendió, es nuestro malokero. En nuestros bailes tradicionales que hemos hecho pues algunos son por: el baile de fruta, el baile de, por ejemplo, hubo un señor que se murió aquí, el marido de una amiga, entonces había que hacer que el espíritu se fuera, también hicimos un baile para la tranquilidad de ella, y cosas que la gente necesita, de pronto un *mambe*, un *rapé*, todo esto pero que se haga con respeto para poder mantener la cultura de nosotros, no para que la mal utilicen, sino para que la sepan utilizar. Y eso pues es lo que los mayores dejan y enseñan y repiten y repiten para que uno como ya está en una edad de que tiene que saber que lo que dicen ellos es así, con respeto.

❖ Comunidade Arara e Comunidade San José

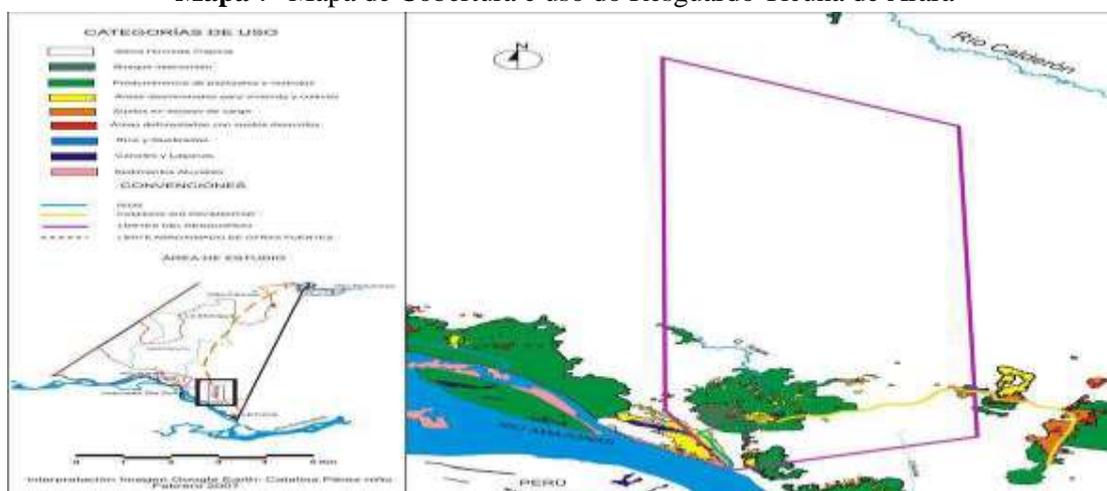
A cidade de Letícia possui uma grande população de indígenas Ticunas, conforme já se afirmou anteriormente. Os indígenas pajés e curandeiros entrevistados moram nas comunidades de San Jose e Arara. A comunidade Arara possui 282 habitantes e 56 famílias.

Mapa 6 - Território Ticuna



Fonte: Gutiérrez (2005).

Mapa 7- Mapa de Cobertura e uso do Resguardo Ticuna de Arara



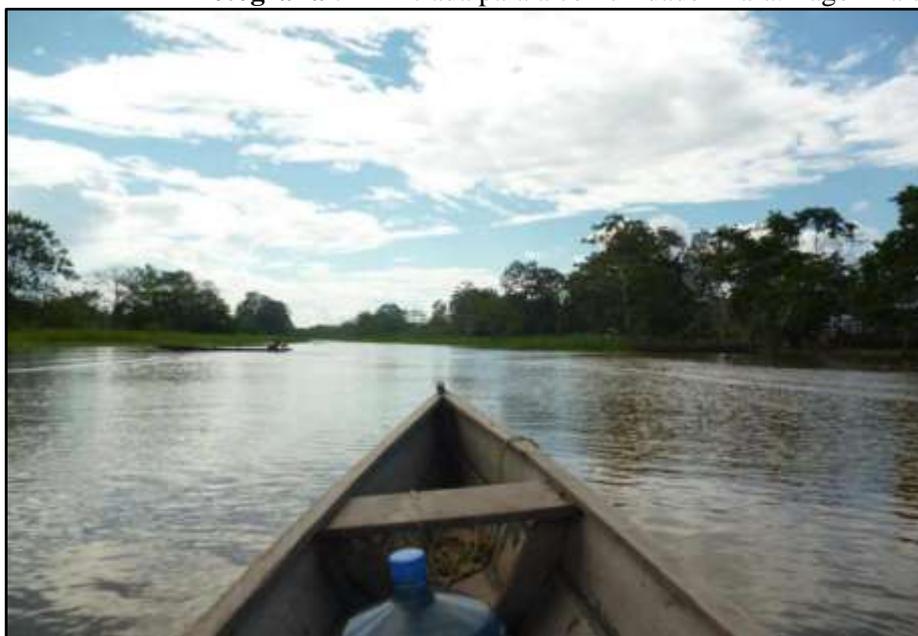
Fonte: Pérez Noño (2007).

A reserva indígena Arara da etnia Ticuna localiza-se a 33 km ao noroeste de Letícia pelo rio Amazonas e a 3 km pela “quebrada” Arara. Encontra-se legalmente formada por 1.208 hectares, sem que todo esse território seja utilizado pelos indígenas. Os habitantes de Arara produzem alimentos, agricultores, matérias-primas e artesanatos

feitos com madeira que vendem em Letícia. Pelo Leste, faz limite com o km 6 e 11, a estrada Letícia-Tarapacá. Muitos moradores de Arara trabalham nesse trecho.

El área entre el asentamiento y la desembocadura de la quebrada en el río Amazonas es conocida por los pobladores como “El Bajo”. El Bajo corresponde al paisaje de llanura aluvial de desborde del río Amazonas que presenta hidromorfismos temporales. Las inundaciones estacionales producen acumulación de sedimentos creando suelos superficiales o moderadamente profundos en donde se llevan a cabo cultivos. Estas terrazas bajas tienen una fertilidad media a alta y son ricos en nutrientes, son imperfectamente drenados y tienen un nivel freático alto y fluctuante. El Bajo contiene lagos utilizados para la pesca en época de verano sobre todo de especies como bocachico, gambitana, pirarucú, carabazú, tucunaré, piraña y sabaleta (PEREZ PIÑO, 2007, p. 11-12).

Fotografia 57- Entrada para a comunidade Arara. Lago Arara



Fonte: Ana Lídia do Nascimento (Jun. 2017).

Eles trabalham nas roças, onde plantam abacaxi, cupuaçu, mandioca, mamão, dentre outras. O trabalho na roça é sempre em companhia da família, na qual os filhos também participam e gostam de trabalhar. O empenho na agricultura se atribui à pequena produtividade com a pesca, uma vez que apenas os pescadores que possuem transporte próprio podem levar o pescado para comercializar.

A relação entre sagrado e natureza é muito forte no mundo Ticuna. Segundo Perez Piño (2007, p. 20):

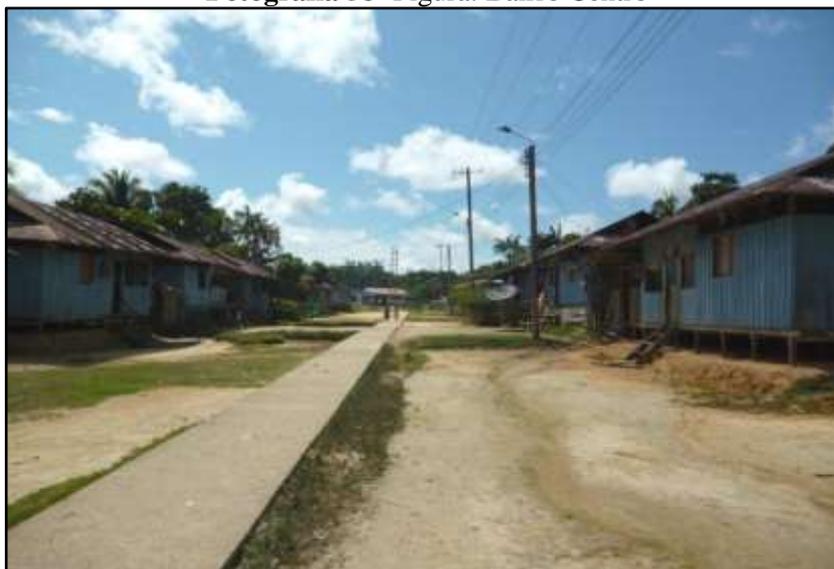
[...] la selva húmeda sin mayor intervención que se extiende del núcleo poblado y las zonas desmontadas para chagras el o sector es conocido en el resguardo como el monte o la selva virgen, en Ticuna se conoce

como nai-nechi (lugar de los troncos de árboles). En este lugar hay dueños de los espíritus de ciertos árboles por lo que se debe tener un correcto comportamiento con cada árbol, por ejemplo el árbol de lupuna se considera como un árbol de mucho respeto; a esta noción de equilibrio entre hombre, animales y plantas contribuye el refuerzo de las estructuras de parentesco que vinculan la gente a un clan que lleva el nombre de un animal terrestre, o volador pero a la vez de una planta que el animal consume o habita, entrelazados en descripciones estéticas (ave de plumaje bonito, y planta de hojas o frutos bonitos, en el caso del clan Guacamaya y pepa de canagucho).

Assim, o ser humano está intrinsecamente relacionado com a natureza, seja por meio do vegetal ou do animal, e dessa maneira devemos respeito os mesmos.

A comunidade é dividida por bairros, são seis: Centro, Santa Rosa, Campoalegre, San Jose, Cananguchal, La Loma. De acordo com Pérez Niño (2007, p. 42), a organização por bairro é importante, principalmente para os torneios desportivos, diferenciando na origem e características, oportunizando uma mutiplicidade de formas de organização.

Fotografia 58- Figura: Bairro Centro



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jun. 2017).

Os Ticunas de Arara possuem seu artesanato, mas não dedicam um tempo grande a essa atividade devido às seguintes dificuldades:

Primero se debe conseguir la materia prima en el monte o las chagras, bejucos y hojas para extraer las fibras y los tintes machacándolas pacientemente y sometiéndolas a otros procesos; estas fibras deben ser hervidas y trenzadas dificultando más la labor (Fig. 20); la madera de balsa empleada en las mascarás se busca monte adentro en largas jornadas. [...] Las fibras y métodos de tintura empleados son muy variados y requieren de un conocimiento preciso de los recursos

naturales y su ubicación (Fig. 21), en las viviendas las mujeres también fabrican utensilios para el uso cotidiano, como el panero de bejuco de *ütá* para recoger la cosecha de la chagra (PÉREZ NIÑO, 2007, p. 26).

Fotografía 59- Escola e alunos da comunidade Arara



Fonte: Ana Lídia do Nascimento (jun. 2017).

Fotografía 60 - Prédio da escola e igreja



Fonte: Ana Lídia do Nascimento (jun. 2017).

Fotografia 61 - Centro de Saúde e ruas da comunidade Arara



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jun. 2017).

As residências são bastante humildes, algumas em palhas, mas percebe-se uma familiaridade e cumplicidade entre os moradores. Sempre em sistema de coletividade, seja para a cura de um doente, ou para se alimentar. O momento do almoço ou jantar sempre ocorre em partilha, cada um traz algum alimento ou o trabalho e todos se alimentam em comunhão.

Fotografia 62 - Família Ticuna no momento do alimento



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jun. 2017).

A comunidade São José localiza-se no km 11 da cidade de Letícia, na localidade de Tarapaca e abriga índios de várias etnias. Os entrevistados foram dona Angélica, peruana, dona Trindade e seu Luís Flores, colombianos. Os dois últimos são Tikuna e a primeira Ocaina. Embora suas casas sejam próximas, eles não mantêm nenhum tipo de

relação e comunicação sobre as suas práticas mágico-sagrada. O individualismo ou a necessidade da imersão no seu mundo é visível. Cada um explica como adquiriu o seu dom, sem no entanto fazer referência que no mesmo espaço e lugar existem outras pessoas que também trabalham na mesma direção. A comunidade San Jose possui 306 habitantes e 56 famílias Ticunas.

Fotografia 63 - Dona Angélica, ayahuasqueira e dona Trindad, curandeira.



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jun. 2017).

Fotografia 64- Seu Luís Flores, curandeiro e as garrafas de chá que prepara



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jun. 2017).

Fotografia 65 - Rua Principal da comunidade San Jose liga Leticia a comunidade San Jose



Fonte: Ana LÍdia do Nascimento (jul. 2017).

Fotografia 66- Escola na comunidade San Jose



Fonte: Ana LÍdia do Nascimento (jul. 2017).

Fotografia 67- Igreja Comunidade San Jose



Fonte: Ana LÍdia do Nascimento

Fotografia 68- Oficina de artesanato tikuna na comunidade San Jose



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jul. 2017).

Essa região possui vários balneários e nos finais de semana é a opção para os moradores e turistas de Letícia saborearem um bom prato típico da região. Ao largo da estrada sempre se encontra a população local com venda do vinho de buruti, cupuaçu dentre outros doces e outros alimentos da gastronomia colombiana indígena.

5.2 A transposição do sagrado para o social: a pajelança e as religiões afro-brasileiras

Neste tópico, tratar-se-á da ampliação do campo do sagrado para a questão social. Embora se saiba que os sujeitos autônomos de cura, ao realizarem um trabalho utilizando a ciência do sagrado, benzeduras, as rezas, os banhos, eles realizam um trabalho que beneficia também as pessoas no âmbito social. Mas este trabalho é essencialmente individualizado, ou seja, as pessoas, ao procurarem um pai ou mãe-de-santo, pajé, curandeira e rezadeira, vão para resolver o seu problema particular. Sua preocupação está concentrada em um individualismo existencial, pois ele não se interessa pelo outro, se pode prejudicar o outro, quer apenas retirar do seu caminho o empecilho que o impede de alcançar o bem-estar e a felicidade.

Na realização da pesquisa com as religiões afro-brasileiras, encontraram-se alguns terreiros e casas que passaram a se preocupar com a coletividade, por meio da iniciativa de um trabalho social. Estes trabalhos não estão vinculados à sua opção religiosa, no sentido de formação de seguidores ou adeptos a elas, mas apenas obedecer a um preceito bíblico, “fazer o bem, sem olhar a quem”. Assim, foram identificadas três

experiências que serão descritas para demonstrar a percepção de que existe nos dias atuais uma ampliação e transposição de algo que inicia na ambiência do sagrado e se espalha para alcançar a sociedade mais ampla, seja no formato de ONG ou de associativismo.

Os idealizadores de iniciativas de trabalho social com esse caráter afirmam que foram orientados a realizarem devido a sua opção religiosa. Foi a exigência da ampliação de levar conhecimentos e auxiliar pessoas em situação de vulnerabilidade social, crianças, jovens e adultos que os motivou a começar o trabalho.

1) Associação Umbandista Mãe Dinair (AUMD)

É uma organização religiosa vinculada ao Terreiro Rei Sebastião e Toya Jarina, com personalidade jurídica de direito privado, sem finalidade econômica-lucrativa, de caráter educacional, beneficente, assistencial e filantrópica. Ela atua na área de promoção e inclusão social, educação, cidadania, com sede em Belém do Pará, possui ações nesta cidade e no município de Igarapé-Açu, vila Santo Antônio do Prata, onde também tem um terreiro de Umbanda. Possui como presidente, o pai-de-santo de Oxalá, o qual explica o motivo de ter escolhido a vila para a realização dos trabalhos sociais: “esse foi o lugar que pedi a Deus para fazer a caridade, por isso aqui tudo é doado para a população”.

Na vila Santo Antônio do Prata, se concentra a maior parte das atividades da AUMD dentro do Projeto “Descobrimo a cidadania na vila de Santo Antônio do Prata”. Tem por objetivo desenvolver práticas socioeducativas que possam contribuir para a construção da dignidade e qualidade de vida da população da vila, por meio de processos de inclusão da sociedade local, sensibilização e descoberta da cidadania. Nesse sentido, visa oportunizar a valorização e o respeito por meio do resgate da autoestima de jovens, adolescentes, crianças e adultos da vila.

Os objetivos são alcançados com ações como: a realização de atividades sociorecreativas-educacionais, objetivando a socialização e valorização dos moradores da vila de Santo Antônio do Prata; a promoção de ações de geração de renda da comunidade por meio de formação profissional e qualificação da comunidade; a formação dos professores das escolas da vila de Santo Antônio do Prata, visando uma intervenção qualificada e a melhoria na relação professor-aluno.

A Associação possui uma trajetória de trabalhos sociais já desenvolvidos e em desenvolvimento na vila do Prata, a saber: realização de cursos para os professores das

escolas locais; realização do Projeto de Reforço Escolar, com a oferta de quatro turmas de alunos nos turnos da manhã e da tarde, envolvendo no ano de 2017, 120 alunos matriculados; distribuição de material escolar; oferta de atividades esportivas, como torneios de futebol, aulas de capoeira, ginástica e atletismo, esta última atividade com vistas ao preparo dos participantes da tradicional Corrida do Círio; aulas de Teatro; aulas de Educação Musical e Canto Coral; Informática Educativa; Palestras orientadoras para jovens, adolescentes e crianças; realização de cursos e oficinas para geração de renda (Curso - Aprender a ser Empreendedora, destinado as mulheres da Vila; e Curso - Qualificando o Jovem e o Adulto para o Mercado de Trabalho), em parceria com o Grupo de Estudos em Educação, Cultura e Meio Ambiente/GEAM/UFPA; realização de atividades de Educação Ambiental, e da Caminhada Anual de Meio Ambiente da Vila, com plantio e distribuição de mudas para a comunidade; realização de Colônia de Férias nos meses de janeiro e julho envolvendo as crianças do Reforço Escolar e outras crianças da comunidade; distribuição semanal de sopa para as famílias necessitadas, sempre aos sábados; realização da Corrida do Círio, com premiação dos vencedores; distribuição de 650 cestas básicas para a população da localidade por ocasião do Círio da Vila; distribuição de brinquedos no natal; realização do Programa Minha Casa, Minha Vida em parceria com a Caixa Econômica Federal na vila de Santo Antônio do Prata (Igarapé Açú) e no município de Dom Eliseu.

E a cada ano ocorre a intensificação das ações e a ampliação no que se refere à abrangência do público-alvo, e como consequência consegue-se, aos poucos, diminuir o índice de pessoas em situação de vulnerabilidade social na vila e assegurar a melhoria na qualidade de vida, contribuindo, assim, para a construção de um projeto de desenvolvimento local.

A vila inicia sua história como uma Colônia Agrícola que serviria de polo para os indígenas do século XIX, sob a coordenação da igreja católica. Posteriormente, se transforma no local para onde eram enviados os portadores de hanseníase, sendo um dos maiores leprosários do estado. Atualmente, a maioria de seus moradores não são doentes, embora ainda haja registro de aproximadamente 600 pessoas portadoras da doença. Portadores de hanseníase ou não, eles sofrem o preconceito por morarem em uma comunidade segregada.

Até o ano de 1986 estes moradores da Colônia do Prata, posteriormente denominada de vila de Santo Antônio do Prata, viviam em regime fechado, que era a característica do espaço para onde eram obrigados a irem após a constatação da doença.

Com os doentes foram também parentes, amigos e conhecidos que passaram a compor a comunidade da Vila de Santo Antônio, que atualmente é de aproximadamente 1.800 moradores.

Algumas ações realizadas pela Associação:

Fotografia 69- Atividades de Teatro e Aulas de Reforço Escolar da AUMD



Fonte: AUMD.

Fotografia 70- Jogo de Capoeira e aula de Informática



Fonte: AUMD.

Fotografia 71- Distribuição de Sopa e Doação de Cestas Básicas



Fonte: AUMD.

Fotografia 72 - Semana do Meio Ambiente

Fonte: AUMD.

Para Nascimento (2015, p. 1686):

A identificação de posicionamentos como esse permite compreender que a Umbanda tem construído uma ética ecológica também, que se relaciona com os princípios e dogmas da religião. Se não existe a conexão entre o que se professa e o que se pratica a prática religiosa fica esvaziada, sem propósito e conseqüentemente sem corpo teórico-litúrgico.

2) Instituto Caruanas

Fotografia 73 - Entrada do Instituto Caruanas

Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

Fotografia 74 - Caruana *Aguaguara*, símbolo da escola



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

A entrevista foi realizada com a senhora Josiê Lima, filha de Zeneida Lima e que hoje assume a direção do Instituto Caruanas. O texto abaixo será transcrito de acordo com as suas informações.

a) O início

Após a vitória do carnaval em 1988, em conversa com sua amiga Raquel de Queiróz, dona Zeneida disse que queria utilizar isto em prol das crianças da população de Soure e Raquel disse: “então vamos fundar uma associação”. Associação Beneficente Caruanas do Marajó foi fundada em 1999. E a partir daí foi crescendo, e com a escola, salas de aula, e após isso se transformou em ONGs, no final de 2002. E, com os recursos e projetos, tomou a forma que tem hoje. O reconhecimento da pajé mais famosa da Amazônia, Zeneida Lima se deve por ter sido tema da escola de samba do Rio de Janeiro, Beija-Flor, na década de 1990, e ganha uma notoriedade midiática. No início do ano de 2018 teve a estréia do filme “Encantados” de Tizuka Yamasaki, onde ela retorna ao cenário da publicização de sua vivência como pajé amazônida.

b) O público alvo

O trabalho é com crianças carentes e os professores têm treinamento para professores que trabalham em área de risco. Trabalhamos com a metodologia da pedagogia Uerê Melo, de Ivone Melo, adotada no Complexo do Alemão; as crianças são

de áreas de situação de vulnerabilidade social, bairros de periferia onde tem muita violência: Tucumanduba, Bom Futuro, Puá, Bairro Novo, Alegria - todas áreas de invasão. O nível de desistência e evasão diminuiu de 35% para 4%. Essa evasão ocorria devido à dificuldade de acesso; hoje, eles têm transporte escolar do município e a conscientização das famílias sobre a importância de mandar as crianças para sala de aula. A conscientização ocorre por meio de reunião em que concentramos mais de 100 pais para a promoção de: palestra, orientação sobre como acompanhar os filhos e o que perde ao não vir pra escola; a escola como instrumento e transformação visando mostrar que a escola é para proporcionar uma vida diferente para o filho.

c) Projetos

Projeto “Mãos Caruanas”, ficou com o Criança Esperança por um ano e acabou. Criou-se o projeto devido à necessidade de fazer com que os próprios marajoaras fizessem a cerâmica que é feita somente em Icoaraci, distrito de Belém, bairro Paracuri. Veio um mestre de lá também dar oficina para os alunos. As biojoias, tem duas moças que trabalham com isso, e a professora Josiê. As crianças começam com o lúdico e depois elas passam a fazer, procuram criar a aptidão, elas aderem, fazem os vasos, gostaram. Conseguimos reaver três alunas do início do projeto que ajudam hoje na escola. Recebemos muita gente de fora para conhecer o trabalho, os professores recebem treinamento para passar para as crianças o conhecimento o trabalho com a cerâmica marajoara.

Fotografia 75 - Crianças conhecendo a Olaria de cerâmica



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

Fotografia 76 - Espaço do Projeto Mãos Caruanas



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

d) Pajelança na escola

De acordo com a entrevistada a pajelança não é trabalhada na escola, “não temos isso no currículo, não formamos a escola para formar pajés, isso é de dona Zeneida. E como ela fala: ‘eu sou responsável pelo que eu carrego, não passar isso pra ninguém a não ser um futuro pajé’”.

No seu livro “O mundo místico dos caruanas da ilha do Marajó”, ela esclarece:

A pajelança cabocla não é um culto que procure adeptos. Quem procura o pajé para obter uma cura não precisa ser frequentador assíduo de pajelança. Pode até não voltar após a sua cura. Não há vínculo místico entre o pajé e quem o procura. O culto é um rito de aceitação pela necessidade. Os que o procuram e crêem não são obrigados a zelar pelo ritual e seus mistérios. Esta tarefa é do pajé e daqueles que voluntariamente abrem seu coração para o contínuo e necessário reencontro do homem com a Natureza, porque há sempre um caminho para aqueles que procuram ser fiéis a si mesmo. A pajelança cabocla é tão-somente uma festa deste reencontro (LIMA, 2002, p. 235).

Uma parte da história que contamos é dos caruanas. *Aguaguara*, símbolo da escola, representa a primeira energia que saiu do mundo encantado com a missão de colorir o mundo, e a primeira foi o pássaro guará, por isso que é vermelho e tem o formato do pássaro. E o caruana *Beija-Flor*, protetor das energias da d. Zeneida, porque ela é a última pajé dessa linhagem dela, que não recebe para trabalhar, não bebe, não

usam batuque, não cobram pelos serviços. *Churuira* cuida dos verdes, das florestas, ele é o orvalho da manhã, renova as florestas.

Se vocês virem alguns que se dizem pajés, está tudo misturado com a Umbanda, e na pajelança original não existe esse tipo de mistura.

e) Proposta Pedagógica

A proposta pedagógica é composta de atividades de meio ambiente e cidadania, aula de meio ambiente e cultura marajoara. Dona Zeneida tem uma preocupação ambiental muito grande. Onde foi construído o instituto, não foram derrubadas árvores. A escola possui 202 alunos, mas foram matriculados 237. As séries são do 1º ao 5º ano, educação infantil, Jardim I e II.

f) Respeito a religiosidade do outro

Temos problema com professores que são católicos e não prestam atenção que a maioria dos alunos é evangélico. E isso não pode, porque tem alunos espíritas, evangélicos. Você tem que ensinar a religião e não impor uma. Tem uma legislação e as pessoas não a leem e por isso a desconhecem; quando eu entendo que o professor não entende, eu peço a saída dele. Porque eu estou aqui para ensinar as crianças e não o professor. Para mim é igual o evangélico entrando na aldeia indígena. Não quero tirar hábito da criança e nem colocar.

3) Centro Comunitário Filantrópico de Soure

Fotografia 77- Prédio do Centro Comunitário Filantrópico de Soure



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

A entrevista foi realizada com a professora Elvira Cassiano, coordenadora da escola. Iniciou como Associação em 18.07.1986, com a realização de trabalhos comunitários, e, posteriormente se transformou em escola.

a) O início

Surgiu da necessidade de suprir as carências de crianças, filhos de pescador, cambistas, camaroeiros. Pela associação, vinha a verba para as casas comunitárias, tinha casa de farinha que era feita pelos sócios. A dona Mariazinha mandava fazer quartos para os associados, a verba, não me lembro, parece que era da LBA. Tinha criação de galinhas, eles criavam e vinham uma parte para sustentar as escolas; verduras por meio da horta caseira.

Fotografia 78- Alojamento dos associados



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

Começou com 60 crianças, já tivemos até a 3ª série, recebemos a verba do PDDE e a gente comprou o que faltava; tem o Conselho Escolar também. Acaba a merenda às vezes em todas as escolas, mas aqui não, ela sempre dá um jeito e manda para cá. Os resultados das infrações realizadas pelos policiais eles mandam para cá, do Fórum do Quartel. Policiais de três em três meses mandam arroz, feijão, açúcar, e ela também ajuda os pais com necessidade, doando cesta básica para eles.

Fotografia 79- Alunos na aula de flauta



Fonte: Barbosa (1997).

Fotografia 80 - Área de dentro do Centro



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

b) Ex-alunos

Teve um tempo que os alunos eram filhos dos ex-alunos que ajudavam na escola. Tem ex-aluno que é professor da rede municipal. O monitor da música também é ex-aluno. O sargento Orlando foi o primeiro professor de música da escola, tem um ex-aluno que é professor de música no Caldeirão.

O grupo de escoteiros “Menino Deus” hoje não existe mais, mas já fez muitas atividades aqui em Soure. Tinha o grupo folclórico Marajós, mas acabou também.

Funcionamos com a Cruz Vermelha, tinha no município, mas não era aqui, e como ia acabar, vieram conversar com ela e ficou aqui. Funciona apenas a secretaria, porque não tem enfermeira para fazer curativo. Há 800 voluntários formados, mas o município não quer passar o recurso, exigência da Cruz Vermelha Estadual e Regional, da formalização municipal para a institucionalização no município, se não perderíamos para Salvaterra. Um funcionário nosso e ex-aluno, Clebson, está responsável por isso. Estava pressionando o prefeito para aprovar essa lei municipal que sanciona o polo de Soure, e dentro de um mês terá que dispor um médico para atender na Cruz Vermelha.

Fotografia 81- Turma de Jardim I e II



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (maio, 2016).

A intenção com o relato das experiências acima é para demonstrar que mesmo com as poucas iniciativas por parte de práticas, a *priori* vistas com preconceitos, elas chegam visando uma nova postura de ser humano frente à vida, buscando melhorar a sua relação com o mundo e com a natureza, e com as questões sociais. Como afirmam seus idealizadores, não se trata de transformá-las em práticas dogmáticas e enclausuradas numa única perspectiva, que infelizmente é o percurso que faz seguidores religiosos endurecidos na sua espiritualidade. Pelo contrário, eles buscam a partir das oportunidades expostas pelos projetos oportunizar uma formação cidadã, autônoma e com respeito à pluralidade. Acredita-se que isto pode ser explicado por Bourdieu:

[...] basta reformular a questão posta por Durkheim a respeito das “funções sociais” que a religião cumpre em favor do “corpo social” como um todo em termos da questão das *funções políticas* que a religião cumpre em favor das diferentes classes sociais de uma

determinada formação social, em virtude de sua eficácia propriamente simbólica. Se levarmos a sério, ao mesmo tempo, a hipótese de Durkheim da gênese social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, e o fato da divisão em classes, somos necessariamente conduzidos à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais (em termos mais precisos, as estruturas de poder) e as estruturas mentais, correspondências que se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte etc. em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação do pensamento do mundo e em particular do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2007, p. 33).

Para concluir o capítulo se propôs apresentar que as práticas e cultos religiosos, que no seu bojo traduzem uma medicina entendida como tradicional, além de realizarem o trabalho espiritual, também têm demonstrado a preocupação com os problemas sociais, em especial com crianças em situação de vulnerabilidade social ou em fase de educação infantil. As iniciativas surgem da carência da população pobre e sem condições de ser beneficiada com uma creche, ou com um programa de reforço escolar que garanta a permanência da criança na escola. E também pela ausência do Estado em garantir esses serviços a essa parcela da população. O trabalho pode se configurar de grande importância uma vez que alcança as crianças que estão inseridas no meio social de miséria e pobreza, limitando-se cada vez mais à oportunidade de construir novas possibilidades e alternativas melhores de vida.

