

## **Garrafada, oração e feitiço na Amazônia oriental:**

### **O caso de uma “curadora evangélica”**

Magic Bottle, prayer and witchcraft in the eastern Amazon:

The case of an “evangelical female healer”

*Emerson José Sena da Silveira\**

*Dayana Dar’c Silva da Silveira\*\**

#### Resumo

A partir de um caso de religiosidade na Amazônia Oriental – uma mulher evangélica anciã dotada de poderes espirituais de cura – o presente artigo discute algumas implicações entre natureza e cultura. Dona Ana é evangélica e possui um saber especializado que são as suas chamadas “garrafadas”, compostos que misturam tanto elementos medicinais como mágicos. Propomos como problema a relação entre os saberes tradicionais com plantas e as vivências e trajetórias religiosas. A primeira hipótese que levantamos foi a de que essa relação entre plantas, religião e magia é fundamental, possibilitando à curadora renda complementar, sentido de vida e reconhecimento simbólico e social. Como segunda hipótese, argumentamos que existem dois modos de articulação entre o uso mágico-terapêutico das ervas, quais sejam: a vivência religiosa e os saberes da tradição, repassados oralmente mediante processos de iniciação e cura. Usamos entrevistas semiestruturadas e observações de campo, interpretando como a curadora evangélica de Colares-PA articula, em sua vida, o saber sobre o uso das plantas e seus usos mágico-terapêuticos.

Palavras-chave: Religiosidade amazônica. Ritual terapêutico-mágico. Mulher Curadora.

#### Abstract

From a case study of religion in the Eastern Amazon – an evangelical elderly woman endowed with spiritual healing powers – this article discusses some implications between nature and culture. Dona Ana is evangelical and has a specific folk knowledge: the potions that mix both medicinal and magic elements. The article aims at analyzing the relationship between traditional herbal knowledge and religious life and experiences. Our first hypothesis was that the relationship between plants, religion and magic is critical in the life of a female healer, providing such things as supplementary income, sense of life and symbolic and social recognition. As a second hypothesis, we argue that there are two ways of coordination between the magical-therapeutic use of herbs, that is, the religious experience and traditional knowledge, passed on orally in initiation and healing processes. The survey drew from semi-structured interviews and observations in the field, interpreting how the evangelical “female healer” of Colares articulates, in her life, knowledge on the use of plants and their magical-therapeutic purposes.

Keywords: Amazonian Religiosity. Magical-therapeutic rituals. Female healer.

---

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

\*\* Licenciada em Ciências da Religião (Universidade do Estado do Pará). Mestra em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: darc.dayana@yahoo.com.br

## **Introdução**

Como a Amazônia brasileira possui uma incontável biodiversidade, culturas, arranjos sociais, políticos e econômicos, além de muitas vivências culturais e religiosas, este texto parte de um pequeno ponto dessa imensidão de fatos naturais e sobrenaturais: uma “curadora evangélica” anciã vive na cidade de Colares-PA, localizada em uma ilha fluvial marcada por uma vívida paisagem místico-religiosa, na qual se mesclam heranças católicas e indígenas, antigas devoções coloniais e novas identidades religiosas, traduzida pela presença de evangélicos pentecostais e neopentecostais, todas ressignificadas (Giese, 1991).<sup>1</sup>

A natureza, em suas mais diversas manifestações, e a religião, como herança e modernidade, articulam-se na vida e na trajetória dessa “curadora evangélica”<sup>2</sup> de forma indissociável, embora de forma ambígua e conflituosa.

Sobre a religiosidade local, o catolicismo destaca-se como a religião predominante, com suas tradições, festas e devoções aos santos; embora minoritários, é crescente o número de igrejas pentecostais e neopentecostais com suas múltiplas atividades. Em sua maioria, são igrejas simples, de alvenaria ou de madeira, localizadas em periferias sem asfalto. Há, também, outras práticas religiosas, como as da pajelança cabocla. Herança indígena, esta pajelança é decorrência de um vasto sincretismo entre distintos povos, definida como um conjunto de práticas presentes no território amazônico composta, em graus variáveis, indígenas, afro-brasileiros e católicos, com características variáveis de acordo com o contexto histórico-social (Maués, 1990).

Nesse contexto natural-cultural vive uma “curadora evangélica” que se diz pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus e que prepara garrafadas – uma receita popular feita com infusão de ervas, cascas de árvores e outros em uma garrafa – com um “poder” reconhecido pela comunidade.

Dona Ana é o nome da senhora que produz as garrafadas mágico-naturais. Com quase 70 anos de idade, ela atribui ter aprendido o conhecimento da atividade com um pajé quando era bem mais jovem, aos vinte anos. É reconhecida pelos colarenses como “a melhor em fazer garrafada”, segundo relatos ouvidos, especialmente pela “garrafada para inflamação”, destinada a mulheres no combate de infecções uterinas, além de ajudar na fertilidade, e a garrafada do “tesão”, que seria um afrodisíaco natural masculino. Como perspectiva norteadora, perguntamo-nos sobre a malha de crenças, práticas

religiosas e não-religiosas tecidas e envolvidas no preparo da tradicional receita. Nesse sentido, procuramos compreender o campo natural-mágico-religioso-terapêutico, partindo do ponto de vista de Dona Ana, tendo em vista seus saberes naturais-mágicos e sua trajetória de vida.

As questões propostas nos levaram a dialogar com uma literatura pouco divulgada no mundo acadêmico da região Sul-Sudeste, e que aborda questões da cultura popular amazônica, a pajelança cabocla, os encantados, a religiosidade amazônica entre outros temas.<sup>3</sup> Por outro lado, o quadro teórico-interpretativo, exigiu uma breve re-visita a noções de sincretismo, hibridismo, dentre outras, bem como àquelas aplicadas à realidade brasileira, mais especificamente.<sup>4</sup>

Para responder às questões, empreendemos pesquisa bibliográfica e de campo, pautadas em uma abordagem qualitativa. Diante disso, em uma primeira etapa, realizamos um levantamento sobre trabalhos referentes à religiosidade na Amazônia, sincretismos, práticas terapêuticas, magia e outros saberes. A pesquisa de campo foi a segunda etapa, por meio da qual realizamos entrevistas semiestruturadas e registros audiovisuais, mediante o consentimento da “curadora evangélica” de Colares.<sup>5</sup>

## **1. Colares: natureza, história e religião**

Colares é um município situado em uma ilha amazônica, com área territorial de 609,792 km<sup>2</sup>, localizada na Mesorregião do Nordeste do Estado do Pará, na microrregião do Salgado. Situa-se às margens da Baía de Marajó, separado do continente pelo chamado 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; ao leste, com o município de Vigia; e, ao oeste, com as baías do Sol e de Marajó (Couto, 1991).

Do ponto de vista histórico, Colares é herdeira da colonização jesuíta e era, até 1758, um povoado independente, mas, nesse ano, foi incorporada à cidade de Vigia e passou a se chamar Nossa Senhora do Rosário de Colares (Maués, 1995). Em 1759 foi elevada à categoria de vila, passando a ser município, até que, em 1906, foi rebaixada novamente a categoria de vila, voltando a ser município em dezembro de 1961 (Anuário do Pará, 2010). Por muito tempo, a ilha serviu de rota para a expansão marítima e colonização portuguesa, sendo palco de missões jesuíticas, mas também de escravidão e guerras entre índios e colonizadores.<sup>6</sup>

Compõe-se de distrito-sede, tendo um total de 49 localidades. Segundo o Censo de 2010 do IBGE<sup>7</sup>, mais de 70% dos habitantes da pequena cidade são católicos. Em números absolutos, dos 11.381 mil moradores da cidade, 8.849 se declaram católicos. Já 1.931 pessoas, em torno de 17%, se declaram evangélicas<sup>8</sup>. Desses fiéis evangélicos, a denominação Assembleia de Deus possui mais de 1.400, ou seja, cerca de 70% do total. As novas igrejas neopentecostais como a Universal do Reino de Deus (39 adeptos) e Mundial do Poder de Deus (48 adeptos), possuem menor representatividade, sem falar em igrejas como igreja do Avivamento, Deus é Amor, Igreja Batista, Evangelho Quadrangular, Testemunha de Jeová e Adventista do Sétimo Dia, com algumas dezenas de fiéis declarados. Por outro lado, o censo do IBGE<sup>9</sup> de 2010 não registra, oficialmente, nenhum adepto declarado de umbanda e de candomblé. Por fim, apenas 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 esotéricas se autodeclarou no Censo de 2010.

