

Entre a bricolagem moderna e o hibridismo pós-colonial:

Um caso de religiosidade amazônica

Between modern bricolage and postcolonial hybridism:

A case of Amazonian religiosity

*Emerson Sena da Silveira**

*Dayana Dar'c e Silva da Silveira***

Resumo

A partir de um caso de religiosidade na Amazônia Oriental – uma mulher anciã dotada de poderes espirituais de cura –, o presente artigo discute algumas implicações conceituais do uso de determinadas terminologias. Qual o alcance hermenêutico dos termos bricolagem moderna e hibridismo pós-colonial na análise de um caso de intenso intercâmbio religioso-espiritual? Articulamos o estudo de caso às leituras teóricas e percebemos que a expressão empírica das vivências religiosas populares necessita de um novo quadro semântico para ampliar sua compreensão, um quadro que pode ser construído pelas Ciências da Religião.

Palavras-chave: Religiosidade amazônica. Bricolagem. Hibridismo. Curadora.

Abstract

From a case of religiosity in eastern Amazon – an old woman endowed with spiritual powers of healing –, this Paper discusses some conceptual implications of the use of certain terminologies. How far can the terms “modern bricolage” and “postcolonial hybridism” hermeneutically reach in the analysis of a case of intense religious-spiritual exchange? We have articulated the case study with some theoretical readings and we have noticed that the empirical expression of popular religious experiences need a new semantic framework to broaden its understanding, a framework that can be built by the Sciences of Religion.

Keywords: Amazonian Religiosity. Bricolage. Hybridism. Shaman woman.

Introdução

A Amazônia brasileira é vasta em seus recursos de biodiversidade, de cultura e sociedade, possuindo muitos sujeitos e muitas vivências culturais e religiosas. Esse oceano verde é múltiplo e polifônico nas vozes, nas histórias e

* Doutor em Ciência da Religião. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com

** Mestranda em Ciência da Religião. Bolsista CAPES. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais. E-mail: dayana.darc@yahoo.com.br

nas experiências. No entanto, partiremos de um pequeno ponto dessa imensidão de humanos e não-humanos: uma curadora anciã que vive em um município de uma das muitas ilhas fluviais.

A ilha de Colares é marcada por um ambiente místico-religioso, no qual se mesclam heranças indígenas dos Tupinambás e antigas devoções coloniais, aqui ressignificadas. Foi colonizada por frades da Ordem Jesuíta, no século XVII, mas ficou conhecida na década de 1970 pelos misteriosos aparecimentos de OVNI e extraterrestres ou “chupa-chupa”, nome popular dado pelos moradores (Giese, 1991).

Colares é um município situado nessa ilha, com área territorial de 609,792 km², localizada na Mesorregião do Nordeste do Estado do Pará, microrregião do Salgado, estando às margens da Baía de Marajó, separada do continente pelo Furo da Laura e pelo rio Guajará-Mirim. Limita-se, geograficamente, ao norte com a Baía de Marajó, ao sul com o município de Santo Antônio do Tauá, a leste com o município de Vigia e a oeste com as baías do Sol e de Marajó (Couto, 1991). É composto pelo distrito-sede, tendo um total de 49 localidades. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), o município de Colares possui cerca de 11.381 habitantes.

Com efeito, a imagem de lugar sagrado, místico e energético foi solidificada a partir da chegada de *hippies*, na década de 1970, logo após as aparições de extraterrestres, e dos neo-ayahuasqueiros, nos anos 2000, grupos de pessoas que estavam ligados às novas formas experimentais de vida (comunitário-liberal-informal) e de percepção de consciência (experimentação de enteógenos em outras molduras religiosas não-tradicionais de origem urbana). Todo esse clima consolidou a ideia de que a ilha é “um portal de cura na Amazônia”, um local destinado para quem deseja “entrar em harmonia com a natureza” (Villacorta, 2011, p. 29).

Sobre a religiosidade local, o catolicismo destaca-se como a religião predominante; todavia, embora minoritários, é crescente o número de evangélicos e igrejas pentecostais e neopentecostais na ilha. Nesse sentido, encontram-se lá as igrejas do Avivamento, Deus é Amor, Assembleia de Deus, Universal do Reino de Deus, Evangelho Quadrangular, Testemunha de Jeová,

Adventista do Sétimo Dia, entre outras. Em sua maioria, são igrejas simples, de alvenaria ou de madeira, localizadas em bairros periféricos, sem asfalto.

Das muitas práticas religiosas existentes, as da pajelança cabocla são muito difundidas em toda a ilha. A pajelança cabocla, herança indígena, é decorrência de um vasto sincretismo de práticas e crenças de distintos povos, definida como um conjunto de práticas presentes no território amazônico composta, em graus variáveis, de elementos da religiosidade indígena, afro-brasileira e católica, adquirindo características particulares dependendo do contexto histórico e social em que está inserida (Maués, 1990).

É nesse contexto que vive uma famosa curadora local, cujo poder espiritual é reconhecido pela comunidade, e é em sua vida plural que nossa análise se concentrará. Dessa forma, a metodologia deste artigo é o estudo de caso, que ilustrará as transições e intercâmbios entre o sujeito, os fenômenos religiosos e a maneira como a compreensão sobre os mesmos podem ser ampliadas, especialmente em relação às ressignificações de termos como bricolagem e hibridismo. Ora, uma tradição estruturalista antropológica vê nas trocas rituais e místicas entre ideias e pertencas religiosas uma bricolagem estrutural. Já uma mirada pós-colonial, ao contrário, vê nesses mesmos intercâmbios, a produção de híbridos, dotados de fronteiras políticas e estéticas, ainda que essas fronteiras sejam ambivalentes. Nessa medida, qual é o poder heurístico das categorias teóricas utilizadas para a compreensão de sujeitos reais que vivem em estado de intercâmbio com cosmologias, ritos e ideias religiosas?

Nossa hipótese é que ambas as categorias, a estrutural (bricolagem) e a pós-colonial (hibridismo), embora importantes, possuem inconsistências conceituais que trazem limitações à compreensão de trânsitos e intercâmbios, muito comuns na experiência religiosa brasileira amazônica. Assim, partindo desse estudo de caso, auxiliados por entrevistas em profundidade e observação sistemática e calcados na análise conceitual-teórica, propomos a noção de abertura semântica como o primeiro passo na releitura dessas duas categorias para, com isso, alcançar um melhor entendimento das dinâmicas de intercâmbio entre ideias, práticas e sujeitos.

1. A anciã amazônica: passagens e interditos

Por muito tempo, a ilha de Colares serviu de rota para a expansão marítima e para a colonização portuguesa, permitindo missões jesuíticas, escravidão e guerras. Serviu também de refúgio para os cabanos (índios, negros e mamelucos) no período da Cabanagem, em 1835, e chegou a ser cogitada para a capital do Estado (Pinto, 2010).

Do ponto de vista histórico, Colares está estreitamente vinculada ao processo de colonização da cidade de Vigia:

Os primeiros missionários jesuítas começaram a se estabelecer no Salgado mais ou menos na época da fundação de Vigia. [...] os jesuítas se fixaram em Belém, no ano de 1653 e, logo no ano de sua chegada, fizeram a primeira visita à aldeia de tupinambás, na ilha do Sol, sendo que essa aldeia deu origem à atual cidade de Colares, cujo território durante alguns séculos pertenceu à paróquia de Vigia. (Maués, 1995, p. 117-118)

A história de Colares registra variações em relação ao seu estatuto administrativo. Até 1758 a cidade era um povoado independente de Vigia, mas, nesse ano, Colares foi incorporada ao município de Vigia, sendo denominada de Nossa Senhora do Rosário de Colares. Em 1759 foi elevada à categoria de vila, passando, durante esse mesmo ano, a ser município, até que, em 1906, foi rebaixada novamente à categoria de vila pelo governador Augusto Montenegro. Colares voltaria a ser município somente em dezembro de 1961 (Anuário do Pará, 2010). Nesse contexto, é possível perceber a grande influência do catolicismo oficial, recobrando as outras vivências culturais de matriz africana e indígena.

Antigamente o acesso à ilha acontecia exclusivamente por via fluvial. A ligação com a capital se dava através de embarcações a vela que faziam as viagens até o distrito de Icoaraci, e de lá as pessoas tomavam o ônibus até Belém. De acordo com Couto (1991), as viagens variavam entre cinco a dez horas, pois dependia da ação dos ventos e marés. Em 1973 é estabelecida uma ligação rodoviária e foi praticamente extinto o transporte de passageiros pela via fluvial (Couto, 1991). O acesso por rodovia é o principal meio de entrada e saída da cidade. Partindo de Belém o trajeto é feito via BR-316, PA-140 e PA-238, chegando à localidade de Penhalonga. A partir desse ponto encontramos o rio Igarapé-Mirim, que divide e banha a ilha de Colares com suas águas barrentas. Nesse momento é necessário realizar uma travessia fluvial por meio de uma balsa que transporta veículos (ônibus, vans, carros, caminhões, motos, etc.) e

passageiros até a outra margem. O deslocamento é rápido, aproximadamente vinte minutos na estrada que foi asfaltada em 2012.