6 A CIÊNCIA DA ENCANTARIA AMAZÔNICA: POTENCIALIDADES, SIGNIFICADOS E COMPREENSÕES PARA A CONSTITUIÇÃO DE SUA VISIBILIDADE PARA OS POVOS DA AMAZÔNIA

O presente capítulo será constituído de uma análise sobre os caminhos que a ciência do sagrado vêm construindo na ambiência amazônica e pan-amazônica. As construções até este momento elaboradas baseiam-se na constatação de que é possível falar-se de uma ciência do sagrado. Ciência esta que não se contrapõe à ciência pautada e movida pela racionalidade científica, e que, pelo contrário pode ser complementar ou alternativa a ela. E, em geral, pelas demonstrações de relevância social junto à população brasileira, uma vez que embora a pesquisa tenha sido realizada na Amazônia, existem produções indicando a viabilidade e eficácia de ciência com esse caráter, entrelaçada com os poderes da magia. Tal caminho se encontra nos estudos de antropólogos clássicos tais como Lévi-Strauss (1962), Mauss (1904), Malinowski (1985), dentre outros.

Na década de 1970, com resquícios de descrédito e preconceito, encontra-se nos escritos de Santos Filho (1977), Rodrigues (1979) outros relatos de práticas de cura por intermédio da “feitiçaria” e “magia”, indicando que as mesmas não podem ser comparadas a um exercício de uma medicina biomédica e sim passam a ter caráter “satânico” e abusivo. Alguns anos depois, surgem também estudos como de Andrade, Mello, Holanda (2015), Matos (2015), Ramos (2015), Aureliano (2011), Wawzyniac (2008), Weber (1997), Oliveira (1980) etc., em que se permite constatar que há a possibilidade de uma ciência baseada e pautada na força energética de uma esfera sagrada, em que se originam os conhecimentos e os saberes que nortearão o exercício desta prática.

Nesse contexto, se percebe que o encontro realizado com a encantaria amazônica é sempre no sentido de propiciar a constituição de uma produção e transferência de saberes e conhecimentos, a qual será chamada de ciência que se transpõe do que se define como sobrenatural para beneficiar o humano.

[...] mas, chamando esses seres de sobrenaturais, falseia-se um pouco o pensamento dos índios. Assim, como o próprio homem eles pertencem à ordem natural do universo, pois assemelha-se ao homem pelo fato de serem dotados de emoção e inteligência. Também como o homem são machos ou fêmeas e alguns deles podem ter uma família uns pertencem a lugares determinados outros se deslocam livremente, e mantêm face aos índios, disposições hostis ou amistosas (JENNESS, 1935, p. 29 apud LÉVI-STRAUSS, 2000).

E pode-se afirmar que em todas as categorias de sujeitos autônomos de cura, seja o pai ou mãe-de-santo, pajé, rezadeira, curandeiro, todos adotam o sobrenatural como representativo do humano, relacionando os seres de onde advém sua força, energia e fé, algo que possui movimento e vida, por isso com capacidade de inteligência, sabedoria e emoção. A emoção está relacionada, na maioria das vezes, a uma amorosidade e cuidado ao ser humano “pecador”, àquele que está precisando de ajuda e auxílio.

O capítulo será dividido em três tópicos. O primeiro abordará as potencialidades da ciência do sagrado, o que a torna mais eficaz ao facilitar a resolução da vida das pessoas que a procuram, denominado de **“as diretrizes que orientam e norteiam a eficácia da ciência do sagrado: estabelecimento de uma relação ‘olho no olho’, relação de confiança, o sujeito religioso como resultado da interação de experiências com o sagrado”**. O segundo tratará dos mecanismos que dão significados à ciência do sagrado e suas compreensões, denominado de **“alguns sustentáculos da ciência do sagrado: iniciação, a intuição sagrada como mecanismo de comunicação, a reza e a benção, o fumo, a musicalidade e ritmo, os benfazejos da ciência do sagrado: medicamentos, banhos, defumações e outras mandigas.**

6.1 As diretrizes que orientam e norteiam a eficácia da ciência do sagrado: estabelecimento de uma relação “olho no olho”, relação de confiança, o sujeito religioso como resultado da interação de experiências com o sagrado

Todas as práticas religiosas adotam elementos que nortearão sua vivência, seus rituais e fazeres cotidianos. E darão direcionamento para que se possa alcançar seus objetivos propostos. Dessa maneira, as práticas estudadas, religião afro-brasileira Umbanda, pajelança indígena e cabocla, comungam de algumas diretrizes que foram selecionadas e identificadas no decorrer do desenvolvimento do estudo, são elas: estabelecimento de uma relação olho no olho; relação de confiança; o sujeito religioso como resultado da interação de experiências com o sagrado.

6.1.1 Estabelecimento de uma relação “olho no olho”

Muitos são os trabalhos tais como: Mello e Oliveira (2013), Concone (2008), Rabelo (1993), Montero (1985), Oliveira (1983), dentre outros, que têm abordado o

diferencial da medicina tradicional³³, definição da Organização Mundial de Saúde (OMS), a qual chama-se de ciência do sagrado, no tratamento de proximidade e humanização com as pessoas que a procura. Pode ainda ser adjetivada como medicina alternativa, complementar, popular, conforme citado anteriormente.

A ciência do sagrado tem demonstrado sua eficácia e justificado a busca de uma parte considerável da população devido aos benefícios recebidos, seja na esfera físico-orgânico quanto no âmbito espiritual. Não se pode esquecer, entretanto, que o ser humano está imerso numa sociedade de classes e, conseqüentemente, de conflitos, e interligada às transformações históricas e culturais que explicam o porquê da constituição de uma medicina hegemônica, e a restrição do espaço de atuação da medicina tradicional.

Há que se ressaltar que apesar de todo o preconceito à prática da medicina tradicional, pautada em uma ciência do sagrado, ela nunca perdeu seu espaço e legitimidade junto à população brasileira, passando, assim, a ser também uma medicina complementar³⁴, conforme a definição da OMS. E a pessoa, ao entrar na ambiência de uma cura mágico-religiosa, não necessariamente estará alienada. E a aproximação entre saúde e religião convergem para o mesmo direcionamento. Segundo Ferreti (2003, p. 1):

No Brasil existe uma grande ligação entre saúde e religião porque a maioria das pessoas considera a doença como algo causado tanto por fatores materiais (vírus e micróbios) como por fatores espirituais (agentes sobrenaturais: espíritos, encantados, santos - castigos, provações, falta de proteção, encosto, etc.) e por fatores mágicos (malefícios causados por magia, bruxaria, feitiço) e também porque se

³³ No entanto, em 2002, a OMS tenta fixar novas definições para tratar dessas práticas apresentando de forma separada os termos “medicina alternativa e complementar (MAC)” e “medicina tradicional (MT)”. Nos documentos da OMS, os termos “medicina tradicional” e “medicina alternativa e complementar” estão sempre no singular. Aqui estarei tratando dessas medicinas no plural, pois entendo que elas são representadas por uma pluralidade de concepções e práticas heterogêneas que, como demonstram muitas análises, dificilmente podem ser singularizadas através de um termo comum. As MTs são classificadas nos documentos da OMS como “práticas, enfoques, conhecimentos e crenças sanitárias diversas que incorporam medicinas baseadas em plantas, animais e ou minerais, terapias espirituais, técnicas manuais e exercícios aplicados isoladamente ou em combinação para manter o bem-estar, tanto quanto para tratar, diagnosticar ou prevenir doenças” (WHO, 2002:7). São geralmente rotuladas enquanto sistemas mágicos ligados à tradição de um grupo social ou país e anteriores à biomedicina (numa acepção que pode ser lida como evolucionista), a exemplo da medicina tradicional chinesa, da medicina indiana ayurvédica ou da medicina árabe unani, assim como as diversas práticas de saúde das mais variadas populações indígenas do mundo.

³⁴ As MACs são classificadas pela OMS enquanto um conjunto de práticas de saúde que não são parte da tradição de um país nem integram o sistema de saúde dominante, no caso a biomedicina, mas que são de alguma forma reconhecidas e utilizadas.

acredita na ação do sagrado na prevenção e na cura de enfermidades. Por essa razão, as igrejas, os terreiros, os centros espíritas e as casas de pajés e curadores são diariamente procuradas por pessoas atormentadas por males diversos.

Ou seja, essa idiosincrasia da população permite não se separar tais dimensões. Ela poderá conseguir a cura de um mal-estar tanto na relação religiosa, mágico-religiosa e também na medicina alopática. Atualmente, cresce o número de instituições e profissionais da saúde que buscam ajuda e auxílio na espiritualidade e religiosidade. E as doenças a que são direcionadas este tipo de iniciativa vai do câncer, doenças degenerativas, hanseníase, tuberculose, por exemplo.

E não é recente a definição pela OMS do caráter da medicina tradicional, alternativa e complementar. Origina-se na década de 1960. Assim, pelo período remoto de fixação de uma diretriz a ser implementada por todos os governos nacionais, se esperaria que isso pudesse ser reconhecido pelos mesmos, por meio de criação de políticas públicas. Infelizmente não ocorreram mudanças, nem alterações, pelo contrário, mantiveram-se as mesmas impressões negativas, tanto da classe médica quanto de cientistas, relacionadas ao exercício, manipulação e oferta de serviços que adotavam práticas mágico-religiosas.

Segundo Luz (2005, p. 146), a OMS utilizou pela primeira vez a nomenclatura de medicina alternativa em 1962, designando uma:

prática tecnologicamente despojada de medicina, aliada a um conjunto de saberes médicos tradicionais. Foi proposta como 'alternativa' à medicina contemporânea especializante e tecnocientífica, no intuito de resolver os problemas de adoecimento de grandes grupos populacionais desprovidos de atenção médica no mundo.

No Brasil, os sistemas públicos de saúde não absorvem os sujeitos autônomos de cura para complementação de suas práticas. Uma das poucas iniciativas foi no município de Sobral, estado de Ceará, estudo realizado por Costa (2009). Este, desde o ano de 1997 até 2009, inseriu no seu sistema de saúde a política de aproximação com as benzedadeiras e curandeiros como agentes de saúde para diminuir a proliferação de doenças como tuberculose e hanseníase. De acordo com a autora, isso provocou a autoestimulação da cultura local como forma de prevenção das doenças.

Uma pessoa, ao procurar um especialista na cura mágico-religiosa, sabe o que diferencia de um médico alopata. Ela vai em busca de consolo e de ser ouvido, de alívio de sua dor, não somente biológica, física, mas sobretudo, emocional, afetiva, gerada por

uma ausência de carinho, de solidariedade, de amigos. Ao se encontrar envolto nesse entremeado de emoções desencontradas e vulneráveis, é provável que tenha como consequência a materialização de tais sentimentos em uma doença. A ciência do sagrado trabalha no sentido de descobrir por que se chegou a essa situação; para isso, olha para o outro estabelecendo um diálogo que está para além do olhar do pajé, pai ou mãe-de-santo, curandeiro, rezadeira, porque já não são eles sozinhos que estão orientando, rezando, é uma corrente de forças vivas, possuidoras de saberes e que surgem de vários lugares da esfera cósmica.

Para estabelecer o diálogo de saberes e a ampliação dessa discussão, este estudo ampara-se em Leff (2006, p. 388), ao tratar do caráter do saber ambiental e sua construção:

O conhecimento só conhece objetos, e também os objetos do conhecimento. Conhece objetivando o mundo. Quanto mais o apreende, mais ultrapassa o incognoscível, o impensável. O saber ambiental se desdobra na externalidade desse centro, dessa objetividade. O não-saber do conhecimento alça seu vôo como águia sobre um abismo, flutuando sobre o vazio do pensamento para deter a queda do ser no nada. O saber ambiental não aspira à retotalização do mundo e à complementaridade do conhecimento pela via do diálogo de saberes. O saber ambiental se constrói como recuperação do ser, abertura do mundo para o possível, liberação do cerco do conhecimento e da jaula da racionalidade. É o sopro de vida que renasce da pulverização do conhecimento objetivo, nos interstícios que se abrem de suas fraturas e na diferença do ser; pó da terra que se torna solo fertilizando uma nova racionalidade, outra maneira de pensar o mundo, de viver a terra.

A direção que orienta e norteia a ciência do sagrado no direcionamento de possibilitar as pessoas uma nova maneira de pensar o mundo é a mesma que leva o saber ambiental a uma nova racionalidade e também a uma outra maneira de pensar e abrir o mundo.

Pessoas portadores de doenças como as citadas acima, em geral, têm muita dificuldade de assumi-las, às vezes por desconhecer os sintomas e outras por vergonha de frequentar os postos de saúde e dizer-se portador. Com isso, vivem escondidas, à margem da sociedade, e a doença intensificando os sintomas e muitas vezes contaminando outras pessoas. A aproximação de rezadeiras e curandeiras faz com que eles falem, se aproximem de seus problemas e os veja sem reserva, uma vez que a pessoa com quem divide seu segredo é da comunidade, de confiança e o ajuda a guardar esse segredo sem que seja alijado da sociedade.

O significado da relação de proximidade para os indígenas Ticunas difere da nossa concepção, haja vista que segundo a sua cosmologia ancestral e compreensão do mundo o ser humano está em inteira conexão e inter-relação com o cosmo, e com tudo que o compõe, a água, a terra, o ar, o fogo, e com os seres extra-humanos. Nesse sentido, a comunicação ocorre por meio da interação do corpo humano e de seus complementos energéticos, e dos seres que têm como referência para a organização de sua existência. Angarita (2014, p. 334) afirma:

La constitución corpórea está envolta por los principios fundamentales; cada uno fundamenta la existencia del ser, sin importar su naturaleza. Para los tikuna todos los seres, incluidos los no-humanos y los no-visibles poseen estos principios. [...] Si la percepción tikuna del ser es poseer los principios fundamentales, indica que *Naane* —cosmos, universo, territorio— es también portador de *pora*, *mañ*, *kuq* y *naẽ*. Si así es la ley natural, entonces todos son idénticos y parecidos: soy *Naane* y *Naane* soy yo. Con este principio todos son humanos, y si son humanos todos son considerados hermanos *ta-ene*. Lo anterior significa que *Naane* es humano vivo que se transforma en todo momento. Aquí lo que importa es el origen común, que todos fueron formados y transformados por la misma materia y energía. Concebir este modo de existencia es negarse a separarse de la naturaleza, lo cual conlleva la adaptación y la coexistencia en un *Naane* amazónico.

A considerar o encadeamento permitido e construído na compreensão do mundo, do ser humano e de sua relação com a natureza e seus componentes, a percepção indígena sobre o outro não supõe separação, nem fragmentação. Quando se trata de um doente, busca-se identificar os fatores que geraram o desequilíbrio dos princípios instituídos e o motivo que gerou o desfazer da matéria e energia.

Na religião afro-brasileira Umbanda, enquanto religião e ciência, busca trazer a cura física e espiritual. É por intermédio do tratamento espiritual que se encontram as respostas para os problemas de saúde que estão afetando os pacientes e consulentes. Como já registrado anteriormente, esse é um processo que sugere auxílio e base de entidades espirituais, e são principalmente eles que assegurarão o processo de cura e o conforto às pessoas que os procuram. O pai ou mãe-de-santo estão sob a sua orientação, no momento de consulta, de um banho, ao repassar um remédio.

Em diversos textos umbandistas encontramos que o Africanismo é mais que religião, é ciência. A palavra Umbanda – que é oriunda do kimbundo, uma das diversas línguas africanas – quer dizer “arte de cura”. Paulo d’Ogum aponta que são os *caboclos que têm o conhecimento das ervas e da medicina*. Os *atendimentos*, as *benzeduras* e a *proteção* operam sentidos alargados do que seja saúde e, ainda, produzem uma lógica sócio-cosmopolítica das curas e das

relações. São encadeados procedimentos ameríndios e africanos a partir da intermediação e das potências que operam as curas, o que estende a compreensão sobre a religião ser uma *medicina*, uma *ciência* (RAMOS, 2015, p. 33).

Dentro desse contexto, o ser humano não pode ser percebido ou identificado como um fragmento, partícula de algo maior, mais amplo, que seria o ambiente, o cosmo, a natureza, o universo. Porque ele também não somente faz parte, mas contribui para o funcionamento do mesmo, por meio das relações que constrói e estabelece nas diferentes dimensões que são humanas, por serem sociais, culturais, econômicas, religiosas, cosmológicas, dentre outras.

Dessa maneira, a relação estabelecida de olhar nos olhos das pessoas para compreendê-las vai mais além do que olhar para ver, se olha para se penetrar e buscar o que não está visível, esclarecido, e se mantém obscuro. Por isso, não pode ser um olhar frio e distante. Necessita de uma concentração do sujeito autônomo de cura com afinco e transparência para com a pessoa que está precisando da ajuda e auxílio. Esse olhar não será mais somente seu, mas terá a influência das entidades espirituais, sobrenaturais, extra-humanos, o Espírito Santo. São eles que reconstituirão as chances do retorno à estabilidade emocional ou espiritual.

Dona Socorro, cliente de Elivaldo, pai-de-santo de Oxalá, na sua entrevista ilustra:

Eu sou católica, não sou praticante, vim para esta casa num ato de desespero queria saber se meu marido me traia. Antes havia ido em outro lugar e perdi R\$ 3.000,00 num trabalho, na época, era o equivalente a compra de um apartamento, fui lesada. E quando cheguei, estava tão frágil, que só conseguia chorar, e ele me disse que o meu marido não era pra mim: “você tem uma grande estrela, e só vai conseguir fazer brilhar se ele não estiver no seu lado”. Dois dias depois, apareceu dinheiro, uma casa para morar. Uma pessoa que me ajudou muito foi seu Zé Pelintra³⁵. São coisas muito reais, ele vive disso, mas não tem aquelas coisas ruins. Ele é muito justo, ele é muito honesto, e isso que me faz nunca desistir de vir aqui. A honestidade é o que me fascina, que me encanta. As minhas conquistas é que consegui excelente criação para minha filha, eu hoje sou proprietária de uma loja, me formei em Direito agora no início de 2013; e tudo que a gente sabe foi ele que nos ajudou. É uma benção muito grande. Hoje tenho apartamento, casa, há 14 anos atrás eu não tinha nada, eu não sabia nada, só tinha uma filha debaixo do braço, sem marido e voltando pra casa de minha mãe (informação verbal, fev. 2015).

³⁵ É uma entidade espiritual do panteão Umbandista, muito conhecido e famoso por ajudar as pessoas com problemas financeiros e amorosos. Foi um malandro. Também se apresenta na linha de cura, tais como as descritas por Quintas (2007) em sua dissertação, e na linha de Exu.

O relato acima expõe os atributos que são próprios de uma crença. A visão é direcionada e metafísica e não permite a visualização de outras possibilidades. A confiança e o olho no olho depositado foram legitimados a ponto de atribuir todas as benfeitorias e conquistas de sua vida ao pai-de-santo. Se encontra também visível o agradecimento ao amparo recebido em um momento que estava totalmente só, se confundindo com aquele destinado ao pai-de-santo e à entidade Zé Pelintra. E a partir de então, ela não decide nada sem comunicá-lo. E como tudo se encaminha da melhor forma possível no alcance de seus objetivos, ela se mantém fiel a essa relação, deixando transparecer o caráter utilitário uma vez que recebeu o retorno dos benefícios muito rapidamente.

6.1.2 Relação de confiança

Existe assim uma relação de confiança instalada, que fará com que o paciente ou consulente passe a ter fé e a acreditar na sua cura e, ainda disseminar isso para uma determinada comunidade. Lévis-Strauss (1958, p. 2), ao tratar da eficácia de certas práticas mágicas, afirma

[...] que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.

E ainda existem aqueles que possuem o conhecimento oriundo de seu saber sagrado ou espiritual e não podem exercer ou colocá-lo em prática para beneficiar alguém que esteja dele precisando, conforme depoimento do pai-de-santo de Oxóssi da cidade de Muaná:

Faço curso de enfermagem e às vezes quero ajudar o paciente que está com uma ferida ou então com um problema. Sei qual é o problema, mas não posso fazer nada, porque as pessoas podem falar ou pensar “e agora vai querer curar com ervas, com os mato”, e não posso... tenho que seguir as regras e normas determinadas pelo curso. Um dia vi uma mãe que chegou com o bebê com diarreia e vômito, e eu vi que era os dentes dele que tava saindo, então chamei a mãe e disse: “mãe, você poderia fazer um chá de erva cidreira, um soro caseiro e um dramin pra cessar o vômito”, e não precisaria furar o bracinho (informação verbal, fev. 2016).

Ou seja, o que se percebe na situação relatada é que embora ele possua o conhecimento, não pode socializar. Se houvesse a oportunidade de o entrevistado compartilhar esse saber, provavelmente poderia ressignificar as situações consideradas de risco para os pacientes.

Ao tratar da importância do acolhimento necessário na relação saúde-doença, Mello (2013, p. 94) analisa sob o prisma da antropologia da saúde a importante relação entre saúde, cultura e religião na sociedade brasileira no campo da religiosidade afro-brasileira em terreiros do Rio de Janeiro:

Muitas vezes, é no terreiro que as pessoas encontram acolhimento, solidariedade e apoio necessário para resolução de problemas, sejam eles “espirituais” ou “materiais”, bem como para ressignificar sua vida, se recompor enquanto indivíduo e enfrentar o tratamento biomédico, buscando a explicação para a doença nas representações religiosas, provavelmente como consequência da visão holística e ampliada que se tem do processo saúde-doença nesses locais. *Nas palavras de um de nossos entrevistados: “[...] existe uma doença muito forte chamada carência [...]: carente de amor, carente de amizade, carente de família, carente de sexo, carente de tudo, às vezes a pessoa não tem doença nenhuma, tem uma carência muito grande. E o preto velho [entidades da umbanda associadas aos ancestrais africanos], ele é uma entidade que é aquela luz que te dá o colo, é aquela entidade que te traz uma palavra de carinho, que te traz uma palavra de esperança, uma palavra de conforto, às vezes, uma palavra que ele fala resolve o seu problema, te dá encorajamento, faz com que você não desista da vida, não desista da sua luta, do seu projeto, daquilo que você pensa, daquilo que você quer, daquilo que você segue. Eu atendo pessoas aqui, muitas com vontade de se matar que vêm procurar o preto velho, e na hora, sem trabalho nenhum, uma conversa assim muda a cabeça da pessoa” (Pai Yango, informação verbal).*

O marco que determina a vontade de falar e se expor, expondo com isso seus problemas, gerando uma desmistificação de si mesmo tem a ver como a pessoa se sente diante de quem é o mediador e facilitador desse processo, ou seja, o pai-de-santo, pajé, curandeiro, rezadeira, enfim o sujeito que lhe permite entrar em um lugar que nem mesmo a pessoa com problemas entrou.

E esta é uma compreensão que se relaciona com o desvendar da natureza humana, e de sua relação com aquilo que o envolve e rodeia. Tudo existe num grande entrelaçamento e encadeamento de eventos, movimentos, efeitos, causas. Nada acontece sozinho ou numa relação unilateral. Pode até se querer acreditar nesta verdade, mas ela não existe. Dessa maneira, quando se opta pela busca de um terreiro de uma religião afro-brasileira ou dos serviços de uma curandeira, pajé ou rezadeira o que ela busca é olhar por dentro da pessoa, ir nos mais profundos recônditos de seu ser, para assim dizer

o que está acontecendo, impedindo ou provocando o descompasso e o desequilíbrio de sua vida.

Dona Domingas, rezadeira da cidade de Juruti, descreve como descobre os problemas das pessoas:

[...] em primeiro lugar, eu peço a luz e a força do divino Espírito Santo, ele que me guia, e depois eu me concentro bem, olhando para a pessoa, e aí eu vejo ela todinha como ela é, seu coração, se tem algum problema de saúde, ele me mostra, me diz, e eu passo os remédios para aquele problema, faço chá, ou então peço para comprar na farmácia. Mas primeiro eu converso bem com a pessoa, porque às vezes as pessoas só querem uma conversa, não tem nadinha, mas acham que tem, e com uma conversa ela fica mais leve, e tranquila, né? (informação verbal).

A explicação de dona Itacira sobre o tratamento dado a seus clientes ou consulentes se reporta ao que Mello (2013, p. 94) também defende na mesma linha de compreensão:

a ideia de bem-estar baseada na concepção holística, em que corpo, emoção e mente estão integrados na pessoa. Aqui, se diferencia essencialmente a prática biomédica da prática religiosa, enquanto uma busca a fragmentação e a especialização, a outra tenta oferecer integralidade, um cuidar do indivíduo como um todo, holisticamente, considerando um conceito ampliado de saúde. Outra dimensão importante é a relevância que se dá ao processo de escuta, o que na maioria das vezes, não ocorre satisfatoriamente nos serviços de saúde (VALLA, 2001).

E ainda na alteração do estado de desordem gerado pela doença, que passa a ser negado quando transposto para o campo da espiritualidade, Montero explica:

O processo de mutação que transforma a noção médica de 'doença' na noção religiosa de 'desordem' termina pois numa inversão interessante: por um lado, a noção de 'doença espiritual' implica a negação da doença (ou de sua representação) tal como ela é atribuída à esfera da atuação do médico – [...] inverte as posições iniciais de importância e legitimidade. [...] Porque para o pensamento mágico-religioso a causalidade sobrenatural age sobre a causalidade natural, sobredeterminando-a (MONTERO, 1985, p. 126).

Já não será mais determinante a defesa de um laudo médico, posto que existe uma outra possibilidade de cura, e que, em geral parece ser mais salutar e eficaz capaz de gerar alterações profundas no quadro do paciente. Mesmo que posteriormente possa ressurgir o mesmo sofrimento, mas houve um momento em que ele foi eliminado, ou

“reinterpretado, em nome de outras formas de compreendê-lo, tolerá-lo e suportá-lo”. (MELLO, 2013, p. 99). E provavelmente passa a ser tratado de uma outra maneira.

A importância da medicina tradicional no processo de cura de doenças, conforme já se apresentou anteriormente, é inegável e fundamental para a interação de ciências, aparentemente diferentes. Uma situação para ilustrar essa questão é o tratamento que um adolescente autista realiza com a dona Helena, curandeira da cidade de Muaná, que atende em média 20 a 25 pessoas por dia em sua casa, com horário definido de 8h às 11h30 da manhã e à tarde, das 14h às 17h. Em observação de campo, se observou que a mãe vai com a criança à casa de dona Jurema, pelo menos uma vez por semana. Ela realiza o tratamento regular com a criança, em paralelo com o que é processado pela medicina biomédica.

Em uma das consultas, a criança não pôde ir, por estar com febre. Dona Helena perguntou à mãe como ele estava quanto à doença autismo, e ela responde que bem melhor quanto aos medos. E a dona Helena responde que os medos são oriundos dos remédios que ele toma e das coisas que ele vai sentindo e não consegue controlar. Mas, devagar, com os banhos que ele toma para acalmá-lo, ele vai melhorar. A mãe informa ainda que a escola está se preparando para recebê-lo. Percebe-se que a criança não estudava porque a mãe achava que a escola não o receberia ou não seria para ele. Em conversa com dona Helena, ela a orientou a procurar a escola e matriculá-lo.

Dessa maneira, é inegável a crença e a fé que as pessoas que procuram dona Jurema depositam nela e na sua reza, no seu poder de curar e na sua magia, ajudando-as a superar os medos também. Mauss (2000, p. 112-113), ao tratar da magia e seu objeto de crença, afirma que a mesma se alimenta na crença a ela. O que se justifica por ser a magia o primeiro depósito de fé do ser humano.

A magia é, por definição, objecto de crença. Mas os elementos da magia, não sendo separáveis uns dos outros e confundindo-se até uns com os outros, não podem ser objecto de uma mesma afirmação. Esta não incide apenas sobre o poder de um feiticeiro ou sobre o valor de um rito, mas sobre o conjunto ou sobre o princípio da magia. Da mesma forma que a magia é mais real do que as suas partes, assim também a crença na magia em geral está mais arraigada do que aquela cujos elementos são o seu objecto. A magia, tal como a religião, constitui um bloco: ou se acredita nela ou não se acredita. [...] Qual será a natureza desta crença na magia? Será semelhante às crenças científicas? Estas, a posteriori, estão perpetuamente submetidas ao controle do indivíduo e não dependem senão das evidências racionais. Será que se passa o mesmo com a magia? Evidentemente que não. [...] Em geral, esta crença de forma automática está difundida em toda a sociedade; partilha-se desde o nascimento. Nisso, a crença na magia não é muito diferente das crenças científicas, visto que cada sociedade

tem a sua ciência, igualmente difusa, e cujos princípios foram algumas vezes transformados em dogmas religiosos. Mas, enquanto toda a ciência, mesmo a tradicional, é ainda concebida como positiva e experimental, a crença na magia é sempre *a priori*. A fé na magia precede necessariamente a experiência: só se aplica uma receita porque se tem confiança nela.

E no contexto ilustrado acima há lugar para a reflexão de Mello (2013, p. 99 - 100). no sentido de que a crença pode ser um suporte para enfrentar as dificuldades, desencadeando a parceria entre a medicina tradicional e biomédica a serviço do paciente.

[...] religião e a crença atuam como um suporte para o enfrentamento de dificuldades dos eventos do cotidiano e compõem outras possibilidades de terapêutica e cura. [...] Nesse sentido, a religião mobiliza recursos individuais e coletivos para expressão das emoções, ajustando as ações e modificando o entendimento das experiências. Parte-se da constatação de que as práticas terapêuticas não-convencionais podem ser complementares à medicina convencional e não uma oposição, e que contribuem para o enfrentamento dos múltiplos desafios a uma atenção à saúde na perspectiva de sua integralidade. Nessa perspectiva, ambos, diagnóstico e terapêutica, devem estar a serviço da cura do doente e do reforço ou recuperação de sua saúde, superando a situação em que curas, sintomas e sinais são negados, omitidos ou reinterpretados “por serem inexplicáveis, não previstos ou contraditórios pelas teorias em vigor” (TESSER; LUZ, 2008, p.198).

É visível que as pessoas que recebem a orientação das duas modalidades de medicina têm mais resultado e mais eficácia no seu tratamento. Não se trata de sobreposição, mas de interação entre os diversos mundos da cura. A ciência do sagrado presente na medicina tradicional tem se constituído em referência, como citado anteriormente, para pessoas de várias classes sociais, com diversos tipos de problemas de saúde, em alguns casos consegue desmistificar o transtorno da saúde, por meio de um cuidado humanizado.

Aureliano (2011, p. 97) enfatiza a diferença que ocorreu na procura pelas agências religiosas de cura, não se justificando mais somente pela precariedade nos serviços públicos de saúde, e sim porque buscam a complementariedade no seu tratamento.