Antigamente, o acesso à ilha e à cidade acontecia, exclusivamente, pela via fluvial; a ligação com a capital se dava através de embarcações à vela que faziam as viagens até o distrito de Icoaraci, de onde se pegava o ônibus até Belém. De acordo com Couto (1991), as viagens variavam entre cinco a dez horas, pois dependiam da ação dos ventos e mares. Em 1973, é estabelecida a ligação rodoviária (Couto, 1991). O acesso por rodovia é o principal meio de acesso à cidade: Partindo de Belém, o trajeto é feito via BR-316, PA-140 e PA-238, alcançando a localidade de Penha Longa. A partir deste ponto encontramos o rio Igarapé-Mirim, que divide e banha a ilha de Colares com suas águas barrentas, mas é necessário realizar uma travessia fluvial por meio de uma balsa que transporta veículos e passageiros.

A economia do município se baseia, sobretudo, na agricultura, pesca, pecuária de subsistência, extrativismo e pequenos comércios. Na agricultura, destaca-se o cultivo de mandioca. Na pesca, caranguejo, camarão, mariscos e peixes constituem parte da alimentação da população e a atividade é a responsável pelo sustento da economia local. Na pecuária, há criação de bovinos, suínos e caprinos para fins de comercialização ou exportação. No extrativismo vegetal, destacam-se o açaí, a castanha-do-pará e a andiroba, sendo que a produção de açaí local abastece a sede do município e outros municípios do Estado (Anuário Do Pará, 2010).

Nos últimos anos, no entanto, os desmatamentos aumentaram, devido ao cultivo de espécies agrícolas comerciais. Por esse motivo, a floresta, originalmente densa, foi praticamente extinta, predominando, hoje, as florestas secundárias (Anuário Do Pará, 2010). Por outro lado, as praias e igarapés, são muito frequentadas nos finais de semana por moradores e pessoas de municípios vizinhos e da capital do Estado, especialmente no mês de julho (verão amazônico).

Entre os fatos mais recentes que marcaram a vida, está a suposta aparição de discos voadores. Nos meses de julho a dezembro de 1977, a cidade vivenciou uma série de acontecimentos atípicos, envolvendo o aparecimento de Objeto Voador Não Identificado (OVNI) (Giese, 1991, p. 50). A mídia local passou a emitir notícias acerca do aparecimento de OVNI e seres extraterrestres que ficariam popularmente conhecidos como “chupa-chupa” pelos moradores locais. O “chupa-chupa” faz referência às aparições de fortes luzes (com ação paralisante) que sugariam o sangue ou a energia de homens e mulheres, resultando em “um sinal corporal, em geral na forma de um pequeno orifício avermelhado” (Pinto, 2010, p. 157). Tal fato espalhou pavor e medo, gerando controvérsias e polêmicas, e, inclusive, uma operação da Força Aérea Brasileira, chamada Operação Prato.

Com isso, uma visão de lugar sagrado, místico e energético foi criada em torno de Colares, decorrendo dos OVNI, mas também de outros fatores, dentre eles, a chegada de uma xamã belenense na ilha (Villacorta, 2011, p. 38). Essa neo-xamã passou a morar no sítio Estrela do Oriente, na ilha de Colares, que reunia *hippies* e curadoras nativas. Os *hippies* tinham interesses nas aparições de OVNI, inclusive desejavam vê-los, e também estavam interessados nos conhecimentos de plantas e de cura das especialistas da ilha (Villacorta, 2011). A partir de então, Colares passou a ser visitada por ufólogos, esotéricos, ambientalistas, indivíduos ligados à fotografia, música, artes, literatura e participantes da manifestação religiosa do Santo Daime, que expressavam as mesmas concepções sobre o local, como um lugar místico, encantado, sagrado e energético, consolidando a ilha como “um portal de cura na Amazônia”, vale dizer, um local destinado a quem deseja “entrar em harmonia com a natureza” (Villacorta, 2011, p. 29-30). Em geral, na durante a investigação realizada entre 2014 e 2015, pudemos perceber que essa população esotérico-mística permanece

nas periferias da cidade, em sítios, ou assumem a forma de turistas e visitantes, mas poucos fixam-se à cidade.

Parece que o catolicismo hegemônico se desdobra em interpretações próprias e em diversos níveis de combinação com práticas afro-brasileiras e indígenas. Essas combinações podem ser verificadas nos ecos da pajelança, entre outras manifestações. Um catolicismo poroso, sincrético que, vertebrado em torno de símbolos e práticas, permite, em suas franjas, incorporações, empréstimos, ressignificações, deslocamentos e justaposições de outros sistemas religiosos ou de traços e elementos que pertenceram a sistemas mais estruturados, mas que foram dispersos e se desmancharam ao longo do tempo (Sanchis, 1995; 1997; 2001).

A pajelança cabocla, herança indígena, é decorrência de um vasto sincretismo de práticas e crenças de distintos povos (Salles, 1969; Galvão, 1953; 1976), definida por Maués (1990) como um conjunto de práticas presente em praticamente todo o 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. Em geral, o pajé ou curador se define, geralmente, como “bom católico”, pessoa com o dom de curar todo tipo de doenças, sejam elas naturais ou não, além de controlar “as almas do outro mundo e os espíritos perigosos da selva” (Wagley, 1977, p. 223). Moradores contam que, antigamente, existiam muitos pajés; hoje, existem, porém em número muito menor, quase em extinção. Os pajés estão ficando muito velhos e suas práticas não são repassadas, transmitidas ou (re)ensinadas, morrendo junto com os anciãos.

No campo religioso de Colares, uma boa parte das questões de saúde-doença e os procedimentos mágicos são constituídas de simpatias, rezas, benzeções, banhos, garrafadas, passes e defumações, colocando pajés ou curadores e benzedores como partes fundamentais e imprescindíveis nesses processos de manutenção da saúde (Fontenelle, 1959). Dependendo do motivo, o tratamento para cada pessoa, acometida de males físicos, mentais ou espirituais, é distinto, podendo ser feito com uso de chás, garrafadas, emplastos, xaropes, banhos, entre outros, assim como o preparo e a utilização de diferentes plantas, raízes e cascas de árvores (Fontenelle, 1959). A utilização de todas as ervas e plantas conhecidas no local, combinadas com várias fórmulas e aplicações,

depende do conhecimento e de vasta experiência, bem como do domínio de um amplo arsenal de saberes acerca das plantas, raízes, cascas e de seus modos de manipulação. As doenças mais tratadas por pajés e benzedoras de caráter espiritual em Colares são o quebranto<sup>10</sup>, flechada de bicho<sup>11</sup>, panema<sup>12</sup> e feitiço. Os banhos para afastar inveja, atrair os bons negócios, dinheiro, amor e sorte são amplamente procurados pela população local e de outras cidades, principalmente da capital, Belém.

Contudo, apesar dessas permanências, cada vez mais difusas, com problemas de transmissão, Colares, sofreu intensas transformações; hoje, há convivência entre diversos personagens e religiosidades, desde os tradicionais até os novos: pajés e pajelança, pastores e igrejas evangélicas, curandeiros e catolicismo popular. Personagens como pajés e benzedores ou curadores ainda têm um importante espaço na vida social e cultural da ilha, mas suas figuras estão sendo re-inventadas, com a interpenetração entre antigas tradições e novas religiosidades, como os evangélicos neopentecostais. Assim, neste artigo estudamos um possível caso de sincretismo e/ou hibridismo entre velhas tradições e novas religiosidades, o de Dona Ana.

## **2. Dona Ana: de uma “quase matinta” à “Ana dos paus”**

Mesmo sendo uma cidade pequena, havia uma ampla gama de opções a ser investigada. Por isso, foi necessário, durante a preparação do campo, procurar um informante, ou seja, alguém que morasse, ou tivesse morado, e conhecesse bem a realidade religiosa local e que pudesse ajudar com contatos e conhecimentos de pessoas. Foi difícil encontrar, mas, apesar dos grandes percalços, conseguimos contato com um informante morador de Colares, mas que estudava na Universidade do Estado do Pará, no curso de graduação em Ciências da Religião.