Observa-se, logo na entrada da sede do município, uma avenida chamada 15 de novembro, cuja extensão alcança a orla, em frente à Baía do Marajó. É o eixo central e comercial da cidade: posto de gasolina, lojas de roupas, açougues, feira com produtos agrícolas, supermercado e minimercados, cartório, farmácia, panificadoras, ótica, armarinhos, correio, estâncias, laboratório, lanchonetes, casa lotérica, posto médico, lojas de eletroeletrônicos e eletrodomésticos, vendas de açaí, lojas de materiais de construção, agência bancária, bares e restaurantes.

Dona Rosa¹ habita esse contexto e esse lugar. É uma antiga moradora, uma senhora de 84 anos, simpática, alegre, de pele parda, robusta, cabelos ondulados, curtos e grisalhos. Uns a conhecem por seu vasto conhecimento acerca dos remédios, outros por ter sido parteira, mas muitos a buscam pelos “trabalhos espirituais”. Por ser uma grande conhecedora de plantas, prepara remédios para doenças naturais e espirituais: são banhos, garrafadas, chás, xaropes e emplastros, passes, jogos de cartas, mesa branca e benzeções². Dona Rosa não possui terreiro ou algum culto específico, mas durante sua vida participou de sessões de outras religiosidades, sobre as quais não fala muito, preferindo manter a aura do segredo. Nas entrevistas, evita referir-se ao nome específico dos locais e detalhes das entidades, mesmo após insistentes indagações. Nossa hipótese é a de que a anciã amazônica participou de pajelanças, candomblês e outros; porém, nesse aspecto, manter o segredo é manter o poder e o fascínio.

Nascida na localidade de Itajurá, um vilarejo pequeno próximo ao porto da ilha de Colares, seus pais eram lavradores e possuíam terrenos onde plantavam mandioca, milho e arroz. Dos cinco filhos, dois homens e três mulheres, somente Dona Rosa e a irmã mais velha, com noventa e três anos, encontram-se vivas.

Desde pequena, em torno dos sete anos, Dona Rosa sentia “coisas estranhas”, “perturbações”, ouvia “zoadas”, algo que não a deixava dormir durante o dia: “De dia eu não podia dormir, se eu dormisse de dia aquele negócio vinha me pegar, aí eu ficava perturbada, todo dia era aquela perseguição”. Essas experiências possibilitaram a desestabilização do *habitus* com o qual os corpos femininos são construídos, moldados, domesticados e encarcerados em funções, regras, normas e comportamentos regidos por uma forma de viver a tradição

religiosa. A constante perturbação sentida abre outras possibilidades de ação entre mundos simbólicos e dissolve as carcaças semânticas e funcionais impostas aos corpos da maioria das mulheres.

Desse modo, Dona Rosa conta que fora escolhida, mas que não queria aceitar a mediunidade. Sobrevieram adoecimentos e problemas de saúde, inclusive perda de memória, desmaios e outros. Sua família procurou os recursos médicos disponíveis, mas os sintomas não passavam. Após alguma busca, soube-se de um “experiente do Maranhão”, um senhor, afilhado de sua mãe, que ensinou uma receita: “Disseram pra minha mãe, olhe madrinha, a senhora pegue uma cobra coral, mate ela e enterre. Quando passar uns meses pegue aqueles ossos, lave bem, cada dia a senhora faz um chá daquele osso e dê pra essa menina até acabar aqueles ossos”. Dona Rosa disse que não sabia o que o “experiente” viu sobre ela, só sabe que sua mãe não fez o que ele ordenou. Poderoso símbolo religioso, a serpente carrega sentidos de risco e poder e é significativo que seja justamente a cobra coral, tida como a mais venenosa das espécies viventes em solo brasileiro.

Com efeito, Dona Rosa continuou a adoecer e as febres eram constantes. As reclamações das aparições estranhas e perturbações que tiravam seu sono fizeram com que sua mãe fosse procurar o afilhado “experiente”. Este questionou se haviam feito o “remédio da cobra coral” e com a resposta negativa veio a declaração: “a sua filha é uma média (médium) e agora a senhora tem que ter paciência”. Voltaram a aconselhar a família, dizendo que se tratava de forte mediunidade e que era necessário um trabalho para que os guias e entidades estivessem em harmonia com o corpo e o espírito. Ao não se cumprir a receita mágico-mística, a mediunidade, entendida como via de acesso a outro mundo – não necessariamente sobrenatural (acima e além do natural) –, tornou-se presença imperiosa, impulsionadora, que reclamava intervenções, ações e respostas.

Assim, chegando aos vinte anos, Dona Rosa teve que fazer os trabalhos de iniciação para a “aceitação do dom”. Uma transição poderosa iniciava-se em sua vida. Era inadiável entrar em contato com o mundo do além. Dessa forma, durante quinze dias ficou em um quarto pequeno, proibida de falar com qualquer pessoa, sendo que ninguém podia passar por de trás de suas costas. Mas seu “resguardo” foi quebrado por um conhecido da família que passou a mão em

suas costas e lhe disse “oi”. Por conta disso, sua mãe disse que era para “deixar pra lá” e não voltaram a fazer outra iniciação naquele período.

Logo em seguida, Dona Rosa casou-se com um pescador. O casal teve onze filhos, dos quais sete estão vivos, três mulheres e quatro homens. Quando perguntada sobre sua profissão, respondeu que foi lavradora e parteira. Contou que seu marido não gostava que ela trabalhasse na roça, mas ressalta que não teve estudo suficiente para ter outra profissão, pois estudou até a antiga sexta série. Como parteira afirmou que não tinha sossego, pois era muito requisitada para fazer partos em toda a ilha.

Depois de casada, com o nascimento de sua segunda filha, sentiu algumas perturbações, pois começou a ouvir vozes que “anunciavam a morte”. Indagada como seriam essas vozes que a atormentavam e a deixavam com medo (pesadelo, espírito ou outra coisa), ela apenas balançou a cabeça dizendo “era”. Entretanto, ela não soube explicar sua aparência e completou reafirmando o temor das aparições:

Aquele negócio começou aparecer pra mim, aí foi feio, foi horrível uma hora era dum jeito outra hora era de outro jeito. De dia eu não podia me deitar, quando eu ia me deitar aquele negócio me pegava, eu não sabia o que era aquilo se manifestava, me pegava, eu pulava, não podia dormir, fica desesperada. Depois foi diferente: aquilo já começava a dizer as coisas. Tem um negócio estranho eu tô pra morrer! E depois já mudou, comecei a adoecer. (Agosto de 2012)

Após muitas atormentações foi preciso “preparar outro serviço”, sem interrupções ou falhas na aplicação dos rituais. Observe-se que as constantes interrupções em um processo ritual intensificariam os perigos da desagregação social e simbólica. A “quebra” das prescrições rituais introduz o abalo e o risco na experiência biográfica.

Por outro lado, as questões religiosas acabaram por estabelecer uma cooperação entre gêneros: o marido de Dona Rosa pediu que o “experiente” conhecido da família fizesse o “serviço”. Comprados todos os materiais para preparar o “trabalho”, foram outros quinze dias “presa sem falar com ninguém”. Na ocasião em que ficou isolada:

Só tinha uma pessoa pra falar comigo (uma ajudante), eu passei quinze dias só comendo patinho encruzado, é uns patos que estão mudando a pena já estão quase prontos. Compraram sete patos pra eu comer em quinze dias, já estavam grandotes. Eu já estava

enjoada, ela preparava com arroz, era mais vinho que eu tomava. Era dentro de casa presa sem falar com ninguém, já pensou? Até o dia do último serviço, com quinze dias, ele (experiente) veio fazer o serviço, aí já mandava abrir uns serviços. (Agosto de 2012)

Ao término desse tratamento começou a pôr em prática as suas habilidades. Com o passar do tempo, Dona Rosa não explicitou a data, ela deixou de fazer os “trabalhos”, pois não tinha tempo para outras atividades: “eu me afastei, era muita perturbação”. Vinham inúmeras pessoas do interior da Ilha Colares, com muitas necessidades e inquietações: as pessoas que a buscavam estavam atormentadas no corpo e na alma.

Durante o período menstrual, Dona Rosa ficava impedida de fazer seus trabalhos. O motivo seriam as ordens da cabocla Mariana: “Ela não deixava, era impróprio, ela dizia que, quando tivesse menstruada, ninguém pode trabalhar”. No contexto amazônico, especialmente na região do Salgado, nos estudos de Motta-Maués (1993), a mulher tem um jeito específico de viver, caracterizado por ambiguidades, contrapondo-se ao homem por participar de ações naturais.