Diferentemente do que apontava Loyola (1984) na década de 80, a dificuldade de acesso aos serviços de saúde pública não é mais a causa de as pessoas procurarem as agências religiosas de cura para a promoção da saúde. É impressionante esse fenômeno social da busca de outros meios de lidar com a saúde que não somente o oficial, ou melhor, sem que haja abandono ou negação do sistema oficial de saúde; muito pelo contrário, há uma busca simultânea das terapias

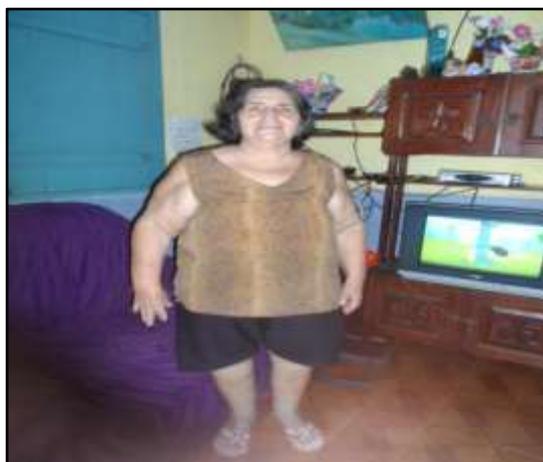
oficiais, tradicionais e religiosas; o que caracteriza que os dois sistemas podem ser considerados complementares.

É provável que pela relação de confiança existente na medicina tradicional não se admite negá-la ou inutilizá-la frente à medicina biomédica, uma vez que o que está em jogo não são os medicamentos, os tratamentos, mas sim a segurança quanto aos resultados a serem alcançados. O discurso adotado tanto por mães ou pais-de-santo de que as plantas e ervas demoram, mas curam, é uma das demonstrações de tal confiança.

Para o Zé Maria, pai-de-santo de Oxóssi, da cidade de Muaná, “o remédio da natureza demora a curar, mas quando cura, cura mesmo e não prejudica outros órgãos. O remédio da farmácia cura, mas às vezes dá problema em outros órgãos”. Para a rezadeira Domingas, da cidade de Juruti, muitas vezes as pessoas torcem o pé, sofrem uma “desmentidura”, uma luxação, vão ao médico e lá passam para fazer fisioterapia, o que poderia ser curado com uma reza, uma pomada natural, ou um chá. Em geral o que o médico passa como fisioterapia, além de ser um processo demorado e burocrático, não resolve o problema.

Dona Domingas é uma das rezadeiras mais antigas da cidade de Juruti. Segundo uma de suas clientes, dona Rosa, desde quando não tinha chegado posto de saúde na cidade, era ela que socorria as pessoas, com os banhos, chás, pomadas e rezas. Hoje, se encontra com alguns problemas de saúde: cardíaco, diabetes, pressão alta, mas ainda assim quando a saúde permite atende as pessoas. A confiança depositada na sua maneira de curar e tranquilizar as pessoas faz com que elas sempre retornem à sua procura. Ele afirma que nasceu com esse dom e vai cumpri-lo até o fim de sua vida.

Fotografia 82 - Dona Domingas, rezadeira de Juruti



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jul. 2016).

Dessa maneira, as práticas mágico-religiosa possuem a especificidade de tratar a pessoa, seja no aspecto individual, ou no coletivo, direcionando-as para o estabelecimento da confiança no sujeito autônomo de cura. Segundo Oliveira (1983, p. 134-135):

E portanto, o fenômeno da benzeção veiculado como uma forma prática da produção de situações de reparo, através de uma das linguagens do saber popular. O poder simbólico, instrumentalizador de toda prática de benzeção popular, veicula uma linguagem singular, grande suporte da especificidade e da autonomia da benzeadeira na sua relação com a clientela e com sujeitos de sua ou de outras categorias profissionais. É a benzeadeira que, detém o poder, porque é ela quem faz concretamente o seu trabalho e é ela quem diz o que é para ser feito nele. [...] Como um ofício de certa forma artesanal, a benzeção é um trabalho aberto a diferentes tipos de criatividade. A benzeadeira acompanha todos os passos da sua produção e se identifica no todo e nas partes distintas dessa experiência. Faz dela um trançar de bênçãos e um modo religioso de processar relações sociais vivas e, às vezes, até duradouras, como é o compadrio.

Esta é uma das relações mais antigas de confiança que tenderá a manter-se sempre fiel, enquanto sentir segurança na relação. A segurança, nessa relação, se estenderá para as demais esferas da vida da pessoa, seja no trabalho, na família, na comunidade, enfim, nas demais relações instituídas. Ou seja, dependendo da maneira que for trabalhada e construída ela poderá torna-se referência na vida da pessoa, fortalecendo-a para outras convivências.

6.1.3 O sujeito religioso como resultado da interação de experiências com o sagrado

O tópico presente trata de como as práticas religiosas abordadas, com caráter mágico-religioso, têm como referência a interação entre outras experiências com o sagrado. Nesse sentido, conforme já foi enfatizado anteriormente, não se encontra a pureza das mesmas na sua organização e vivências. Em geral, cada grupo constituído, seja pela pajelança indígena, pajelança cabocla e pela religião afro-brasileira, compõe e entende seus mecanismos de fazeres e funcionamento sob a sua concepção e modelos pautados numa compreensão de mundo que é individual, porque social, de religiosidade, de espiritualidade, de vivência com o sagrado.

O que pode ser visto como familiar, não, necessariamente, está explicado e entendido por quem o pratica, e isso é muito recorrente nas práticas estudadas. A rotina e o hábito da realização das mesmas e as explicações, ora metafísicas, ora críticas, e por

isso contraditórias, porque supõem-se conectadas a um materialismo histórico-dialético, muitas vezes não permitem a explicação rigorosa do processo tal como ele é constituído na sua inteireza.

Nessa direção, Velho (1978, p. 39 - 41) disserta sobre as dificuldades implicadas na compreensão de uma realidade nem sempre explicada, mas vivida:

O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto conhecido. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente. [...] Posso estar acostumado, como já disse, com um certa paisagem social onde a disposição dos atores me é familiar, a hierarquia e a distribuição de poder permitem-me fixar, grosso modo, os indivíduos em categorias mais amplas. No entanto, isto não significa que eu compreendo a lógica de suas relações. O meu conhecimento pode estar seriamente comprometido pela rotina, hábitos, estereótipos. Logo posso ter o mapa, mas não compreendo necessariamente os mecanismos que o organizam.

Por exemplo, um pai ou mãe-de-santo, curandeiro, rezadeira, pode não entender como conseguiu curar uma pessoa que estava com câncer por meio de uma garrafada e explicar o potencial do princípio ativo quimicamente definido pautado na medicina biomédica presente nas ervas e ingredientes adotados, entretanto, teve a segurança em indicá-lo ao doente, por acreditar no poder da entidade espiritual que a orientou.

A interação de práticas diversas e plurais, mas direcionadas para única direção, no caso a constituição de uma ciência do sagrado com capacidade de responder a problemas de saúde, afetivos, materiais, espirituais, não seria possível sob uma única percepção religiosa. Se assim o fosse, é provável que não desse conta de responder a tantas e variadas indagações humanas. Isso é possível porque também está na raiz histórica de um país como o Brasil, construído no rearranjo de variedades culturais e religiosas, permitindo a criação de uma religiosidade peculiar.

A representação do Brasil como “plural” atravessa diversas esferas da experiência nacional. No quesito religioso, interpenetrações múltiplas, características desta sociedade, puderam abarcar o “outro” dentro da formação da nação. Portanto, no Brasil o cenário foi mais favorável do que em outros lugares para o estabelecimento de um imaginário religioso mais amplo. Por exemplo, referenciais mediúnicos, como a possessão de espíritos, divindades, energias ou a adoção do primado da reencarnação (inclusive em setores do catolicismo popular), tornaram-se singulares ou sincretizantes de diversas religiosidades frutificadas em solo brasileiro (TADVALD; MACEDO; SCALCO, 2015, p. 40-41).

E a justificativa para todo esse potencial encontra-se na possibilidade do potencial criador no interior de tais práticas. Aureliano (2011, p. 62), na realização de pesquisa etnográfica em um centro de tratamento para pacientes com câncer e doenças generativas, na cidade de Florianópolis (SC) sob a coordenação de uma instituição espírita destaca:

Além disso, nas cirurgias e nas terapias do CAPC estão relacionados elementos estéticos tanto religioso-espirituais quanto médico-científicos que conferem a este espaço um caráter ambivalente e integrador de domínios simbólicos envolvidos na experiência da doença que seriam aparentemente antagônicos quando tomados nos contextos específicos da religião ou da biomedicina, mas que aqui passam por um processo de justaposição que não está livre de conflitos e disputas, mas que por isso mesmo apontam para a dimensão criativa presente neste espaço e nas práticas dos sujeitos que o constituem.

Ou seja, entende-se que a justaposição do caráter religioso-espirituais ou mágico-religioso com o médico-científico podem se coadunar no sentido de propor outras possibilidades de cura e de melhorias nas esferas da vida humana.

Dentro da compreensão dos universos de tais práticas, é possível visualizar uma mesma estruturação de organização, permitindo o entendimento dos mundos com a cosmologia mais ampla. Embora não seja dito pelos sujeitos, é algo tácito, e é provável que não seja perceptível a sua compreensão.

[...] los seres vivos que habitan el universo con parten un mismo sustrato, hacen parte de un continun de humanidad que en el proceso social diferenció entre inmortales-mortales, que conviven en los diferentes mundos, y visualizan un proceso de construcción de persona, en donde la gente se diferencian en niveles de perfección. Los inmortales se ubican en todos los plexos, pero en especial en la parte superior. Las almas de los mortales se ubican en el mundo de arriba. Los mortales se ubican en la tierra y en los inframundos (CAMACHO, 2004, p. 20-21).

De acordo com a pajelança cabocla a organização dos caruanas correspondem a áreas específicas, e são subdivididas em energias do fundo, meio e superfície d'água.

A organização dos caruanas correspondem a áreas específicas. São subdivididas em energias do fundo, meio e superfície d'água. As energias do fundo das águas são chamadas de Aguaguará, Janaum, Ituaí, Guaiarará, Giaguara, Gugura, etc. Estas são energias curadoras que atuam para benefício dos vivos. As enregias do meio são chamadas de buburuci ou caruanais e são energias conselheiras dos vivos quando em dificuldades. As da superfície denominam-se caruás e são energias dotadas de capacidade de previsão; podem prever os acontecimentos na existência dos vivos (LIMA, 2002, p. 230-231).

E na religião afro-brasileira se age acionando outros seres extra-humanos, os quais possuem conexões com territórios, religiões e ontologias.

As relações possíveis, nas quais *umbandistas* agem com e acionam outros extra-humanos, possuem conexões diferenciais dos corpos, de territórios (terreiros, comunidades quilombolas e outros), de extra-humanos (espíritos, deuses/as, objetos, animais, vegetais, pedras...), de religiões e ontologias (ameríndia, africana, católica, kardecista, *do Oriente*). [...] Existe a apreensão de substâncias, mas também apreensão de intensidades que são relacionadas a outros actantes, com alteridades íntimas e externas, operando em devires num “mundo de intensidades” (Anjos, 2006). Um corpo é composto por substâncias, por socialidades e é fortalecido com *axé*, vital para tudo (RAMOS, 2015, p. 24; 32).

É visível a interligação possível entre as idiossincrasias quanto à percepção de mundo e de religiosidade relacionando a espiritualidade.

Assim, há sempre um universo, cosmo, lugar mais amplo no qual a organização estruturada relaciona-se ao mesmo. E o ser humano nunca está como algo a parte, mas como interligado, tal como as plantas, os animais, os espíritos a esse mundo macrocósmico, direcionando para a percepção de que: “homem e natureza são um, o espiritual e o físico são um, a mente e o corpo são um, o homem reconhecendo sua unidade com a natureza, o espiritual e o mental, ao invés de tentar analisar, rotular, categorizar, manipular, controlar ou possuir as coisas do mundo” (CAMPBELL, 1997, p. 8).

A interação, inter-relação, conexão ou todas as definições que indiquem para a constatação de uma unicidade ou aliança entre o ser humano e toda a cosmologia que lhe poderá lhe assegurar um equilíbrio nas várias dimensões da vida estão presentes nas práticas das pajelanças e da religião afro-brasileira. A base de um trabalho ou ação mágico-religiosa ou espiritual-religiosa vai ser mantida pela interação existente e recebida pelo ser humano em comunhão com o poder e o potencial energético das ervas, pois as mesmas atuam na comunicação entre homens e divindades, dos animais, dos minerais, e do *mana*, *axé* gerado no encontro dos mesmos.

Muitas são as demonstrações realizadas por estas práticas, em que é perceptível a união necessária e precípua da utilização de aspectos definidos com caráter mágico que extrapolam o campo da racionalidade para que se possa entendê-lo. Racionalidade não no formato que se divulga com maior frequência, no âmbito de razão moderna e cartesiana, e, sim uma racionalidade direcionada para uma ciência particularizada e

específica, na qual se permite a comunicação com uma esfera cosmológica, e todos os elementos que a compõe, se tratando de relacionar-se com forças humanas, extra-humanas ou sobrenaturais e da natureza, em que se assegura uma outra racionalidade e um corpo comunicativo próprio. Tal compreensão se torna temerosa e de difícil entendimento.

Santos e Meneses (2005, p. 76) afirmam:

[...] aos discursos sobre o desenvolver do “outro” mundo é comum a ênfase na diferença entre o conhecimento especializado e os modos locais de conhecimento. Estes discursos acentuam e aprofundam os contrastes: racional/mágico (religioso), universal/particular, teórico/prático, moderno/tradicional. Estas dicotomias são extremamente poderosas, condicionando o modo de argumentação, e privilegiando uma forma de saber um detrimento de outra (s).

Ao ser considerado sob um ponto de vista dicotômico, mais distante ficará o nível de alcance da percepção de uma ciência do sagrado. Entretanto, sob à luz das principais diretrizes, presentes no desenvolvimento de suas práticas e fazer cotidiano como o estabelecimento de uma relação olho no olho, a relação de confiança e o sujeito religioso como resultado da interação de experiências com o sagrado há que adentrar mais nesse campo e permitir a nitidez de seu real saber.

6.2 Alguns sustentáculos da ciência do sagrado: a iniciação, a intuição sagrada como mecanismo de comunicação, a reza e a benção, o fumo, musicalidade e ritmo, os benfazejos da ciência do sagrado: medicamentos, banhos, defumações e outras mandigas

6.2.1 A iniciação

A iniciação e preparação de um sujeito autônomo de cura, seja pajé, pai ou mãe-de-santo, benzedeira, curandeiro, pajé cabocla, tiveram sempre o mesmo direcionamento e orientação. Nas pesquisas de Evans-Pritchard (2005), Eliade (2002) e Mauss (2000), sobre como ocorre a iniciação de sociedades tradicionais da Ásia ou África, é visível a semelhança com os procedimentos adotados em um assentamento para orixás nos moldes de uma prática da religiosidade afro-brasileira, e de feitura e aprontamento visando à preparação para tornar-se uma liderança espiritual. Os mesmos passos e segmentos são também adotados para a preparação de um pajé indígena ou caboclo.

Nesse sentido, percebe-se que apesar das distâncias quilométricas entre os sujeitos responsáveis em realizar a iniciação ou aqueles que participarão da mesma, o modelo e ritual parece ser universal, com pequenas diferenças. Inicia-se pelos sintomas sentidos pelo iniciado, indicando sua adesão ao exercício e ao dom de líder espiritual. Em geral, os sintomas são: adoecimento, sempre com caráter grave de enfermidade, do tipo febre, alucinações ou mudanças de comportamento; desaparecimento momentâneo e depois reaparecer, com pouca lembrança do ocorrido; a orientação de alguém mais experiente, um mestre, em geral outra pessoa que já passou por isso, de que há a necessidade de procurar um pajé, pai ou mãe-de-santo para fazer a iniciação; e o ressurgimento e ressurreição depois de concluída a iniciação.

[...] todas as experiências extáticas que decidem a vocação do futuro xamã comportam o esquema tradicional das cerimônias de iniciação: sofrimento, morte e ressurreição. Vista sob esse ângulo, qualquer "doença-vocação" cumpre o papel de iniciação, pois os sofrimentos que provoca correspondem às torturas iniciáticas, o isolamento psíquico de um "doente escolhido" é o equivalente do isolamento e da solidão ritual das cerimônias iniciáticas, a iminência da Morte enfrentada pelo doente (agonia, inconsciência etc.) lembra a morte simbólica representada na maior parte das cerimônias de iniciação (ELIADE, 2002, p. 48-49).

Há que ressaltar, no entanto, que de acordo com Mauss (2000, p. 46), tem três maneiras de uma pessoa se tornar "feiticeiro": por revelação, por consagração e por tradição.

Por tradição:

Yo voy a contar mi historia. Antes, antes... yo tampoco no sabía nada. Pero en un tiempo me enfermé, casi me muero también. Entonces un señor que ya es viejo, me curó. Entonces ese señor me dijo – yo te voy a dejar todo este don mío para que tú trabajes ... Era ticuna también. Y ahí me fui para Tabatinga, en Brasil, donde un señor que se llama Luis, creo que también ya se murió; él me dijo también, me miró y me dijo – umm, usted está aprendiendo – y yo le dije que sí. Entonces ahí él me dijo – por qué no te vienes y yo te voy a dar un conocimiento para rezar, niños para cuando están enfermos, caídos, quebrantados, todo esto. Entonces yo le dije que sí. Cogí dos partes, dos fuerzas ahí. Y después también hubo un señor que habló conmigo, me dijo – si usted es muy bueno para esto, sabe *diatar*, entonces aproveché, entonces yo estoy con cinco dones, con cinco personas que están... ahorita yo le estoy dando a mi nieto, para que vaya quedando el don (el que vino ayer con nosotros aquí, el pequeñito, el que acabó de salir de militar), ahí le estoy dando de a poquito para que él, después de que yo me vaya de este mundo, entonces él se va quedando. Hasta ya le di dos, le faltan tres para que él se quede bien con el poder. Hay que saber cuáles son las matas, o sea, cuáles son los árboles medicinales, para qué sirve, cómo se preparan (Índio Tikuna curandeiro, entrevista Jul./2017).
Una tarde en la que doña Angélica había salido a evangelizar[...]:
“Nos dijo una señora: ‘Mi abuelo está cocinando remedio’. Fuimos a

mirar. El viejito les explicó: ‘Aquí se descubre todo lo que es bueno espíritu, malo espíritu. Puede mirar su futuro. Si ustedes quieren, tomen conmigo’. Y unas noches más tarde, la primera mareación: ‘Me traje una estrella. De ahí ha pasado una linda mujercita: esa madre de yagé. Después ha venido una viejita y un viejito: son doctores. Ellos son los que ven, y si estás enfermo te curan. Había un tronco largo, y una escalera que subió, y yo veía abajo pequeñito mucha gente andaba. De ahí bajábamos otra vez, y estaba viendo lindo jardín, toda clase de flor. Ahí se me pasó y el viejo me preguntó: ‘¿Qué ha visto usted en su futuro?’. ‘Yo he visto todo bueno: no he visto ni tigre ni malo espíritu’. ‘Ah, bueno, hijita, a ti te gusta ese remedio, te quiere, de repente vas a ser médica más adelante’” (Índia peruana Yahuasqueira-Letícia, informação verbal).

Por consagração:

E eu acho aquela coisa, que é uma coisa, tão uma coisa, em uma viagem, eu tava na beira do rio, eu comecei a ver, na beira do Amazonas, porque eu morava um tempo na beira do Amazona e um tempo pro interior pro sítio, pro centro, pras colônia, e quando foi essa viagem e eu tava na beira da Amazona, minha mãe manda eu me lavar as roupa, fomo com um pouco de roupa, aí ela mandou eu lavar, aí a gente tinha um tal de cedro, o cedro era muito bonito, ia até lá fora, aí pra eu não lavar aí na beira, ela disse assim: “fica lavando aí na beira, lava aí na beira, não vai lá pra fora”, aí eu peguei, empurrei o cedro e fui mais pra fora, quando eu tava no cedro, aquela coisa foi uma coisa estranha também, que até hoje não sai da minha, da minha mente. Naquela época, eu tinha meus 10 pros 11 anos, mas eu já entendi bem, eu vi bem, não foi, não tinha ninguém, não foi ninguém, não tinha ninguém por perto, aquilo veio do fundo, simplesmente, uma, eu vi que era um pra mim era um peixe, mas aquela, aquele rabo muito bonito, bem grande, quando ela veio, que jogou, jogou a água pra mim e veio até em cima daquele cedro, e ele foi escorregando, mas era só aquele rabo do peixe, um peixe bem grande, muito bonito, hoje eu conheço a dourada, era como a coisa dela, da pele daquele bicho, a cauda daquilo era igual a da dourada, mas só que era bem grande, bem grande mesmo, bem grande aquilo, que nunca eu vi, só nesse dia que eu vi, de lá desse dia eu senti mais vibração, eu senti força, eu senti coragem assim, aí eu pegava, aí eu achava estranho de eu não conhecer a pessoa, e a pessoa chegasse perto, e eu, ter a visão, saber o que a pessoa queria, o que a pessoa não queria, eu fiquei muito preocupada com aquilo, porque não era, não era normal aquilo, aí eu pegava, a minha mãe sempre tratando, como era, que era verme, que era algum encosto, eles, a mamãe dizia que fazia muito remédio assim, que ensinavam, então, por isso, que ela teve um monte de coisa, uns se afastaram, mas eu acho, eu acho que Deus deixou os melhores pra mim, porque até hoje, eu, muitas pessoas me conhecem aqui em Juruti. Já teve muitas pessoas pra me pertubar, já teve pessoas assim, pra vim, que vem outras pessoas de fora, querer concentrar no nosso Juruti pra dizer que é espírito, porque eu não coiso como espírito, e sim como, eu não sei, eu tenho os meus espíritos que descem em mim, mas eu tenho, eu tenho assim uma vibração, tudo do ar, eu tenho vibrações assim, tudo positiva, eu não tenho negativa, então (D. Graciane, curandeira, jul. 2016, informação verbal).

Por revelação:

Se manifestou, sempre antes, quando tinha uns 7. Até nessa fase, eu via visões, eu via as pessoas, aí eu via as pessoas passando, aí eu tinha desmaio, essas coisa, né? Aí, quando acontece alguma coisa assim, eu precinto, aí às vezes ele vem e fala, e acontece mesmo, né? E aí, quando aconteceu em mim, foi que eu não podia sair seis horas, essas coisas, aí nesse tempo veio muita pessoas, veio tanto espírito, que eles queriam me levar se eu não me cuidasse, aí tinha que aceitar, aí tudo isso eu não queria sofrer, sofri demais, aí fiquei, fiquei uns dois meses sem tomar água, sem comer nada mesmo, que eles marcaram o dia que eles iam me levar, né? E aí, foi que a mamãe, o papai, meu marido me convenceram pra mim ficar, e eles entravam, aí eu curava muito, que eles entravam muito agressivo pra querer fazer as coisas que, pegar faca, pegar o que tinha, e aí, foi, foi, aí eles queriam me levar pra Bahia, pra algum lugar pra me afastar, né? Aí eles falaram que era pior ainda, que as coisas se tornavam pior, aí foi que, quando eu tinha uns 13 anos, aí eu vim pra cá, eu tive que aceitar mesmo, fazer uma banquinha, aí eu disse também, que eu aceitaria, mas que não tivesse também aquelas imagem, porque eu não gosto disso, de imagem, nenhuma, aí foi que eles pediram pelo menos o quadro de São Jorge, que é o protetor, que aí eu aceitei o quadro de São Jorge, que eu tenho, aí outras coisas assim eu disse que eu não aceitava, aí foi, mas eu pressinto quando eles venham, eles se manifestam de mim, assim, mas não de fazer escândalo essas coisas, porque disse que também não aceitaria assim, se fosse assim aí eu precinto, quando eles venham, que eles venham conversar, dona Mariana vem, conversa comigo bastante (informação verbal, Ane, curandeira, cidade de Juruti, 2015).

Há que se destacar que, em geral, aqueles que herdaram pela consagração e pela revelação não têm um mestre ou chefe para ensiná-los os mistérios da magia e da espiritualidade. Eles aprendem tudo com as entidades, eles repassam as orientações, saberes e conhecimentos. Daí serem denominados possuidores de dom de “nascença”, pois os saberes já vieram com eles. E um dia são revelados ou consagrados para que possam revê-los novamente.

Após o processo de iniciação, é necessário uma série de preceitos e regras com o objetivo de resguardar seu dom e purificá-lo para o exercício da sua prática do sagrado. Surge então a necessidade de manter uma dieta de carne branca, pouco ou sem sal, e nenhuma gordura. Outro preceito é evitar relações sexuais quando da realização de trabalhos.

Evans-Pritchard (2005, p. 128), ao descrever a iniciação de um adivinho no universo do Azandes, afirma que:

Essa cerimônia traz a marca típica das cerimônias de iniciação. O neófito fica em estado de interdição por dois ou três dias antes da realização do rito; usa uma corda feita da entrecasca da árvore *dakpa* presa à cintura; abstém-se de intercurso sexual e de vários alimentos.

Passa então por uma encenação ritual da morte, enterro e ressurreição (embora um zande não descrevesse a cerimônia desta forma). Depois de iniciado, o adivinho toma um nome que só usa profissionalmente, quando está adivinhando ou curando.

Isso é similar ao que ocorre numa feitura de santo, de um filho-de-santo. Quando passado pelos sete anos de preparação, no caso da Umbanda, ele passa a ser um pai ou mãe-de-santo. E passará a adotar um novo nome, que está relacionado ao seu orixá.

Nesse contexto, Eliade, ao abordar os meios de acesso à condição de xamã, descreve o que está posto:

As doenças, os sonhos e os êxtases mais ou menos patogênicos são, como vimos, meios de acesso à condição de xamã. Às vezes, essas experiências singulares significam apenas uma "escolha" vinda do alto e só preparam o candidato para novas revelações. Mas quase sempre as doenças, os sonhos e os êxtases constituem em si uma iniciação, ou seja, conseguem transformar o homem profano de antes da "escolha" em um técnico do sagrado. É claro que essa experiência de ordem extática é sempre, em todos os lugares, seguida por uma instrução teórica e prática a cargo dos velhos mestres, mas não deixa por isso de ser decisiva, pois é ela que modifica radicalmente o status religioso da pessoa "escolhida" (ELIADE, 2002, p. 48-49).

A finalização da iniciação assegurará à pessoa beneficiada um outro status dentro de sua comunidade. Ela estará em condições de assumir ocupações e afazeres no âmbito do sagrado que até então não estava apta. Tal preparação é no sentido de aproximar a pessoa formada do campo do divino. Toda a engrenagem dispensada e direcionada para ela está em comunicação com as forças sagradas, sobrenaturais, extra-humanas, espirituais envolvidas.

[...] em todo o caso, a iniciação mágica produz os mesmos efeitos que as outras iniciações; determina uma modificação de personalidade, que se traduz, se necessário, numa mudança de nome. Estabelece um contato íntimo entre o indivíduo e os seus aliados sobrenaturais, em definitivo uma possessão virtual, que é permanente. Aliás, em determinadas sociedades a iniciação mágica confunde-se normalmente com a intuição religiosa (MAUSS, 2000, p. 48).

Ramos (2015, p. 54) ao abordar o aprontamento para o orixá ou santo na religião afro-brasileira, salienta:

Ser *pronto* opera uma compreensão ontológica de que seu corpo e seu espírito não são separados, como a epistemologia ocidental crê ser possível. [...] Por este modo de relacionar tanto a palavra, mas também as coisas, podemos dizer que no *aprontamento* o corpo é composto por uma teia de actantes humanos e extra-humanos (orixás, sangue, animais, ervas, *acut*[...]ás) e que esta teia é trançada em intensidades

específicas que envolvem noções outras de cura, de saúde, de objetos... O *aprontamento* é, por assim dizer, um dos *lados* que compõem os *atendimentos* porque a pessoa *pronta* cura e *atende*, além de *aprontar* pessoas. E, quando a pessoa se *apronta*, ela pode ser curada de algo: pela dor ou pelo amor é que se dá a entrada na religião.

Com isso a importância da iniciação numa formação mágico-religiosa é de extrema importância para a manutenção de um segmento religioso ou mágico. Se comparado com uma formação convencional de um profissional de saúde vai até além da mesma uma vez que estratégias de preparação é no sentido de que o sujeito a ser preparado conheça profundamente todos os mecanismos de defesa e de ataque, se por acaso precisar se defender. E para tanto, ele precisará se transformar para então criar condições de enfrentamento frente às vicissitudes recorrentes ao processo que está envolvido.

Há que se chamar a atenção também para a situação de entrega total ao processo, pois quem é preparado se afasta momentaneamente de toda a sua comunidade e familiares e se entrega às forças e poderes sobrenaturais, sobre-humana, extra-humana em aliança com a sua própria natureza humana. As forças oriundas de um campo e plano cosmológico lhe oportunizará o contato e o conhecimento dos segredos da natureza, como também na natureza humana. Lima descreve uma das etapas de sua iniciação na pajelança cabocla:

Nas noites de lua cheia, mamãe saia comigo para o igarapé. Levava os banhos que eu tinha de tomar de ervas aromáticas e de plantas medicinais. Eu tinha de banhar-me com os pés na água da maré alta. A minha cabeça era ensopada com a seiva de certas árvores colhidas e preparadas em dadas condições. Dormia em um travesseiro de areia, retirada do fundo das águas e alimentava-me com uma dieta especial, secreta. Pelo menos sete meses antes do sentamento, teria de estar longe de Independência [fazenda da família dela], sem possibilidade de ver ou de ir até o matagal ou à mata (LIMA, 1998, p. 137).

A iniciação se constitui em uma das mais importantes dimensões da preparação para a ciência do sagrado. Será por meio dela que o sujeito poderá conhecer e poderá executar os mistérios da magia, da espiritualidade, do conhecimento da cosmogonia entrelaçada com o potencial da natureza humana. Mauss (2000, p. 47) descreve os passos seguidos para a iniciação de um feiticeiro, no contexto de um conto de Esquimós da terra de Baffin. Começa com a morte do iniciado, em geral na pajelança indígena, cabocla ou pai ou mãe-de-santo, no sentido figurado. Deita-se oitos dias no chão, nas práticas trabalhadas são sete. Por esse tempo, sua alma, espírito, vagueia nas profundezas do

mar, do céu e da terra, aprendendo os segredos da natureza, conforme relata as pajés marajoaras. Ao passar por todo esse aprendizado, vem à tona “a imagem de uma revelação completa em vários actos, incluindo uma renovação pessoal, a viagem ao mundo dos espíritos, a aquisição da ciência mágica, ou seja, o conhecimento do universo.”