Depois de algumas tentativas para encontrar a Dona das Garrafadas, de quem ouvimos muitos comentários nas conversas com moradores da ilha, conseguimos localizar a residência da “anciã curadora” colarense. Em um sábado de tórrido sol tropical amazônico, no mês de janeiro, iniciamos a procura da casa de Dona Ana.

O informante tinha uma vaga noção do lugar onde ficava a morada. Andando em direção ao bairro indicado por algumas pessoas, o informante encontrou uma mulher e iniciou uma breve conversa, perguntando onde morava Dona Ana. A mulher riu ao perceber que a procurávamos, o que nos deixou intrigados, e nesse momento, o informante completou dizendo que a pesquisa versaria sobre as garrafadas. Então, ouvimos: “a Lúcia<sup>13</sup> que foi tomar a garrafada da Ana, engravidou logo [...] a garrafada dela, mano, é tiro e queda pra mulher engravidar, ela é a melhor [...]”.

Estávamos na pista certa. Andamos mais algum tempo e observamos melhor a residência ao chegar à soleira da porta: uma casa simples e pequena, de alvenaria e sem acabamento. A fachada era pintada nas cores verde-bebê e azul-celeste. Adentramos em sua casa e nos surgiu uma senhora sorridente, simples e extrovertida. Uma senhora de pele parda, bem magra e que gosta de conversar, nos recebeu. Em seguida, indicou-nos uma cadeira para sentar e mostrou uma foto antiga da sua carteira de identidade. A casa era composta por sala, cozinha, banheiro, dois quartos e um largo quintal, com algumas espécies de plantas: boldo, acerola, manga e outros. Nela, moram, além de Dona Ana, seus dois netos, uma menina de sete anos, Carla, e um menino de treze anos, Caio<sup>14</sup>.

Nascida em julho de 1946, em Jenipaúba, uma localidade de Colares, foi morar na sede do município nos anos 1990. Seus progenitores eram “ajuntados”. Seu pai viajava muito, ausentava-se do lar e não manifestava intimidade com crenças e rituais religiosos; ao contrário, sempre foi crítico e debochado, em especial com o catolicismo. Sua mãe, inicialmente católica, depois evangélica assembleiana, teve dez filhos, dos quais quatro estão vivos, dois homens e duas mulheres. Dona Ana estudou até a antiga segunda série primária, trabalhou na roça capinando, roçando e plantando: “fazia de tudo”, disse, “com muito sacrifício”.

Viúva, Dona Ana, que teve sete filhos, é uma senhora enérgica, tão expansiva e alegre, já queria mostrar as suas garrafadas, os seus “paus”, ou seja, as cascas de árvores usadas na composição místico-mágica que lhe rende algum dinheiro e reconhecimento simbólico. Com muita graça, disse que poderia citá-la como “a Ana dos paus” e, em seguida, gargalhou. Por outro lado, a senhora brincalhona revelou, durante as entrevistas, o quanto a sua vida foi e continua

sendo difícil. Em diversos momentos a alegria espontânea deu lugar ao desabafo, narrando as violências físicas e morais sofridas.

Nos outros dias, para continuar as entrevistas, chegamos cedo e, pedimos licença, entramos na casa. “[...] tô aqui no quintal, vem cá”. Quando nos levou ao seu quintal, mostrou uma “terramicina”, espécie de planta que serve para “inflamação”, e apontando o lugar dos fragmentos, afirmou: “Aqui que era a minha casa. Deus me deu a benção, depois de 10 anos, minha filha, que eu joguei a prefeitura na justiça! Eles estavam comendo meu salário-família pensando que eu tinha me casado de novo”. Foi com esse dinheiro que Dona Ana construiu a nova casa de alvenaria. O terreno foi cedido por seu tio.

Dona Ana disse que aprendeu a fazer garrafadas aos vinte anos e esse saber foi adquirido por intermédio dos ensinamentos de um pajé, pois naquela época ela estava fazendo um tratamento espiritual para a retirada do parauá, um termo local que define um feitiço posto, colocado em alguém. De acordo com Maués (1995, p. 226), parauá é uma espécie de feitiço que possui um sintoma típico: “dor numa parte específica do corpo, as cruzeiras (ponto localizado nas costas, entre as omoplatas)”. Perguntou-se para Dona Ana o que seria um parauá: “É um negócio que a pessoa voa, que vira matintaperera<sup>15</sup>”.

Evans-Pritchard (2005, p. 186) diz que para os Azande, a diferença “entre um feiticeiro e um bruxo é que o primeiro usa a técnica da magia e extrai seu poder das drogas, enquanto o segundo age sem ritos ou encantações, utilizando poderes psicofísicos hereditários” (Evans-Pritchard, 2005, p. 186). Mas, a “bruxaria e a feitiçaria são o contrário da – e são contrariadas pela – boa magia (Evans-Pritchard, 2005, p. 186). A feitiçaria, em geral, é usada para fins antissociais, sendo a magia uma prática amoral, sendo “boa” ou “má” de acordo com as finalidades: vingança, auxílio e defesa contra o mal, etc. Para Evans-Pritchard (2005), a feitiçaria é uma forma de agressão contra os outros ou seus bens e recebe forte desaprovação social. No caso dos Zande, recorrem-se aos sacerdotes e oráculos de sangue ou veneno para identificarem-se os bruxos e as feitiçarias, que podem ser punidos severamente. A magia pode também ser usada como agressão, mas não é considerada feitiçaria se o seu uso é um direito ou um privilégio socialmente reconhecido.

Como se percebe pelo relato, o feitiço não foi interpretado, por Dona Ana, como dor em uma parte específica do corpo, mas como uma outra possibilidade,

a de enfeitiçamento. Virar bruxa tem, aqui, um sentido negativo e isso deve ser combatido com magia, configurando sentidos próximos ao que Evans-Pritchard (2005, p. 186) analisou: “a magia é o principal inimigo da bruxaria [...]”, e, mais adiante, “os Azande distinguem [...] entre o uso da magia para consecuições de fins socialmente aprovados, como por exemplo o combate à bruxaria, e seu uso maligno e antissocial na feitiçaria”.<sup>16</sup> Segundo Evans-Pritchard (2005), no caso dos Azande, a bruxaria é física e hereditária simultaneamente. A magia, bruxaria e feitiçaria formam um poderoso triângulo simbólico-social que reside nos tecidos sociais da religiosidade brasileira, ainda mais a amazônica (Maués, 1990, 1994, 1995, 2005; Villacorta, 2000, 2011; Wagley, 1977).

Algo parecido parece ocorrer na Igreja Universal do Reino de Deus, quando seus pastores, práticas e crenças, fiéis e adeptos dizem combater o suposto mal espiritual causado pelo diabo e por outras religiões não-cristãs, em especial as religiões afro-brasileiras.

Em Colares, assim como em toda região amazônica, a crença no mundo sobrenatural, entidades que povoam as florestas e rios, faz parte do imaginário da população: são as chamadas visagens ou bichos visagentos (Figueiredo; Vergolino e Silva, 1972; Figueiredo, 1975). Para Figueiredo, Vergolino e Silva (1972) e Galvão (1976), a matintaperera é uma visagem com hábitos noturnos. Em Itá (Gurupá, no Pará), nos estudos de Eduardo Galvão (1976, p. 78), a “matintaperera tem um xeribabo, um pássaro negro de carvão cujo pio denuncia a presença da visagem”, mas ela “é invisível; não se pode vê-la porque as unhas humanas ‘são como fogo para ela’”. Entretanto, é “um ‘fardo’, o de determinados indivíduos transformarem-se nessa visagem. Uma pessoa que se transforma em matintaperera começa a ficar ‘mofina e amarela de cor feia’, sendo que “a suspeita, em geral, recai sobre as pessoas de idade”. (Galvão, 1976, p. 78). Nesse sentido, as lendas, mitos ou histórias, que variam de acordo com o local, são estabelecidas simbolicamente, mas possuem estruturas semelhantes. Podemos concluir que é uma figura associada à feitiçaria e à produção de malefícios e maldades, sendo, portanto, objetos de magias boas para afastar ou exorcizar suas influências.