Nesse sentido, a especificidade biológica da mulher gera vários tabus, caracterizando-a como perigosa e impura. Os tabus são marcados por períodos ou ciclos biológicos: menstruação, gravidez e menopausa. Dentro da fisiologia das mulheres de populações tradicionais, a menstruação pode ser uma prisão, pois há obrigações a serem cumpridas. O afastamento

compulsório da mulher, a partir da menarca, dos domínios tidos como masculinos (o mar, o porto, os rios) ou ambíguos, isto é, nem próprios do homem ou da mulher (o mangal), está ligado ao fato de que, daí por diante, ela passa a estar sujeita a uma série de perigos ou ameaças de ordem natural ou sobrenatural. (Motta-Maués, 1993, p. 110)

De tal modo, percebe-se que a mulher permanece envolvida por vários perigos e advertências. Assim, Dona Rosa falou da sua primeira menstruação, acrescentando que seus “guias foram domesticados”, livrando-a dos possíveis problemas que esse período liminar gera para a mulher. Quando perguntada o que significava “domesticar os guias”, ela respondeu: “Eles (guias) deixaram aquilo, aquele negócio (menstruação) acontecer”. Nesse caso, quem controlou suas obrigações foram os guias, em especial, a cabocla Mariana:

Eu tenho uma amiga que ela nunca foi menstruada, ela não era menstruada. Trabalhava com seu José Tubinambá, chefe dela, sabe o que ela fez? Ela pedia, pedia, pedia até que menstruou, teve dois filhos, esses dois filhos tão homens [...]. O filho dela

bateu nela. Viu o que dá? Ela parece que tá pra Santa Maria do Pará, ela telefonou pra minha filha, ela ficou com raiva do filho dela porque eles querem a casarona dela [...]. Às vezes a gente não quer as coisas, a gente não pede porque Deus tá vendo, não é preciso tá rogando. Deus não quer me dar, pra que eu vou pedir? Se ele quiser me dar, ele sabe por quê. E se não quiser, eu faço a vontade dele. Ela, não, pedia, pedia, pedia, até que ela menstruou, engravidou, teve esses dois filhos só pro mal dela. (Outubro de 2012)

A cabocla Mariana determinou as ordens, permitindo a menstruação, mas não consentiu na realização dos trabalhos naquele período, pois estava “imprópria”. Durante a gravidez, Dona Rosa não realizava seus trabalhos e, nos nove meses, a chefe de sua cabeça “se afastava [...] ela ficava por lá, mas não me perturbava”.

Dessa forma, concebe-se a ideia de que a menopausa é a fase que liberta a mulher de todas as proibições impostas pelo período menstrual. O momento de libertação é esperado com ansiedade, pois “significa justamente o fim das restrições que lhe foram impostas desde que chegou a sua primeira *visita*” (Motta-Maués, 1993, p. 122). Nessa medida, a anciã amazônica estaria livre, mas nem tanto, pois ainda hoje os guias a perturbam, cobrando dela algumas questões relativas ao contato mediúnico.

Assim, com o aprendizado das diversas tradições espirituais, Dona Rosa passou a fazer, em sua casa, benzeções, receita de banhos com ervas, cartas e outros. Para atendimento a casos especiais, nos quais o aflito não tinha condições de sair de casa, a anciã amazônica deslocava-se até os locais em que era solicitada. Os casos que afligiam as pessoas podiam ser muitos: desemprego, crises nervosas, assombrações, corpo doído, doenças físicas e mentais em geral.

Chama atenção, em sua narrativa de si, a constante afirmação de que é católica, “graças a Deus”, com orgulho de ter permanecido na religião de origem. Para Dona Rosa, todos os seus conhecimentos na arte de curar advêm de Deus: “Foi um dom que Deus me deu”. Dona Rosa é devota de Nossa Senhora da Conceição e faz parte também do Apostolado do Coração de Jesus³, grupo de senhoras que se reúnem todas as primeiras sextas-feiras de cada mês para rezarem. Nesse dia, entram na igreja às dezesseis horas e saem às dezenove horas, após a “Santa Missa”, nas palavras da anciã. As senhoras do Apostolado são comprometidas em participar da organização e da procissão do Círio de

Nossa Senhora do Rosário, antiga devoção católica trazida por colonizadores portugueses⁴.

Segundo o Censo de 2010 do IBGE, mais de 70% dos habitantes da pequena cidade são católicos. Logo, dos 11.381 mil moradores da cidade, 8.849 se declaram católicos. Já 1.931 pessoas, em torno de 17%, declararam-se evangélicos⁵. Desses fiéis evangélicos, a denominação Assembleia de Deus possui mais de 1.400, cerca de 70%, e as novas igrejas, como a Universal do Reino de Deus e Mundial do Poder de Deus, possuem pouca representatividade.

Apesar da localidade de Colares remontar ao século XVIII, ter tido diversas transformações nas últimas décadas e contado com o grande crescimento de vertentes religiosas, o censo do IBGE de 2010 não registra nenhum adepto de umbanda e de candomblé: 20 pessoas se declararam espíritas kardecistas, 0,2%, e 11 pessoas se declararam adeptas das religiões orientais, 0,1%, mas nenhum adepto de tradições indígenas e/ou esotéricas⁶.

Um dos eventos mais importantes da cidade é o Círio de Nossa Senhora do Rosário, uma festa popular religiosa regada a muita alegria, emoção e fê, sendo uma das mais expressivas manifestações religiosas da Amazônia paraense. São oito dias de novena e festejo. Na noite de sábado (sétima noite) começa o translado da santa: a imagem sai da Igreja Matriz e segue em procissão pelas principais ruas da cidade até a Igreja de São Sebastião, local de saída do Círio na manhã de domingo (Couto, 1991).

Tais devoções e louvores assinalam os pedidos feitos pelos fiéis e os milagres realizados pela padroeira do lugar. Os santos também são invocados nas práticas bastante antigas dos sortilégios, que são vistos como artificios da feitiçaria. No Grão-Pará, durante o século XVIII, “a população do Norte do Brasil sincretizava, pois orações e sortilégios eram correntes na colônia desde a época da Primeira Visitação do Santo Ofício da Inquisição” (Souza, 2005, p. 237).

Desde 1775, quando ganhou sua primeira capela na cidade, Nossa Senhora do Rosário foi designada padroeira, tornando-se, até hoje, a santa mais cultuada do município (Couto, 1991). Não se sabe a data exata em que começaram os festejos à santa, porém, sugere-se, a partir dos relatos de moradores idosos, que “as manifestações populares em louvor à mesma ocorrem desde o século XVIII” (Couto, 1991, p. 59). Contudo, em 1907, de acordo com moradores, foi realizado o primeiro Círio da Padroeira, formando-se uma diretoria

que arrecadou dinheiro para o empreendimento festivo. O Círio de Nossa Senhora do Rosário foi comemorado primeiramente no terceiro domingo de dezembro e atualmente ocorre no segundo domingo (Couto, 1991).

Com efeito, Dona Rosa é uma ardente devota, mas, concomitante às práticas católicas, há vivências religiosas em sintonia com o universo afro-brasileiro e indígena. Vivências essas que se expressam, sobretudo, a partir dos trabalhos espirituais que realiza com entidades desse panteão, a quem chama guias. São eles: Rei Sebastião (seu “chefe de cabeça”), José Tupinambá, cabocla Mariana⁷ (sua “chefa de cabeça”) e outros.

Nesse sentido, as entidades que Dona Rosa incorpora são de várias procedências, incluindo o panteão das religiões afro-brasileiras e indígenas. Do kardecismo destaca-se a crença na reencarnação, nos espíritos de luz e nos espíritos perturbadores. A curadora de Colares⁸ ressalta a proteção que recebe do Dr. Camilo Salgado⁹, referindo-se a ele como um espírito bondoso: “peço a proteção dele e graças a Deus eu consigo as coisas boas”. Tudo isso aponta para confluências do kardecismo, tradições indígenas e afro-brasileiras.

Em novembro de 2012, Dona Rosa expressou alegremente ter participado do Candomblé, deixando evidente em seu tom de voz e repetição a importância dessa experiência, marcada em sua memória:

Eu tenho uma linha de candomblé. Eu já trabalhei uma vez no candomblé, achei lindo. A melhor linha, adorei! Adorei candomblé.... Achei lindo! Eu fui abrir um serviço, um rapaz veio trabalhar comigo, ele puxou a linha do candomblé e eu peguei, achei tão bonito, achei maravilho, adorei. Até às vezes eu pergunto pra Roseane: Roseane, eu queria falar com o Zé. Ele morava aqui em Benevides, mas agora não sei, ela (Roseane) virou protestante, não quer saber dessas coisas [...]. Os caboclos incorporavam, trabalhavam pra ajudar as pessoas, muito lindo aquilo.

As crenças e práticas da Encantaria e do Tambor de Mina, José Tupinambá e Rei Sebastião, tradições indígena e afro-brasileira, respectivamente, comuns no Norte e Nordeste, estão presentes nas vivências religiosas de Dona Rosa. No Candomblé, de acordo com a anciã amazônica, os trabalhos eram realizados com o auxílio dos caboclos: “Os caboclos que baixavam pra ajudar as pessoas, muito lindo aquilo”. Podemos supor que se tratava de um Candomblé de caboclo ou uma linha de caboclo, ou seja, uma variação do Candomblé “que

assume uma identidade nacional”, em que há cultos e incorporações de entidades não africanas, como os caboclos (Ferretti, 2008, p. 181).

De acordo com Prandi (2008, p. 37-38), o Candomblé de caboclo é uma “manifestação afro-índio-brasileira de culto dos ancestrais da terra”, em que inicialmente o índio era o protagonista, mas com o tempo associou outros “tipos sociais”, como “mestiços e boiadeiros do sertão”. Por outro lado, o índio ou a índia mítico-ancestral é ambivalente, pode ser um encantando ou um caboclo, e dentro dessas duas categorias há algumas variações, a exemplo dos caboclos da umbanda que, ficando encantados com Jesus e Maria, passam a ajudá-los nos trabalhos de cura e de salvação das almas.

Em determinados assuntos, como a pajelança, por exemplo, a curadora de Colares também preferiu manter segredo; embora tentássemos reformular as questões, não havia acesso a muitos detalhes e não adiantava insistir. Dona Rosa sempre citava seu mestre – “meu mestre era um índio” –, mas não falava em sessões de pajelança cabocla; pelo contrário, eram “trabalhos”, e ela não tratava com especificidade e semânticas mais localizadas: o “índio poderoso” não como pajé, mas como curador.