6.2.2 A intuição sagrada como mecanismo de comunicação

No descortinar da feitura, preparação, iniciação, a intuição sagrada é algo que vai ganhando potencialidade e ampliando o universo do conhecimento do sujeito a ser preparado. A intuição, como já foi tratado anteriormente, não tem o caráter da intuição enquanto uma categoria de pré-visão do conhecimento a ser formulado, do ponto de vista da ciência racional, baseada na experiência das pessoas. A intuição sagrada, como será definida nessa tese, ocorre no contexto da realização de um trabalho, numa consulta que o sujeito autônomo de cura está realizando, e em sonhos também. São saberes e conhecimentos próprios de um mundo sobrenatural e não serão encontrados em registros escritos. Originam-se do fundamento das entidades e seus conhecimentos e saberes refletem o mundo onde vivem e o lugar de seu encantamento. Em alguns casos não são repassados para os médiuns, os sujeitos que os incorporam, geralmente por não terem passado por uma iniciação ou preparação adequada. A entidade indígena Pena Verde, no terreiro no município de Tabatinga, explica:

[...] o conhecimento vem de mim mesmo, como inda agora eu disse pra senhora, nós éramos uma aldeia. Eu fui um dos índios mais velhos da aldeia em que eu vivi, lá mesmo nós fazia nossas curas, nossas ervas, entre nós mesmo, nos sabias as nossas ciências, curávamos as mulheres, saía pro mato, pegávamos folha e fazíamos remédio, fazíamos cura, entre nós mesmo. O que a gente aprendeu quando vivo, ensinar o povo do mundo do pecado, e fazer as coisas, curar, rezar, pessoas que precisam de uma reza. Em muito caso, o conhecimento fica com o filho sim, às vezes tem filho que o caboco que faz trabalho, aí quando terminar o filho já sabe que o caboco fez, ele deixa o trabalho na cabeça do médio. Mas tem outra vez que a gente não deixa não... esse filho aqui tá aprendendo ainda, precisa se preparar mais, eu tou ensinando e ainda não (informação verbal).

Assim, alguns absorvem e têm conhecimento, outros, momentaneamente, uma vez que após o processo de incorporação desconhecem as orientações de medicamentos repassados pelas entidades espirituais. Daí porque, conforme demonstrado no capítulo II,

alguns sujeitos autônomos de cura buscarem tal conhecimento por meio da realização de cursos.

Ela parte da experiência do vivido, mas é uma experiência que está além daquela consagrada como senso comum. Extrapola a explicação normativa e científica, pautada na experimentação. O seu conhecimento e saber implica não em uma previsão, mas algo dado. Não se constitui em intuição para quem detém o conhecimento e saber, mas sim para quem o recebe, seu receptor. Bachelard (1996, p. 43) afirma que “uma tal segmentação podia ter um sentido nos inícios do espírito científico, quando as imagens primeiras da intuição tinham uma força sugestiva e ajudavam a teoria a constituir-se”. Logo, a intuição teve o caráter de conceder o direcionamento a um determinado conhecimento a ser criado.

Para a ciência do sagrado, ela é o meio adotado pelas entidades espirituais, os guias, os espíritos para se fazerem representados na sua leitura sobre determinada situação de doença ou de desordem emocional, material, dentre outras. Por intermédio da intuição, é possível entrelaçar o conhecimento do sagrado e do divino com as forças sinérgicas existentes na natureza humana. Conforme afirmado acima, ela se fortalece no encontro de uma boa preparação mágico-religiosa, uma vez que o repasse de orientações, informações e segredos por parte das entidades só fluirá quando da ocorrência de uma verdadeira fortificação na iniciação.

As pajés da cidade de Soure, dona Roxita e dona Zeneida relatam as primeiras curas, no pai e na mãe, respectivamente, que foi toda orientada pelas orientações dos guias, por meio de sua intuição sagrada.

[...] o meu pai adoeceu, e foi quando fiz meu primeiro remédio; ele gritava de dor e eu vim nesse quintal tirar folha de *tamarioba*, *arruda*, *mucuracá*, *catanga de mulata* e um pedaço de *cabacinha* e dei pra minha tia fazer o chá, ela tinha o dom também e ela disse pra minha mãe e ela mandou colocar duas colheres de óleo de mamona e deu pra meu pai, era 9h e meio dia o meu pai foi para o *bacio*, *pinico*, e colocou grande quantidade de sangue, era de uma queda que ele tinha pegado, como se tivesse desfeito o baque. Foi a primeira cura que Deus pôs mão e curou, foi meu pai. (Dona Roxita, mai. 2016, Soure, informação verbal).

Teté me explicou o que estava ocorrendo, Mamãe não estava conseguindo “descansar” (dar à luz). A parteira e as outras mulheres estavam fazendo de tudo, mas o parto estava difícil. Senti algo percorrer-me o corpo. Bulir em meu âmago, deixando um gosto estranho na boca. [...] Bati forte contra o bacurizeiro, saí a pisotear as plantas menores, arrancando-lhe as folhas e galhos com fúria. Caminhando em direção a casa, desfolhei um pé de cabizeiro atulhando a boca com folhas. Mastiguei-a com frenesi, deixando o sumo

espumante e esverdeado escorrer pela comissura dos lábios. De súbito, em minha mente as imagens do que deveria fazer para salvar mamãe (LIMA, 1998, p. 158-160).

Há que se ressaltar que a primeira pajé nunca teve um especialista para prepará-la ou formá-la, assim como ocorreu com o curandeiro Marivaldo e com as curandeiras Graciene e Helena. Sua formação ocorreu diretamente com as forças superiores do sagrado, sem intermediários, em geral é conhecido como “pajé sacaca”. Segundo Galvão (1955, p. 130), estes possuíam um poder muito grande e em condições de atravessarem rios com muita rapidez, se transformando em bichos, e transitando no mundo dos humanos e dos encantados. Dada esta vivência direta com o mundo dos encantados, sua intuição ganha um potencial e intensidade singular.

E neste caso, a intuição sagrada não somente se destina a remédios e cura, mas também a outros tipos de orientações, como um melhor direcionamento e postura no seu trabalho, ou sobre algum filho ou filha-de-santo, se tiver, e outros conselhos que as entidades queiram passar aos seus filhos. O curandeiro Marivaldo afirma que como não incorpora, tudo que absorve de orientação é pela intuição, seja quanto ao uso das “guias” ou “quelê”³⁶, como as entidades chamam, ou também indicações de remédios e banhos para os consulentes.

[...] eu tinha a idade de 12 anos de idade, e já, praticamente, com trabalho espiritual, me preparei por Deus mesmo, em um trabalho de entendimento espiritual, como a senhora tá vendo aqui, simples, trabalho com banho, remédios caseiros, que é tudo me mostrado e dito pela intuição [...] o meu trabalho assim, eu faço desde quando eu comecei a me entender sobre meu trabalho, aceitar ele a todo tempo, eu venho aprendendo, é uma profissão que eu gosto muito, tenho muito prazer, porque pra mim é muito fácil, é um trabalho de cura, muito fácil o que tá dá no meu punho parte de Deus, quando não dá, eu também sou positivo, não dá no meu alcance, é, digo para a pessoa, que não adianta ficar engando a pessoa, isso me machuca muito, graças a Deus, nunca eu passei decepção nos meus trabalho, eu tento, eu só me comprometo com a parte de Deus com o que eu posso, com o que eu não posso eu também não me comprometo, e assim eu sou, todo tempo a minha profissão foi essa, não quis outro trabalho. [...] Porque esse daqui foi preparado, porque me pediram pra eu usar, essa guia, essa guia de um orixá, que esse orixá aqui dessa guia, representa o povo de minas, entendeu? Essa outra guia seu Cobra Coral, essa aqui

³⁶ São colares feito de miçanga usado pelo povo de santo das religiões afro-brasileira, que se apresenta como uma segurança para eles, para canalizar a energia dos orixás e entidades espirituais visando sua proteção. Cada pai ou mãe-de-santo, filho ou filha-de-santo possui a sua e também as entidades espirituais possuem as suas, de acordo com a sua nação. De acordo com Bastide (1973, p. 367), “é preciso que existe um certo poder de atração de força divina, uma simpatia preestabelecida; é preciso que as contas sejam um chamado, uma vontade de atração, sem o que a participação não poderá se estabelecer”.

vem de Iansã, essas outras aqui é da mesma, igual o terço, que é Rosário Santo, então todos eles venham dominando pra elas cair, porque preciso também puxar essas nações³⁷, que são nações que eu trabalho, assim.. mas nunca vem assim, incorporado, trabalho na intuição, porque eles me falam o que fazer.

[...] os guias dão as orientações para os remédios, e as vezes eu já fiz pra outra pessoa o mesmo remédio e então eu sei, eles vêm dizer no meu ouvido (Dona Glória, mãe-de-santo, Belém, jan. 2016, informação verbal).

O conhecimento das ervas são eles que repassam, a maioria é deles, cada pessoa deve tomar um tipo de banho... em cada região a erva é utilizada o mastruz é usado aqui para o pulmão, e em outra região pra outras coisas, mas é eles que dizem como deve ser (Dona Socorro, mãe-de-santo, Belém, entrevista jan. 2016, informação verbal).

[...] os remédios quem passa é as entidades, e depois eu sei, as pessoas que dizem o que eles passaram, quando sou eu, eu sei, quando é eles não... quando é o senhor recebo a intuição, mesmo quando as pessoas vêm falar comigo, não dou logo a respostas, primeiro recebo minha vela e depois eu dou a resposta (Seu Felinto, pai-de-santo, Soure, maio, 2016, informação verbal).

Fotografia 83 - Curandeiro de Juruti e suas guias



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jul. 2015).

Pode-se perceber que as entidades quando incorporam seus filhos querem na verdade que eles sejam seres humanos melhores, o que será mediado pela sua relação com o outro, fazendo o bem e buscando a cura de outras pessoas, pois isso o fortalecerá

³⁷ No depoimento do curandeiro é visível a constituição do sincretismo. Mesmo se definindo como curandeiro ou pajé sacaca, ele adota símbolos, tais como a “guia de orixás”, próprio do universo d religião afro-brasileira e a utilização do termo “nação”. Segundo Jesen (2001, p. 1), ao virem para o Brasil no sistema escravagista, os escravos foram separados em diferentes nações. Desse modo, o termo nações se refere ao local geográfico de um grupo étnico e sua tradição cultural (por exemplo, os que falavam Yorubá da Nigéria eram os Nagô, Ketu, Ijejá, Egba etc.), e consequentemente com essa divisão o conceito de nação desempenhou um papel importante para a manutenção de várias identidades étnicas africanas, a transmissão cultural e as tradições religiosas.

espiritualmente. Nessa direção, se expõe uma relação de troca em que o bem gerado no outro implicará em benefício espiritual e maiores condições de produção de luz e força.

O saber e o conhecimento originários dos seres sobrenaturais com alto poder de energia da natureza constituem-se numa constelação de forças que surgem de vários espaços, tais como a água, florestas, a atmosfera, o subsolo, a terra etc. E a conciliação dessas forças com a da natureza humana conformam o ser humano na conquista de valores humanos saudáveis, tais como bondade, caridade, amorosidade, dentre outros.

Hessen (2001, p. 3-4) destaca na discussão da Filosofia de Valores que “o ser valioso não se distingue do ser natural”; se a intenção das entidades espirituais, ao entrarem em contato com os sujeitos autônomos de cura, é no sentido de torná-los seres humanos melhores, o que se pretende é entrar na alma humana, que estará vinculada ao seu processo de vivência e ao que será buscado no próprio Cosmos, sob um ponto de vista metafísico, com o ser essencial delas. O ser valioso não se distingue do natural, e assim se avalia essa relação de cosmologistas: os valores, num certo sentido, são assimilados à natureza. O mundo interno e mundo externo formam no seu conjunto a realidade, a ordem do ser real.

6.2.3 A reza e benção

A reza e a benção são realizadas em nome de uma pessoa que se encontra em situação de fragilidade humana ou necessitando fortalecer-se. Nesse processo, o sujeito autônomo de cura solicita ajuda e auxílio do poder sagrado e divino para, por meio de seu intermédio, realizar a cura. Para isso, precisará também de um fortalecimento espiritual e sobrenatural para alcançar seu objetivo. A reza e benção advêm do potencial energético e mediúnico, quando se trata de práticas religiosas mediúnicas, tais como as tratadas aqui, uma vez que as orações e preces recebidas são repassadas pelos guias espirituais e como mediadores eles fazem chegar a quem está necessitando.

Desse modo, não pode ser qualquer pessoa a rezar ou dar uma benção. Esta última é algo que faz parte do cotidiano do ser humano. Os pais dão a benção a seus filhos, os padrinhos aos afilhados e entre familiares, mas isso é uma ação do senso comum. De acordo com Quintana (1999, p. 92), “a benção é uma prática que se encontra difundida no cotidiano das pessoas. Podemos encontrar a benção dos pais ao futuro casamento de um de seus filhos ou a benção de uma casa nova que está por ser habitada (Oliveira)”.

No entanto, passa a ganhar um valor mais sagrado quando ocorre sobre a influência do poder divino e transcendental. E nesse caso, o saber rezar é uma prática relacionado a um dom, que embora pareça individual, se constitui em um fenômeno social ao abarcar grupos sociais mais amplos. Pode ser considerada um compartilhamento e transferências de forças energéticas sagradas. Para Quintana (1999, p. 94):

[...] no caso da benzedura, é sobre Deus e os anjos que se intenta influir para que eles, por sua vez, intervenham em favor daquele que procura aquela prática. O benzedor é um intermediário, é alguém que tem como particularidade especial uma comunicação privilegiada com o sagrado. [...] A benção é um tipo de prece que: 1) aquele que a realiza procura influenciar os favores das forças sagradas em benefício de uma outra pessoa; 2) tem por objetivo implícito também influenciar tanto as forças sagradas quanto o beneficiário.

Esta defesa vem ao encontro do depoimento de seu Elivaldo, pai-de-santo, o qual destaca que:

Quando se dá um passe o seu pensamento tem que estar voltado para aquela pessoa que está na sua frente e precisando de ajuda. Assim, você pede força, luz e proteção das entidades para ela, pedindo com muita fé e concentração para ser ouvido. Você não está falando mais para somente uma pessoa, você está sendo ouvido pelas entidades, que vêm em seu socorro e auxílio (Elivaldo, pai-de-santo, Umbanda, fev. 2015, informação verbal).

Nas religiões afro-brasileiras, em especial na Umbanda e Tambor de Mina, são realizadas sessões de passe espiritual³⁸.

³⁸ O passe espiritual é um ritual, realizado com a imposição das mãos do médium sobre a pessoa que receberá, que quando feito corretamente tem propriedades espetaculares de cura, descarrego, harmonização dos chacras, canalização das energias espirituais, enfim; uma série de benefícios que somente os seres superiores poderiam nos conceder quando nos assistem nos diversos tratamentos espirituais. O médium que vai aplicar o passe espiritual precisa estar equilibrado emocional e espiritualmente e se dedicar ao seu precioso dom com amor, o que é extremamente necessário para que o médium possa fazer contato com seres sou espíritos superiores e assim transmitir energias realmente benéficas a quem recebe o passe (<http://www.raizesespirituais.com.br>).

Fotografia 84- Demonstração do significado do passe espiritual



Fonte: Retirado do site <http://www.raizesespirituais.com.br>.

No momento do passe, há a aproximação, junto aos médiuns, de entidades espirituais da Umbanda e Tambor de Mina ou do campo do Espiritismo, que se aproximam deles e os auxiliam no trabalho espiritual. E pode também ocorrer de numa sessão de cura, proporcionado pela Linha de Cura as entidades baixarem, incorporando nos médiuns e trabalharem diretamente nas pessoas.

Fotografia 85 - Seu Sete Flexas - entidade indígena da Umbanda dando passe/Tabatinga-AM/Tríplice fronteira



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jun. 2017).

Conforme Oliveira (1983, p. 137), na sua dissertação sobre o ofício das benzedeiros na cidade de Campinas/SP, descreve como ocorre o ritual, o qual é similar ao adotado pelas religiões afro-brasileiras:

Através da ação da benzedeira, em situação ritual, as entidades sobrenaturais, cumprindo um pacto de reciprocidade com os homens *apesar de nem eu* (benzedeira), *nem ela* (a cliente) *merecer* são mobilizados para execução do ofício de curar e benzer os seres socializados, interceptando aí a medicina popular como religião.

De acordo com Mauss (1979, p. 56), a própria medicina nos seus primórdios também adotava, dentre as suas artes de curar a prece:

Outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia. Tais são a medicina, a alquimia; durante muito tempo, o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia. O ato médico não apenas permaneceu, quase até nossos dias, cercado de prescrições religiosas e mágicas, preces, encantamentos, precauções astrológicas, mas também as drogas, as dietas do médico, os passes do cirurgião, são um verdadeiro tecido de simbolismos, de simpatias, de homeopantias, de antipantias e, de fato, são concebidos como mágicos. A eficácia dos ritos e a da arte não são distinguidas, mas claramente pensadas em conjunto.

Weber, B. T. (1997), na sua tese sobre as artes de curar, também retrata o uso pelos médicos da oração e rezas em um período que a medicina biomédica ainda se encontrava em vias de estruturação.

Quintana (1999, p. 93), amparado na análise de Mauss da benção ser também um procedimento mágico, tece questionamentos. A questão apresentada quando se observa os meandros da ação de rezar e benzer supõe uma ação mágica também. Dona Jurema, do cidade de Muaná, se apresenta como rezadeira, mas na verdade é mãe-de-santo, pois possui na sua sala de consultas “vultos”³⁹, e afirmou que já preparou quatro filhos-de-santo.

Fotografia 86-Interior da sala onde dona Helena atende seus pacientes



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (fev. 2016).

³⁹ São imagens de gesso, em forma de estátuas que personificam as entidades espirituais da Umbanda e Tambor de Mina.

Ela recebe, em média, trinta pessoas por dia na sua casa. Os pacientes lhe procuram por diversos problemas. Nas crianças, os casos mais frequentes são de quebranto e resfriado. Nos adultos, dores no corpo, coceiras ou problema de magia. Um de seus clientes é o dono da farmácia da cidade.

Dona Helena inicia sua consulta com as orações sobre a pessoa e a partir daí identifica o diagnóstico e passa a medicação, a qual faz a mistura de remédio natural, com remédios alopáticos. Ela possui um problema sério de miopia, no entanto, quando consulta, escreve a receita sem óculos. Quanto às orações, diz:

[...] elas saem de acordo com a pessoa que se reza, não posso lhe passar porque não tenho anotado, elas vêm na minha cabeça, pra criança é uma, pra adulto é outra.

Dona Rosangela, mãe-de-santo da Umbanda, também advoga que precisa do amparo e força das entidades: “preciso da entidade pra ajudar a buscar a cura de alguém, se eu não souber preciso da sabedoria do encantado pra resolver o problema de cada pessoa que tem o seu problema e cada remédio é pra cada um, especialmente” (Entrevista em jan. 2016, informação verbal).

Oliveira (1983, p. 137), tratando da dimensão religiosa e mágica no fazer da benzedeira ou rezadeira, enfatiza:

As benzedeiras se apoiam mais na religião e agem como sendo especialistas autônomas. O substrato da sua prática é predominantemente religioso e não mágico, mas o seu exercício, tal como ocorre, do ponto de vista sociológico, tem mais a ver com a magia do que com a religião. É na magia, e não na religião, que se apresentam agentes isolados e, nesse sentido, elas poderiam ser definidas como mágicas que utilizam a religião. Uma das características mais ambivalentes das benzedeiras é que, apoiando-se totalmente na religião, os atos concretos da benzeção sempre se aproxima da magia.

Tal qual o médico da medicina biomédica, pede a receita que passou anteriormente; em se tratando de crianças, pede idade e peso. Quando a pessoa não pode comparecer e o parente leva uma roupa, faz a consulta somente com a oração na roupa e repassa o diagnóstico. E também concede orações atendendo a pedidos, mesmo à distância, tal como o depoimento abaixo:

[...] meu trabalho é com a força da mente. Tinha um rapaz que eu trabalhava na Umbanda, na cura e na linha espiritual, até hoje tenho a parte espírita, pessoas que vão se operar eu peço para a enfermeira Ana Néri a prece espiritual; teve uma senhora que o filho caiu na lajota e ficou muito tempo no chão, e deu secreção no pulmão dele, e ela me ligou e pediu a minha oração e eu rezei e deu tudo certo, o menino

ficou bom, e ela veio me agradecer (Benzendeira Muaná, dona Helena, entrevista fev.2016, informação verbal).

Outro fator determinante no que se refere à reza e benção tem a ver com a questão da linguagem. Essa precisa ter força e direcionamento, e, sobretudo, ser detentora de um saber. O caráter do discurso a ser adotado pode ser direcionado para o que Foucault (2008, p. 31) defende:

[...] trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui.

Quintana (1999, p. 97- 100) considera a contribuição de quatro autores fundamentais na sua análise sobre a ação presente na fala das benzedoras, os quais permitirão a compreensão de que a fala da oração, da reza e da benção não é somente algo abstrato, mas está submersa de significados.

Entre os autores, ele cita Mauss (1979), que viu que a linguagem possuía um objetivo e produzia um efeito, sendo assim um instrumento de ação. Outro autor citado é Vygotsky (1989, p. 28), que considera que a fala e a ação constituíram uma mesma função psicológica complexa, dirigida para solução do problema em questão. Além desses, ele cita Freud, compreendendo a importância das palavras e o componente da ação presente nelas. Este autor foi enunciado por ele ao referir-se às resistências que poderiam existir para realizar uma psicanálise. Observando nelas um componente de magia, ele destaca que é por meio das palavras que uma pessoa pode fazer outra feliz ou desesperançada.

Finalmente, ele cita Austin (1990), que afirma que certas sentenças não são descrições de atos nem declarações de estar realizando uma determinada ação, elas são a ação. Segundo ele, [...] para que as sentenças performativas sejam felizes, devem ser ditas em circunstâncias apropriadas, ou seja, existe um conjunto de requisitos para que esse ato tenha sucesso. Se considerarmos o verbo benzer como um verbo performativo, a sentença “estou benzendo fulano” deve ser dita num contexto apropriado para que se constitua uma benzedura.

Em direção às reflexões apresentadas, o pai-de-santo Elivaldo de Oxalá declara como deve ser rezada uma oração de passe:

[...] a oração do passe precisa ser feita em voz alta, para que a pessoa que está sendo benzida sinta e ouça as boas intenções que estão sendo

direcionadas a ela; ao ouvi-las, ela vai querer pra si aquilo, e buscará mudar ou incorporar as orações baseadas na paz, no amor, no bom relacionamento com os outros, enfim (Entrevista em abr. 2015, informação verbal).

6.2.4 O fumo, musicalidade, ritmo e instrumentos (maracá, cachaça etc.)

O fumo, a musicalidade, o ritmo e os instrumentos de trabalho compõe as práticas de pajelança e da religião afro-brasileira. Sem esses, o ritual de cura não pode ser realizado, uma vez que eles compõem toda a engrenagem do processo. A presença dos mesmos corresponde à composição de uma receita que possa resultar em um produto final, o que, no caso, seria a cura de uma doença, de um ferimento, de um problema emocional, espiritual, dentre outros. Portanto, há de se destacar que tais componentes contribuirão no sentido de buscar as cordas necessárias, na disposição dos corpos e espíritos que engendrarão a ciência do sagrado dos encantados amazonidas.

A concentração de todos os elementos acima, se executados com presteza e conhecimento, é provável que assegurem o sucesso de um trabalho pautado na limpeza espiritual das pessoas envolvidas e do ambiente. É necessária a interligação entre eles, para que a sessão funcione e seja favorável. Numa sessão de linha de cura, antes de iniciar o ritual, todo o material que for necessário precisa estar preparado. No terreiro Rei Sebastião e Toya Jarina, uma das casas pesquisadas, a qual a autora participa como filha-de-santo e *cambona*⁴⁰ do mestre da cura, entidade do fundo, Dom Carlos, na primeira terça-feira do mês é realizada uma sessão de cura.

Dessa maneira, é preparado com antecedência o material a ser utilizado pelo mestre da cura, Dom Carlos, um encantado do fundo, como sua espada⁴¹. A segurança⁴², o tauari e outros materiais são usados pelo curador no trabalho, como dendê, banha de carneiro, cachaça, cuias etc. Os médiuns que participam da sessão tomam banho de descarga, e antes de entrar no terreiro, devem estar de branco, com vestido, tipo bata, para as mulheres, e calça e camisa branca para os homens, e pano na cabeça. Para participar do trabalho, não poderá comer carne vermelha, caranguejo,

⁴⁰ A função da cambona é acompanhar a entidade espiritual, lhe auxiliando desde a sua chegada, lhe repassando seus adereços: chapéu, espada, bem como seus instrumentos de trabalho: cigarro de tauari, maracá, cachaça, dentre outros.

⁴¹ Uma toalha de tecido de 1m e meio a 2m bordado com o “ponto” da entidade espiritual para ser colocado em seu corpo quando ele chega pra o trabalho.

⁴² Uma faixa branca de crochê ou tecido a ser colocado na cintura da entidade, quando homem, e acima dos seios, quando mulher. Também chamado de “cipó sagrado” por Lima (2002, p. 276).

tomar açaí, manter relação sexual. Ou seja, existe uma preparação de limpeza para adentrar no espaço de trabalho da casa. A defumação está sempre a posto, contendo ervas como alfazema, alecrim, breu preto, para defumar as entidades quando chegam e os consulentes que participarão da sessão.

a) O fumo

O fumo adotado em um trabalho de linha de cura na Umbanda, ou de cura indígena tem a ver com a função de purificar a pessoa e o ambiente. O curandeiro indígena Tikuna, colombiano da comunidade Arara, fala sobre as mudanças sofridas por essa etnia quanto ao uso do fumo:

Porque los *ticunas* antes[...] siembran, y esta cultura está acabándose[...] o sea esa cultura del tabaco antes los ticunas los sembraban, y los ticunas trabajan con ese, porque primero era una mata, un árbol, tenía[...] parece un tabaco, raspaba[...] hacía un polvo el tabaco[...] y eso se curaba y estamos perdiendo esa cultura[...] y ahorita como estamos perdiendo esa cultura, ya no sembramos tabaco, entonces ese tabaco que venden lo utilizamos[...] antes era ese tabaco que sembrábamos, lo hacíamos y lo molíamos para trabajar[...] eso, porque antes, cuando ellos sembraban, los antiguos, ese tabaco tiene su espíritu, entonces por eso hasta el momento trabajamos con el humo del cigarrillo, del tabaco. (Entrevista em jul. 2017, informação verbal).

Fotografia 87- Curandeiro indígena tikuna colombiano em transe



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento (jun. 2017).

Na sessão observada de cura de um indígena afetado por um feitiço foi verificado que o cigarro era feito na hora pelo ajudante, em que se colocava o tabaco em um pedaço de papel. Como não foi suficiente os que foram preparados, o espírito que veio tirar o feitiço pediu o cigarro industrializado. Isso se relaciona com o apresentado pelo curandeiro indígena.

A descrição do trabalho é a seguinte: o curandeiro chegou na casa do doente, ficou um pouco no celular, ouvindo música, e posteriormente começou o trabalho. Antes dele chegar a esposa do doente, preparou o material que seria necessário: 22 cigarros, uma lata de refrigerante, uma de cerveja e uns galhos de arruda, dentro de um copo com água. Ele sentou-se na rede com os materiais na frente e antes de iniciar se benzeu e se purificou com as ervas; assoprando nas mãos, iniciou o processo de incorporação.

Ele recebeu quatro espíritos indígenas, que falavam a língua tikuna. Ele informou que incorpora espíritos indígena tikuna do Peru e do Brasil. O ajudante dava o cigarro, ele defumava e depois fazia a sucção do material que estava na perna e que era gerador da dor no doente, e se assemelhava a um espinho. A cada retirada, fazia a limpeza com a defumação do cigarro. Tudo que tirava entregava ao ajudante, que guardava em um papel. Ao final, o curandeiro recolheu e levou. Disse que queimaria ele mesmo.

É perceptível no trabalho de cura que o fumo tinha a função de realizar a limpeza, tal como caberia ao álcool, em um procedimento da medicina biomédica. Assim, sempre que iniciava o processo para retirada do material do feitiço se defumava como o cigarro, provavelmente para melhor visualização de sua localização. E depois de retirado, também se defumava após a limpeza.

Para Rita Cravo, mãe-de-santo umbandista, o preparo do cigarro *tauari*⁴³ deve ter toda uma ciência. E que hoje em dia é difícil encontrar o tauari puro preparado pelo pai ou mãe-de-santo. Se adota muito os que são vendidos nas lojas de produtos de Umbanda, alguns, infelizmente, até já perderam o potencial de uso em tempo hábil.

A Umbanda é uma religião de agregação no campo espiritual; sei preparar o tauari, seu ritual de preparação é maravilhoso, pra retirar o tauari tem um ritual, pedir licença, depois da palha pronta, um pouco de cachaça, colocar o tabaco, breu, incenso, mirra, bejuim, alecrim, alfazema, pega uma fita e amarra (Entrevista jan./2016, informação verbal).

⁴³ O cigarro *tauari*, enrolado com a casca de uma planta chamada tauarizeiro, é fumado ao contrário, com a brasa dentro da boca; ao invés de chupar a fumaça, como se faz com o cigarro "branco", o pajé a sopra com força, para fazer defumação do ambiente, dos objetos e dos doentes. [...] Alguns guias ou "caruanas" que chegam pedem para ver o doente a quem o trabalho é destinado, mandam defumar-lhe o corpo ou passar cachaça em sua pele (MAUÉS, 1994, p. 74).

Uma vez concluído o processo de feitura do *tauari*, resta apenas a energização, a força e luz espiritual de quem irá usá-lo. Ele pode estar bem preparado na constituição dos ingredientes, mas precisa para ser eficaz de outras fontes energéticas que incidirão na melhora do sujeito doente.

b) Musicalidade e ritmo

O trabalho de cura também é composto de musicalidade e ritmo. Usado com mais frequência nos trabalhos da Umbanda e Tambor de Mina. Os indígenas observados não usaram a música na sessão de cura. Na religião afro-brasileira, provavelmente devido à sua ancestralidade africana, os rituais possuem música e ritmo. Nas sessões de cura, também chamadas de pena e maracá, não se usam instrumentos, apenas a “curimba”⁴⁴, para acompanhamento dos pontos cantados do início, desenvolvimento e término do trabalho. A musicalidade é importante para orientar e nortear a gira, por isso a necessidade de os participantes estarem concentrados e conscientes da sua participação e envolvimento no trabalho.