Fares (2008), que pesquisou em Bragança, também no Pará, destaca três tipos de matintas: as “invisíveis”, as “pássaros” e as “terrestres”. As matintas invisíveis “compreendem seres voejantes, terrenos, e outros que não se conseguem definir; caracterizam-se pela invisibilidade”. As matintas pássaros

“configuram-se em seres aéreos, na maioria das vezes pássaros”; e, por sua vez, as matintas terrestres “têm as feições diversas, entre elas a das bruxas construídas pelo imaginário popular medieval, que se pontificam até os dias de hoje” (Fares, 2008, p. 311). Quando se ouve o assobio de um matintaperera (fite), o indivíduo pode oferecer um presente (tabaco, cigarros, uma xícara de café) para recuperar o silêncio e, no outro dia, pela manhã, a matinta, em sua forma humana, irá buscar o seu agrado (Fares, 2008).

Para Dona Ana a matintaperera é uma “feiticeira”: “uma mulher que só faz malvadeza com as pessoas” e está relacionada ao “demônio”. Isso “não é Deus”, afirmou em suas narrativas. No seu ponto de vista, as matintas cumprem uma “penitência”: “eu nunca vi, mas o pessoal fala que de noite ela sai voando por aí, diz que é um pássaro que sai piando”.

Mas, como o feitiço recaiu sobre a “curadora evangélica”? Dona Ana diz que foi “enfeitada” por uma senhora há muito tempo atrás, na localidade do Ariri: “Colocaram (o parauá) quando eu tinha treze anos. Eu tava dormindo, deitada em cima do banco, a mulher trouxe (o parauá) na palma da mão e bateu na minha costa”. Esse ato foi uma tentativa de passar o “fado” de matintaperera para Dona Ana. O fado seria uma condenação que sentencia a escolhida a herdar a condição de feiticeira, de bruxa, daquela que se torna “bicho” (pássaro, por exemplo), ou seja, transforma-se em matintaperera.

O indivíduo que possui o fado é “fadista”: segundo Maués e Villacorta (1998, p. 15), os fadistas, dizem as lendas, “fizeram um pacto com Satanás, em troca de algumas vantagens, dinheiro ou poderes excepcionais e, por isso, além de terem entregado a sua alma, ainda são punidos com o fado [...]”. Outra forma de adquirir esse fado é através da sucessão hereditária da avó (matinta) para a neta eleita. Nesse caso, a avó bate com a mão nas costas da neta e pergunta: “queres um presente, minha neta?”. Diante do sim, “a feiticeira já deixa ali o ‘parauá’, isto é, um papagaio que se aloja entre as omoplatas da menina e, quando cresce e cria asas, dá-lhe o poder de voar e a transforma em uma nova bruxa” (Maués; Villacorta, 1998, p. 15).

Nessa medida, nota-se uma semelhança com a transmissão descrita acima e o caso de Dona Ana; porém, a mulher que lhe passou o fado, batendo com a mão em suas costas, não era a sua avó, mas apenas uma “conhecida”. Dona Ana disse que o ato da “feiticeira” foi por “maldade”.

O parauá ficou alojado durante anos no corpo da anciã evangélica de Colares. Mas, os “efeitos” do feitiço foram sentidos:

Sentia muita dor na costa e eu ia secando do dia pra noite, só faltava encostar a cabeça no pé de tão seca que eu fiquei, aquilo parece que ia me consumindo, eu me sentia fraca. Quando ele tirou (o parauá), minha filha, parecia que tinha abrido (aberto) um buraco na minha costa. Eu fiquei aliviada, não sentia mais aquela dor, sabe? Era muito ruim!

Ela afirmou: “a mamãe me levou primeiro num “macumbeiro” e outro, e foi no finado Carlos<sup>17</sup>, ele que falou pra ela procurar um bom especialista que era pra tirar o parauá da minha costa”. Carlos indicou um pajé para a realização de um “trabalho”: “disse que era pra gente ir com o João, o Carlos já tava quebrado (idoso), aí me mandou pro João”.

O irmão de Dona Ana também foi com ela no mesmo pajé João para tratar dos feitiços. Fizeram dois trabalhos ou duas sessões, um para ela e outro para o irmão, mas não quis detalhar o caso do irmão: “foi feitiço que colocaram nele, mas não foi aqui em Colares, mas ele não morreu disso”. O trabalho foi realizado na casa do pajé, uma casa de madeira coberta por palhas de buçu<sup>18</sup>: “era tipo um interiorzinho”, um local afastado da cidade de Colares e de difícil acesso.

Percebemos uma ambiguidade na categorização do homem que fez os trabalhos. Primeiro, Dona Ana disse que João era um pajé, depois disse que era macumbeiro e, logo em seguida, retratou-se: “macumbeiro não, ele era só de fazer o bem, né? Ele tirou o parauá da minha costa, tirou a coisa que tinham botado no meu irmão”. A ideia de macumbeiro como alguém que realiza feitiçaria ou magia má para provocar malefícios, pode estar associada à retórica usada nos discursos da Igreja Universal do Reino de Deus. Mas, como se deu a libertação do feitiço que tanto causou incômodo à Dona Ana e como veio a confeccionar as famosas garrafadas? Por serem dois processos simultâneos, os abordaremos a seguir.

### **3. O ritual de libertação de Dona Ana e o “dom” das garrafadas**

O lugar retirado, longe, no meio da floresta, contribuíra para a aura de mistério e poder da magia. Durante a caminhada até o local, Dona Ana diz que teve medo, pois ouviu diversos assobios fortes. Lembrou-se que tinha ouvido falar do pião-roxo como planta que afasta e exorciza o mal e pôs-se a observar se

haveria alguma durante o trajeto; mas não havia. Ficou muito ansiosa e ao chegar junto ao casebre do pajé, sentiu um grande alívio.

Dona Ana foi submetida a um ritual de cura em uma sessão de pajelança. No fim, a carga que havia sido imposta saiu e ela pôde retornar aos seus afazeres e à vida cotidiana. Nos rituais de pajelança, o pajé é “estimulado pelo fumo e pelo álcool” para entrar “em estado de transe, durante o qual é possuído pelo sobrenatural” (Galvão, 1976, p. 97). Quando ele está em transe, defuma o paciente com a fumaça do cigarro, faz massagens, e termina por aplicar a boca no local afetado, para com fortes chupões extrair o objeto maligno que é a causa da doença ou do mal. Utilizam-se “grandes cigarros enrolados em cascas de tauari<sup>19</sup>”, “a cachaça” e os “maracás ou chocalhos feitos de cabaça”, responsáveis por “marcar o ritmo das canções que o pajé entoia durante a cura” (Galvão, 1976, p. 97).

O ritual amazônico citado por Galvão (1976) tem muitas semelhanças com o ritual de cura da anciã colarense. Ele aconteceu à noite, quando o pajé iniciou a sessão com fumo, álcool e maracá, entoando cantos para chamar a sua caruana<sup>20</sup>.

Eu tava deitada, me botaram assim, tinha quatro machos perto de mim, dois pra lá, dois pra cá, assim perto da cabeça e do pé. Ele (o pajé) veio com o charuto de tauari, me botaram em pé, jogou aquela fumaça em mim, os quatro homens me seguraram, ele deu assim, bateu aqui, em cima disso meu (apontando para a região do colo, entre o pescoço e seios) e chupou, ele não, a caruana dele que chupou e botou num copo, saiu aquilo.

Dona Ana descreve a aparência do parauá, feitiço colocado em suas costas, como parecido com “uma bola de cabelo”. Com a retirada do “encanto”, a “curadora evangélica” iurdiana foi a uma encruzilhada de igarapé e jogou o malefício na água. Era necessário, ainda, ficar “resguardada” na casa do pajé, todavia ela não teve paciência: “Ele queria que a gente ficasse quinze dias lá [...] queria que a gente ficasse fumando charuto de tauari. Eu disse pra minha mãe: vamo embora [...] A gente tinha as nossas coisas pra fazer [...]”. Assim, a permanência de Dona Ana na casa do pajé foi de três dias. Nesse período, ficou de repouso: “eu ficava só deitada, aí com três dias nós viemos embora”. Dona Ana não se sentia confortável falando sobre o assunto, suas respostas eram curtas e mudava sempre de assunto. A casa do pajé era movimentada: “ele

ensinou pra outra pessoa que tava lá, aí eu escutei ele dizendo qual era os material que usava, aí eu curiosa fiquei ouvindo, já tava com vinte anos”.