Novamente encontra-se a dimensão do segredo que algumas vezes só pode ser desfeito na voz do próprio xamã. Nesse sentido, é possível, aqui, referir-se à questão do não-dito e do interdito de falar. Por exemplo, o xamã Quesalid explica as três dimensões do segredo que vieram à tona depois do desfazimento dos não-ditos e dos interditos: a do segredo dos outros xamãs concorrentes, mas que, por diversos motivos (não-voluntários), ele conseguiu descobrir; a do segredo mantido diante de alguns concorrentes; e a do acesso do pesquisador, só realizado porque esse xamã da língua Kwakiutl (região de Vancouver, Canadá) deixou suas reflexões acessíveis em uma autobiografia, analisada por Lévi-Strauss (1975), mas citada e transcrita por Franz-Boas (1930).

Já a Encantaria constitui um culto abrangente, com muitas gêneses, mas o centro são os encantados, pessoas-entidades (humanos em vida) que simplesmente não morreram, mas foram para as matas e rios e lá vivem nas profundezas, podendo se manifestar sob a forma humana e animal (Ferretti, 1992; 1996; 2001). Os “encantes” são lugares poderosos, apresentando grande risco se ocupados de forma errada, isto é, sem permissão (Ferretti, 2013). Ecoa, aqui, a presença das cosmologias indígenas em síncrese com elementos africanos

(Prandi, 2008). Essas entidades são invocadas para trabalhos de cura na Pajelança e no Tambor de Mina. Desse modo, Cabocla Mariana, a chefe da cabeça de Dona Rosa, é uma encantada. Todavia, há muitas “famílias” na encantaria: a do lençol, formada pelo Rei Dom Sebastião, a rainha Barba Soeira, Princesa Tóia Jarina e Duque Marquês de Pombal; a da Turquia, chefiada pelo Rei Mouro que travou batalhas contra os cristãos, sendo que uma das principais representantes é a Cabocla Mariana (Ferretti, 1992; 1996; 2001)¹⁰.

O Tambor de Mina é conhecido como linha da Água Salgada, pois, de acordo com sua cosmologia de origem (em São Luiz do Maranhão), suas entidades vieram do outro lado do oceano. Essa linha possui elementos parecidos com as demais religiões afro-brasileiras (Candomblé da Bahia, por exemplo), mas com especificidades locais (os encantados, rituais de cura e outros) (Ferretti, 2013). Nas casas mais velhas, a liderança é feminina e, em algumas, apenas as mulheres recebem e dançam com as entidades, mas há alguns terreiros com a participação de homens. Outra manifestação religiosa bastante difundida no Norte é a Cura ou Pajelança, chamada de linha de Água Doce, pois, em termos míticos, as entidades cultuadas são brasileiras. A pajelança recebe influência das religiões ameríndias, mas apresenta elementos africanos e europeus (Ferretti, 2013; Galvão, 1976).

Há diferenças entre os cultos do Tambor de Mina e da Pajelança. No Tambor de Mina diversas pessoas entram em transe ao mesmo tempo, dançam em roda, recebem sua entidade e permanecem em transe com a mesma durante quase todo ritual (Ferretti, 2013). Já na Pajelança o transe costuma ocorrer em uma pessoa que recebe sucessivamente diferentes entidades, oferecendo-se às mesmas duas ou três saudações:

O pajé segura um maracá, um penacho de arara, amarrando os braços e a cintura com fitas. As entidades se agrupam em linhas e são considerados como encantados em pássaros, peixes, répteis e outros animais, ou em príncipes, princesas e caboclos. Os instrumentos musicais da mina são dois ou três tambores acompanhados de cabaças. Na cura, usam-se principalmente pandeiros e palmas, podendo também haver acompanhamento com tambores. As entidades se retiram, sendo substituída por outras, assim, ao longo da noite, o pajé pode receber cerca de uma centena de entidades que ficam pouco tempo. (Ferretti, 2013, p. 265)

Dessa forma, um dado importante das tradições afro-brasileiras é a participação e influência dos guias espirituais na vida cotidiana das pessoas que os recebem, inclusive “castigando-os” quando ocorre o não cumprimento das assim chamadas “obrigações”, ou dos deveres que todo médium deve desempenhar ao receber orientações de seus guias. A atitude de entregar-se aos guias e seguir suas recomendações requer cuidados e atenção, o que Dona Rosa demonstrou quando as entrevistas foram realizadas. Como se pode perceber, a trajetória aberta da curadora de Colares Ihe permite dialogar com vários saberes oriundos de tradições religiosas que se entrecruzam ou se mesclam.

Entretanto, a anciã amazônica não é um indivíduo reflexivo-moderno que pega das tradições, como se estas fossem caixas, pedaços e apetrechos com os quais monta mosaicos espirituais-religiosos de forma individual e racionalizada. Por outro lado, as visões religiosas e espirituais nas quais a anciã imerge não formam estruturas atemporais ou fragmentos que podem ser remoldados assincronicamente. Dona Rosa, contudo, recusa as classificações que os pesquisadores propuseram e não envereda por detalhes, deixa vago e aberto algumas de suas experimentações religiosas, abrigando-se sob o guarda-chuva semântico do catolicismo popular. Mas, então, quem a inspira em seus trabalhos espirituais e em sua vida? De qual território simbólico se originam os guias e as entidades da anciã amazônica?

2. Os guias espirituais: conflitos, proteções e castigos

A partir da nossa primeira conversa ficou muito claro que Dona Rosa tinha ideias e práticas conexas com diversas tradições religiosas amazônicas. Aos domingos de manhã, ela costuma ir à missa, pois tem um “compromisso com Deus” (em seus dizeres). Perguntou-se à Dona Rosa se existia alguma imagem de santo em sua casa, a resposta foi que naquele momento não havia nenhuma porque sua casa estava em construção e que “ainda não pude fazer o meu congá”¹¹. Continuando a conversa, indagou-se se ela era devota de algum santo: “Sou devota de Nossa Senhora da Conceição, meu chefe de cabeça é o rei Sebastião”.

Apesar da alegria demonstrada, ela não se lembra dos nomes dos caboclos que baixavam: “faz tanto tempo que eu não me lembro mais”. Também não quis detalhar como acontecia o culto e não explicou como perdeu contato com o rapaz

que lhe apresentou o Candomblé, mas demonstrou o desejo de reencontrá-lo e chegou a perguntar para a ex-esposa dele:

Eu até perguntei pra Fulana, ela trabalha na polícia: eu queria falar com o Beltrano. Ele morava em Benevides, ela morava com ele, eu não sei mais. Ela virou protestante, ela quer ser santa, ela até se aborreceu com meu filho. Ela disse que quando ela era desse lado, começou a se gabar, meu filho disse: então, agora tu podia entregar teu emprego. Ela começou a se gabar porque naquele tempo era o satanás que perturbava. Meu filho disse: agora que tu diz que tá salva, que tá limpa, tu entrega esse emprego que foi satanás que te deu. Ela pegou corda [se aborreceu]! Porque tu não saía da macumba pra abrir teus caminhos. E isso ajudou ela, ela se empregou bem. Se eu fosse tu entregava [teu emprego] que foi satanás que te deu, então, vai procura coisa lá do teu lugar [na tua igreja]. (Novembro de 2012)

Nas suas experiências religiosas, Dona Rosa disse que nunca trabalhou com “o povo da rua”, que em sua concepção são entidades da “linha ruim” ou da “linha virada”:

Nunca trabalhei com o povo da rua porque eu não gosto, negativo, essas coisas eu caio fora, não gosto de me meter com essas coisas. [...] esses bichos são da linha virada: tranca rua, das sete encruzilhadas, pomba-gira, eu via bastante o pessoal que trabalha com esse negócio incorporar. Tem um amigo que disse: tu não quer? Eu disse: Deus me livre, eu sou batizada! Receber um bicho desse? Deus me livre! (Novembro de 2012)

Por outro lado, Dona Rosa afirmou: “eu trabalhei muito com espírito, lado espiritual, muito, muito, muito”. E, de fato, ela sempre ressaltou que gostava de trabalhar com a ajuda de entidades, seus guias, chegou a fazer diversas afirmações, como, por exemplo: “sempre gostei de trabalhar o espiritual” e destacava que “eu não sei de nada, eles quem sabem”, “se eles disserem que afastam, eles afastam, eu não, não sei nada”, “eles que me dizem as coisas”, “eles baixavam e passavam (o remédio), mandavam o recado”. Em entrevista realizada em setembro de 2015, perguntou-se novamente quem eram seus guias espirituais, ao que ela respondeu: “são aqueles espíritos bons que se manifestam”.

Nessa medida, seus guias têm um papel fundamental nos trabalhos de curas e na sua vida particular. Por meio deles, Dona Rosa obtém os saberes sobre o preparo dos remédios, banhos e garrafadas, bem como das ervas e formas de utilização, isto é, as receitas. O rei Sebastião é citado como seu “chefe”. Em agosto de 2012, ela referiu-se à cabocla Mariana como “minha chefe

de cabeça”. É intrigante: afinal, ela tem dois chefes de cabeça? A explicação dada por Dona Rosa foi esta: “A cabocla Mariana porque ela é da linha do fundo, ela é encantada. O Rei Sebastião é também, ele trabalha a parte espiritual e material. Eu sempre gostei de trabalhar (o lado) espiritual, aliás, dona Mariana é a chefe”.