O som assim como a palavra, desempenha um papel fundamental, pois conduz e impulsiona o AXÉ. Dessa forma, o canto, acompanhado ou não de instrumentos musicais, possui uma força especial, que deverá ser dinamicamente ativada nos momentos apropriados a fim de cumprir sua missão específica (BARROS, 2011, p. 62).

O processo de preparação de uma feitura de santo ou uma fortificação espiritual também são feitos por intermédio dos cantos. Ao se macerar um banho, nesse encontro das ervas, para entrar em sintonia com a natureza humana, há que se cantar para os donos das ervas, ou dos banhos. Num banho em honra de Rei Sebastião, pai Benedito ou Dom José na Umbanda ou Tambor de Mina, deve-se cantar para essas entidades, louvá-los por intermédio de seu canto. Em algumas situações, o canto ou doutrina diz muito sobre o fundamento da entidade espiritual, indicando quem ele foi e sua história de vida.

Barros (2011, p. 62) escreve sobre os cantos no candomblé em honra de Ossaim, que pode ser adequado para a situação descrita aqui também:

Esses cantos ou invocações ocorrem principalmente no ritual do SASSANHE, quando pai ou a mãe de santo invoca OSSAIM, solicitando que este ORIXÁ libere o poder das folhas. A música sagrada seria o veículo capaz de detonar este AXÉ tão especial, produzindo os efeitos desejados.

⁴⁴ É o acompanhamento com as mãos de músicas ou doutrinas, pontos cantados na sessão de cura.

A musicalidade e o ritmo gerados são também mecanismos de comunicação com o sagrado. Ao se cantar, se convocam as entidades espirituais, guias, caruanas, encantados para participar da sessão de trabalho. Eles são convidados a se apresentarem e mostrarem o seu conhecimento, e assim também garantir uma organização e encadeamento no sistema de funcionamento da atividade de cura. As energias precisam estar conectadas, para então ocorrer a revitalização da energia das pessoas envolvidas e que vieram em busca do equilíbrio de sua saúde.

A mãe-de-santo, dona Socorro, da Umbanda e Tambor de Mina, ao tratar do conhecimento indígena e de seus fundamentos para curar, destaca:

Os índios têm conhecimento que vem do ar, da água, e da terra, que eles têm que é secreto, fundamento forte e segredo da mata, estrada e do ar; como eles fazem a cura, eles têm um lugar, que não é o espaço e o céu, que é uma parede onde tem as coisas secretas, a força que vem do ar, do luar, a energia que traz a comunicação do espírito da terra; a música, o tambor sempre foi um meio de comunicação, onde eles faziam o ritual, que dava a lua cheia com as águas grandes de rios e igarapés (Entrevista em dez. 2016, informação verbal).

Na pajelança cabocla, o pajé, após receber seus instrumentos de trabalho, pega o maracá e canta sua doutrina ou “*digina*”, como também é chamado na religião afro-brasileira. Ao fazer isso, ele está se apresentando para o grupo, e com isso também chama os demais membros de sua falange e linha para trabalhar. A comunicação transcendental e sobrenatural por meio da musicalidade o mantém vivo e o acorda de seu sono, fazendo com que retorne ao mundo dos vivos. Assim, o gesto, voz e movimento da entidade não serão mais semelhantes ao do sujeito que o incorporou, são seus. Neto (2012, p. 157), ao analisar na sua tese o encantado dissociado dos Orixás, no contexto do batuque de Belém do Pará sob a leitura do casal Leacock, destaca:

Enquanto permanecem em suas *encantarias*, localizadas abaixo da superfície da terra, no fundo das florestas ou do mar, os *encantados* possuem corpos, mas, quando vêm à terra, eles o fazem como espíritos, “invisible to man, and it is thus that they enter human bodies” (Leacock, 1972: 53). Assim, se os *encantados* dispõem de seus próprios corpos quando estão entre si mesmos, transformam-se, no entanto, em espíritos ao se aproximarem dos humanos, fazendo dos corpos desses últimos o seu *lado* material. Para poder incorporar esses espíritos, os humanos se afastam dos seus corpos, ao passo que eles próprios deixam os seus corpos para serem, na relação com os humanos, espíritos.

Conforme o relatado acima, o encantado assume a sua identidade nos movimentos e naquilo que pode ser dito sobre si mesmo.

Maués (1994, p. 73-74) relata o ritual de pajelança cabocla numa povoação de pescadores do litoral do Pará, Itapuá, onde se identifica a importância da musicalidade e da dança na prática pajeística:

O "trabalho" começa com uma oração feita pelo pajé, diante de um santuário ou mesa, onde são colocadas as imagens e estampas de vários santos católicos. Durante essa oração, o pajé "entrega" a Deus o seu *espírito*, que irá deixá-lo por algumas horas, para dar lugar aos "caruanas" (ou "encantados") que nele se incorporam. Após a oração, o pajé senta em um banquinho, cadeira ou rede de dormir. Em sua mão direita está o maracá e, na esquerda, três penas coloridas. Concentra-se e, de repente, chega o primeiro guia ou cavalheiro. A partir desse momento, não é mais o pajé que está falando ou agindo diante das pessoas, mas sim o "caruana" que se apoderou de seu corpo. Durante todo o trabalho, embora se sucedam os "caruanas", o pajé permanecerá inconsciente, sem ter conhecimento de nada do que acontece, segundo afirmam os informantes. [...] Recebendo o primeiro guia, a voz do pajé se modifica, adotando o timbre próprio do "caruana" que nele se incorporou; dá boa-noite aos presentes e canta sua "doutrina", agitando o maracá e dançando pelo salão. Trata-se de um cântico inicial para "abrir as correntes" (isto é, dar início à própria sessão de cura), durante o qual o "caruana" pede a bênção dos santos a todos os presentes e também se refere ao "encantado" mais importante na região: o "rei Sebastião". Em seguida, conversa com os assistentes, despede-se e dá lugar a outro "caruana", que também dança e canta sua doutrina.

Nesse sentido, pode-se identificar que a musicalidade e a dança são referências no ritual de cura, e que precisam estar em consonância com os demais elementos que compõem o processo, tais como a preparação que a antecede, concentração e atenção dos médiuns no envolvimento do trabalho, e sobretudo conectados com as necessidades e pretensões da entidade que virá a realizar a curar.

Ferro (2012, p. 20) ao estudar o caráter da música no ritual de Santo Daime afirma

O repertório musical nos rituais de cura, por exemplo, está diretamente ligado à totalidade da experiência religiosa, caracterizada pelo uso de plantas psicoativas como enteógeno promovendo a experiência religiosa em estados alterados de consciência e pela aplicação de repertórios musicais utilizando principalmente o canto e o maracá como instrumentos de poder capazes de atuar sonoramente na natureza trazendo para o universo humano a revelação de seres e de ensinamentos divinos, promovendo a cura de enfermidades físicas e espirituais.

Da mesma maneira pode-se afirmar que é apropriado nas práticas estudadas. A música, os ritmos é a possibilidade de diálogo com o divino, com o sagrado. Ao primeiro o

toque de tambor está se realizando a convocação, a chamada dos entidades espirituais para a festa, o ritual, a celebração sagrado.

6.2.5 Os benfazejos da ciência do sagrado: medicamentos, banhos, defumações e outras mandigas

O tópico tem o objetivo de apresentar as estratégias adotadas pela ciência do sagrado no sentido de ilustração de sua eficácia junto às pessoas que se beneficiam da mesma. Estará dividida em dois momentos. A descrição de receitas de banhos e medicamentos e o outro alguns depoimentos de pessoas que alcançaram a cura por meio desta ciência.

Conforme citado anteriormente, esta ciência e saber do sagrado se relacionam com uma esfera que está acima da modelo explicativo da realidade, em que é permitido afirmar o nível da produção de conhecimento de uma determinada área do conhecimento. Por outro lado, ela permite a constatação, pelo vivido e experiência do sujeito social, de que foi possível a realização de um fato acontecido, e obteve-se a resposta para um determinado problema. As pessoas que procuram os curandeiros, pai ou mãe-de-santo, benzedeira, pajés indígena ou cabocla, vão em busca de resolução de um problema, que é apresentado, exposto e avaliado, analisado e estudado pelo sujeito autônomo de cura, pelo “pesquisador do sagrado”.

As respostas para o problema, como em toda pesquisa, não são dadas imediatamente, leva tempo. Mas o tempo da ciência do sagrado não é o mesmo da ciência convencional, racional. A racionalidade implícita não é a instrumental, mas é a que está sob o direcionamento de uma determinada cosmologia; logo, tudo será construído e respondido nesse tempo, sob os auspícios das águas, da lua, da atmosfera, das florestas, da energia que demanda das entidades espirituais. Portanto, assim como pode durar um ano, pode-se obter a resposta em sete dias.

A entidade, chefe de cura Dom Carlos explica “se tem que prestar muita atenção no tempo, o nosso não é mesmo que dos pecadores, o nosso é medido pelo conhecimento da lua, do sol, da água, da magia, e tudo acontece de acordo e conforme isso tudo”. E em geral, as pessoas não respeitam esse tempo, e com isso não alcança seus objetivos, mas a culpa não foi do sujeito autônomo de cura, e sim da pessoa que não entendeu o caminhar e o passar do tempo da ciência do sagrado.

Após o período do tempo de estudo e análise se consegue responder às indagações. E quem gerará as respostas será o conhecimento e saber sagrado, do campo

do divino. Nessa discussão, será considerado o que Foucault (2008, p. 141) descreveu como *positividade*.

Descrever um conjunto de enunciados, não como a totalidade fechada e pletórica de uma significação, mas como figura lacunar e retalhada; descrever um conjunto de enunciados, não em referência à interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito, mas segundo a dispersão de uma exterioridade; descrever um conjunto de enunciados para aí reencontrar não o momento ou a marca de origem, mas sim as formas específicas de um acúmulo, não é certamente revelar uma interpretação, descobrir um fundamento, liberar atos constituintes; não é, tampouco, decidir sobre uma racionalidade ou percorrer uma teleologia. É estabelecer o que eu chamaria, de bom grado, uma *positividade*.

Positividade esta que ganha um outro significado do ponto de vista da ciência do sagrado, como prática discursiva da mesma. Dentro desse contexto, é possível analisar esta ciência no sentido de

[...] mostrar segundo que regras uma prática discursiva pode formar grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas. Os elementos assim formados não constituem uma ciência, com uma estrutura de idealidade definida; seu sistema de relações é, certamente, menos estrito; mas não são, tampouco, conhecimentos acumulados uns ao lado dos outros, vindos de experiências, de tradições ou de descobertas heterogêneas e ligados somente pela identidade do sujeito que os detém. Eles são a base a partir da qual se constroem proposições coerentes (ou não), se desenvolvem descrições mais ou menos exatas, se efetuam verificações, se desdobram teorias. Formam o antecedente do que se revelará e funcionará com um conhecimento ou uma ilusão, uma verdade admitida ou um erro denunciado, uma aquisição definitiva ou um obstáculo superado. Vê-se bem que esse antecedente não pode ser analisado como um dado, uma experiência vivida - ainda inteiramente engajada no imaginário ou na percepção - que a humanidade, no curso de sua história, teria tido de retomar na forma de sua racionalidade, ou que cada indivíduo deveria atravessar por conta própria, se quisesse reencontrar as significações ideais que aí estão introduzidas ou ocultas. Não se trata de um pré-conhecimento ou de um estágio arcaico no movimento que vai do conhecimento imediato à apoditicidade; trata-se dos elementos que devem ter sido formados por uma prática discursiva, para que, eventualmente, se constituísse um discurso científico, especificado não só por sua forma e seu rigor, mas também pelos objetos de que se ocupa, os tipos de enunciação que põe em jogo, os conceitos que manipula e as estratégias que utiliza (FOUCAULT, 2008, p. 203-204).

Ou seja, ainda que não se configure no formato da ciência racional ela absorve e possui um desenho e estrutura que eleva seu potencial no sentido da constituição de uma ciência direcionada para um campo específico. Apesar das resistências é inegável as

condições favoráveis e coerentes da produção de conhecimentos nas suas práticas.

Foster (1976) apud Matos (2015, p. 132)

[...] investiga nas medicinas tradicionais certas representações e práticas, nas quais, ele considera que poderia reconhecer futuramente o embrião de uma racionalidade científica ou de uma razão biomédica ao distinguir representações e práticas com possibilidades de evoluírem e serem possivelmente aplicadas com comprovações de leis científicas, como no caso de saberes relacionados à botânica e farmacopeias locais, além de outras, que ele qualifica como irracionais ou mágicas tais como, por exemplo, as práticas xamânicas.

Por essa compreensão que extrapola os modelos explicativos da realidade amarradas a uma única concepção e visão de mundo e ciência cartesiana e fragmentada, é possível afirmar que as práticas com caráter mágico-religioso-sagrado trabalhado nas pajelanças indígenas e caboclas e na religião afro-brasileira podem responder também às indagações do modelo biomédico de medicina.

Toledo e Barrera-Bassols (2009, p. 70), ao abordarem os traços principais do conhecimento tradicional construídos pelo produtor rural, apresentam algumas questões que podem ser adotadas no presente debate, uma vez que se aproximam e se assemelham pela não consideração de sua vivência, na maioria das vezes, com sucesso, no cenário de produção científica, como complemento ou alternativa. Dentro dessa discussão, Santos (2009, p. 23) afirma:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são definidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência, significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro.

E, ainda, Toledo e Barrera-Bassols (2009, p. 70-71) também discordam dos entendimentos em que se identifica que os conhecimentos tradicionais, repassados pela oralidade, não conta com um sistema cognitivo. Advogam que isso é possível sim, bem como a existência de um corpo de conhecimento

Para llevar a cabo una apropiación correcta de los recursos locales, ha sido necesario contar con un sistema cognitivo pues, a toda *praxis* corresponde siempre un *corpus* de conocimiento (o a toda «vida» material siempre corresponde una «vida simbólica»). Por ello es

necesario explorar ese *corpus*, es decir, la suma y el repertorio de signos, símbolos, conceptos y percepciones de lo que se considera el sistema cognitivo tradicional. «La existencia del *corpus* es real y su *locus* está en el conjunto de las mentes o memorias individuales; su registro es mnemónico y por lo tanto su existencia es implícita» (BARAHONA, 1987, p.173). La transmisión de este conocimiento es pues, a través del lenguaje y, hasta donde sabemos, no echa mano de la escritura, es decir es un conocimiento ágrafo. Ello ha llevado a Barahona (op. cit., 172), a afirmar que la memoria es el recurso más importante de la vida tradicional.

E, infelizmente, mesmo com todas as demonstrações de conhecimento e saberes explícitos e implícitos nas práticas e vivências de grupos sociais considerados tradicionais, povos de santo, quilombolas, indígenas, dentre outros, pouco ou quase nada é aproveitado pela ciência erudita, convencional, racional. Por outro lado, se isso ocorresse, muitos erros e desacertos quanto à relação homem e natureza, e quanto ao estar do ser humano no mundo poderiam ser evitados, assegurando uma vivência mais equilibrada e saudável com a natureza, em todas as suas dimensões.

Há que se destacar que a intencionalidade apresentada é direcionada por uma outra concepção de ecossistemas amazônicos, conforme defende Almeida (2008, p. 11-12) na contramão da redução ao seu quadro natural e classificações de espécies

Rompendo concomitantemente com a prevalência do “biologismo” e do “geografismo” na explicação deste quadro natural, ela traz em seu bojo o significado de “ecossistema amazônico” como produto de relações sociais e de antagonismos, ou seja, pensado como um campo de lutas em torno do controle do patrimônio genético, do uso de tecnologias e das formas de conhecimento e de apropriação dos recursos naturais. As representações da natureza, cristalizadas no âmbito do aparato burocrático, são abaladas neste embate com repercussões sobre outras noções operacionais e conceitos que preconizam uma suposta “exploração racional” dos recursos.

Os variados contextos geográficos trabalhados na tese são semelhantes pela sua constituição histórico-econômica na Amazônia brasileira e na Pan-Amazônia. E consequentemente tem-se a vivência e convivência de sujeitos sociais que estabelecem uma relação com os sistemas naturais de muito envolvimento e troca. Relação essa que é de partilha, de troca. O sujeito está imerso nos mecanismos de funcionamento dos sistemas naturais. A indicação de determinado remédio, seja com a utilização de plantas, animais ou mineral para a cura de determinado problema tem a ver com essa compreensão.

A vida cotidianamente se ressignifica ou se estabelece por meio da mecanismos de funcionamento do patrimônio genético. Em paralelo a grande discussão sobre a apropriação indevida do patrimônio genético pelas populações tradicionais amazônicas visando a proteção de “biopirataria” ou “pirataria ecológica”, como a realizada em 2001, na cidade de São Luis, estado do Maranhão. Este evento reuniu “curandeiros e líderes espirituais” de povos indígenas da Amazônia, patrocinado pelo Instituto Nacional de Propriedade Industrial (Inpi), que patrocinou a reunião, o qual foi o portador da carta destinada diretamente ao Comitê Intergovernamental da Biodiversidade. (ALMEIDA, 2008).

A maioria dos sujeitos autônomos de cura desta tese não acompanham as discussões que os fazem ganhar evidência a sua prática no contexto apresentado, mas ainda assim eles são possuidores de um saber e conhecimento gerado pelas potencialidades dos patrimônios genéticos da Amazônia. Sendo assim estes

[...] apontam para um quadro complexo de experiências e distintas modalidades de uso dos recursos naturais, envolvendo conhecimentos localizados de diferentes agentes sociais, marcados por uma diversidade étnica com suas respectivas organizações de representação política.

São esses conhecimentos que compõem a sessão seguinte, resultantes da existência de patrimônios genéticos com forte potencial de cura, temperados com as forças energéticas das entidades espirituais, encantados e caruanas, resultado das forças da natureza, e as construções históricas, sociais e culturais que desenharam o sujeito autônomo de cura da Amazônia e Pan-Amazônia, nas paragens da região metropolitana de Belém, nos campos de Soure e Mauaná, do arquipélago do Marajó, do centro do Baixo Amazonas, na bela Juruti, e nas lonjuras da triplice Fronteira, em Tabatinga e Letícia.

6.2.5.1 Os receituários dos remédios e as doenças que curam

Neste tópico, serão apresentadas algumas receitas repassadas pelos sujeitos autônomos de cura aos seus pacientes ou consulentes. Para alguns, a prioridade é o uso das ervas, para outros, a medicina alternativa também vem acompanhada do remédio alopático. A explicação para esta combinação se encontra na fala de dona Helena, de Muaná, a qual afirma que “as ervas vêm da natureza, e cada erva traz um poder e as

peessoas acreditam que o remédio vai fazer bem, ajudado com os nossos, tudo dá certo, o poder das ervas vem da terra, daquele lá de cima que traz”.

Há que se destacar que nos municípios de Soure e Juruti as entidades foram as responsáveis de repassar as orientações incorporadas nos pais-de-santo, seu Zé Raimundo Boji Boá da Trindade e a Cabocla Braba, respectivamente. Assim, abaixo as receitas, conforme as orientações repassadas.

a) Para dor de estômago e cólica:

É como por exemplo a, vamos supor, deixa eu ver, na hora passa tanta coisa e a gente esquece, é oh, o parigori (elixir parigórico - *Piper callosum*), planta, bora supor, uma dor de estômago, tá a criança, a criança tá com uma dorzinha, porque não sabe, a criança não fala, olha uma colicazinha, faz um parigori, com um pedacinho, um pedacito de alho, então parigori, a gente pode plantar dentro de casa, em casa, né? (D. Mariana, curandeira, Juruti - jun. 2015, informação verbal).

b) Para Catarata:

Arruda (*ruta graveolens*) bem viçosa, colocar em um vidro de maionese esterilizado, e por no sol de dia, depois colocar em outra vasilha. Colocar duas gotas de cada lado, colocar por 15 dias (Pai-de-santo de Oxossi, Muaná - mai. 2015).

c) Para Derrame:

Folha do gergelim preto (*Sesamum indicum*), pucá (*Cissus sicyoides L.*), sucuriçu (*Mikania lindleyana*), caroço de melancia e caroço de gergelim; não pode pisar no chão, nem andar no sereno. Fazer o chá e tomar como água (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, maio, 2016, informação verbal).

d) Chá para expulsar gases:

Elixir parigórico - planta (*Piper callosum Ruiz & Pav*), folha da graviola (*Annona muricata*), folha do limão (*Citrus × limon*) e a folha da laranja (*Citrus X sinensis*). Fazer chá para expulsar os ventos (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, maio, informação verbal, 2016).

e) Chá para aborto:

Salva do marajó (*Hiptys incana*), cabacinha (*Eugenia Theodorae.*), folha de arruda (*Ruta graveolens*) pra fazer o chá. Corta o abacaxi bem miúdo, batido para tomar (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, maio, informação verbal, 2016).

f) Colesterol alto:

Casca da mangaba (*Hancornia speciosa*), casca do caimbé (*Curatella americana* L.), flor de anajeiro (*Attalea maripa*), folha da graviola (*Annona muricata*) seca, folha do mamoeiro (*Carica papaya*) seca. Fazer o chá, para eliminar colesterol e diabetes (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, maio, informação verbal 2016).

g) Inflamação:

Casca de copaiba (*Copaifera langsdorffii*), casca de sucuba (*Himatanthus sucuuba*), barbatimão (*Stryphnodendron*) da mata e do campo, casca de saracui (*N.I.*), sacuca (*N;I;*). Fazer o chá. (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, maio, informação verbal, 2016).

h) Eliminação inflamação da garganta:

Sete favas de jucá (*Caesalpinia ferrea*), verônica (*Veronica officinalis*), raiz da solidonia (*nictagináceas*), raiz da língua de vaca (*Chaptalia nutans*). Fazer chá e gargarejo. (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, maio, informação verbal, 2016).

i) Para voltar a potência sexual:

Raiz da pupunheira (*Bactris gasipaes*), tucumazeiro (*Astrocaryum aculeatum*), jurubeba (*Solanum paniculatum*). Tudo torcido na mão, mais esporão de galo (*Gallus gallus*) e vergalho do quati (*Nasua*). (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, maio 2016, informação verbal).

j) Purgante para limpeza do intestino:

Salamargo com laranja da terra (*citrus aurantifolia* l.), enxofre com mel de abelha, bate tudo e coloca no sereno, beber em jejum sem lavar a boca e nem falar com ninguém (Cabocla Braba incorporada no pai-de-santo de Verequete - Juruti, Jul. 2016, informação verbal).

k) Problema de Útero:

Passou a menstruação, dois limão, cortar na forma de cruz, e espremer em cruz, meia polegada de abuta (*Abuta grandifolia*), três melhoral ou anador, rala na língua do pirarucu (*Arapaima gigas*), põe no chá pra ferver quando tiver bem frio dê para o cliente tomar (Cabocla Braba incorporada no pai-de-santo de Verequete - Juruti, Jul. informação verbal 2016).

l) Fortificante Caseiro:

Meio prato da farinha de tapioca, com leite condensado, meio copo do sumo do mastruz (*Dysphania ambrosioides*); bater tudo junto com dois ovos de galinha preta ou de pata, bate tudo junto, colocar na geladeira, e de manhã dê para o cliente tomar com vinho tinto e pó de canela (*Cinnamomum verum*), meio copo. As 11h da manhã tomar uma injeção de Decadron (coquetel), vai dar muito apetite (Cabocla Braba incorporada no pai-de-santo de Verequete - Juruti, Jul, informação verbal 2016).

m) Queda de Cabelo:

70 folhas de **rinchão** (*Sisymbrium officinale*), 70 folhas do **sabão de boto** (**capitari**), 70 folhas de **capitiú** (*Siparuna guianensis Aubl.*), bater tudo e tirar o sumo, que fica uma espuma de sabão; passar três vezes na lua nova, dormir com ele na cabeça e tirar pela manhã (Cabocla Braba incorporada no pai-de-santo de Verequete - Juruti, jul. informação verbal 2016).

n) Intoxicação:

Purgante - pegar magnésia, 12 folhas da couve (*Brassica oleracea*), socar bem, pra tirar o sumo com 12 jambuzinho (*Acmella oleracea*), e o sumo de 2 galhos do mastruz (*Dysphania ambrosioides*), 7 folhas da erva do passarinho (*Struthantus flexicaulis*), que dá na laranjeira, batatão planta (*Solanum tuberosum*) ralado, misturar tudo (Cabocla Braba incorporada no pai-de-santo de Verequete - Juruti, Jul. informação verbal 2016).

o) Ameba:

Pegar 2 polegadas da casca da muuba (*Myrtus*), põe no copo pra diluir por conta própria, tomar 3 vezes ao dia, junto com o sumo de dois galhos de amor crescido (*Portulaca pilosa L.*) (Cabocla Braba incorporada no pai-de-santo de Verequete - Juruti, Jul. informação verbal 2016).

p) Pressão Alta:

15 folhas de chicória - planta, ferver e tomar em jejum com a primeira casca do alho roxo (Cabocla Braba incorporada no pai-de-santo de Verequete - Juruti, jul. 2016, informação verbal).

q) Pressão Baixa:

Ferver leite de búfalo, cortar alho em cruz, pedrinha de sal e dar com um copo de leite (Cabocla Braba incorporada no pai-de-santo de Verequete - Juruti, Jul. 2016, informação verbal).

r) Derrame:

Fazer fricção com mangarataia (*Zingiber officinale Roscoe*), cipotaia (*Capparis urens*), pimenta malagueta (*Capsicum frutescens*), semente

de gergelim roxo (*Sesamum indicum*), folha de canaroxa (*Costus spicatus*). Fazer chá para a pessoa tomar.

Banha de jacaré com a semente de gergelim, 7 (sete) tucandeira (*dinoponera gigantea*) torrada, 1 (huma) lacral (*Scolopendra*) torrada (Cabocla Braba incorporada no pai-de-santo de Verequete - Juruti, Jul. 2016, informação verbal).

s) Para câncer e diabetes:

As finalidades das plantas medicinais pra se curar as pessoas doentes, por exemplo a babosa é difícil a pessoa achar, mas é uma planta medicinal bom para o câncer, problema de estômago, insulina para diabetes (Dona Ester, ogã de Chá da Seara do Recanto de Yemanjá e Toya Jarina, informação verbal).

t) Para piolho de animal, infecção urinária, hemorragia e para piolho de humanos

Nem todos, hoje a gente vê que muitos pessoas cortam ervas e não percebe que são remédios, uma vizinha minha cortou outro dia pé de bucha (*Luffa aegyptiaca*) muito bom pra piolho de animal, a flor é bom pra infecção urinária, a cueira (*Crescentia cujete*), a folha de cuia amarela é bom pra hemorragia; a ata (*Annona squamosa*) que se joga fora, o sumo da folha mata piolho, que tem tanto nas crianças, as pessoas acham que o remédio de farmácia é que cura; a entrecasca do cajueiro (*Anacardium occidentale*) se coloca na água e fica tomando pra curar gastrite (Dona Roxita, pajé Soure, informação verbal).

No seu receituário, se percebe que dona Roxita se ressentido do quanto se perde da flora amazônica por puro desconhecimento, por parte de população, do potencial medicamentoso das plantas e ervas.

Foram também identificadas as situações em que os pacientes ou consulentes foram, por meio de consultas, procurar a ajuda do sujeito autônomo de cura. Será relatado o caso de dona Helena, em Muaná, onde foi realizada observação do momento de trabalho da curandeira, que também pode ser denominada de mãe-de-santo. O procedimento segue o protocolo: o paciente diz o que está sentindo, ela reza e após a oração ela determina o diagnóstico, repassando o receituário. Ela também consulta apenas rezando a roupa do paciente. As situações foram as seguintes.

a) Adulto - problema: uma dor por dentro, dor de cabeça, toma remédio e continua a dor; aplicaram injeção *ibuprofeno*. Dona Jurema dita o diagnóstico: tem uma rasgadura na costa, colocar *Salonpas gel*; passar *nimesulida gel* também; passou também *Meloxicam*, quando passar o horário da *ibuprofeno* tomar o *Meloxicam*... teu problema é reumatismo, não pode se abaixar. Tomar também comprimido de *Xantinon* para o fígado. Ela então descreve onde vai a dor e como ela

acontece e a pessoa concorda (Dona Helena, benzedeira Muaná, fev. 2016, informação verbal).

b) Para quebranto é benzeção 3 vezes e banho; e isso se cura como nas antigas, e com ervas: catinga de mulata, arruda, e colocar banho vivo, coloca na vasilha com água benta, mucuracaa e esmigalha tudo, óleo específico, uma figa e pulseirinha. O médico diz que não existe quebranto, mas existe sim (Dona Helena, benzedeira Muaná, fev. 2016, informação verbal).

c) Paciente bebê de 1 mês. Geme e se contorce de noite e com dificuldade para defecar. Dona Jurema faz a oração e depois da benção afirma: “ele tem uma cólica, dá *Meticono*, e um chá de erva doce e *meticono* quando melhorar parar. A gente não pode parar o remédio, a não ser antibiótico”; passou também *Decongex*, é bom para descongestionar e pra gripe. Não tem melhor coisa do que o leite materno. A mãe diz que a criança não quer pegar o peito. Ela orienta que é muito bom caldo de cana, mingau de arroz, sopa, açai. Deixa ela completar 3 meses, e toma *vitamina A*, muito bom para a pele, e dá para criança também. (Dona Helena, benzedeira Muaná, fev. 2016, informação verbal).

d) Adulta - senhora com dor no corpo, tonteira, amortecimento, dor no calcanhar. Diagnóstico - dor de barriga é ameiba; fazer banho com: cabi, mucuracaa, pião roxo e branco, para tomar, amassa tudo, sal grosso, amoníaco, limão galego; para estômago - *legalon*; *cefalia*, pra dor de cabeça; *albendazol* - para vermes; garrafada - álcool, catinga de mulata, casca de cedro, arruda, cravinho, para passar nos braços e na perna (Dona Helena, benzedeira Muaná, fev. 2016, informação verbal).