Apesar do interesse, a anciã curadora de Colares disse que só aprendeu todos os passos da feitura das garrafadas após dois anos; na época estava no começo do seu casamento:

Eu era curiosa. Isso ele já me ensinou quando ele veio pra cá pra Colares, ele veio fazer um trabalho pra minha sogra, mãe do meu marido. Me ensine, o senhor ensinou pra Noelia<sup>21</sup>, o senhor precisa me ensinar! Aí ele me ensinou tudo, qual era os pau que tem que tirar no mato, tudo isso.

Nesse sentido, perguntamos por qual motivo ela se interessou em aprender e fazer as garrafadas, e sua resposta foi espontânea e rápida: “Sabe que eu não sei?!”. Mas, disse acreditar que se trata de um dom: “eu acho que seja um dom [...] olha, minha mãe morreu com noventa e nove anos, tomava a minha garrafada [...]”.

Mas, em outro momento, Dona Ana associou o dom das garrafadas ao processo de libertação da carga trevosa que lhe foi imposta: “acho que Deus me escolheu e me guiou, me indicou caminhos, né? E um deles foi sofrer sete anos com dor na costa, mas encontrar as curas e aí poder trabalhar para o bem das pessoas e ajudar”.

A anciã evangélica colarense aprendeu como se preparavam as garrafadas; mas, mudou-se para a capital do Pará, Belém, tendo casado e deixado de lado o preparo e a venda das fórmulas mágico-naturais. Todavia, casada, Dona Ana foi vítima de violência doméstica, sofreu lesões físicas e morais ocasionadas por ciúmes; por esse motivo, não quis continuar a relação. A agressão aconteceu em uma festa: “ele me bateu no baile da saudade, eu tenho até trauma do baile da saudade, que foi lá que ele me bateu. Foi ciúme porque eu tava dançando carimbó<sup>22</sup> com outro menino, mas nem agarrada eu tava, era carimbó”. Com a morte do marido, Dona Ana permaneceu pouco tempo na capital do Pará. Quando retornou a Colares, começou a vender as suas beberagens.

Dona Ana conheceu outro homem, “ajuntou”, mas se separou do novo companheiro, afirmando, inúmeras vezes, que o motivo foi outra agressão: “já fez treze anos que eu tô deixada dele, me separei porque ele me bateu”. Com bom humor, revelou que: “desde esse tempo que eu não sei o que é ‘sapecá-iaia’<sup>23</sup>,

treze anos”, disse soltando uma sonora gargalhada. A convivência com o ex-companheiro era regada por farras e vícios: “eu bebia, fumava [...] Os quinze anos que eu vivi com ele, eu só vivia doente porque bebia, fumava, só vivia em farra com ele”.

No ano de 2003, Dona Ana ficou doente por causa do hábito de fumar cigarros, segundo ela: “me deu diarreia de sangue, quase eu morro. Me internaram no hospital São Luís, passei sete dias e sete noites, aí o médico disse que se eu quisesse durar mais uns anos, que eu deixasse de fumar [...]”. Como o cigarro prejudicava a sua saúde, resolveu se tornar evangélica. Após um ano sem fumar, Dona Ana fez “um voto com Deus”: “eu aceitei Jesus no dia 4 de janeiro de 2004, porque o cigarro ia me matando, eu tava pra morrer de tanto fumar”. Foi na Igreja Adventista do Sétimo Dia que se converteu e frequentou por um curto período: “eu aceitei Jesus na Adventista, só que agora eu tô na Universal”. Um dos principais motivos que a fizeram sair da Adventista foram as “exigências” alimentares que a doutrina dessa instituição prega, baseada nas proibições dos versículos bíblicos de Levítico e Deuteronômio.

As determinações alimentares foram um grande problema: “Frequentei uns tempo, mas lá é tanta da exigência, não come peixe de pele<sup>24</sup>, não come caranguejo, não come marisco, não come não sei o quê”. Durante esse diálogo, estávamos na cozinha conversando. Ela estava em pé preparando o almoço e, de repente, me olhou e disse, em um tom de voz elevado: “mas, Jesus, Deus não disse, vai no mercado e compra tudo que tem e come!”. Indagamos o motivo e ela explicou que “ouviu na igreja”: “minha filha, a gente vai passar fome? Não! Se tem as coisa pra comer, se Deus deixou pra nós, né?”.

Depois de sair da Igreja Adventista do Sétimo Dia, Dona Ana foi para a Igreja Assembleia de Deus, pois na época sua mãe já era “assembleiana”: “Aí eu fui pra Assembleia de Deus com a mamãe, depois que a mamãe faleceu eles me desprezaram”, lembrando do falecimento de sua mãe há mais de dois anos. Todavia, Dona Ana não sabe qual foi o motivo do menosprezo: “eu não sei porque me desprezaram”. Logo depois disse: “eu ia pra lá pra igreja por causa da mamãe, acompanhar ela, depois que a mamãe morreu me desprezaram”. Durante a pesquisa, sempre enfatizou a ausência de consideração dessa igreja, pois eles não lhe deram mais atenção, não foram mais à sua casa, e por esse

motivo não escondeu a sua insatisfação, tendo repetido nas entrevistas, constantemente: “me desprezaram”.

Em seguida, deixou escapar nas conversas gravadas que fazia vendas de suas garrafadas para os membros da igreja, inclusive para o pastor da Assembleia de Deus e sua esposa: “cansei de vender pro pastor, pra mulher dele. Ela tinha um negócio de uma inflamação, aí ele comprava, vinha aqui de moto”. Essa relação com os fiéis evangélicos, a venda de garrafadas para tratar de problemas de saúde, suscita questões muito interessantes, em especial os intercâmbios culturais nos microprocessos do cotidiano. Durante a conversa, recordou-se de Rosa<sup>25</sup>, adepta da Assembleia de Deus, que estava com infecção urinária: “ela me encomendou (uma garrafada) lá na igreja quando eu era de lá. Ela se deu bem, ela ficou gorda, o cabelo dela até parou de cair”.

Por outro lado, em linhas gerais, em termos macroprocessuais, a identidade evangélica assembleiana é tida como impermeável ao sistema de trocas culturais presentes na estrutura religiosa brasileira.

Atualmente ela “congrega” na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), local onde foi “bem acolhida”. Nessa igreja, ela participa dos cultos noturnos nos dias de terça-feira, quarta-feira e domingo, pois durante o dia encontra-se “sufocada” com as tarefas do lar. Dona Ana diz: “pago dízimo, dou oferta. Tem que dar 10% do lucro da gente, eu só dou no começo do mês quando recebo [...] das garrafadas que vendo, eu tiro um real”. Essa prática é deveras interessante: do lucro com as práticas mágicas-naturais, ela separa um pouco para o dízimo. O dinheiro tem um sentido muito importante no ritual dessa igreja neopentecostal (Oro, 2006). Contudo, o dízimo é dado no começo do mês, e não mais.

Durante a conversa, ela enalteceu seus “irmãos de igreja” que sempre vão à sua casa, diferentemente dos do grupo da Assembleia de Deus, embora os mesmos comprassem suas garrafadas: “o pessoal da Universal que vem, traz convite pra mim, me dão CD, DVD, essas coisas. Boto aí a programação cedo na Rádio Aleluia<sup>26</sup>, de madrugada passo a noite orando”.

Atualmente, fala com alegria e orgulho que é “evangélica, graças a Deus!”. Perguntamos se, antes de ser evangélica, ela era católica. Rindo, disse: “eu nem sei o que eu era (risos). Eu nunca fui com esses negócios de santo, essas coisas”. Nesse momento, pareceu-nos que ela queria marcar uma distância com relação a

religião majoritária. Uma rejeição enfática e aparentemente clara, em consonância com o anti-catolicismo presente em diversas correntes evangélicas. Continuei a perguntar: a senhora não tinha religião? Ela respondeu: “eu não ligava pra essas coisas! Minha mãe sempre foi evangélica [...] ela aceitou Jesus quando eu tava grávida [...]”.