Há três tipos de ajuda que Dona Rosa recebe de seus guias. O primeiro seria a proteção: “Porque eles me ajudam, me dizem as coisas, me protegem”. Um segundo elemento importante seria a ajuda financeira que recebe:

[...] às vezes eu tô até aperreada vem uma pessoa já me traz um dinheiro, aí vai quebrando um galho, me ajudam bastante. Às vezes eu não tô esperando nem um negócio de repente eles chegam e fazem um agrado pra mim, quando eu tô nem esperando, tudo isso, é uma importância, né? Eu tô distraída de repente eu tenho uma coisa pra me ajudar, aí graças a Deus eu nunca fiquei sem nada porque eles sempre me dão aquela força. (Novembro de 2012)

Por fim, mas não menos importante, a resolução de problemas práticos:

Um dia desses, eu tava aperreada, pedi pra me darem uma carona, eu tava precisada de vim, de repente o homem varou lá, aí a moça vinha pra cá, filha da escrivã: ‘Venha cá! A senhora não vai pra Colares?’ Eu disse vou. ‘Então, embarque, bora’. Égua, não acredito! Na hora. (Novembro de 2012)

A cumplicidade com a cabocla Mariana é marcada por amparos: “Às vezes eu tava aperreada e eu queria qualquer coisa. Ah, dona Mariana, me ajude! Pronto, na hora! Às vezes uma carona: Oh, dona Mariana eu quero ir pra tal canto, eu quero uma carona”. Porém, a cabocla exerce um ofício poderoso de proteger e castigar, por exemplo, exercendo represálias contra as pessoas que caluniassem Dona Rosa:

Ela (cabocla Mariana) vinha, ela me dizia: olha, fulana tá falando ali de ti. Ela se vingou da mulher. Ela tava falando mal de ti, mas ela vai te pagar. Não, não faça isso. Que nada, quando foi num dia, ela disse assim: fulana não pode parir e ela vem te buscar. Pois enquanto eu não cheguei, ela não teve o filho, já tinha morrido, tava preso a criança, veio de pé e ficou pra cá pra ter (fazendo o gesto com as mãos, o bebê ficou metade dentro da barriga e outra metade ficou para fora) e ela não soube tirar. O que é que tá acontecendo? Ah, ela não pode ter a criança. Mas, eu não sabia, pensei que tava tudo pra dentro, não pode ter a criança. Era muita gente, só tavam esperando ela morrer, não tinha carro, não tinha nada. Aí eu digo: meu Deus! Ela foi e disse pra mim: ela vem te buscar aqui. O quê que a senhora já fez? Ela foi simhora... Meu Deus! Ela disse que ia se vingar, ela era vingativa mesmo. [...] meu Deus o que ela foi fazer com a mulher? [...] Baixaram ela da rede, eu fui olhar. Hum, então, é isso? Peguei

uma luva, peguei aqui o pé da criança (fazendo os gestos com a mão), dá um jeito de fazer uma força, saiu o filho, pronto, nasceu morta. (Agosto de 2012)

As confusões no lar deixavam Dona Rosa em uma situação delicada, posto que, de um lado, estava seu marido, de outro, sua guia, Cabocla Mariana:

Meus guias eram brabos [...]. Uma vez disque baixou um caboclo em mim e ele pediu um cigarro, aí ele ficou aborrecido. Ah! Quando ele (o marido) veio trazer, ela (cabocla Mariana) ficou muito aborrecida. Dona Mariana que baixou, ela não gostava dele (marido), ela disse que ele ia pagar pra ela, ela é “porca” de língua, disse uma mina de coisa pra ele, disse que ele ia pagar pra ela, e ele também não se rebaixava pra ela. Ele foi caçar, quando ele chegou lá, viu um negócio que pegava no pé dele, foi que ele rebolou (caiu rolando), não sei como ele não morreu, não se atirou... caiu de cabeça, quase ele morre, chegou aqui com o pescoço recolhido. E ela disse pra mim: “ah, já me vinguei do teu marido”. Ela vinha me dizer, eu queria conversar e ela saía achando graça, não falava, só dizia aquilo. (Agosto de 2012)

Ao recordar os problemas conjugais, Dona Rosa expôs um fato interessante. Um dia o seu marido lhe fez um desaforo, esse atrevimento, feito por causa de dinheiro, acarretou a indignação da Cabocla Mariana, que disse a ela: “A partir de hoje vou te ajudar pra tu não precisar desse patife”. Depois daquele dia, Dona Rosa disse que não precisou pedir dinheiro ao seu marido, uma vez que os trabalhos rendiam muito:

Quando foi cedinho chegou um senhor, compadre meu, pediu pra mim fazer um banho pra ele, pro barco dele. Tá, eu vou fazer. Aí veio: “tome esse dinheiro é pra senhora”. É muito dinheiro, é mil reais naquele tempo era um conto. É muito dinheiro não precisa. Não, não é preciso! Eu me espantei com aquilo, sabe? Ele me deu mil reais naquele tempo, eu fiz os banhos coloquei nuns garrafão. (Agosto de 2012)

Outro caso que Dona Rosa conta sobre a ajuda dos guias:

Uma senhora também do Itaticoara passando mal, da cabeça voava uma poeira do corpo dela, era morena, deram um atestado dizendo que ela era leprosa. Ela veio, eu fiz um serviço, meus guias passaram um remédio, eu preparei, ela levou, tomou banho e ficou boazinha. Ficou aposentada, quando eu menos esperava, ela me mandou mil e trezentos naquele tempo. (Agosto de 2012)

O poder da cabocla Mariana foi tão forte que a situação mudou e foi o marido que começou a pedir emprestado dinheiro para esposa. Dona Rosa reconhecia que o dinheiro era de sua guia: “tenho dinheiro da dona Mariana,

mas não te empresto porque ela não te gosta”. Diante das reclamações do marido (“égua dessa mulher”), a esposa mantinha-se firme: “não te empresto não”.

A partir da ajuda da cabocla Mariana, as preocupações com a ausência do marido (sair para pescar) não a inquietavam mais. Porém, o compromisso com os guias é vital nas religiões de matriz afro-brasileira, exigindo seriedade e compromisso, pois deixar de cumprir obrigações pode redundar em ações duras destes sobre o médium, implicando em castigos ou peias.

Nesse sentido, no primeiro contato estabelecido com Dona Rosa esta reclamou que suas pernas estavam machucadas. Falava de sua mestra, residente em Belém, que foi especialmente a Colares, em estado de incorporação¹², para alertar que os acidentes ocorridos durante a semana eram peias (castigos corporais). Na ocasião, Dona Rosa se referiu às quedas que havia sofrido como castigo aplicado pelos guias por não ter realizado os trabalhos para a suspensão das incorporações. “Às vezes eu caio, me bato, tudo me acontece”, diz Dona Rosa. Por fim, em tom de brincadeira ela disse: “Quero é pegar eles (guias), eu quero dá uma (peia) neles”, depois começou a rir.

Uma senhora¹³ afastou alguns guias e espíritos. Dona Rosa revela que faz mais de um ano que acertou com outra pessoa, Maria, para realizarem os trabalhos para suspender as incorporações. Todavia, como falharam em um serviço, as inquietações começaram a acontecer:

Os guias me fizeram quase doida lá em Belém, não sabia onde eu estava, fiquei igual a uma pessoa que caduca, passava carro não sabia onde era a casa da minha filha, pois eles me massacraram o resto da tarde lá. Fiquei muito mordida (aborrecida), meu neto viu quando eu entrei, um homem feio do meu lado. Ele conta pra mãe dele. Não conte pra vovó: mamãe, a vovó veio com um homem feio do lado. Ah, minha filha, tu nem sabe, ontem quando eu cheguei aqui. Que foi? Olha um negócio que me acompanhou eu não sabia nem onde era a tua casa, me fizeram de besta na rua, não conhecia nem mais a rua. Olha, parece assim que eu caducava, até que um senhor me amostrou, aí eu entrei, tava lá a casa dela. Parece assim, fiquei modo que caducando. (Agosto de 2015)

Com efeito, as consequências foram sérias, visto que a sua colega também sofreu punição dos guias por não ter feito os trabalhos: “Essa semana, Maria tava doente, aí eu marquei um serviço pra ela, pois eles massacraram tanto, eles disseram: sabe por que isso? É pra ela respeitar, daquele dia, ela marcou serviço e não foi”. Dona Rosa, em sua ética mágico-solidária, disse que vai ajudar a

colega a resolver esse problema, pois os guias ainda estão com raiva e conclui: “Eles disseram essa noite que era pra ela respeitar, ela marca trabalho e não veio, pois eles embaraçaram tudinho pra mim não ir. Tá vendo como é? Eles são perigosos, malino, se aborreceram”.

Um dos meios de despertar o aborrecimento dos guias é transgredir tabus ou interdições. Na concepção antropológica, enquanto os tabus remetem a proibições sagradas muito graves, dadas pelos deuses ou entidades divinas, em relação a aspectos como comida, bebida, práticas sexuais e outros, as interdições referem-se a proibições com menor grau de perigo. Apesar dessa diferença, ambos, tabus e interdições, estão presentes na vida dos profissionais do sagrado no âmbito mágico-religioso.

Atualmente, Dona Rosa afirma que seu corpo começou a sentir o peso da idade. Por esse motivo, iniciou os trabalhos para deixar de incorporar os guias. No entanto, na última visita realizada, constatou-se que ainda não tinha sido possível suspender totalmente a atuação dos guias.