Nesse último exemplo, pode-se identificar que a dona Helena em uma consulta percebeu vários problemas na paciente, não apenas aquele pelo qual ela lhe procurou. E, conseqüentemente, ela foi intercalando medicações alopáticas, com ervas, banhos gerando um olhar holístico do ser humano. Tal fazer e saber se interliga ao que Oliveira defende:

A benção da benzedeira, mais do que tudo, é a expressão concreta do poder peculiar que ela cumula nesse ato e significa criar as condições necessárias à remoção do mal ou removê-lo efetivamente, se o perigo e a tragédia forem pequenos. É uma forma e proteção, de apaziguamento aos homens que, nas suas relações concretas, deparam-se com ameaças, castigos, desencontros, infortúnios, aflições. Curar, por outro lado, implica uma prática que demanda a realização de novenas, banhos, massagens, além do ato da benzeção, parte da cura (OLIVEIRA, 1983, p. 134-135).

O indígena Tikuna colombiano, pajé-curandeiro, também repassou uma relação de ervas usadas no combate a algumas doenças. Na sua maioria, os nomes estão no dialeto Tikuna ou em espanhol.

Vacapurama – serve para câncer, fazer chá; *Curarina* – serve para dor de cabeça, banho em criança, com muita febre; *Hugo* – serve para todo dia de enfermidade; mulher de resguardo; *Abuta* – serve para diabetes; *Cha Chaarro* – (Folha de Alho) serve para dor de cabeça e febre; *Piãoxo, pião branco* – inchaço de pés; e para banho de proteção; *Mucuracaa* – para febre, banho de proteção; *Ana Mon* – serve para cancêr; beber durante três meses, fazer o chá; *Casca de Remocá* – Serve para malária; *Ah-Tiute* (urucum) – faz chá, pressão alta; *Folha do Pirarucu* – boa para inflamações; *Raiz de açai* – anemia; caroço – para artesanato; *Mango de Pescado* – para diarreia; *Sadetanó* (rabo de calango) – Óleo bom para ferida; *Carguero* – cicatrização; diarreia; *Lengua de picon* – dor no estomago, diarreia; *Caña Agria* – problema urinário; fazer o chá (informação verbal).

6.2.5.2 Os receituários dos banhos. Banho de descarrego, de proteção e atrativo

a) Banho de ervas para felicidade: abre caminho - planta (*Lygodium volubile*), desatrapalha em planta, folha do Uirapuru - planta, canela fêmea - folha é redonda (*Cinnamomum verum*). Bota pra ferver, após ferver deposita em uma bacia, e coloca sândalo, água da chama, bálsamo São Tomé, dama da noite (perfume); coloca o banho do centro e toma. Pode entrar em residência onde corre bandeira, e depois entra em casa (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, mai. 2016, informação verbal).

b) Limpeza do corpo: mucuracaá, casa de jurema branca, palma de alho, casca de buiuçu, faz infusão e toma banho; Ervas cheirosas - louro preto, abre caminho, canela, comigo ninguém pode, vence caminho, casca de *apui* (N.I) (Muaná – maio, informação verbal, 2015).

c) Banho de Descarrego: desatrapalha, quebra barreira, vence demanda, tomba tudo, quebra macumba, tira picica, destranca tudo, desmancha tudo. Mistura tudo, ferve, coa e deixa por um dia e depois coloca no balde com cachaça ou chama. Toma o banho do pescoço pra baixo, meio dia e tira e toma banho normal (Dona Alice, mãe-de-santo, Belém, jan. 2016, informação verbal).

d) Banho Atrativo: o mesmo que vai na defumação, chama, vence tudo, abre caminho, ei de vencer. Da porta pra dentro, vai pensando, chamando e dizendo o que quer (Dona Alice, mãe-de-santo, Belém, jan. 2016, informação verbal).

c) Banhos a gente define as ervas pelo nome, a gente sabe pelo nome: pião roxo, pra afastar espírito; quebra barreira, pra tirar os empecilhos que se trouxe, e por isso não pode levar na cabeça. Atrativos: abre caminho, busca longe, manjerição (ervas de Oxalá), de equilíbrio; alecrim d'angola (*Vitex agnus castus L.*), pra trocar a energia negativa pela positiva e alcançar o equilíbrio; trabalhar com a natureza

é trabalhar com a energia natural, por isso é necessário preservar (Itamar, pai-de-santo, Belém, dez. 2015, informação verbal).

d) Banho para tirar panema - Cajuçara (*Croton cajucara*), pião roxo (*Jatropha gossypifolia*), folha de guiné (*Petiveia alliacea*), cravo roxo (*Tagetes erecta L.*), mucuracaa (*Petiveria alliacea*), pimenta malagueta (*Capsicum frutescens*), folha do coratá (*Bromelia pinguin*), misturar tudo e fazer banho (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, mai. 2016, informação verbal).

e) Los objetivos de los baños son iguales, así como se trabaja con las velas y con el tabaco. A veces vienen las personas “ay que yo necesito un baño para la limpieza de mi cuerpo”, nosotros utilizamos lo que es albahaca, la mucuracá, las hojas de lo que en Brasil se conoce como el vindicá, también está muy bueno eso, es buenísimo para muchas cosas, no solo para limpieza del cuerpo. Usamos también las hojas de los helechos, que en Brasil se conoce como *la samambaia*, que eso también es muy bueno; las hojas de “dios solo puede conmigo”, también es muy bueno; las hojas de la carambola, las hojas del ajo macho, del limoncillo que en Brasil se conoce como la hoja del *capim santo*, eso es muy bueno. Esas hierbas nosotros las conseguimos aquí mismo, incluso aquí en los centros hay esas hierbas. Y como usted misma se da cuenta ahí está la samambaia, la de dios solo puede conmigo; afuera están las albahacas, todas las hojas que nosotros trabajamos. Incluso hasta la misma hoja y la misma flor de la naranja sirve para nosotros hacer remedios para las personas que necesitan, de diferentes maneras, el objetivo que necesiten ellos (Armando Ruíz, pai-de-santo colombiano, Letícia-Co., jun. 2017, informação verbal).

✧ Outros banhos e suas finalidades

No terreiro Rei Sebastião e Toya Jarina, foi encontrado uma experiência que não se encontrou nos demais. No final do ano, iniciando em novembro tem um calendário de banhos denominado de “banho de fim de ano”, que é considerado preparatório para o ano que irá se iniciar. A comunidade desse terreiro participa, bem como os clientes do pai-de-santo. No total, são sete banhos: três banhos da mata, de sete linhas, de fartura, de pipoca, que é dado com pipocas feitas de milho, e de rosas. Os banhos da mata são tomados no centro de uma mata à noite. O pai-de-santo, Elivaldo de Oxalá relata como começaram os banhos na casa:

Nesse contexto foi pensado pelos cabocos até pelo seu Zé Raimundo e dona Tereza Légua que pensaram em fazer limpezas coletivas, começando primeiramente pelo centro e depois em todas as casas e também nos moradores das casas que era pra que terminasse o ano todo mundo também descarregados então teríamos assim, mês de janeiro a novembro pra tratar o pessoal de fora e mês de dezembro era exclusivamente para os moradores da redondeza e os médiuns da casa,

mas com essa melhora que houve, com essa propagação, aí foi quando foi incluído também os clientes começaram a pedir esse tratamento dos chamados “banhos de final de ano” (informação verbal).

A seguir a explicação e o significado de cada banho:

O Banho da Mata é propriamente dito um descarrego de Exu na mata junto com o povo de Oxóssi, então se começa com o Exu e o povo de Oxóssi, porque a casa é de Oxóssi, a casa é de Rei Sebastião, meu grande Oxóssi e Toya Jarina, então começa geralmente com essa descarga de Exu que faz o descarrego e geralmente era logo após a última virada do ano e fazia todo esse tipo de descarrego, como o calendário ficou muito apertado, ele foi se estendendo de outubro em diante e até pelos custos dos materiais que são usados nesses trabalhos, então depois que eram feito essa descarga de Exu e Oxóssi por ser dono da casa, nós passamos para Ogum (informação verbal).

O banho das Sete Linhas é do orixá Ogum, usado propriamente pelos cavaleiros de Ogum, soldados de Ogum, que vêm fazer essa limpeza de todo o povo, tirar todas as forças e demandas negativas.

Depois vem o Banho Pipoca do orixá Obaluaê, então faz o de descarrego contra as doenças, contra as pragas, as pestes, né, dia de Obaluaê que é 19 de dezembro. É o poder do milho por que ele tem até um dia desse. Botaram no Face uma história do milho né, me esqueci o nome que é dado pro milho que não espoca no caso, que não vira pipoca então que a pessoa deve crismar o milho de pipoca que é aquele que se abre, que busca, aquele que tanto que o outro que não abre ele é o atraso, ele é aquele ser humano que é fechado, aquele ser humano azedo que invés de buscar seus horizontes, buscar sua luz, buscar suas forças ele fica desejando mal pra luz dos outros, pra força dos outros, então o milho simboliza o que? Um grão que ele se abre na flor que chama-se a flor de Obaluaê, então por isso ele é dado no dia de Obaluaê que é o médico dos médicos, né? Médico dos pobres então pra que ele traga muita saúde pra nós, é por isso também que a gente não dá o banho na pessoa com o milho fechado, ele tem que ser, tem que eclodir mesmo, tem que abrir em flor, que se ele ficar fechado ele não é favorável pra se passar em um doente.

Logo em seguida, vem o Banho de Fartura, que é o banho dado com legumes, champanhe, refrigerante, arroz pra trazer prosperidade. Esse banho tem que se usar legumes que são vão contribuir pra que a pessoa alcance e vá em busca da fartura, por isso que os legumes e verduras certas, cenoura, batata, jerimum, couve, repolho, cheiro verde, dentre outras, e tem outras que não pode entrar, como, por exemplo, o caruru, não que o caruru não seja rico, ele é muito rico em ferro, mas aí ele também tem o poder de amansar que por ele ser muito frágil, muito mole e tem muita gente que até usa ele em reza forte na Umbanda de uma forma pra amansar os outros, e como a intenção desse banho não é amansar ninguém e sim prosperar cada vez mais pra que a pessoa fique mais ativa. Porque a fartura também não vai cair do céu, você toma esse, mas tem que ir buscar e correr atrás, se tomar o banho com caruru aí vai ficar muito lento, então por isso que são escolhidos os legumes mais ativos que possam trazer realmente vigor físico pra quem toma

esse banho, por isso que entra o champanhe, entra o arroz, entra o refrigerante que é pra avançar.

Logo em seguida quando fechando o ano que é dado o Banho de Rosas, porque as rosas já diz tudo, ela vem desde o início pelo caule só espinhos digamos que é o nosso ano inteiro só espinhos e a gente tentando sobreviver, depois surge um botão e dali se abre uma bela rosa e perfumada então a intenção desse banho é que nós tenhamos menos espinhos o ano todo e sim o perfume das rosas e a essência da beleza dessas rosas também, então é isso que simboliza o fechamento de nossos trabalhos aqui no terreiro Rei Sebastião e Toya Jarina e desse banho de rosas pra trazer a essência da beleza, da pureza, do perfume, do aroma bom que nós possamos esperar um ano sempre nesse intuito de dias melhores no próximo ano, então por isso que nós tomamos os banhos desde de exum até que a gente considera o banho de Yemanjá, que é o banho das rosas (informação verbal).

6.2.5.3 Outras formas de proteção: trabalhos de magia para proteção do mal, beneficiar relações conjugais e materiais

a) Para quebrar a força do malefício: folha do cabi (*Malpighiáceas*), folha de pião flexeiro (*Jatropha gossypifolia L.*), batata tira feitiço (*Solanum tuberosum*), e a batata do pião (*Jatropha curcas*), com a caixa do pião pajé (*Jatropha curcas*); bate com a cachaça e a pessoa aguenta em cima como emplastro (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, mai. 2016).

b) Amarração: chega-te a mim (*Amaranthaceae – Alternanthera bettzickiana*), folha do tamanquaré (*caraiipa richardiana*); bicho tamaquaré (*Plica plica L.*). Embala ele três vezes, onde a pessoa dorme (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, mai. 2016).

c) Tirar mal olhado de dentro de casa: usamos folha de espinheira (*Maytenus ilicifolia*), folha de tucumazeiro (*Astrocaryum aculeatum*) e a folha do dendê (*Elaeis uineensis*). Se faz uma vassoura e varre com as palhas, varre os cantos pra fora e vai saindo tudo (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, mai. 2016).

6.2.5.4 Defumação

A defumação tem o objetivo de fazer a limpeza do ambiente sagrado ou não. Pode-se verificar que esta é uma prática bastante antiga e usada até os dias de hoje em religião como a Católica. No momento mais importante da missa, a eucaristia, é usado o processo de defumação do Santíssimo Sacramento, com o objetivo de purificá-lo frente aos seus fiéis. Em uma religião como a Umbanda ou Tambor de Mina, a defumação é no sentido de fazer a limpeza e purificação do espaço onde serão realizado os trabalhos,

assim como tirar todas as energias negativas presentes no ambiente e nas pessoas presentes.

a) Faço a defumação: comigo ninguém pode, japana (*Eupatorium triplinerve.*), chama, arruda, vence tudo (*Justicia gendarussa*); depois de seca a erva, coloca alfazema, arruda, breu branco (*Protium heptaphyllum*) para misturar pra defumar (Dona Alice, mãe-de-santo, Belém, jan. 2016, informação verbal).

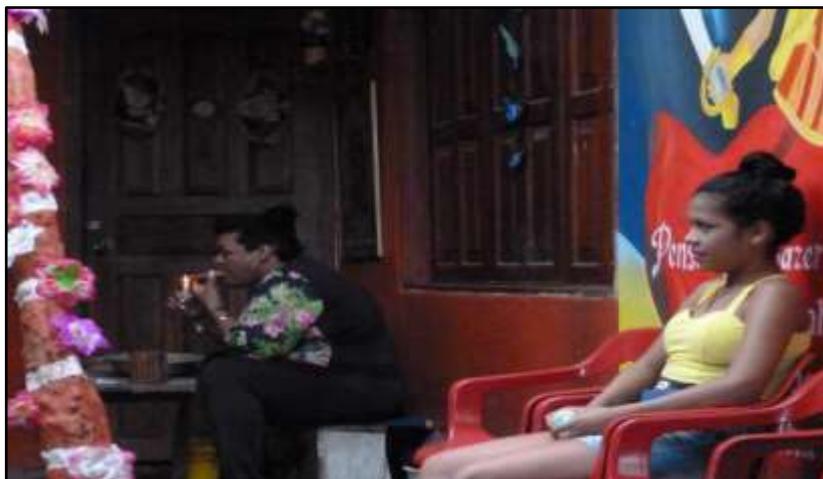
b) Defumação: tauari (*couratari oblongfolia*), extraído da palmeirizeira; pra fazer o cigarro, tabaco, misturado com as ervas, folha da canela, cominho do campo, breu branco do campo e o breu branco da mata (Caboclo Zé Raimundo incorporado no pai-de-santo de Exu, Soure, maio, 2016, informação verbal).

6.2.5.5 Trabalho com Charuto e velas

A busca de ajuda espiritual ou material por meio do uso das velas e fumo é uma prática muito recorrente na Tríplice fronteira, tanto no lado brasileiro, cidade de Tabatinga-Brasil, quanto na cidade de Letícia-Colômbia. O trabalho com o charuto pode ser realizado de duas maneiras. O pai ou mãe-de-santo fuma para fazer vidências acerca da vida do cliente ou os próprios clientes fumam e vão fazendo seus pedidos visando realizar aquilo que vieram em busca, seja emprego, amor, saúde, dentre outros.

Em Tabatinga, nos terreiros de Umbanda e Tambor de Mina identificou-se que, dos cinco pesquisados, duas das lideranças já trabalharam, mas hoje não trabalham mais. Atualmente, conforme figura abaixo, apenas esta mãe-de-santo trabalha com o fumo de charutos para vidências e resolução de problemas amorosos.

Fotografia 88- Mãe-de-santo, Greice, atendendo cliente com o fumo do charuto



Fonte: Ana Lídia do Nascimento - Tabatinga-AM, (maio, 2017).

A mãe-de-santo e o pai-de-santo que trabalham com a prática com o fumo do charuto contam a história de sua origem:

O charuto foi trazido de Venezuela, os donos do charuto: tem o negro Felipe, o índio Guaicaipuro, e a Maria Lionza. É uma tendência que veio da Venezuela, os venezuelanos eles trabalham muito com o charuto, até então que no Brasil não é muito conhecido o charuto, o charuto só é conhecido na diversas fronteiras, nessa fronteira, tabatinga e Letícia, porque os colombianos são mais atados ao charuto, o charuto é uma lenda de facilidade de ver muitas coisas, o charuto serve mais pra trabalho de amarração, ele é mais pra chamada, pra domínio, pra que venha sorte, essa é uma ciência que eu tenho há muito tempo, vai fazer nove anos que eu tenho essa coisa de charuto, e eu aprendi com uma venezuelana chamada Reina Maria e ela era uma velhinha, mas na realidade eu já aprendi a forma de trabalhar com ele, porque o charuto eu fumava desde os onze anos de idade (Mãe-de-santo Gleice, maio, 2017, informações verbais).

Estas son las tres potencias. Estas tres potencias son extranjeras, no son de Colombia. Estas vienen desde Venezuela: el indio Guaicaipuro, la reina María Lionza y el negro Felipe. Eso nosotros lo tenemos porque es un medio de protección y es un medio de fuerza que tenemos porque prácticamente no trabajamos con ellos. Estas son las tres potencias, las que nos dan fuerza para que nosotros nos mantengamos siempre firmes y no vayamos a caer en cuestiones de que nos vengán a derrotar, porque usted sabe que en este medio hay mucha envidia. Entonces ellos tres nos protegen bastante (Pai-de-santo Armando Ruíz, Letícia-Co., jun. 2017, informação verbal).

Na cidade de Letícia, existe apenas este terreiro, que é denominado pelo pai-de-santo como de Tambor de Mina, mas em alguns momentos de define umbandista também, e neste se trabalha também com o fumo do charuto, conforme depoimento acima.

Nessa casa, foram observadas sessões de trabalho com o fumo do charuto. O procedimento é o seguinte: os clientes chegam, pegam um determinado número de charuto, definido pelo pai-de-santo, conforme a necessidade e urgência do problema. Este faz uma oração sobre os mesmos e a pessoa começa a fumar numa sequência frenética, posteriormente leva ao pai-de-santo para ele avaliar como ficou o charuto e dizer o que isso representa.

Fotografia 89-Trabalho com Fumo de Charuto no terreiro de Tambor de Mina na cidade de Letícia-Colômbia



Fonte: Ana Lúcia do Nascimento - Tabatinga-AM, (jun. 2017).

O pai-de-santo Armando Ruíz, da cidade de Letícia também explica o significado do fumo do charuto.

Las velas prendidas se acaban, uno las descifra, las lee, depende para lo que uno quiera. Para la salud, para el amor, para el trabajo, depende de muchas cosas, me desenvuelvo muy bien en cuestiones de velas y cuestiones del tabaco. Los motivos pues que vienen aquí más que todo es por salud y por trabajo, trabajo quiere decir, trabajo laboral; muy poco vienen a buscarnos a nosotros... pues también para la suerte, para los abre caminos, y de vez en cuando para el amor. Muchas personas creen que el tabaco es simplemente para el amor, para atraer a las personas, pero están completamente equivocados. El tabaco se trabaja para diferentes formas. El tabaco también se trabaja para la salud, para limpieza del cuerpo, para abrir caminos, para hacer trabajos, para conseguir dinero, para la suerte, para el amor, para todo sirve el tabaco, no solo sirve para una sola cosa; inclusive también el tabaco sirve como medio curativo para cuando las personas tienen amebiasis, como una purga, el tabaco le sirve también para eso, hasta para los baños, para sacar *la saladera*, las cosas esas... es muy bueno la cuestión del tabaco (Pai-de-santo Armando Ruíz, Letícia-Co., jun. 2017).

Conforme já foi abordado anteriormente o fumo como representação do sagrado, sendo que com uma especificidade diferenciada das populações tradicionais indígenas ou africanas. Dentro de um cenário de modernidade o fumo oriundo dos charutos ele tem o objetivo de auxiliar em questões sentimentais ou amorosas. Embora os entrevistados, pai ou mãe-de-santo das cidades de Tabatinga e Letícia informassem que também ajuda na identificação de doenças as pessoas que os procuram buscam a resolução de problemas afetivos, amorosos, conquistas materiais: emprego, aprovação em concursos, dentre outro.

Fotografia 90-Sessão de Fumo de Charuto no Terreiro na cidade de Letícia



Fonte: Ana Lídia do Nascimento - Tabatinga-AM, (jun. 2017).

Esse tipo de prática é muito procurado na Tríplice fronteira para resolver problemas amorosos; muito embora possa ser usado para outras demandas, a solicitação maior é por este motivo. Tal quadro provavelmente ocorre pela urgência das pessoas em resolverem seus problemas e anteciparem os acontecimentos. O charuto não vai dar a solução para o problema, mas identifica-o. Segundo a mãe-de-santo Greice:

O charuto é um método muito pra vidência, e é o método mais bom de ver vidência, mais forte de ver vidência, porque ele vê o corpo da pessoa e indica tudo aquilo, porque as cartas tem 50% de verdade e 50% de mentira, a vidência também mas ela também, até porque as velas acesas elas fazem essas mesmas função, o charuto é rezado com o seu nome completo, então ele vai mostrando pra você o que você sente, dores, lamentações e tudo mais, é uma ciência muito bonita, até hoje em dezessete anos trabalhando com ele eu sei até onde termina a essência, mas o charuto serve pra limpeza, pra desespero, pra amarração, pra dominação, ele serve pra muitos atos (Mãe-de-santo de dona Chica Baiana, maio, 2017, informação verbal).

A discussão apresentada neste capítulo trouxe as maneiras e constituições da ciência da encantaria amazônica no sentido de expor as potencialidades, significados e compreensões na busca da sua explicitação e visibilidade conquistada ao longo de sua trajetória e práticas junto à população amazônica. Para tanto, parte-se do princípio que tais práticas são orientadas por diretrizes que estabelece a relação olho no olho, a percepção do ser humano como princípio integrador amparada numa relação de confiança.

As diretrizes acima estão pautadas e sustentadas em uma corrente formada por uma política de iniciação, um sistema interligado a outros, pautada numa intuição sagrada, nas rezas, no fumo, ritmo e instrumentos. E por fim, a apresentação de um arcabouço de saberes e práticas, implicando no conhecimento de uma medicina alternativa, popular e complementar, por meio do uso das ervas medicinais, plantas medicinais, em sintonia com os remédios alopáticos, temperados com o poder sagrado e divino de uma crença e fé nas entidades espirituais, permitindo a compreensão de que tudo isso compõe uma ciência do sagrado.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho de pesquisa é sempre difícil de concluir, provavelmente porque, inicialmente, não se tem uma posição fechada quanto aos desdobramentos oriundos das análises do objeto estudado. Tudo deve ser sempre algo em movimento. A função da parada provisória, o que se chamará quando da finalização de uma tese de um determinado estudo, deve ser a de repensar sobre outras possibilidades e caminhos deixados e que não conseguiram ser respondidos. E para isso, muito ainda tem a ser feito.

O tema *ciência do sagrado* não foi o pensado inicialmente para esta tese. O objetivo inicial era trabalhar a compreensão da conservação ambiental nas práticas de pajelança indígena e cabocla e religiões afro-brasileiras, e como os sujeitos envolvidos nessas práticas têm contribuído para a preservação e conservação ambiental. No decorrer da pesquisa de campo, verificou-se que além da preocupação com a dimensão ambiental, havia uma dimensão humana também intrinsecamente conectada a um poder de cura, de espiritualidade, de sagrado, de mágico: tudo interligado e direcionado para a possibilidade de uma ciência.

Os caminhos percorridos pela pesquisa para a construção desta tese, buscaram, como já foi escrito em outros momentos, assegurar a visibilidade e maior publicização de um conhecimento que existe desde os primórdios da história da humanidade. Em todas as etapas da evolução humana sempre se conviveu com práticas curativas com o uso de plantas, ervas ou outros recursos da natureza. Essa foi a primeira maneira de curar do ser humano. No Brasil a medicina biomédica surge a partir do ano de 1500, e ainda assim sob os ditames da medicina executada nos centros culturais europeus, e com alto grau de precaridade nos hospitais e centros de saúde das capitais. Em contrapartida a medicina popular, alternativa e complementar, a etnomedicina esteve acompanhando o desenvolvimento da biomedicina, sem, no entanto se tornar extinta. Pelo contrário ela sempre estava ao lado da medicina moderna, quando esta não respondia aos desafios das doenças e das fraquezas humanas, seja do ponto de vista fisiológico, psicológico, a medicina popular era procurada para solucioná-los.

E dessa maneira ela ganha um status de Ciência. Tal status se reforça e se fortalece quando ela se contrapõe aquela que é definida enquanto Ciência, a medicina biomédica. Ao se contrapor ou ser compreendida como alternativa a esta ela também pode ser caracterizada enquanto tal, uma vez que os motivos de busca e procura por ela

se devem ou pela insuficiência de recursos, em várias dimensões humana, fisiológica, psicológica, espiritual da medicina moderna e que a medicina alternativa consegue, em alguns momentos, responder e compreender. Daí a relevância de ser chamada de Ciência do Sagrado. A intenção não é se contrapor a ciência racional, que possui seu corpo teórico, métodos e instrumentos constituídos, mas sim atentar para que além desta existem outras possibilidades e práticas de ciência vinculadas a medicina, a matemática, a sociologia, enfim a formulação de conhecimentos e saberes que não são novos. Eles estão arraigados no cotidiano e no fazer das práticas sociais, das relações sociais. E por terem garantido a sua solidez vivencial eles não se perdem e não acabam, haverá sempre alguém, em algum lugar com conhecimentos e saberes de cura por meio das ervas, plantas, animais e com poderes mágico-religioso.

Sabe-se, no entanto, como já foi tratado neste trabalho, que esta é uma ciência para a compreensão da vida nas suas dimensões mais profundas e diversas, compreendendo o ser humano na busca por uma humanidade e por uma melhoria com o outro, ou consigo mesmo. Uma ciência que permite estar em comunicação com o que é terreno, mas com o que é celeste também, que ultrapassa a compreensão da “vã filosofia”. Isso só será permitido entender por intermédio de uma relação de “outridade”, em que o outro está conectado consigo mesmo e com os poderes e saberes de uma outra dimensão de compreensão da espiritualidade.

Esta dimensão é humana, mas é muito mais que isso, e transmuta-se porque está em contato com o humano. Esta é a humanidade de que fala Viveiros de Castro, no seu perspectivismo indígena. Ela está nos animais, nas plantas e está no ser humano também, pela interação que lhe permite a comunicação. É com essa compreensão que se pratica a ciência do sagrado. Ela distancia-se de uma visão religiosa limitada e fechada nos muros de uma igreja, ou de um dogmatismo autoritário e intransponível, porque está pautada na parceria de várias outras práticas, mesmo sem se perceber parceira.

Considerando, portanto, essa compreensão de ciência do sagrado, e sua análise nas práticas curativas e rituais religiosos estudados, serão apresentadas algumas questões conclusivas a partir da finalização da pesquisa, seu problema, seu objeto de estudo e os objetivos definidos:

- a) A existência da Ciência do Sagrado nas práticas da pajelança indígena, cabocla e religiões afro-brasileira é observada por meio de uma ampla variedade de procedimentos pautados numa relação mágico-religiosa, observada nas práticas e relatos dos entrevistados, que se percebem auxiliados por mestres espirituais e

sobrenaturais que incorporam em pajés e médiuns e curam as pessoas nas suas enfermidades. As entidades sobrenaturais, que podem ser espíritos, encantados ou seres da natureza curam com o poder que lhe é consagrado por um ser superior, onipotente, e também com a força dos poderes oriundo da natureza e de sua magia.

- b) As análises realizadas nos indicam que as práticas pesquisadas possuem uma similaridade no seu fazer, que não é reconhecida pelas suas lideranças e seguidores. A pajelança indígena, cabocla, religiões afro-brasileiras, Umbanda e Tambor de Mina, em especial as três últimas, possuem uma união e uma capacidade de síntese nas suas vivências, e, no entanto, estão longe de constituírem um mesmo construto de direcionamentos e filosofias que as tornem mais unidas e coesas. Nesse sentido, percebe-se uma concorrência visível e notória entre os sujeitos autônomos de cura, e em todos os grupos pesquisados. Na comunidade de San Jose, em Leticia, conforme afirmado anteriormente, vivem, de acordo com a pesquisa, aproximadamente seis curandeiros indígenas, de etnia tikuna, e não se identificou nenhum tipo de aproximação entre eles. Da mesma maneira acontece com as pajés entrevistadas na cidade de Soure, entre os pai ou mãe-de-santo seja na região metropolitana de Belém como nas demais cidades. E esta segregação voluntária os impede de conseguirem maiores avanços, seja quanto a defesa de políticas públicas, seja quanto ao acúmulo de capital social do grupo social envolvido.
- c) Observou-se a manifestação de uma vontade muito grande das lideranças em obter reconhecimento pelo seu saber e conhecimento, ou de ser reconhecido como possuidor desse saber, por isso buscam livros e cursos que tratem de temas sobre a flora amazônica ou sobre a cura na Umbanda, para conhecerem mais. É provável que tal busca se deva pela incompreensão de que não terão o conhecimento que as entidades espirituais, encantados e caboclos têm. Que são apenas mediadores desse processo, aparelhos usados para que os conhecimentos e saberes deles alcance a quem dele necessita. Identifica-se que existe uma certa “insatisfação” com essa situação, do conhecimento ser da entidade e não de quem incorpora. Dai a ânsia de ter o conhecimento. Pode-se ainda concluir que há a ausência de humildade por parte do médium, pois isso foi identificado geralmente em pai ou mãe-de-santo, os curandeiros e pajés indígenas não tem essa compreensão, pelo menos não deixam transparecer. Acho que esta parte em azul neste item não acrescentou muito, sugiro retirar.