Mas, em setembro de 2015, quando houve retorno ao campo, o assunto novamente veio à baila e indagamos, novamente, se ela já tivera outra religião: “tinha e não tinha porque eu não fazia favor. Eu ia em negócio de círio, mas não era de tá me ajoelhando, amarrando fita, a mamãe que ia, Deus o livre, fazia fogareiro pra dar de esmola, mas eu não”. As ambiguidades nos relatos mostram uma indecisão de pertença. Estava na procissão e nas atividades do Círio, um forte símbolo católico, mas, ao mesmo tempo, não se via como católica, ou ainda, dizendo que não sabia o que era, mas ao mesmo tempo estava junto aos símbolos da catolicidade.

Dona Ana trabalha com a feitura de garrafadas, sendo que as fórmulas de preparo são constituídas, geralmente, de cascas de árvores.

**Quadro 1** – Garrafadas de Dona Ana

<i>Doença</i>	<i>Ingredientes</i>	<i>Uso popular</i>	<i>Finalidade</i>	<i>Preparo</i>
<i>Gastrite</i>	Folhas: de abacateiro, café, confrei, pirarucu, camarã, barbatimão	Garrafada	Curar inflamação do estômago	Ferver todos os ingredientes com água e álcool
<i>Doenças renais</i>	Folhas: de abacateiro, café, quebra-pedra, sucuriçu, fruto do noni.	Garrafada	Curar infecção urinária, cálculo renal	Ferver todos os ingredientes com água e álcool
<i>Diabetes</i>	Cascas: caju-açu, lagre	Garrafada	Controlar os níveis de açúcar no sangue	Ferver todos os ingredientes com água e álcool
<i>Derrame (AVC)</i>	Folhas: pucá, sucuriçu Sementes: gergelim preto	Garrafada	Ajuda na restauração das funções afetadas	Ferver todos os ingredientes com água e álcool
	Cascas: sucuba, verônica, copaíba, embraulha. Raízes: camapu, jurubeba	Garrafada	Trata as infecções: ação desinflamatória	Ferver todos os

Inflamações (Uterina e vaginal)	Folhas: noni, barbatimão, unha-de-gato, jucá, sacaca, terramicina, pariri, corrente Caroço: abacate			ingredientes com água e álcool
	Cascas: amapá, anani, verônica, sucuba e escada-de-jabuti		Gravidez	

Fonte: Pesquisa, 2016

A chamada garrafada do “tesão” pode ser vista como mágica-terapêutica também, pois, em sua composição, além de cascas, são usados pregos virgens (3x9) e pênis de quati<sup>27</sup>, que possuem simbolismos populares, entendidos como intensificadores da potência e eficácia do produto para o homem. De acordo com Dona Ana, o quati é o único animal que possui o pênis “de osso”<sup>28</sup> – o produto é comprado no Mercado Ver-o-Peso, tradicional mercado popular em Belém. Lembramos aqui Mauss (2003) e as teorias da magia, entre elas, a noção de que o semelhante produz o semelhante, no caso, a virilidade do quati, expressa pelo pênis, produziria a virilidade no homem. A magia é uma forma de pensar-agir na qual a parte e o todo estão relacionadas simbolicamente, conforme mostrou Mauss (2003). A indissociabilidade simbólica entre o todo e a parte (o pênis e a virilidade no caso), é pensada e percebida no pensamento mágico como real. O que afeta a parte, afeta o todo e vice-versa.

A retirada dessas cascas requer permissão, ou seja, tem que pedir para a árvore. Diz a curadora de Colares: “pra tirar a casca tem pedir pra vó os paus. Chegar lá na frente do pau, pede lá: Hei minha avó, me dê suas cascas aqui pra fazer um remédio e tal. Tu abaixa a cabeça e raspa”. Apesar de a maioria das garrafadas visar a cura de doenças naturais e ser preparada com ervas, folhas, raízes, sementes, há uma componente sacral e mágica que perpassa por completo seu preparo. Por exemplo, na colheita dos produtos naturais. Por ser evangélica, Dona Ana usa as palavras “mãe”, “avó” ou “avô”. A palavra “encantado” soa como algo ruim, “não é coisa de Deus”, disse ela, assim como o apelo aos santos católicos.

A crença religiosa em encantados estaria ligada a uma “ideologia regional” muito comum, especialmente, em cidades do interior da região Amazônica. Os seres encantados “funcionam também como uma espécie de defensores míticos

da floresta, dos rios, dos campos e dos lagos. Tudo tem sua ‘mãe’ (um ‘encantado’) [...]” (Maués, 1994, p. 76). É, portanto, uma importante personagem religiosa, que transita entre a natureza e a cultura, em um plano mágico-religioso. Os encantados são seres sobre-humanos com poderes para curar ou amaldiçoar, não-visíveis aos olhos [exceto de algumas pessoas, como os pajés], desempenhando papel fundamental nas curas, mas manifestando-se de três formas, duas, mais violentas, como cobras, botos e jacarés [rios e igarapés] ou homens e mulheres [chamados “oiaras”] que encantam e puxam as pessoas por fundo, e uma terceira, em que, invisíveis, incorporam-se nos pajés e exercem o ofício da cura (Maués, 2005).

Na terceira forma, os encantados incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que tem o dom “de nascença” para serem xamãs, quer sejam as de as de quem “se agradam”, quer sejam os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso, são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças (Maués, 2005 p. 7). Mas, na trama de crenças da anciã colareense, esses seres estão sob interdito, são demoníacos, embora os traços dos sistemas anteriores permaneçam na linguagem usada na colheita das ervas e cascas.

A maioria das ervas e seus procedimentos serve para tratar doenças naturais: gastrite, inflamações uterinas e vaginais, problemas renais, diabetes e derrame. O preparo é simples: as garrafadas são feitas do lado de fora da casa, em um fogão de tijolos, no chamado “panelão”, onde são acrescentados as cascas, folhas e raízes, conforme a receita, juntamente com água e álcool. A função do álcool é de conservação do produto. As garrafadas devem ser ingeridas três vezes ao dia: antes do café da manhã, antes do almoço e antes do jantar.

Segundo Camargo (1975; 2011), a garrafada, seria uma fórmula terapêutica constituída por uma combinação de plantas medicinais, produtos animais e minerais tendo como veículo a aguardente ou o vinho. Diz ainda que “as receitas são encomendadas por ‘guias’ de centros espíritas ou de cultos afro-brasileiros (umbanda e candomblé), além de ‘doutores raizeiros’, curandeiros e benzedeiros”. (Camargo, 1975, p. 4).

Camargo (2011, p. 45) considera a garrafada uma das herdeiras das triagas,

Fórmulas secretas conhecidas dos reis e dos médicos que as preparavam desde a mais remota Antiguidade [...] Não se sabe, porém, quando o termo ‘triaga’ foi substituído no meio popular por garrafada [...] possivelmente teria ocorrido por volta de 1640 quanto, até então, só as boticas dos colégios jesuíticos eram autorizadas a preparar remédios.

A partir de 1640, pessoas de fora dos conventos católicos poderiam exercer a profissão de boticários, embora houvesse a exigência de autorização do físico-mor em Lisboa (Camargo, 2011, Araújo, 1977).

Cercada por ritos mágicos, segundo Camargo (1975; 2011), essa receita remete a ação de homens e mulheres (de estrato popular, marginal) no enfrentamento de doenças e problemas naturais e não-naturais. Sua história é longa e cumulativa, com muitas influências: medicina europeia, medicina jesuítica, medicinas indígenas. A garrafada arraigou-se profundamente na vida natural, social e cultural dos povos da Amazônia. Por outro lado, na história das garrafadas, há uma interinfluência entre as tradições do Nordeste e as tradições amazônicas. Seraino (apud Salles, 1969), falava que no Ceará a garrafada é definida como uma bebida preparada pelos curandeiros e indicada especialmente para “combater moléstias venéreas” (Seraino apud Salles, 1969, p. 54).