3. O *bricoleur* e o híbrido: alcances hermenêuticos em questão

Dona Rosa, a curadora de Colares, afirmou receber muitas entidades, sucessivamente, e durante a recepção, em seu cotidiano, suas ações e práticas eram conduzidas e redundavam em uma negociação com viés espiritual. Elementos indígenas, africanos, católicos e outros estão presentes. Mas, seria Dona Rosa uma *bricoleur* moderna, isto é, que transita entre sistemas e espaços religiosos diferentes, lançando mão de recursos míticos e místicos de cada um, combinando-os em constelações de variadas tonalidades e ênfases, algumas mais católicas, outras mais afro-brasileiras? Ou seria a vivência de uma religiosidade híbrida, de um hibridismo reflexivo, pós-colonial, no qual as fronteiras entre as crenças e práticas dos sistemas religiosos se misturam, se movem e se confundem?

O termo *bricoleur* é um substantivo, uma expressão oriunda do francês, significando uma pessoa que faz todo o tipo de trabalhos manuais (Lévi-Strauss, 2014). Essa expressão pode ser um verbo com o sentido de zigzaguear, fazer de forma provisória, utilizar meios indiretos, tortuosos e rodeios infindos. O substantivo pode significar, também, tenso, catapulta, ricochete, engano,

astúcia, trabalho inesperado ou pequeno acessório, coisa insignificante, e, ainda, *bricolage*, trabalho de amador, técnica improvisada, adaptada ao material e às circunstâncias. Sem falar em *bricabraque*, lojas onde se encontram móveis e vestuários antigos, objetos de arte ou artesanato. O verbo *bricoler*, em seu sentido antigo, aplica-se ao jogo de bilhar, à caça e à equitação, mas sempre para evocar um movimento incidental e inesperado. A expressão se aportuguesou, tanto que algumas lojas se intitulam lojas de *bricolagem*, vendendo artigos para jardinagem, marcenaria, enfim, produtos e serviços no estilo “faça você mesmo”. Essa expressão ganhou notoriedade pelo uso que dela foi feita pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (2014), que analisou o pensamento mítico como uma forma de *bricolagem*, enquanto o pensamento científico opera por outras vias. Ambos os pensamentos são formas de organizar o real, a ciência do abstrato (pensamento científico) e a ciência do concreto (pensamento selvagem); ambos são parte de uma mesma estrutura.

Nesse sentido, Lévi-Strauss (2014) contrapõe-se à ideia de que as sociedades primitivas, ou selvagens, são destituídas de operações mentais complexas e refinadas, baseando-se em uma mentalidade anterior à lógica e em um sistema de escassez e privação. Na verdade, essas sociedades, por meio das complexas e eficazes classificações de uso das plantas, animais e outros elementos, revelam outra lógica, a da ciência do concreto, que opera de forma similar e equivalente ao pensamento lógico-racional moderno-científico.

Todavia, é na dimensão mítica de existência do real que na religião se move e vive. Em contraposição ao método do *bricoleur*, segundo Lévi-Strauss (2014), mas em nível similar e equivalente, estaria o método do engenheiro e do cientista, em uma equação na qual o pensamento selvagem estaria para o homem primitivo assim como o pensamento racional-científico estaria para o homem moderno. Contudo, não haveria hierarquias de superioridade e ambos os métodos podem existir, simultaneamente, em um mesmo tempo e lugar.

A bricolagem é um jogo de decomposição e recomposição, em que coisas velhas ou estragadas podem ser reconstituídas ou, a partir do trabalho com objetos usados, algo novo pode surgir. No contexto de uma teoria estruturalista que conseguisse explicar a imensa variedade de mitos e suas combinações, a bricolagem tornou-se um paradigma de interpretação da práxis e da vida de povos primitivos, mas também da cultura popular, das religiosidades populares.

Para Lévi-Strauss (2014, p. 51), “essas sobras e pedaços assumem esse caráter apenas aos olhos da história que os produziu e não do ponto de vista da lógica a que servem”.

Dessa forma, o heteróclito é relativo ao conteúdo, mas não à forma, que opera como uma lógica na qual as imagens significantes do mito são rearranjadas. Os materiais da bricolagem compõem outros conjuntos, são rearranjados, funcionam com uma lógica caleidoscópica, porém, “nem as imagens do mito, nem os materiais do *bricoleur* provêm do puro devir” (Lévi-Strauss, 2014, p. 52).

No entanto, a categoria da *bricolage* tem sido utilizada na análise acadêmica a respeito das espiritualidades que compõem a chamada “nebulosa místico-esotérica”. (Champion, 1990). Os movimentos “new age”, os circuitos esotéricos rurais e urbanos, por exemplo, têm sido compreendidos a partir dessa lógica aberta, individualizante e formadora de sínteses provisórias. A imprevisibilidade e a diversidade das recomposições e combinações religiosas produzidas pelos mais variados grupos identificados pululam, buscando-se, na releitura do clássico conceito estruturalista, uma ferramenta que facilite a compreensão e a análise dessas combinações.

Embora o conceito tenha sua origem na antropologia, a partir da obra de Lévi-Strauss (2014) as atuais análises acadêmicas a respeito das novas espiritualidades têm se alimentado do mesmo, aplicando, podemos dizer, uma bricolagem conceitual. Nessa perspectiva, a situação de autonomia absoluta do indivíduo permite a realização de uma bricolagem de qualquer arranjo religioso desejado. Enfatiza-se, portanto, um imenso ecletismo e pressupõe-se que os atores sociais têm disponíveis, com acesso rápido e fácil, os recursos religiosos utilizados em suas recomposições.

Essa abordagem é criticada por Hervieu-Léger (2005). De fato, a perda de controle social das instituições religiosas tradicionais (desregulação) resultou na libertação dos atores sociais: eles seriam, agora, capazes de tomar decisões independentes das autoridades e instituições religiosas, podendo reorganizar crenças e práticas pessoais, provisórias e submetidas à constante mudança. Nessa medida, as instituições religiosas perdem a capacidade cultural e institucional de regular a crença dos fiéis e a modernidade religiosa se faz presente nas sociedades contemporâneas (Hervieu-Léger, 2005; 2008).

Por sua vez, com a interpenetração das culturas, em escala global e planetária, um repertório crescente de possibilidades, imagens, símbolos e objetos tornou-se disponível, principalmente pela mídia de massa e das novas redes sociais, concorrendo com as relações sociais face-a-face, as relações primárias. Desse modo, as escolhas estariam passando por uma transformação: as condições sociais forneceria o enquadramento cultural e as psicologias individuais, a dinâmica maior das escolhas e das bricolagens (Luckmann, 1979).

Não obstante, essa perspectiva ignora os limites dentro dos quais o processo de *bricolage* pode se realizar e as temporalidades da tradição. Ora, Dona Rosa não está nessa perspectiva de modernidade religiosa, não se situa em uma liberdade reflexiva espiritual, na qual se move, pensando combinações e vivendo performances pós-modernas.

A *bricolage* não é um processo com possibilidades sem fim. As restrições dizem respeito, por um lado, ao contexto e conjuntura histórico-cultural-social nos quais os indivíduos vivem e se movem e, por outro, às possibilidades desiguais de acesso dos indivíduos aos recursos, objetos, ideias, símbolos e imagens mítico-mágico-simbólicas (Lévi-Strauss, 2014; Hervieu-Léger, 2005). As representações e interpretações sociais, com relação às tradições religiosas colocadas à disposição dos indivíduos, ao menos em parte, condicionam o acesso dos indivíduos às tradições culturais e religiosas. Ademais, as aspirações, disposições e interesses dos diferentes grupos sociais também colaboram para impor limites às possibilidades de *bricolage* (Hervieu-Léger, 2005). Além dessas restrições, há outra que diz respeito aos limites semânticos da própria construção de sentido pertinente ao indivíduo. Os limites da linguagem dos sujeitos limitam a construção do sentido, ele mesmo inscrito em uma instância de legitimação social e simbólica, uma escritura sagrada, uma tradição cosmológica ou a fraternidade de um grupo ou comunidade (Hervieu-Léger, 2005).

Por outro lado, Dona Rosa abriga-se sob a noção de catolicismo, apagando detalhes ritualísticos e imagéticos que a ancorassem em uma identidade comprometida com outros sistemas religiosos. No interior do catolicismo, as vivências dessa anciã curadora remetem a outros sistemas religiosos, mas é a partir da noção de cura que os sinais, ideias e práticas religiosas e espirituais de outras tradições são recompostos. Uma bricolagem com uma trama condutora,

ao redor do qual os outros fios religiosos ajuntam-se, entretecidos, uma trama que atravessa o tecido social que, apesar das múltiplas influências, foi moldado pelo catolicismo devocional. Todavia, a curadora de Colares evidencia, em suas falas, intercruzamentos simbólicos. Poderíamos dizer que a prática religiosa de Dona Rosa seria então híbrida, e, então, estaríamos diante de um hibridismo próximo ao pós-colonial?

A noção de hibridismo, surgida no século XIX a partir da biologia, ressurgiu com força contemporaneamente, no interior de estudos pós-coloniais, em especial nos de crítica literária. De fato, a disseminação do conceito para outras áreas (história, artes, etc.) ocorre, mas trata-se de um hibridismo com duas fortes facetas: uma política, outra estética.