- d) A ciência do sagrado tem como referência maior Deus como grande mestre e guia. Todo o saber e conhecimento que os sujeitos autônomos de cura possuem são oriundos dele, incorporam ou recebem são também luz de Deus. Logo, as ações são entregues a ele. Nessa direção todos os depoimentos direcionam para a mesma arguição. A cura realizada não se constitui autoria do pajé, curandeiro, pai ou mãe-de-santo, rezadeira, mas de Deus, eles são apenas os mediadores que interliga o campo sagrado-celeste ao campo terreno. E esse poder sagrado não diferencia o mágico-religioso, do somente religioso. Em geral, quando se relaciona a visão que se tem de Deus, em geral de outras religiões, é como se ele não permitisse práticas com caráter mágico-religiosa, no entanto os sujeitos autônomos de cura mantém a mesma relação com o mesmo Deus e lhe atribui a autoria de seu dom.
- e) A prática dessa ciência é vinculada a uma relação de trabalho. Para alguns entrevistados, é visível a compreensão de que a missão é dom de Deus, e por isso não podem cobrar, mas ao mesmo tempo, e isso foi mais presente na cidade de Muaná, observa-se um uso comercial dessas práticas, visto que alguns sujeitos dizem, inclusive, o período em que mais são procurados: na época em que sai o pagamento das pessoas; no verão, porque tem mais produção; e assim sucessivamente. Outro fator é a questão da feitura do santo no Tambor de Mina ou Candomblé, que para muitos ganha maior importância, na medida que os habilita a jogar búzios, baralhos etc., e, conseqüentemente, têm mais condições de melhorar a questões financeiras. E na tríplice fronteira, percebe-se a existência de uma relação com o narcotráfico. Com isso o que é dom de Deus se transforma também em uma maneira de sustento, de sobrevivência e com isso, em alguns momentos, o que seria o exercício da prática de caridade passa ter os ideais de uma “ética protestante” de Weber, e como consequência os fundamentos originais do fazer religioso se transforma, se altera e com eles a premissa básica que o originou, fazer a caridade, o bem aqueles que precisam. As mudanças também ocorrem porque os sujeitos se encontram numa sociedade pautada no modelo de produção capitalista e que adultera todas as expressões humanas ancestrais consideradas, juntamente com suas práticas sócio-culturais e religiosas.
- f) Os sujeitos autônomos de cura há muitas décadas têm assumido o papel do Estado no campo da saúde da população da Amazônia e na Pan-Amazônia, pois são inúmeras as pessoas que são socorridas por pajés, curandeiros, pais ou mães-de-santo, benzedoras e rezadeiras, que, com a sua sabedoria espiritual e intuitiva,

conseguem salvar vidas. Acrescenta-se que não são apenas problemas pequenos e simples que eles socorrem, mas também os complexos. Com isso atribui-se aos mesmos uma responsabilidade social, que não advém do poder público, de políticas públicas instituídas, mas da população, das pessoas que socorrem, que são acolhidas e lhe garantem o respaldo, a respeitabilidade e a legitimidade diante de grupos sociais, de diferentes classes sociais beneficiados com seus serviços e caridade. Se a saúde da população dependesse apenas do serviço público e privado provavelmente a situação de doenças e enfermidades seriam bem mais precária. Há que se destacar que a cada dia os sujeitos autônomos de cura recebem de dez a trinta pessoas em suas casas, nos terreiros, nas searas.

- g) A capacidade de dialogar e de conhecer a medicina biomédica foi outro fator importante detectado. Eles não a conhecem porque não a estudaram; a informação é repassada, provavelmente, por um guia espírita, que foi médico, dentre os mais citados, destacam-se: Bezerra de Menezes, Camilo Salgado, Ana Neri. E os encantados do fundo, da linha de cura, os mestres da cura, como Dom Carlos, Boto Malhado, seu Ricardinho, Princesa Flora. Assim, é visível que para esses sujeitos autônomos de cura, não se observa a percepção de se estar sozinhos. Eles passam por um processo de preparação, com a iniciação, logo são formados, qualificados pelas autoridades do mundo espiritual para executarem sua missão. Tanto que receitam remédios alopáticos sem que os pacientes sofram prejuízos na sua saúde pela orientação dada. Existe uma disposição ao diálogo com o espaço da medicina biomédica. Atualmente já é possível encontrar algumas iniciativas de práticas médicas da medicina biomédica que aliam seus conhecimentos a conhecimentos da espiritualidade, em especial o espiritismo, para cura de doenças. Mas ainda é reduzido esse universo, a maioria continua descreditando de uma possível aliança entre a medicina biomédica e a medicina popular, alternativa, tradicional, mesmo que sejam expostos algumas vivências onde se demonstre a importância da riqueza dessa interação no processo de cura, e a existência de prerrogativas, legislações e normatizações, tais como da OMS do reconhecimento e legitimidade do conhecimento tradicional.
- h) A ausência de uma identidade quanto ao seu fazer. Isso ocorre, geralmente, no caso das benzedeadas e rezadeiras. Quem se define como tal, ou quer assim ser reconhecida, possui na sua casa, vultos de entidades da Umbanda e Tambor de Mina. Ou seja, percebe-se uma negação quanto à aproximação destas religiões,

provavelmente devido à carga de preconceitos e visão negativa sobre as mesmas. Essa questão se relaciona com a que foi apresentada anteriormente quanto ao individualismo instalado nas relações e também na tentativa de “fuga” de uma determinada condição. É mais aceitável e tolerável para a sociedade ser chamada de rezadeira ou benzedeira do que de macumbeira. Em Muaná e em Juruti isso aconteceu, as pessoas entrevistadas tinham em sua casa “vultos”, afirmaram na entrevistas receber entidades da Umbanda, como seu Pena Verde, seu João da Mata, uma delas afirmou ter filhos-de-santo, mas se auto-identificaram como rezadeiras.

Há ainda que se destacar a importância e relevância do estudo para o aprofundamento das discussões relativas ao tema tratado e as suas consequências no campo da valorização dos sujeitos autônomos de cura. Esses estudos têm sido de valor ímpar no cenário amazônico e também brasileiro; são muitas as produções que têm sido construídas para o reconhecimento destes enquanto sujeitos que contribuem para um cenário de instalação de uma nova racionalidade, mais humana, comunicativa e afetiva. É desse cenário que se fala quando se trata da ciência do sagrado; é uma maneira de cura que se relaciona com a busca e o retorno no ser humano daquilo que tem de melhor: a sua humanidade e a sua espiritualidade.

De acordo com as observações realizadas, percebe-se quando se trata do relacionamento com as entidades no campo espiritual, que esta relação vincula-se a uma dimensão de superioridade, mas não é a superioridade para estar acima de alguém, e sim a superioridade para ajudar alguém a subir, a sair de um estado de inferioridade espiritual, para a elevação espiritual. Nesse sentido, conclui-se que todo o esforço que dispendido por essas práticas é para deixar o outro bem e estar bem consigo e com o mundo ao seu redor. Para tanto, a ciência do sagrado parte do interior, pois o que interessa é encontrar a chave para a cura, e em geral ela está no interior do ser humano. As entidades a encontrarão se o sujeito doente ajudar, permitir; é uma relação de troca. Parte-se do princípio que a cura não está fora, e sim dentro da pessoa, e que as entidades espirituais ajudarão a conquistar essa chegada.

Há que se destacar, ainda, que foram apresentadas algumas questões na tese e que poderão servir para pesquisas posteriores. São elas:

- a) O trabalho social realizado pelas lideranças da pajelança cabocla, em especial na cidade de Soure, e pelas religiões afro-brasileiras na região metropolitana de Belém. Acredita-se que seria interessante aliar o trabalho social à questão da

religiosidade. O que se percebeu é que são duas coisas separadas: a religião ou prática religiosa com seus princípios e rituais não se misturam com o trabalho social; isso indica um certo temor ou a incompreensão por parte da sociedade local. Os resultados apresentados pelos projetos desenvolvidos são de grande impacto junto a comunidade afetada. E mais uma vez as práticas de religiosidade afro-brasileira ou de pajelança cabocla desempenha um papel social contribuindo para o fortalecimento de formação da cidadania de crianças e jovens, e que deveria ser atribuição do Estado.

- b) Os cruzamentos possíveis e existentes nas relações das práticas estudadas. Conforme já citado, elas possuem similaridade e semelhanças, e, no entanto, não se relacionam com seus pares. Pode ser pela concorrência pelos clientes ou consulentes. Dado o nível de preconceito que muitas vezes sofrem, o mais indicado seria a união, no entanto, identificam-se sempre textos relacionados ao outro sujeito, indicando que seu trabalho é o melhor, ou que o outro é que não quer aproximação. Isso dificulta uma organização cooperativa no sentido de assegurar direitos e ganhos para o exercício de sua prática.
- c) As interferências e transformações que a égide da modernidade, e do modelo de modo de produção capitalista gera no engendramento e funcionamento das práticas, tais como transformá-las em meio de sobrevivência, está a serviço de práticas ilícitas, tais como o narcotráfico, dentre outras facilitando a desvirtuamento de suas tradições e fundamentos ancestrais.

Trazer à tona essa discussão é uma tarefa que cabe a todos, pois a ciência do sagrado, em tais práticas religiosas, e sua conexão com a ciência, encontra a expectativa de possíveis contribuições das mesmas, consideradas eminentemente amazônicas, para a consolidação de novas formas de pensar a própria região a partir de sua endogenia. E isso é possível, apesar do formato em que se encontram configurados os espaços e os territórios, porque ela existe, tem vida e faz ressurgir vidas.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 6023*: informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

_____. *NBR 14724*: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação. Rio de Janeiro, 2011.

ACEVEDO MARIN, R.; SILVA, C. N. Os Quilombolas de Salvaterra, ilha do Marajó: processo de territorialização e acesso dos recursos naturais. In: ARAGON, L. E. (Org.). *População e Meio Ambiente na Pan-Amazônia*. Belém: UFPA; NAEA, 2007. p.55-67.

ACEVEDO MARIN, R.; CASTRO, E. *Negros de Trombetas*: guardiões de matas e rios. Belém: CEJUP/UFPA; NAEA, 1998.

ALBUQUERQUE, M. B. B.; FARO, M. C. S. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, ano 5, n. 13, maio, p. 57-72, 2012.

ALBUQUERQUE, U. P. de et al. (Org.). *As folhas sagradas*. As plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros. Recife: Universitária da Universidade Federal do Pernambuco. 1997.

_____. *Atualidades em etnobiologia e etnoecologia*. 2. ed. Recife: NUPEEA; Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2006. 151, p. v.1.

ALMEIDA, A. W. B. de. *Cartografia social dos afro-religiosos em Belém do Pará*. Belém: IPHAN, 2012.

_____. *Conhecimento tradicional e biodiversidade*: normas vigentes e propostas. Manaus: UEA; Fundação Ford, 2008. 1v.

ALVARENGA, O. *Babassuê*: registros de folclore musical brasileiro. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1950. p. 9-22.

ÁLVAREZ, C. S. Ayahuasqueros de la triplice frontera. Angélica Vásquez Flórez. Los perfumes de la abuela. *Cañamo. La Revista de la Cultura Del Cannabis*, n. 171, mar. 2012. p. 66-72.

ALVES, N. Decifrando o pergaminho: o cotidiano das escolas nas lógicas das vidas cotidianas. In: OLIVEIRA, I. B. de; Alves, N. *Pesquisa no/do cotidiano das escolas*: sobre redes de saberes. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 13-38.

ARAGÓN, L. E. *A desordem ecológica na Amazônica*. Belém: UNAMAZ; UFPA, 1991.

ARENZ, K. L. São e salvo. *A pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*. Abya Yala, Quito, Equador. 2003.

ARIZA, E.; RAMIREZ, M. C.; VEGA, L. *Atlas cultural de la Amazonía Colombiana. La construcción del territorio en el siglo XX*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. 1998.

ARO, O. Mass media of communication and environmental problems: islamic religious communication solutions perspectives research article, *Mass Communication & Journalism*, v. 5, Issue 3, p. 1-7.

AUGÉ, M. Introduction. In: M. Augé et C. Herzlich (Ed.). *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris: Archives Contemporaines (Ordres sociaux), 1984. p. 9-31.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades Nagô*. Coleção Identidade Brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

AURELIANO, W. de A. *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*. 2011. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2011.

BACELAR, J. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição agro-brasileira. Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador, BA, CEAO, 2006.

_____. O culto e as divindades no Tambor de Mina do Maranhão. In: MAUÉS, R. H., VILLACORTA, M. G. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 203-221.

BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. Tradução Antônio José Pinto Ribeiro. [S.l.]; Presses Universitaires de France, Edições 70, 1996 Disponível em: <<http://www.felipevillelapsicologia.files.wordpress.com/2015/01/o-novo-espírito-científico.pdf>>. Acesso em: 23 mar. 2016.

_____. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Tradução Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto. Disponível em: <<http://www.astro.if.ufrgs.br/fis2008/Bachelard1996.pdf>>. Acesso em: 23 mar. 2016.

BAPTISTA, E. R. *Conhecimentos e práticas de cura em comunidades rurais amazônicas: recursos terapêuticos vegetais*. Manaus: EDUA; NAEA, 2012.

BARBOSA, T. *O conceito de natureza e análises dos livros didáticos de geografia*. 2006. 315f. Dissertação (Mestrado em Geografias) - Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.geografiaememoria.ig.ufu.br..>>. Acesso em: 14 abr. 2015.

BARBOSA, M. de N. *Soure: pedaço do Marajó*. [S.l.: s.n.], 1997.

BARBOSA NETO, E. R. *A Máquina do Mundo Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros*. 2012. 408f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2012.

BARROS, J. F. P. *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BASTIDE, R. *As religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olivia Krähenbühl. São Paulo: USP, 1971.

_____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *O candomblé da Bahia: rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. Tradução Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BERGER, P. L. *A construção social da realidade*. Petropolis: Vozes, 2004.

BOAES, A. G.; OLIVEIRA, R. dos S. Religiões Afro-Brasileiras e ética ecológica: ensaiando aproximações. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, v. 3, n. 9, jan. 2011.

BOYER, V. O Pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana*, n. 5, p. 29-56, 1999.

BOURDIEU, P. *A Economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. *Alimento: direito sagrado: pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília, DF, 2011.

BRELICH, A. *Perché storicismo e quale storicismo. Religioni e Civiltà*. Studi e Materiali di storia delle religioni pubblica tidalla scuola distudi storico-reiligioso dell'. Roma: Universitàdi Roma, 1972. p. 7-28. (Nuova Serie, v. 1).

BRICÉNO-LEÓN, R. Violência urbana en América Latina: un modelo sociológico de explicación. *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociologia*, v. 16, n. 3, p. 541-574, jul./sep. 2007.

BROWDER, J.; GODFREY, B. *Cidades da floresta: urbanização, desenvolvimento e globalização na Amazônia brasileira*. Manaus: EDUA, 2006.

BRUSEKE, F. J. O problema do desenvolvimento sustentável, in Cavalcanti, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudo para uma sociedade sustentável*. São Paulo: Cortez; Recife, PE: Fundação Joaquim Nabuco, 2009. p. 29-40.

BUCHILLET, D. *Medicinas tradicionais e medicina Ocidental na Amazônia*. (Org.). Belém: CEJUP, 1991.

CAMACHO, H. A. *Territorialidad, autoridades locales indigenas y pensamiento propio en el trapecio amazónico: caso del resguardo de Puerto Nariño*. [S.l.]: FESCOL, Inédito, 2004.

CAMPBELL, C. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Revista Religião e Sociedade*, ago. 1997.

CAMPELO, M. M. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, G. M. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

CAPRA, F.; STEINDL-RAST, D. *Pertencendo ao universo. Explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade*. São Paulo: Cultrix; Amana, 1991.

CAPRA, F. *O ponto de mutação*. Tradução Álvaro Cabral. 1982. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/digital_source/>. Acesso em: 23 fev. 2015.

_____. *Sabedoria Incomum*. Conversas com pessoas notáveis. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. *A teia da vida: uma nova compreensão dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1999.

CARDOSO, R. C. L. (Org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2006.

CARNEIRO FILHO, Arnaldo; FILHO, Oswaldo Braga de Souza. *Atlas de pressões e ameaças às terras indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

CARVALHO, A. C. D. de. *Curandeirismo e medicina: praticas populares e políticas estatais de saúde em São Paulo nas décadas de 40 a 50*. Londrina: UEL, 1999.

_____. *Feiticeiros, burlões e mistificadores: criminalidade e mudanças das práticas de saúde em São Paulo, 1950-1980*. São Paulo: UNESP, 2005.

CARVALHO, I. C. de M.; STEIL, C. A. Natureza e imaginação: o deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v. 16, n. 4, out./dez. p. 103-120, 2013.

CARVALHO, J. J. *As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza*. Brasília: UNB/Dan, 2005. (Série Antropologia, n 381). Disponível em: <<http://v.sites.unb.br/ics/dan/Serie381empdf.pdf>>. Acesso em: 30. ago. 2014.

CASTRO, E. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: CASTRO, E.; PINTON, Florence (Org.). *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP; UFPA; NAEA, 1997. p. 221-242.

_____. Dinâmicas territoriais, atores sociais e políticas públicas. In: MENDES, A. C.; Prost, M. T.; CASTRO, E. (Org.) *Ecossistemas amazônicos: dinâmicas, impactos e valorização dos recursos naturais*. Belém: MPEG, 2011.

CASTRO, E. V. de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

CASTRO, R. R. A. de.; OLIVEIRA, M. C. C. de. Os termos “populações” e “comunidades” tradicionais e a apropriação dos conceitos no contexto amazônico. *Revista Mundo Amazônico*, IMANI; Universidad Nacional de Colombia, v.7, n. 1-2, p. 47-70, 2016.

CAVALCANTE, P. C. De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. 2008. 214 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2008.

CAVALCANTE, M. C. S. F. *A cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012.

CAVALCANTI, M. L. V. de C. *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: J. Zaar, 1983.

CONCONE, M. H. V. B. Cura e visão de mundo. In: MAUÉS, R. H., Villacorta, M. G. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 225-238.

COSTA, E. J. M.; CARMO, E. D. et al. O Projeto Juriti Sustentável: uma proposta alternativa de desenvolvimento territorial? In: FERNANDES, F. R. C.; ENRÍQUEZ, M. A. R. da S.; ALAMINO, R. de C. J. (Ed.). *Recursos minerais & sustentabilidade territorial: grandes minas*. Rio de Janeiro: CETEM; MCTI, 2011.

COSTA, R. A.; Follmann, J. I. Processos de construção da identidade nacional brasileira: velhas e novas interrogações sobre a contribuição das religiões de matriz africana. In: ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades 5., 2013. Maringá, PR. *Anais... Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, PR v. 5, n.15, jan. 2013. Disponível em: < <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 4 abr. 2016.

COSTA, E. P. *Benzedeiras no sistema oficial de saúde do Ceará: relações entre religiosidade e medicina popular*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

CRUZ, M. E. M. da. *Soure - pérola do Arquipélago do Marajó*. Empresa Jornalística e Belém, PA: Gráfica M. M. Lima, 1999.

CUNHA, M. C. da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, São Paulo, n.75, p. 76-84, set./nov. 2007.

DECLARAÇÃO DE TBILISI. *Conferência Intergovernamental sobre Educação Ambiental*. UNESCO,1977. Disponível em: < <http://www.igeologico.sp.gov.br/wp-content/uploads/cea/Tbilisicompleto>. Acesso em: 30 abr. 2016.

DELANNE, G. *A Evolução anímica*. Título original em Francês “L'Évolution Animique”. *Essais de Psychologie Physiologique Suivant le Spiritisme*, 2. ed. Paris: Chamuel, 1897. Disponível em: <[www.bvespirita.com/A/Evolucao/Animica/\(Gabriel/Delanne\).pdf](http://www.bvespirita.com/A/Evolucao/Animica/(Gabriel/Delanne).pdf)>. Acesso em: 12 jan. 2016.

DEMO, P. *Pesquisa: princípio científico e educativo*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 2001.

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

_____. *Ecologia e cosmologia*. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Org.). *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP, 1997. p. 243-261.

_____. *Outras naturezas, outras culturas*. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2001.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.

ECHEVERRI, J. A. ¿Qué es una comunidad indígena?: Identidad y autonomía territorial en dos comunidades de la Gente de centro. In: RODRIGUES, G. E.; JUSTAMAND, M; CRUZ, T. S. *Fazendo antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira*. Alexa Cultural, São Paulo, 2016.

EDWARDS, E. Beyond the Boundary: a consideration of the expressive in photography and anthropology. In: BANKS, Marcus; MORPHY, Howard (Org.). *Rethinking visual anthropology*. New Haven: Yale University Press, 1997. p.53-80.

ELIADE, M.. *O sagrado e o profano* [(1907) 1986]. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: M. Fontes, 1992.

_____. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução Beatriz Perrone-Moisé, Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: M. Fontes, 2002.

_____. *Tratado de história das religiões*. Tradução Fernando Tomaz, Natália Nunes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ELOY, L.; BRONDÍZIO, E. S.; PATEO, R. New perspectives on mobility, urbanisation and resource management in riverine Amazônia. *Bulletin of Latin American Research*, v. 34, n. 1, p. 3-18, 2015.

ENCICLICA *LAUDATO Si'* del Santo Padre Francesco. Sulla cura della casa comune. Disponível em: www.missionariascatequistassc.org.br/mcsc25/index.php/publicacoes/noticias/235-enciclica-meioambiente. Acesso em: 22 ago. 2015.

EUZÉBIO, E. F. *Fronteira e horizontalidade na Amazônia: as cidades gêmeas de Tabatinga (Brasil) e Letícia (Colômbia)*. 2011. 168f. Dissertação. (Mestrado em Geografia Humana), Universidade de São Paulo, São Paulo, SP. 2011.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

FARO, M. C. S. *A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*. 2012. 148f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade do Estado do Pará. Belém, PA, 2012.

_____. Mulher, cura e pajelança em Soure (Ilha do Marajó-PA). In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES. RELIGIÃO, CARISMA E PODER: as formas da vida religiosa no Brasil, 8., 2012, São Luís. *Anais...* São Luís: UFMA, 2012. v. 13.

FERNANDES, F. R. C., ENRÍQUEZ, M. A. R. da S., ALAMINO, R. de C. J. (Ed.). *Recursos minerais & sustentabilidade territorial: grandes minas*. Rio de Janeiro: CETEM; MCTI, 2011.

FERRARINI, S. A. *Encontro de civilizações: alto Solimões e as origens de Tabatinga*. Manaus: Valer, 2013.

FERREIRA, I. F. *Resistências, lutas e estratégias: um estudo de caso sobre a Vila Palheta município de Muaná*. 2011 (Especialização em História e Cultura Afro-brasileira). Faculdade de Tecnologia Equipe Darwin, 2011.

FERREIRA, M. D. P.; COELHO, A. B. Desmatamento recente nos Estados da Amazônia Legal: uma análise da contribuição dos preços agrícolas e das políticas governamentais. *RESR*, Piracicaba-SP, v. 53, n. 1, p. 93-108, jan. 2015.

FERRETTI, M. M. R. *Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, EDUFMA, 1996.

_____. *Religiões afro-brasileiras e saúde: diversidade e semelhanças*. II Seminário Nacional: religiões afro-brasileiras e saúde. São Luís, MA, 2003.

_____. *Cura e pajelança em terreiros do Maranhão (Brasil)*. Apresentado em 18/3/2008 no Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Médica – Università degli Studi di Milano Bicocca – Itália. Retoma texto apresentado em Mesa Redonda do VIII Encontro da ABANNE – São Luís, 1-4/7/2003 – intitulado: Tambor de curador e pajelança em terreiros maranhenses. Publicado em I Quaderni del CREAM, 2008. v. 8. Disponível em: < www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/cura >. Acesso em: 23 mar. 2015.

_____. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, R. H., Villacorta, M. G. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 181-202.

FERRO, K. C. A. *A música nos rituais de cura do Santo Daime*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Artes, Universidade Federal do Pará. 2012.

FIGUEIREDO, A. M. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1996. Disponível em: <<http://www.reposip.unicamp.br>> Acesso em: 23 abr. 2013.

_____. Escravos e senhores nas irmandades religiosas na Amazônia do século XIX. *Revista Amazônia IPAR*, v. 3, n. 5, p. 28-50, ago./dez. 2001.

_____. *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 17-22.

FIGUEIREDO, N. *Rezadores, pajés e puçangas*. Belém: Boitempo, UFPA, 1979.

_____. Os 'bichos' que curam: os animais e a medicina do 'folk' em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia, Belém*, v. 10, n.1, p.75-91, 1994.

FIGUEROA, A. R. M. *Avaliação dos efeitos neurotóxicos do chá ayahuasca*. 2012. Tese (Doutorado em Toxicologia)-Faculdade de Ciências Farmacêuticas de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP. 2012. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/60/60134/tde-04072012-110200/pt-br.php>. Acesso em: 23 abr. 2013.

FRANCO H., F. *Escritos Amazônicos*. Instituto Amazónico de Investigaciones – IMANI. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Leticia, Amazonas, Colombia, 2013.

FRASER, M. T. D.; GODIM, S. M. G. Da fala do outro ao texto negociado: discussões sobre a entrevista na pesquisa qualitativa. *Paidéia*, v.14, n. 28, p. 139-152, 2004, Disponível em: <www.scielo.br/pdf/paideia/v14n28/04.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2015.

FREIDEL, D.; SCHELE, L.; PARKER, J. *El Cosmos Maya*. Tres mil años por la senda de los chamanes. Traducción de Jorge Ferreiro Santana. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

FONTES, G. Pensamento ameríndio: cosmopolítica contra o etnocídio. *Revista de Filosofia*, v.15, n.1, p. 391-417, jun. 2017.

FOSTER, G. M. Introduction à l'ethnomédecine. In: R. H. Bannennan, J. Burton e Ch'en Wen-Chieh (Ed.). *Médecine traditionnelle et couverture des soins de santé. Textes choisis à l'intention des administrateurs de santé*. Geneve: OMS, 1983. p. 17-24.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FURUYA, Y. (1994). *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: A Integração ao Brasil?* Senri Ethnological Reports 1, 1994.

GALVÃO, E. *Santos e visagens*. São Paulo: Nacional, 1976.

GALLO, G. *Marajó, a ditadura da água*. Edições “O Museu do Marajó”. Cachoeira do Arari, PA[s.n.], 1997.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

GODOY, A. S. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. *Revista de Administração de Empresas*. São Paulo, v. 35, n.3, p. 20-29, maio/jun. 1995.

GOLDMAN, M. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. *Revista da Antropologia*, São Paulo, USP, v. 39, n. 1, 1996.

GONÇALVES, C. W. P. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto, 2011.

GOULART, S. L. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da Ayahuasca*. 2004. Tese (Doutorado)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP. 2004. Disponível em: < 21 abr. 2017.

GRAMSCI, A. *Concepção dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GUIMARÃES, R. Modernidade, meio ambiente e ética: um novo paradigma de desenvolvimento. In: CONFERÊNCIA INTERNACIONAL AMAZÔNIA 21. uma agenda para um mundo sustentável., 1997, Brasília, DF. *Anais...* Brasília, DF: UNAMAZ, 1997.

GUIMARÃES, R. P.; FONTOURA, Y. S. dos R. da. Rio+20 ou Rio-20? Crônica de um fracasso anunciado. *Ambiente & Sociedade*. São Paulo, v. 15, n. 3, p. 19-39, set./dez. 2012.

GUTIÉRREZ, A. L. M. *Juventud e identidad étnica en Arara*. Especialización en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Sede Leticia, 2005.

HAESBAERT, R. *Territórios alternativos*. Niterói: EDUFF; São Paulo: Contexto. 2002.

HALL, S. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações*. 1. ed. (atual.). Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et al.]. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HARRÉ, R. *The singular self*. An introduction to the psychology of personhood. London: Sage Publications Inc. 1998.

HESSEN. *Teoria do conhecimento*. Tradução João Vergilio Gallerani. M. Fontes, São Paulo, 2000.

HOEFLE, S. W. Amazônia Encantada: ética ambiental e identidade cultural. *Espaço e Cultura*, UERJ, RJ, n. 26, p. 72-92, jul./dez. 2009.

HOLANDA, V. M. de S.; MELLO, M. L. A relação entre saúde e cultura nas práticas terapêuticas da umbanda em Fortaleza-CE e no Rio de Janeiro-RJ. In: ANDRADE, J. T. de; MELLO, M. L.; Holanda, V. M. de S. (Org.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza: EDUECE, 2015. p. 22-55.

HUGHES, C. C. Ethnomedicine. *The International Encyclopedia of the Social Science and Medicine*, n.10, p. 87-93. New York: Free Press/Macmillan, 1968.

IKUTAN, A. R. Y. *Práticas fitotécnicas de uma comunidade indígena Mbyá Guarani, Varzinha, RS: da roça ao artesanato*. 2012. Tese (Doutorado em Fitotecnia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br>>. Acesso em: 19 fev. 2015.

JENSEN, T. G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. Tradução Maria Filomena Mecabô. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, n. 1, p. 1-21, 2001.

JOLIVET, M. A presença da sociedade nas pesquisas sobre o meio ambiente. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Org.). *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP, 1997.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LARAIA, R. de B. As religiões indígenas: o caso tupi-guarani. *Revista USP*, n. 67, p. 6-13, set./nov. 2005.

LAVELEYE, D. de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. (Edt.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 113-120.

LEACOCK, S. e R. *Spirits of the deep. Drums, mediums and trance in a Brazilian city*. Museum of Natural History Doubleday Natural History Press. New York: Garden City, 1972.

LEAL, A. L.; José Maria, C. *Análise do projeto Buriti: Desenvolvimento Sustentável na Vila Palheta – Muaná- PA*. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização)- Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará. Campus Muaná, PA, 2013.

LEAL, L. A. P. *Nossos intelectuais e os chefes de mandinga: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951)*. 2011. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

LEFF, E. *A complexidade ambiental*. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Tradução Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEIS, H. R.; D'AMATO, J. L. Ambientalismo: um projeto realista utópico para a política mundial. In: VIOLA, E. (Org.). *Meio ambiente, desenvolvimento e cidadania: desafios para as ciências sociais*. 2. ed. São Paulo, SP: Cortez, 1998. p. 15-44.

_____. Ambientalismo e religiosidade no mundo globalizado. In: ALTVATER, Elmar et al. *Terra incógnita: reflexões sobre globalização e desenvolvimento*. Belém: UFPA; NAEA, 1999.

_____. *A modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea*. Centro Latino Americano de Ecologia Social -CLAES. Montevideo, Uruguay, 2004. Disponível: <<http://www.ambiental.net/wp-content/uploads/2000/01/LeisParte1.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2014.

_____. O ambientalismo como movimento vital: análise de suas dimensões histórica, ética e vivencial, in Cavalcanti, C. (Org.) *Desenvolvimento e natureza: estudo para uma sociedade sustentável*. São Paulo: Cortez; Recife, PE: Fundação Joaquim Nabuco, 2009. p. 77-103.

LEO NETO, N. A. L.; ALVES, R. R. da N. A natureza sagrada do Candomblé: análise da construção mística acerca da natureza em terreiros de Candomblé no nordeste do Brasil. *Interciência*, v. 35, n. 8, p. 568-574, ago. 2010.