Com as migrações para a Amazônia, com os seringais, a extração da castanha e outros movimentos econômicos, houve intercâmbio entre diversas formas de receitar as bebidas. Brígido (apud Salles, 1969), fala da garrafada de São João, em Belém, exposta ao sol e ao sereno durante

‘três luas’, para ganhar ‘força mágica da atração’. A aceitação do costume nordestino, considerando a hipótese, foi fácil, naturalmente, e ‘garrafadas’ estão sendo preparadas para combater diferentes moléstias. Também é hábito do povo amazônico beber um ‘trago’ à hora do banho no igarapé de águas frias. Beber o ‘mijo’ é um ato de confraternização muito comum [...] (Salles, 1969, p. 110).

Pode-se citar também, a importância das *puçangas*, remédio caseiro preparado por pajés, com efeitos similares aos das garrafadas: laço amoroso, libertação de doença causada por feitiço e outras (Salles, 1969). Há, portanto, todo um complexo conjunto de preparados mágico-terapêuticos que não perderam sua importância, mas ao contrário, estão vivos e atuantes em locais como Colares, mas profundamente ressignificados devido à presença das

religiosidades neopentecostais que permitem algum tipo de diálogo cultural com o catolicismo e a pajelança.

A garrafada para inflamação da anciã curadora iurdiana possui o maior número de ingredientes: são folhas, raízes e cascas. Há duas funções: 1) tratar as inflamações uterinas e vaginais de mulheres; 2) e a gravidez, para cuja finalidade é necessário acrescentar outras cascas. Nota-se, no discurso de Dona Ana, que houve mulheres que tomaram a garrafada para inflamação com o objetivo de combater as infecções ginecológicas, mas que engravidaram, atribuindo esse fato à bebida.

Na garrafada do tesão, utilizam-se as cascas da raiz de marapuama, planta amazônica, cujo nome significa “madeira potente”<sup>29</sup>, e é considerada um afrodisíaco natural, vindo a atuar como estimulante sexual e de combate à impotência.

Quadro 2 – Garrafada do Tesão

	<i>Ingredientes</i>	<i>Uso popular</i>	<i>Preparo</i>
<i>Garrafada do tesão</i>	Cascas de marapuama, prego virgem (3x9), pênis de quati	Tratar de disfunções sexuais masculinas: perda de potência, diminuição do desejo sexual, inibição do orgasmo, etc.	Ferver as cascas com água, álcool, os pregos e o órgão genital do quati

Fonte: Pesquisa, 2016

Há, aqui, um significado tanto físico quanto simbólico. O ritual para a retirada das cascas é feito com uma faca ou facão – remetente a espada, um elemento da virilidade e força masculinas; é necessário raspar três vezes para cima e três vezes para baixo, sendo que esse tipo de raspagem é feito para que o órgão sexual do cliente consiga a ereção (subir) e, depois do ato sexual, desça.

Além de pedir o consentimento da árvore para poder extrair suas cascas e o leite, a anciã evangélica iurdiana solicita permissão quando vai ao manguezal pegar caranguejo.

Tem que pedir, porque tu sabe que tudo tem mãe, né? Por exemplo, o caranguejo, quando a gente vai tirar caranguejo, a gente entra e pede: Ô, meu avô, destampa esse buraco pra nós! Como eu sou evangélica, né... (pausa) a menina ali que é católica, ela chama tudo quanto é santo, eu só oro: em nome de Jesus, faz

os caranguejos subirem! Eu boto a mão assim (estendida): Jesus... Meu Deus, faz esse caranguejo subir. E eles vem subindo, filha, tu acredita?! A [fulana] que diz assim: poxa, por que tu tira mais do que eu? Tu conversa com tudo quanto é santo, eu converso só com um! Não pode adorar dois senhor! (Levantando o tom de voz).

Observa-se que a narrativa acima mistura a crença no encantado, aquele que aparece como “avô”, “avó” e “mãe”, a quem se deve respeito e consentimento; mas, ao mesmo tempo, evoca o nome Jesus em oração para fazer com que os caranguejos apareçam. Uma interessante imbricação de símbolos religiosos distintos emerge, assim, da prática ritual-religiosa, ao lado da reverência à natureza, com suas forças e mistérios profundos.

Dona Ana afirmou: “Sabe o que o pastor diz pra mim? Por isso que tu não envelhece, que o teu jeito é todo tempo esse, tanto faz ter comida como não ter, ter café como não ter, aí meu jeito é esse. Aí eu oro: Jesus! Aí eu vou nas vasilhas. Não demora vem um: mãe, quanto é a garrafada?”. Na vida de Dona Ana, os dons mágico-religiosos de preparar as garrafadas estão conectados à postura evangélica de orar, um orar que produz resultados: a venda de garrafadas feitas com toques de magia natural e ancestral. Não há oposição entre uma prática e outra; ao contrário, ambas se reforçam.

Para a “anciã curadora” de Colares, a longevidade de sua mãe está ligada ao consumo da garrafada. Por isso, também toma doses diárias, assim como Carla, sua neta, que segue os passos da avó. Carla ainda é uma criança, curiosa e tímida. Costumava observar de longe as conversas realizadas com sua avó. Dona Ana contou que sua neta ajuda no preparo das garrafadas: “Tu sabe o que ela falou [...]? Que quando eu morrer ela que vai ficar com a minha profissão de fazer garrafada. Ela que vai comigo pro mato tirar pau”. Esboça-se, aqui, uma linhagem que se quer contínua e que se dá por intermédio de herança familiar. Nesse momento, olhou-se para Carla e perguntou-se se ela já sabia preparar sozinha. A menina balançou a cabeça positivamente, encolheu-se e riu.

Indagamos se a mãe de Carla sabia preparar as garrafadas também: “A mãe dela só faz vender”, disse. Mas, enfatizou que, às vezes, a filha vai à floresta tirar as cascas de paus usadas na feitura das garrafadas. Logo em seguida, reafirmou que quem gosta e ajuda é a sua neta: “ela que gosta, ela me ajuda a cortar os paus, ela vai cortando, eu vou mostrando pra ela os paus, as vezes ela

vai com a mãe dela tirar as cascas. Ela que diz que vai ficar com meu fardo”. Ora, fardo aqui tem o sentido de herança, mas não em um sentido negativo. O dom de fazer garrafadas eficazes é, também, um recurso socioeconômico e um poderoso capital simbólico por ser o entrecruzamento dos traços de diversas tradições espirituais e por ser um instrumento polissêmico, com eficácia natural e eficácia mágica.

Em Colares, a clientela é farta e até tem pessoas ilustres: “a dona do mercado, ex-prefeito, vereador, policial, médico, um vai passando pro outro”. Segundo a “senhora das garrafadas”, a fama ultrapassou as fronteiras do município. Disse, também, que um locutor da Rádio Rosário lhe procurou para colocar o “comercial das garrafadas” na programação local, mas o convite foi negado: “Eu digo: tu é doido! Sem botar comercial já vem gente lá de Belém. De Belém, Marituba, o pessoal me encomenda, eu levo”. E reforçou que sua clientela: “É tudo quanto é raça, é rico, é pobre, todo tipo”.

Os valores das garrafadas variam: para os moradores da ilha, ela cobra dez reais; para pessoas de outra cidade, quinze reais. Ela disse que acha um valor justo e só cobra esse preço porque, às vezes, não encontra o “material” em Colares e precisa comprar as cascas no mercado Ver-o-Peso, na “Casa das Ervas”, em Belém: “E outra coisa, minha filha, tem a Célia que tava aí, mulher do Zezinho, ela vende por trinta pau (reais). Ela até afirmou na entrevista: tu vende as tuas garrafadas muito barato! E às vezes nem me pagam, buscam fiado (risos)”.

As garrafadas que fazem sua popularidade são duas: a “garrafada do tesão” e a “garrafada para inflamação”. Isso nos remete às classificações feitas por Evans-Pritchard (2005, p. 189) das drogas usadas pelos Azande, entre as quais as drogas associadas às atividades sociais: “para atrair seguidores; para assegurar trocas vantajosas durante as cerimônias; para potência sexual; para sucesso em negócios do amor [...]”. As garrafadas são feitas por encomendas. No entanto, Dona Ana sempre prepara as beberagens mais procuradas e deixa em sua geladeira; garante que vende todas, inclusive exemplificou: “Do tesão eu vendi uma pro Ariri, outra pra Tracuá, tinha ficado três aqui, agora só tem uma. Quando eu não tô esses pequenos vendem (se referindo aos netos)”.