Se o conceito de bricolagem surgiu entre 1950 e 1970, durante o auge do estruturalismo, contrapondo-se a noções de hierarquização (o racismo, expresso na ideia de que os selvagens, suas sociedades e lógicas são inferiores ou um estágio da evolução dos homens e sociedades modernas), o conceito de hibridismo emerge na década de 1980, abrindo outro flanco de críticas, similar às desferidas pelo estruturalismo, mas voltadas ao colonialismo, em termos estéticos e políticos.

Com efeito, na América Latina, a noção de hibridismo como conceito-mestre se desenvolve já no final da década de 1980, no trabalho de Néstor Canclíni (1992), enquanto construto epistemológico que embasava uma política cultural que poderia orientar a compreensão e a ação efetiva dos problemas socioculturais decorrentes das formações do Estado e o corpo cultural da nação. O horizonte imediato da conceituação de Canclíni (1992) era o México, onde a presença da cultura indígena é muito forte e, por isso, a hibridação pode ser entendida como um processo que permitiu a permanência da cultura indígena e camponesa misturada à cultura popular e à cultura de elite. Nessa medida, as comunidades tradicionais – de cultura, cosmologia e, por que não dizer, religião – estavam integrando-se (ou sendo arrastadas) a uma trama socioeconômica e cultural maior, alcançadas pelo mercado, pelas ações estatais, pelas mídias de massa e outras. Essa situação foi, e é, vivida por muitos países latino-americanos e africanos, em especial, a partir das décadas 1970 e 1980.

Tais processos eram vistos como neoliberais e co-constituídos por múltiplos processos trans-estatais que a nova configuração do capital (o

capitalismo financeiro) tornou inevitáveis. Para alguns, isso significaria a morte das culturas e dos valores tradicionais, substituídos por culturas pasteurizadas e dominadoras ou, no mínimo, seriam dominados e subalternizados. Canclíni (1992) discorda desse pessimismo e propõe a ideia de hibridismo, entendido como a maneira pela qual modos culturais, ou partes desses modos, separam-se de seus contextos de origem e se recombinaem com outros modos, ou partes de modos, de outra origem, configurando, no processo, novas práticas¹⁴.

Note-se que foi a partir de uma maior modernização (estradas e meios de comunicações melhores) que a ilha de Colares apareceu como uma ilha místico-mágica, lugar da descida de extraterrestres e da ação de alguns cultos que, apesar de tudo, não foram assimilados pela população nativa. Pelo menos o Censo de 2010 não registra quase nenhuma religião conexas ao campo que hoje é denominado “new age”, interpretado como um campo de indivíduos que constroem bricolagens autorreflexivas, desligadas de instituições e pós-tradicionais.

Seria o catolicismo do colonizador um modo de dominação que, uma vez posto como legítimo, foi usado pelos “nativos” para criar hibridações com partes de outros sistemas religiosos usando dos códigos semânticos abertos (devoções, orações)? A curadora de Colares, em sua trajetória afirmada e enfatizada como católica, possui muitas outras práticas atravessadas, co-constituindo uma trama coerente, mas ainda assim tradicional?

Depois das décadas de 1980 e 1990, o conceito de hibridismo foi retomado e um dos grandes nomes que influenciou essa mudança foi o antropólogo Homi Bhabha (1998). Assim, hibridismo configura-se, hoje, como um modo de agir (ação ou discurso) e como um modo de construir (objetos culturais construídos e consumidos). No significado político, vem à tona a agonística, ou seja, a ideia de vencer o opressor (agonística positiva) ou derrotar o oprimido (agonística negativa).

Na crítica literária pós-colonial, por exemplo, os discursos passam por análises que buscam identificar, tanto o “lugar” de quem fala (o discurso do dominador e o do dominado) quanto o que se deseja provocar com o discurso, ou seja, suas intenções retóricas (aumento de poder, resistência, fortalecimento ou enfraquecimento das identidades locais ou nacionais, e outros). Já nas artes, as misturas de técnicas, materiais e gêneros artísticos heteróclitos têm sido

compreendidas como contestadoras e uma provocação às normativas culturais das culturas hegemônicas. No que diz respeito à dimensão estética, constata-se que, nas artes em geral, o hibridismo se constitui como um modo de fazer que reúne gêneros diferentes das artes visuais e campos artísticos (música, cinema, etc.).

Desse modo, argumenta-se que “o ‘hibridismo’ e o sincretismo, entendido como fusão entre diferentes tradições culturais, são uma poderosa fonte criativa, gestando novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado” (Hall, 1999, p. 91). Nesse sentido,

A hibridização não é mero fenômeno de superfície que consiste na mesclagem, por mútua exposição, de modos culturais distintos ou antagônicos. Produz-se de fato, primordialmente, em sua expressão radical, graças à mediação de elementos híbridos (orientados ao mesmo tempo para o racional e o afetivo, o lógico e o alógico, o eidético e o biótipo, o latente e o patente) que, por transdução, constituem os novos sentidos num processo dinâmico e continuado. (Coelho, 1997, p. 125-126)

Esse seria o caso dos encontros culturais urbanos, periféricos e pós-modernos, muito próximo aos movimentos religiosos e espirituais “new age”, por exemplo. Contudo, o caso da curadora amazônica não envereda por essa perspectiva, sendo necessário apontar os limites conceituais do hibridismo pós-colonial. Os críticos do conceito de hibridismo apontam que a concepção de cultura que está em suas entrelinhas pode ser, na prática, tão estanque e limitadora quanto o conceito de raça (Gruzinski, 2001, p. 58).

Para Babha (1998), o hibridismo localiza-se no interior dos discursos estabelecidos entre o colonizador e o colonizado, estabelecendo um “desvio” ambivalente do sujeito colonizado, subalterno e discriminado em direção ao objeto da classificação hegemônica, elaborando um questionamento que turva e perturba as imagens e presenças da autoridade. Nessa medida, seriam os segredos, as esquivas, as indistinções dos detalhes nas narrativas e a atuação dos guias, em especial a cabocla Mariana, de Dona Rosa um “desvio” do sujeito subalterno e discriminado perante os discursos sociais e religiosos hegemônicos? Ou, ainda, seria uma forma de resistência que resolve nas bricolagens as tensões entre os discursos hegemônicos e as tradições religiosas e cosmologias dos indígenas (em suas diversas etnias) e africanos (em sua diversidade),

despedaçadas por um longo processo colonizador? A hipótese proposta neste artigo é positiva às duas perguntas.

Vale ressaltar que o hibridismo não é

[...] um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de “reconhecimento”. O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento. (Bhabha, 1998, p. 165)

A ideia de infiltração de saberes e cosmologias negadas fornece uma perspectiva compreensiva melhor para o caso da anciã amazônica. Não se mediam dois sistemas distintos com uma síntese ou um terceiro termo. Na verdade, mantém-se uma trama semântica aberta, marcada pelo catolicismo, no qual os pontos de imersão são os guias e entidades, “estanhos” à autoridade católica tradicional. Ao mesmo tempo, esses pontos de emersão possuem uma genealogia que remete aos diferentes símbolos e valores religiosos. Essa genealogia é aberta, incerta e ambivalente, mas não deixa de apontar para as heranças culturais dos povos “dominados”, índios e africanos. Por fim, os segredos estabelecem a perturbação diante dos outros, um “desvio” semântico que aponta, pela ausência, as presenças colonizadas na história psicossocial, cultural e religiosa.

Considerações quase conclusivas

O catolicismo colonial, depois denominado popular, foi o grande discurso que encobriu, abrigou e orientou expressões religiosas e míticas oriundas de diversas etnias indígenas e africanas, despedaçadas e fragmentadas nos violentos processos de dominação e transposição de populações e fundação de núcleos de missão, agricultura latifundiária e comércio. Na Amazônia, os processos de dominação parecem ter resultado em casos como o de Dona Rosa, em que todo e parte estão articulados, mas tensos, com elementos justapostos e outros em fusão. De fato, duas lógicas parecem operar: a lógica do consenso e da soma (orientada para a bricolagem) e a lógica da separação e distinção (orientada para o hibridismo).

A viva atuação dos guias espirituais, em especial a Cabocla Mariana (filha do Rei Turco) e Rei Sebastião – cujas origens simbólicas remetem ao Candomblé de Caboclo, à Pajelança e ao Tambor de Mina, ou seja, o discurso dominado –, dão estabilidade e empoderam Dona Rosa, que ganha respeitabilidade na cidade onde vive e consegue recursos econômicos que garantem autonomia em relação ao marido, ajudando a criar seus filhos e filhas. Nesse sentido, avançamos, aqui, a ideia de que o não-fechamento semântico, ou seja, uma “aplicação” não-restritiva de termos como bricolagem moderna e hibridismo pós-colonial, permite pensar o contexto da experiência prática, em perspectiva ontológica, vivenciada por Dona Rosa com humanos e não humanos.

Por um lado, o reconhecimento da autoridade dessa anciã amazônica é traduzido pela alta procura de homens e mulheres envolvidos em situações difíceis, com doenças e complexos, algumas vezes fragmentados em sua interioridade. Por outro, o segredo e o apagamento de detalhes forjam uma estratégia cultural marcada pelo jogo entre dominações. O discurso do catolicismo, dominante pelo lado do colonizador, mas relido pelo lado do colonizado, abre-se semanticamente para bricolagens, enquanto construção de sínteses religioso-culturais nas quais o hibridismo das formas configura uma resistência e uma memória.