LÉVI-STRAUSS, C.. O Feiticeiro e a sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1958. Disponível: <<http://www.le.livros.org.pdf>>. Acesso em: 5. jul. 2016.

_____. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 2012.

LEWIS, J. *Identidade e a região peri-urbana de Belém do Pará: Lições para o investimento de desenvolvimento municipal*. Pesquisadora independente: Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia, 2006. Disponível em: <<http://www.ncsu.edu/project/amazonia>> Acesso em: 23 maio, 2015.

LIMA, J. M. de. *Muaná. Uma breve história*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

_____. *Maré morta*. Belém: Imprensa Oficial do Estado. 2003.

LIMA, Z. *O mundo místico dos caruanas e a revolta da sua ave*. Belém: CEJUP, 1998.

_____. *O mundo místico dos caruanas da ilha do Marajó*. Belém: CEJUP, 2002.

LIMA, D; POZZOBON, J. Amazônia Socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: VIEIRA, C. G. [et al.] *Diversidade biológica e cultural da Amazônia*. Belém: MPEG; 2009. p. 195-252.

LLOBERA, J. R. Some Provisional Theses on the Nature of Anthropology, Critique of Anthropology. [S.l.:s.n.], 1974. p. 3-25.

LOPES, L. O. do C. *Conflito socioambiental e (re)organização territorial: mineradora ALCOA e comunidades ribeirinhas do projeto agroextrativista Juruti Velho, município de Juruti-Pará-Amazônia-Brasil*. 2012. 269f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível: http://www.ufrgs.br/pgdr/dissertações_teses>. Acesso em: 22 jan. 2015.

LUCA, T. T. *Revisitando o tambor das flores*. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

LUZ, M. T. *Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX*. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 145-176, 2005. (Suplemento).

MALANDRINO, B. C. *Umbanda: mudanças e permanências. Uma análise simbólica*. São Paulo: EDUC, 2006.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico*. São Paulo: Abril, 1976.

_____. *Magia, ciência e religião*. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1984.

_____. *Um diário no sentido estrito*. Tradução Celina Falck. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MANGRICH, A. S.; MAIA, C. M. B. F.; NOVOTNY, H. Biocarvão. As terras pretas de índios e o sequestro de carbono. *Revista Ciência Hoje*, v. 47, n. 281, p. 48-52, maio 2011.

MARTINS, C. C. *Cartografia social dos afroreligiosos em Belém do Pará*. Belém: IPHAN, 2012.

MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Tradução João Maia, 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1985. v.3.

_____. *A Ideologia Alemã*. Primeiro capítulo (1845/1846). Versão e-Book e-BooksBrasil.com. Fonte Digital RocketEdition, 1999 a partir do html www.jahr.org. Disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/ideologiaalema>>. Acesso em: 22 fev. 2015.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo, Boitempo Editorial, 2004.

MARTINEZ, P. M. *Narraciones auto-biográficas de tres curanderos de la alta amazonia*. (Tesis de Maestría em Magíster en Estudios Amazónicos). Colômbia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia, 2003.

MATHIS, A. Política de desenvolvimento sob a perspectiva da teoria dos sistemas. In: ALTVATER, Elmar et al. *Terra incógnita: reflexões sobre globalização e desenvolvimento*. Belém: UFPA; NAEA, 1999.

MATOS, T. P. C. *Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo*. 2015. 216f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará. Belém, PA, 2015.

MAUÉS, R. H. Encantados e pajelança na crença cabocla. *Enfoque amazônico*, n. 5, p. 44-45, Belém, 1987.

_____. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

_____. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações*, Londrina, v. 17 n.1, p. 33-61, jan./jun. 2012.

MAUES, R. H. ; VILLACORTA, G. M. (Org.). Medicinas populares e "pajelança cabocla" na Amazônia. In: ALVES, P.C.; MINAYO, MCS. (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico* Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 73-81. [online]. Disponível em: <<http://www.books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves>>. Acesso em: 1 dez. 2015.

_____. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: CEJUP, 1995.

_____. *Uma outra "invenção" da Amazônia - religiões, histórias, identidades*. Coleção Poranga Belém: CEJUP, 1999.

MAUÉS, R. H. Algumas técnicas corporais na renovação carismática católica. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 119-151, set. 2000.

MAUES, R. H.; VILLACORTA, G. M. (Org.). *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

_____. Catolicismo e Xamanismo: Comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. *ILHA - Florianópolis*, v. 4, n. 2, p. 51-77, dez. 2002.

_____. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 11-58.

_____. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981. 493 p. (Coleção estudos; 47).

_____. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Tradução José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000.

_____. *Sociologia e antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MATOS, A. M.; NEGRÃO, R. M. *A cultura e a historicidade muanense facilitando a construção da aprendizagem com estudantes do 5º ano/9 da EMEF Coronel João Câncio da Silva Brabo I*. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, Belém, 2014.

MATOS, T. P. C. *Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, PA. 2015.

MAY, T. *Pesquisa social: questões, métodos e processos*. Trad. Carlos Alberto Silveira Netto Soares. Porto Alegre: ARTMED. 2004.

MELLO, C. C. do A. Se houvesse equidade: a percepção dos grupos indígenas e ribeirinhos da região da Altamira sobre o projeto da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 16 n. 1, p. 125-147, jun. 2013.

MELLO, M. L. B. C. de. *Práticas terapêuticas populares e religiosidade afrobrasileira em terreiros no Rio de Janeiro: um diálogo possível entre saúde e antropologia*. 2013. Disponível em: < <http://www.arca.fiocruz.br>>. Acesso em: 14 dez. 2016.

MELLO, M. L. B. C. de; OLIVEIRA, S. S. Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras. *Saúde Soc.* São Paulo, v. 22, n. 4, p.1024-1035, 2013.

MENDES, A. D. Envolvimento e desenvolvimento: introdução à simpatia de todas as coisas, in Cavalcanti, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudo para uma sociedade sustentável*. São Paulo: Cortez; Recife/PE: Fundação Joaquim Nabuco, 2009.

MERCANTE, M. S. A ayahuasca e o tratamento da dependência. *Mana*, v. 19, n. 3, p. 529-558, 2013.

MESLIN, M. *Fundamentos de antropologia religiosa*. A experiência humana do divino. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MINAYO, M. C. S. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MIRANDA NETO, M. J. de. *Marajó: desafio da Amazônia*. Belém: CEJUP, 1993.

MONROE, P. *História da educação*. São Paulo: Companhia Nacional, 1988.

MONTEIRO, A. S., BARUQUE-RAMOS, J. Fibra de tururi (*Manicaria saccifera gaertn*): processo de extração, beneficiamento e sua aplicabilidade em artigos têxteis. In: CONGRESSO CIENTÍFICO TÊXTIL E DE MODA, 2., São Paulo, *Anais...* São Paulo, 20 – 22, maio, 2014.

MONTERO, P. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro. Graal, 1985.

MOTTA-MAUÉS, M. A. *“Trabalhadeiras” e “camaradas”*: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: EDUFPA, 1993. (Coleção Igarapé).

MOURA, E. C. D. de. Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. *MNEME – Revista de Humanidades*, v. 11, n. 29, jan./jul. 2011.

MUÑOZ, L. E. A.; RODRIGUEZ, O. I. G.; MIGOYA, A. D. Las capacidades colectivas como un instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano. *Revista Mundo Amazônico*, Instituto Amazônico de Investigaciones (IMANI). Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia, Leticia, v.7, n. 1-2, p. 5-30, 2016.

OBSERVATORIODASMETROPOLES. Disponível em: <www.observatoriodasmetrosoles.net>. Acesso em: 13 ago. 2017.

NASCIMENTO, A. L. C. do. A. *O uso e significado da flora amazônica nas práticas e rituais das religiões de matriz africana*: concepções e significados. Projeto de pesquisa. Belém: UFRA, 2012.

_____. Umbanda como religião afro-brasileira e a identidade com a religiosidade amazônica. In: CASTRO, et al SEMINÁRIO INTERNACIONAL AMÉRICA LATINA: POLÍTICAS E CONFLITOS CONTEMPORÂNEOS – SIALAT, 2015., Belém. *Anais ...* Belém: GETTAM; NAEA; UFPA, 2015.

NAUN, J. S. Mineração e campesinato no município de Juruti/PA, Brasil. *Mercator*, Fortaleza, v. 11, n. 26, p. 95-108, set./dez. 2012.

NEPSTAD, D. C. Empobrecimento biológico da floresta amazônica por seringueiros, madeireiros e fazendeiros. In: XIMENES, T. (Org.). *Perspectivas do desenvolvimento sustentável*: uma contribuição para a Amazônia 21. Belém: NAEA; UFPA, 1997. p. 311-334.

NEVES, E. G. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães, 2000.

NIMUENDAJU, C. *The Tukuna*. Translated by William D. Hohenthal. Edited By Robert H. Lowie. University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1952.

OLIVEIRA, E. R. *Doença, cura e benzedura*: um estudo sobre o ofício das benzedadeiras em campinas. 1983 Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 1983.

OLIVEIRA, A. E.; HAMÚ, D. *Ciência Kayapó. Alternativas contra a destruição*. Belém: MPEG, 1992.

OLIVEIRA, R. C. de. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. (Org.). CARDOSO, R. *Aventura antropológica*. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p. 95-105.

OLIVEIRA, K. C. D. *Curandeiros e pajés numa leitura museológica: o museu do Marajó Pe*. Giovanni Gallo-PA. 175f. 2012. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://www.ppg.pmus.mast.br/dissertacoes>>. Acesso em: 19 jun. 2015.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. *Relatório Global do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados –ACNUR*. Disponível em: <www.acnur.org/.../novo-relatorio-do-acnur-revela-que-deslocamento-for>. Acesso em: 3 out. 2013.

ORO, A. Desterritorialização das RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS. *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre*, p. 69-79, 1995.

_____. Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

ORPHANAKE, J. E. *Conheça a umbanda*. São Paulo: Tríade, 1989.

PACHECO, A. S. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (In)tolerâncias religiosas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun. 2010.

_____. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 476-508, abr./jun. 2013.

PACHECO, A. S; SILVA, J. da S. e. História e literatura no regime das águas: Práticas culturais afroindígenas na Amazônia marajoara. *Amazônica v.1, n. 2*, p.: 406-441, 2009

_____. Energias das águas no corpo de rezadeiras: trânsitos, curas e identidades na Amazônia Bragantina (Capanema-PA). *Revista Cocar Belém*, v. 5, n. 10, p: 39 – 51, 2011.

PARAENSE DA PAIXÃO, A. J. *Interculturalidade e política na educação escolar indígena na Aldeia Teko Haw – Pará*. 2010. 171f. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

PARES, L. N. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: UNICAMP, 2006. 390 p.

PASCUAL, B. Y. *Haciendo comestible la ciudad: Los indígenas urbanos de leticia y sus redes desde la soberanía alimentaria*. (Mágister en Estudios Amazónicos), Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonía, Colombia, 2013.

PELIZZOLI, M. L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis, Vozes, 2003.

- PÉREZ NIÑO, C. *Caracterización Socioeconómica de la comunidad indígena de Arara, Amazonas*. Laboratorio de Antropología Social. Letícia, Colômbia: Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- PISSOLATO, E. Religião, parentesco y fronteras: aproximación entre el cuidado em la experiência de poblaciones Mbya-Guaraní y em prácticas terapêuticas contemporâneas. In: STEIL, C. A.; MARTIN, E.; CAMURÇA, M. (Coord.). *Religiones y culturas*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- POMPA, M. C. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. 2001 444f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2001. Disponível em: <www.cutter.unicamp.br/document.pdf>. Acesso em: 10 out. 2013.
- POSEY, D. (Re)deescobriendo a riqueza da Amazônia: princípio da Terra Nullius e a conservação da biodiversidade, dos recursos genéticos e do conhecimento tradicional. In: FORLINE, L. C.; MURRIETA, R. S.; VIEIRA, I. C. G. (Org.). *Amazônia: além dos 500 anos*. Belém: MPEG, 2006. p. 501-531.
- PRADA, F. G. H. *!El água es vida! Bases para una propuesta pedagógica a partir del origen y significado del agua en la mitología Tikuna*. 2005. Monografia (Especialização em Estudos Amazônicos). Maestria em Estudos Amazônicos. Sede Amazonia. Letícia, Colômbia: Universidad Nacional de Colômbia. 2005.
- PRANDI, R. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Cadernos Cebrap*, n. 56, p. 77-88, mar. 2000.
- _____. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. (Org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- _____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, n. 18, v.52, p. 223-238, 2004
- PRESTES, M. Umbanda: crença, saber e prática. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.
- PRIGOGINE, I. *Ciência, razão e paixão*. Tradução Edgard de Assis Carvalho, Isa Hetzel, Lois Martin Garda, Mauricio Macedo. Belém: EDUEPA, 2001.
- QUINTAS, G. G. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, área Antropologia)-Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.
- QUINTANA, A. M. 1999. *A ciência da benzedura. Mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: SP, EDUSC.
- RABELO, M. C. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cad. Saúde Públ.*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 316-325, jul./set. 1993.
- RAMIREZ, D. *Leiticiana*. Letícia, Amazonas-Colômbia: Editorial Gente Nueva 2013.

- RAMÍREZ, A. C. *25 años festival de la confraternidad Amazónica*. Bogotá, Colombia: Editorial Gente Nueva, 2013.
- RAMOS, J. D. D. A religião é como uma medicina. Aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. In: ANDRADE, J. T. de; MELLO, M. L; HOLANDA, V. M. de S. (Org.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza: EdUECE, 2015. p. 22-55.
- REDFORD, K. H. A floresta vazia. In: VALLADARES-PADUA, C.; BODMER, R. E. (Org.). *Manejo e conservação de vida silvestre no Brasil*. [S. l.]: MCT-CNPq, 1997. p. 1-22.
- RIBEIRO, D. *O processo civilizatório*. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- RIVAS NETO, F. Umbanda, a proto-síntese cósmica. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1999.
- REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1935*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- RODRIGUES, R. N. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- RUA, J. Urbanidades no rural: o devir de novas territorialidades. *Campo-território: Revista de Geografia Agrária*, Uberlândia, v. 1, n. 1, p. 82-106, fev. 2006.
- SACHS, I. *Ecodesenvolvimento, crescer sem destruir*. Tradução de Eneida Cidade Araújo. São Paulo: Vértice, 1986.
- SACHS, I. *Caminhos para o desenvolvimento sustentável*. 3. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- SALLES, V. Cachaça, pena e maracá. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, 1969. p. 46-55.
- _____. *Vocabulário Crioulo: contribuição do negro ao falar regional amazônico*. Belém: IAP, Programa Raízes, 2003.
- SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.
- SANTILLI, J. *A biodiversidade e as comunidades tradicionais*. Disponível em: <<http://www.ambiente.sp.gov.br/cea/files/2011/12/JulianaS.3.pdf>>. 2005.
- SANTOS ANGARITA, A. A. La constitución de *naüne* (cuerpo) entre los *yunatügü* (tikuna). *Mundo Amazónico*. n. 5, p. 327-356, 2014.

SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. (Org.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Epistemologias do Sul*. MENESES, M. P. (Org.). 2009. Disponível em: <www.cvc.instituto-camoes-pt/conhecer/biblioteca-digita-camoes/pensamento>. Acesso em: 22 abr. 2016.

SARACENI, R. *As sete linhas de Umbanda: a religião dos mistérios*. São Paulo: Madras, 2003.

SARAIVA, M. P. *Identidade multifacetada: a reconstrução do “ser indígena” entre os Juruna do Médio Xingu*. 2005. 165 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desejamento) Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

SILVA, Anaiza Vergolino e. *O tambor das flores*. 1976. 272f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1976. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br>>. Acesso em: 12 out. 2013.

_____. *O tambor das flores: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*. Belém: Paka-Tatu, 2015.

SILVA, M. B. e. *Orixás, guardiões da ecologia: um estudo sobre conflito e legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Alegre*. 2012. 141f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, SP. 2012. Disponível em: <<http://teses.usp.br>>. Acesso em: 11 set. 2014.

SILVA, M. F. da. *A Água e seus significados no Tambor de Mina do Pará: um estudo de caso no Terreiro de Mina Nagô de Xangô e José Tupinambá*. 2013. 162 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2013.

SILVA, A. T. R. da. A Conservação da biodiversidade entre os saberes da tradição e a ciência. *Estudos Avançados*, v. 29, n. 83, p. 233-259, 2015.

SILVA, C. L. F. e. *As ervas nos rituais de Umbanda: magia e poder da natureza*. 2012. 215f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, GO, 2012.

SILVA, J. P. Práticas religiosas e consciência ecológica nas Religiões Afro-pessoenses. *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, p. 174-190, set. 2009.

SILVA, M. A. P. Distribuição Espacial das Religiões. In: MONTEIRO, M. de A.; COELHO, M. C. N.; BARBOSA, E. J. S. (Org.). *Atlas socioambiental: municípios de Tomé-Açú, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis*. Belém: NAEA, 2008.

SILVA, M. B. Por uma herança africana: os batuqueiros e a luta contra a intolerância religiosa em Porto Alegre. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 9., 2011, Curitiba, PR. *Anais...* 2011.

SILVA, M. G. C. Religião e Sustentabilidade: meio ambiente e qualidade de vida. *Paralellus*, Recife, v. 4, n. 8, p. 175-186, jan./jun. 2013.

SILVA, M. L. Recursos florestais e sua transformação em cultura na cidade: reconstituindo significados. In: SIMONIAN, L. T. L. *Belém do Pará: história, cultura e sociedade*. Belém: NAEA, 2010.

SILVA, R. C. da. *Na Gira da Umbanda: exercício etnográfico sobre expressões de Afrorreligiosidade na “fronteira” e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas*. 2015. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual do Maranhão; Associação Temporária com a Universidade Federal de Minas Gerais; Centro de Ciências Sociais Aplicadas, São Luís/MA, 2015.

SILVA, J. da S. e. “*No Ar, na Água e na Terra*”: Uma Cartografia das Identidades nas Encantarias da “Amazônia Bragantina” (Capanema-PA). Dissertação (Mestrado), Universidade da Amazônia; Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia, Belém/PA, 2011.

_____. *Cartografias de Afeto na Encantaria*. Narrativas de Mestres na Amazônia Bragantina. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Pará; Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém/PA, 2014.

SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CARDOSO, C.; BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: USP, 2006.

SILVEIRA, R. M. G. Região e História: Questão de método. In: SILVA, Marcos A. da. (Org.) *República em migalha: história regional e local*. São Paulo, Marco Zero, 1990. p. 17-42.

SIMONIAN, L. T. L. A agonia do pássaro arara e os limites das políticas acerca da cultura popular santarena. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, série. Ciências Humanas*, Belém, v. 1, n. 1, p. 171-193, jan./abr. 2005.

_____. Tendências recentes quanto à sustentabilidade no uso dos recursos naturais pelas populações tradicionais amazônicas. In: ARAGON, L. E. (Org.). *População e meio ambiente na Pan-Amazônia*. Belém: UFPA; NAEA, 2007.

_____. Indígenas de e em Belém: história, cultura e condições atuais. In: SIMONIAN, L. T. L. (Org.). *Belém do Pará: história, cultura e sociedade*. Belém: NAEA, 2010.

SIMONIAN, L. T. L. et al. Pacorema/RESEX Mãe Grande: terra de feiticeiras ou metáfora para impasses ao desenvolvimento? (Org.). Belém: NAEA; UFPA, 2012.

SIMONIAN, L. T. L.; PONTE, L. A. S. X; BRITO, Maria Benedita Costa Neves de, 1923-1994: 54 anos de pajelança em Curuçá. In: SIMONIAN, L. T. L. (Org.) *Mulheres pan-amazônidas: enciclopédia cooperativa de biografias*. 1. ed. Belém. Belém: NAEA; UFPA, 2011. 1v. p.47-59.

SIMONIAN, L. T. L.; BAPTISTA, E. R.; SOLER, O. Biodiversidade, plantas medicinais e produção de medicamentos fitoterápicos no contexto do PDSA/Amapá. In: SIMONIAN, L. T. L.; COSTA, A. J.; BAPTISTA, E. R. (Org.) *Escudo Guianês, biodiversidade, conservação dos recursos naturais e cultura*. Belém: NAEA; GSF, 2013.

SINDZINGRE, N. La nécessité du sens. In: AUGÉ, M.; HERZLICH, C. (Ed.). *Le sens du mal. Anthropologie, hi.Stoire et sociologie de la ma/adie*. Paris: Archives Contemporaines (Ordres sociaux), 1984. p. 92-122.

SOUZA, K. F. de. *Regimes e transformações cosmológicas da pajelança Sateré-Mawé*. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. Amazonas, Manaus, 2011. Disponível em: <<http://www.ppgas.ufam.edu.br/dissertacoes/kalinda/souza.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2013.

SPINK, M. J. P. Pessoa, Indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais. In: SPINK, M. J. P.; FIGUEIREDO, P.; BRASILINO, J.; (Org.). *Psicologia social e pessoalidade*. Rio de Janeiro: ABRAPSO, 2011.

STAHEL, A. W. Capitalismo e entropia: os aspectos ideológicos de uma contradição e a busca de alternativas sustentáveis. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudo para uma sociedade sustentável*. São Paulo: Cortez; Recife, PE: Fundação Joaquim Nabuco, 2009. p. 104-127.

STEIL, C. A.; MARTINS, E.; CAMURÇA, M. (Coord.). *Religiones y culturas: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

STENGERS, I. *Cosmopolitiques VII*. Pour en finir avec la tolérance. Paris: La Découverte, 1997.

_____. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, n. 14, p. 17-41, jul./dic. 2014.

SUÁREZ, C. Ayahuasqueros de la triplice frontera. La guerra eterna. *Cañamo: la revista de la cultura del cannabis*, n. 171, mar. p. 66-72, 2012.

TADVALD, M.; MACEDO, J. L. de; SCALCO, L. M. Espiritualidade e cura: análise etnográfica da cura espiritual a partir de uma casa afro-religiosa da cidade de porto alegre (Brasil). *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 17, n. 22, p. 38-51, jan-jul. 2015.

TAYLOR, A. C. Des Fantômes Stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar. *l'Homme* 126-128, v. 33, n. 2-4, p. 429-447, 1993a.

THOMPSON, P. *A voz do passado. História Oral*. Paz e Terra, 1992

TOLEDO, V. M. e BARRERA-BASSOLS, N. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Capellades, Barcelona: Icaria Editorial. 2009.

TRINDADE JÚNIOR, S. C. Cidades na floresta: os “grandes objetos” como expressões do meio técnico-científico informacional no espaço amazônico. *Revista IEB*, n. 51, mar./set. p. 113-137. 2010.

TRINDADE JÚNIOR, S. C.; SOUZA, E. A. O Programa Territórios da Cidadania: uma análise à luz do modelo de fluxos múltiplos. In: ALMEIDA, O., FIGUEIREDO, S. L., TRINDADE JÚNIOR, S-C. C. (Org.) *Desenvolvimento e sustentabilidade*. Belém: NAEA, 2012. p. 45-56.

UNITED NATIONS, General Assembly. Development and international economic co-operation: environment. 1987. Disponível em: <<https://www.ambiente.files.wordpress.com/2011/03/brundtland-report-our-common-future.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2015.

VALE, M.S.M. do; RICCI, F.; OLIVEIRA, E. A. de Q. *Grande Belém: região metropolitana e cidades sustentáveis*. In: ENCONTRO LATINO AMERICANO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA e ENCONTRO LATINO AMERICANO DE PÓS-GRADUAÇÃO – UNIVERSIDADE DO VALE DO PARAÍBA, 15, 11., 2011, Paraíba. *Anais..* Paraíba, 2011. Disponível em: < http://www.inicepg.univap.br/cd/INIC_2011/anais/arquivos/RE_0267_0201_02.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2015.

VARGAS, F. A. *Formação das fronteiras latino-americanas*. Brasília, DF: FUNAG, 2017.

VELHO, G.. Observando o familiar. In NUNES, E. de O. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.

_____. Indivíduo e religião na cultura brasileira. Sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos*, n. 31, p. 121-129, out. 1991.

VERGER, P. F. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERHELST, T. G. *No Life without roots*. Culture and development. Paris: Gembloux, 1990.

VERÍSSIMO, J. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C, 1887. p. 295-390

VERNANT, J.P. *Mito e pensamento entre os gregos. Estudos de psicologia historica. Tradução de Haiganuch Sarian.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIEIRA, M. E. G. et al. *EIA-RIMA AHE Belo Monte estudo socioambiental componente indígena.* (Coord.). Brasília, DF, 2009.

VILLACORTA, G. M. Novas concepções da pajelança na Amazônia (nordeste do Pará). In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia.* Belém: EDUFPA, 2008.

YIN, R. K. *Estudo de caso: planejamento e métodos.* Tradução Daniel Grassi. Porto Alegre: Bookman, 2001.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos / Charles Wagley; tradução de Clotilde da Silva Costa.* [Belo Horizonte]: Itatiaia; [São Paulo]: Editora da Universidade de São Paulo, [1988]. 401 p. (Coleção reconquista do Brasil.2. série; v. 136).

WEBER, B. T. *As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense – 1889-1928.* 1997. Tese. (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1997. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/282459.pdf>>. Acesso em: 23 maio, 2015.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.* Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. (reimp.). Brasília, DF: UNB, 2014.

WHITAKER, C. O cotidiano das benzedeiças – entre rezas, poções e fé: as práticas sociais, a cultura e os sentimentos enquanto estudos da história. In: PEREIRA, L. C. S.; ROCHA, H. V.; RODRIGUES, E. S. *Trilhas do rio Tapajós.* Perspectivas socioambientais para a sustentabilidade. Belém: Supercoros, 2015.

ZÁRATE BOTÍA, C. G. *Hacia un CONPES INDÍGENA amazónico: construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana.* Ministerio del Interior y de Justicia. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones - IMANI. Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana OPIAC. Leticia, Amazonas, Colombia, 2012. v. 11.

ZULUAGA, R. G. La cultura del yagé, un camino de indios. In: _____. *visionchamanica,* Bogotá, 1999. v. 1. p. 10-17.

TADVALD, M.; MACEDO, J. L. de; SCALCO, L. M. Espiritualidade e cura: análise etnográfica da cura espiritual a partir de uma casa afro-religiosa da cidade de porto alegre (Brasil). *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 17, n. 22, p. 38-51, jan-jul. 2015.

TAYLOR, A. C. Des Fantômes Stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar. *l'Homme* 126-128, v. 33, n. 2-4, p. 429-447, 1993a.

THOMPSON, P. *A voz do passado. História Oral*. Paz e Terra, 1992

TOLEDO, V. M. e BARRERA-BASSOLS, N. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Capellades, Barcelona: Icaria Editorial. 2009.

TRINDADE JÚNIOR, S. C. Cidades na floresta: os “grandes objetos” como expressões do meio técnico-científico informacional no espaço amazônico. *Revista IEB*, n. 51, mar./set. p. 113-137. 2010.

TRINDADE JÚNIOR, S. C.; SOUZA, E. A. O Programa Territórios da Cidadania: uma análise à luz do modelo de fluxos múltiplos. In: ALMEIDA, O., FIGUEIREDO, S. L., TRINDADE JÚNIOR, S-C. C. (Org.) *Desenvolvimento e sustentabilidade*. Belém: NAEA, 2012. p. 45-56.

UNITED NATIONS, General Assembly. Development and international economic cooperation: environment. 1987. Disponível em: <<https://www.ambiente.files.wordpress.com/2011/03/brundtland-report-our-common-future.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2015.

VALE, M.S.M. do; RICCI, F.; OLIVEIRA, E. A. de Q. *Grande Belém: região metropolitana e cidades sustentáveis*. In: ENCONTRO LATINO AMERICANO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA e ENCONTRO LATINO AMERICANO DE PÓS-GRADUAÇÃO – UNIVERSIDADE DO VALE DO PARAÍBA, 15, 11., 2011, Paraíba. *Anais*. Paraíba, 2011. Disponível em: <http://www.inicepg.univap.br/cd/INIC_2011/anais/arquivos/RE_0267_0201_02.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2015.

VARGAS, F. A. *Formação das fronteiras latino-americanas*. Brasília, DF: FUNAG, 2017.

VELHO, G. Indivíduo e religião na cultura brasileira. Sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos*, n. 31, p. 121-129, out. 1991.

_____. Observando o familiar. In NUNES, E. de O. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.

VERGER, P. F. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERHELST, T. G. *No Life without roots*. Culture and development. Paris: Gembloux, 1990.

VERÍSSIMO, J. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C, 1887. p. 295-390

VERNANT, J.P. *Mito e pensamento entre os gregos. Estudos de psicologia historica. Tradução de Haiganuch Sarian*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIEIRA, M. E. G. et al. *EIA-RIMA AHE Belo Monte estudo socioambiental componente indígena*. (Coord.). Brasília, DF, 2009.

VILLACORTA, G. M. Novas concepções da pajelança na Amazônia (nordeste do Pará). In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

YIN, R. K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Tradução Daniel Grassi. Porto Alegre: Bookman, 2001.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos / Charles Wagley; tradução de Clotilde da Silva Costa*. [Belo Horizonte]: Itatiaia; [São Paulo]: Editora da Universidade de São Paulo, [1988]. 401 p. (Coleção reconquista do Brasil.2. série; v. 136).

WEBER, B. T. *As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense – 1889-1928*. 1997. Tese. (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1997. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/282459.pdf>>. Acesso em: 23 maio, 2015.

WEBER, B. T. *As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense – 1889-1928*. 1997. Tese. (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1997. Disponível em: <[http// pdf](http:// pdf)>. Acesso em: 11 jun. 2015.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. (reimp.). Brasília, DF: UNB, 2014.

WHITAKER, C. O cotidiano das benzedeadas – entre rezas, poções e fé: as práticas sociais, a cultura e os sentimentos enquanto estudos da história. In: PEREIRA, L. C. S.; ROCHA, H. V.; RODRIGUES, E. S. *Trilhas do rio Tapajós*. Perspectivas socioambientais para a sustentabilidade. Belém: Supercoros, 2015.

ZÁRATE BOTÍA, C. G. *Hacia un CONPES INDÍGENA amazónico: construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana*. Ministerio del Interior y de Justicia. Universidad Nacional de Colombia Sede

Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones - IMANI. Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana OPIAC. Leticia, Amazonas, Colombia, 2012. v. 11.

ZULUAGA, R. G. La cultura del yagé, un camino de indios. In: *Vision Chamanica*, Bogotá, 1999. vol. 1. p. 10-17.

.