Podemos compreender isso como uma resistência às classificações que desejam impor separações bem-comportadas (o elemento moderno) entre ideias e símbolos de sistemas religiosos distintos, que é expressa nos silêncios e segredos. Não obstante, há uma resistência embranquecida pela rejeição à figura de exu, portador de maldades.

Em relação à memória, ela pode ser entendida como lembranças dos longos processos de combinação cultural que, jazendo na superfície do discurso católico, ele mesmo plural, leva as marcas profundas de outras cosmologias e estruturas, emersas nas entidades, tabus, acontecimentos, trabalhos espirituais, interditos e interditos (dito entre as linhas). Essas marcas são híbridas no sentido estético, mas não pós-moderno, em que a ação individual é significada por processos autorreflexivos, racionais e destituídos de regulação institucional.

Por sua vez, as ambivalências não deixam de existir nos processos de vivência espiritual e no jogo entre os processos de constituição de um todo sintético que oscila entre uma bricolagem moderna, como *modus* de afirmação na

vida, e na existência de um hibridismo pós-colonial, como uso do desvio no interior do discurso dominante.

Referências bibliográficas

- ANUÁRIO DO PARÁ. *Jornal Diário do Pará*, V. 1, n 1, Belém, 2010, p. 59.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CANCLÍNI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.
- COELHO, Teixeira. Culturas híbridas. In: _____. *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*. São Paulo: Fapesp; Iluminuras, 1997.
- COUTO, Valentino Dolzane do. *Perfil sócio-econômico-cultural de um município do Salgado, Colares*. Trabalho de conclusão (Especialização em Técnico Cultural). Universidade Federal do Pará, 1991.
- CHAMPION, Fraçoise. La Nébuleuse Mystique-Ésotérique: Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. In: _____.; HERVIEU-LÉGER, Danièle (Eds.). *De L'émotion en Religion: Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion, 1990, p. 17-68.
- FERRETTI, Mundicarmo M. Rocha. Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria? A importância de um Livro na Mitologia do Tambor de Mina. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Meu Sinal está no Teu Corpo*. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicom/Edusp, 1989, p. 202-218.
- FERRETTI, Sergio F. Encantaria Maranhense de Dom Sebastião. *Revista Lusófona de Estudos Culturais/Lusophone Journal of Cultural Studies*, Vol. 1, n.1, 2013, p. 262-285.
- _____. Repensando o turco no tambor-de-mina. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, 1992, p. 56-70.
- _____. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: EDUFMA, 1996.
- _____. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001.
- FRANZ, Boas. *The religion of the Kwakiutl*. Contributions to Anthropology. Vol. X. Nova Iorque: Columbia University, 1930.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GIESE, Daniel Rebisso. *Vampiros extraterrestres na Amazônia*. Belém: Falangola, 1991.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HALL, Stuart. Fundamentalismo, diáspora e hibridismo. In: _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Bricolage Vaut-il Dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. *Social Compass*, vol. 5, n. 23, 2005, p. 295-308.

_____. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 12. ed. Campinas: Papyrus, 2014.

LUCKMANN, Thomas. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 6, 1979, p. 121-137.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

_____. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.

MOREIRAS, Alberto. Hibridismo e consciência dupla. In: _____. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

PIMENTEL, Alberto. *História do culto de Nossa Senhora*. Lisboa: Imprensa Acadêmica COÍMBRA, 1899.

PINTO, Sérgio Victor Saraiva. *Colares, a ilha do sol: um encanto na Amazônia*. Belém: [s.n.], 2010.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 31-50.

_____. Nas pegadas dos Voduns: um terreiro de Tambor-de-minas em São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio (Org.). *Somavó, o amanhã nunca termina*. São Paulo: Empório de Produção, 2005, p. 63-94.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. "Trabalhadeiras" e "Camarados": relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA, 1993.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis Negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal*. Lisboa: Editorial Caminho S/A, 1988.

VILLACORTA, Gisela M. "As mulheres do pássaro da noite": pajelança e feitiçaria na região do salgado (Nordeste do Pará). Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

_____. *Rosa Azul: uma xamã da Amazônia*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

¹ Dona Rosa é num nome fictício, assim como os outros nomes que serão citados no decorrer deste artigo. Devido aos pedidos da anciã amazônica entrevistada, optamos por não revelar seu nome nem o de outras pessoas.

² As entrevistas estão no contexto de visitas prolongadas com observação sistemática realizadas nos meses de maio, agosto, outubro e novembro de 2012 e janeiro e setembro de 2015. Este texto faz parte de uma pesquisa sobre plantas de poder, religião e gênero, iniciada na Universidade do Estado do Pará, em 2012, e que se encontra em andamento na Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais.

³ Essa devoção foi trazida da Europa no século XIX por bispos reformadores e consiste em um grupo de senhoras que se reúnem para rezarem todas as primeiras sextas-feiras de cada mês.

⁴ O culto a Nossa Senhora do Rosário foi difundido pelos dominicanos em Portugal e nas conquistas Ultramarinas, tornando-se a mais tradicional das invocações entre as “irmandades de pretos”, nas quais a Senhora branca estava (quase sempre) ladeada por São Benedito, um descendente de escravos africanos que viveu na Sicília, no século XVI, onde realizou milagres que lhe garantiram a popularidade. São Domingos fundou a Ordem dos Padres Pregadores, ou dominicanos, por uma revelação particular de Maria, no ano de 1206, uma época marcada por muitas heresias, grandes movimentos reformistas, como o franciscanismo, os albigenses e os cátaros, que, a partir do sul da França, irradiavam por toda Europa (Pimentel, 1899). Nas visões de São Domingos, Maria segurava um rosário, que seria a “arma” para combater as heresias. Atravessando tempos e espaços, a devoção a Nossa Senhora do Rosário chegou com as caravelas portuguesas e se tornou muito popular, em especial entre os negros e os pobres, junto com São Benedito, o santo negro (Tinhorão, 1988; Souza, 2002). É interessante perceber como a devoção a Nossa Senhora do Rosário, a quem foi dedicada à famosa batalha de Lepanto, em 1571, símbolo do colonizador, foi reapropriado e ressemantizado pelo colonizado.

⁵ Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=150260>. Acesso em 11 de outubro de 2015.

⁶ Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=150260>. Acesso em 11 de outubro de 2015.

⁷ Princesa turca da linha dos encantados. Apesar de ser chamada respeitosamente por dona, sofreu o encantamento na juventude e, desse modo, muitas vezes possui atitudes rebeldes e linguajar desbocado.

⁸ Dona Rosa resistiu ao termo curandeira e preferiu o termo curadora, pois, para ela, o primeiro seria algo ruim, signo de aproveitadores e charlatões.

⁹ Camilo Henrique Salgado Júnior (1874-1938), médico ilustre, foi um dos fundadores da Sociedade Médico-Cirúrgica do Pará (1914) e da Faculdade de Medicina e Cirurgia do Pará (1919). Tendo sido professor, exerceu cargos políticos (vereador e governador interino). Camilo Salgado trabalhou em diversos hospitais, como Beneficência Portuguesa, Hospital da Ordem Terceira e Santa Casa de Misericórdia do Pará, sendo atencioso e bondoso, especialmente, com os pobres que precisavam dos seus serviços. Após seu falecimento, “foi elevado pela população à categoria de alma santa e milagrosa pelas circunstâncias de sua vida terrena, por suas ações e, talvez, pela surpresa de sua morte, já que nesse dia ainda trabalhava, vindo a falecer em casa, de uma crise de angina” (Costa, 2010, p. 54). As devoções são feitas na sepultura do médico, no cemitério Santa Isabel, no bairro do Guamá, em Belém, Pará.

¹⁰ Mundicarmo Ferretti (1989) analisou a família da Turquia no Tambor de Mina e constatou que a fonte de informação foi o romance *A História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, livro muito difundido no Brasil no século XIX, em especial pela literatura de cordel. As lutas de Turcos e Mouros, as Cheganças e as Marujadas também foram manifestações culturais importantes no Nordeste e divulgaram informações sobre lutas entre mouros e cristãos. Alguns personagens desse romance encontram-se na família do Rei da Turquia no Tambor de Mina: Ferrabrás (o Rei da Turquia), Guerreiro de Alexandria, Princesa Dora, Princesa Flora, Floripes. Contudo, a maioria dos filhos dessa família possui nome indígena ou de outras origens. Com a expansão da Umbanda e Candomblé pelo Sudeste, nas décadas de 1960 e 1970, essa entidade feminina tornou-se uma importante porta-voz dos encantados na terra da garoa, São Paulo. Segundo Prandi (2005), o culto aos encantados chegou a São Paulo em 1977, trazido por Francelino Xapanã e por sua Casa das Minas de Tóia Jarina, dando origem a diversos terreiros.

¹¹ Congá é um pequeno altar, comum nos terreiros de Umbanda, Tambor de Mina e outros, onde ficam imagens das entidades, orixás e santos ou santas católicas.

¹² Dona Rosa contou que sua mestra veio “atuada” por ordens de sua mãe e do marido já falecidos.

¹³ Não foram obtidos mais detalhes dessa senhora, se é uma curadora, que tipo de formação e herança religiosa tem, entre outros.

¹⁴ Todavia, viu-se, nesse conceito, uma tremenda boa vontade com a produção de determinados bens culturais, favorecendo a expansão capitalista sobre o globo (Moreiras, 2001).

Recebido em 16/10/2015, revisado em 16/11/2015, aceito para publicação em 06/01/2016.