A garrafada do tesão seria um “viagra natural”, um estimulante sexual destinado para os homens. Dona Ana disse que senhores com menos de sessenta

anos são os que mais procuram essa fórmula mágico-natural que, segundo ela, é muito eficaz. Contou o caso do seu irmão que tem sessenta e dois anos: “Eu fiz pro meu irmão, ele tomou e tava dando conta de três. Eu disse: Eita, cacete! Ele que achou no mato, dois pau com essa grossura assim, do [marapuama] roxo e do verde. Aí ele tirou [...] disse: eu vou estrear primeiro, se der certo (risos), e deu!”.

Dona Ana é muito procurada por mulheres com dificuldades para engravidar: “até a policial lá da delegacia tomou, ela disse: graças a Deus eu engravidei”. Durante as entrevistas, contou a história de sua nora: “a minha nora, ela lutava cinco anos pra engravidar e não conseguia, ela tava fazendo tratamento com a doutora e tal, passou tanto remédio e nunca engravidava. Eu fiz uma garrafada, o neném dela fez nove meses”.

Mas como analisar a questão mágica que está profundamente imbricada nas práticas medicinais populares? Para analisar a eficácia das práticas mágicas, em especial aquelas usadas no contexto amazônico, como os banhos e garrafadas, podemos partir do raciocínio de Lévi-Strauss (1996b): o poder de cura atribuído às garrafadas, assim como aos banhos e a outros procedimentos mágico-terapêuticos, estaria em sua eficácia simbólica, determinada pela interação de três dimensões: a) a da crença do curador na eficácia das técnicas adotadas por ele, provindas de dons divinos e assentadas em sua experiência pessoal; b) a da crença coletiva, expressa por todo o grupo familiar, social e religioso nos reais poderes atribuídos ao curador ou a curadora, por extensão, também da garrafada, do banho, do amuleto, do talismã; c) por fim, a da crença do cliente nos dons e nas práticas do curador, benzedor, pajé ou profissional do sagrado, na expressão de Lévi-Strauss (1996a; 1996b).

Com tudo isso, Dona Ana se vê como a “rainha” das garrafadas, a “Ana dos paus”, a que é consultada por mulheres que querem engravidar e por homens que querem manter, ou reacender seus desejos e sua libido. Nesse sentido, a anciã “curadora evangélica” colarense acumulou capital simbólico durante sua vida, é muito procurada pelos saberes medicinal-mágico-terapêuticos, a partir de um contra-discurso com pretensão de hegemonia, a Igreja Universal do Reino de Deus, mas extremamente “religiofágico”, digamos assim, capaz de absorver outros discursos religiosos (africano, católico,

umbandista, espírita, protestante) e, com isso, transformar-se em outra estrutura sociorreligiosa (Oro, 2006).

A Igreja Universal do Reino de Deus constrói “seu sistema doutrinário e ritualístico mediante a apropriação e reelaboração de elementos simbólicos tomados de outras igrejas e religiões” (Oro, 2006, p. 321). Para usar as metáforas da fauna, valorizando o saber das mulheres de Colares, essa igreja é quase uma erva-de-passarinho, que trepada nas copas de outras árvores, transmuta-se em um intrincado cipóal.

Ressalte-se, ainda, que, segundo Sanchis (1995), caberia investigar o modo intenso e peculiar como se formou um sincretismo “adveniente” no campo religioso brasileiro e que não favorece a formação de sínteses religiosas fechadas em si mesmas, embora tenda a contribuir para o surgimento de sistemas em dinâmica abertura, mesmo que religiofágica – como analisa Oro (2006) acerca da dinâmica singular e “católica”, de certo modo, da Igreja Universal do Reino de Deus.

A literatura sociológica tem chamado a atenção para o caráter mágico-religioso dos serviços oferecidos por essa igreja evangélica neopentecostal que, obviamente, não se assume como instituição que pratica magia ou feitiçaria, mas, ao contrário, como instituição que as combate porque essas artes estão ligadas ao mal e ao demônio (Mariano, 1996; 2004).

Mas, a tendência de certa parte da literatura é de ver nessa igreja um sincretismo com a mentalidade e o simbolismo religiosos brasileiros: “[...] a Universal sincretiza crenças, ritos e práticas das religiões concorrentes. Faz isso de diferentes modos e em distintas ocasiões” (Mariano, 2004, p. 12-13). Assim, ela empreende ‘sessão espiritual de descarrego’, ‘fechamento de corpo’, ‘corrente da mesa branca’, retira ‘encostos’, desfaz ‘mau-olhado’ [...], oferece balas e doces aos adeptos no dia de Cosme [...] evangeliza em cemitérios durante o Finados (Mariano, 2004, p. 130).

A entrada da anciã “curadora evangélica” em igrejas evangélicas, desde a Igreja Adventista, passando pela Assembleia de Deus, até chegar à Igreja Universal do Reino de Deus é feito, sucessivamente, devido a uma série de questões sociais, mas também simbólicas. A aceitação das artes mágico-terapêuticas aumenta com esse trânsito. Por isso, é significativo que sua vivência religiosa tenha se estabilizado na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), uma

igreja religiofágica, na acepção de Oro (2006) ou mimético-sincrética, em uma perspectiva próxima a de Sanchis (1997).

Nesse sentido, pode-se lançar mão da ideia de “porosidade”, cunhada por Sanchis (1995; 1997; 2001). Trata-se de uma categoria que permite entender como um sistema de crenças se relaciona com ideias e práticas oriundas de outros sistemas ou perspectivas religiosas. Tanto o catolicismo quanto a IURD são estruturas porosas de alguma maneira: o primeiro, positivando os traços e elementos de outros sistemas, rearranjando as crenças e práticas em novas disposições; a segunda, ingerindo (“religiofagia”), os elementos e traços de outros sistemas religiosos, criando novas formas singulares (Oro, 2006).

No caso da região amazônica, lugar onde se deu a pesquisa, torna-se ainda mais perceptível uma certa permanência de religiosidade e cultura simbólica que não é visível do ponto de vista institucional e do discurso das lideranças eclesiais. Essa permanência estrutural é uma *nebulosa de crenças indígenas*, bem evidente nos seguintes indícios, que permitem supor que o que une as crenças e práticas não é apenas o tecido poroso do catolicismo, mas sim a nebulosa de crenças e ideias indígenas: os rituais e o uso mágico-terapêutico (garrafadas e outras); o pajé que inicia, tira o feitiço, transmite conhecimentos ancestrais; a licença para entrar na mata (crença nos encantados), etc.

Porém, há críticas também ao tema do sincretismo: ele seria diversificado, “um tema confuso, contraditório e ambíguo. Muitos não gostam, recusam-se a abordá-lo e evitam mesmo o uso da palavra” (Ferretti, 2013, p. 95). O fato parece ocorrer em diversas áreas, “na religião, na filosofia, na ciência, na arte”, com usos e sentidos variados (Ferretti, 2013, p. 99).

Voltando um pouco no tempo, é interessante a equação de Eduardo Galvão (1976), que descreve a vida religiosa do caboclo amazônico e suas crenças, dizendo que elas formariam, na verdade, por meio das influências e pela fusão do catolicismo ibérico, das tradições ameríndias e africanas, ideia endossada por Charles Wagley (1977).

Podemos dizer que todos esses conhecimentos integram uma “tradição popular”, feita de muitas vozes indígenas, católicas e outras tantas. Na voz do subalterno, podemos arriscar, fala uma tradição, indígena, mas o reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação,

segundo Bhabha (2013). Reviver essas fórmulas, refazer os procedimentos de preparo, tudo isso pode significar um ato de reencenação.

O que nos abre ao hibridismo [conceito] como operação fundamental da cultura enquanto possibilidade de reencenar o passado, a identidade, com a conjugação e comutação de muitos elementos, mesmo que pertençam a sistemas díspares e antagônicos (Bhabha, 2013). Nesse sentido, a tradição deixa de ser entendida como natural e dada de uma vez por todas, extensivamente ontológica com a natureza humana.

As tradições culturais, responsáveis pela formação da identidade de grupos e indivíduos são de fato e de direito, híbridas em sua genealogia, embora os discursos militantes tendam a ocultar os hibridismos, insistindo na “pureza” das origens. Todos os atos de identidade cultural, e por extensão religiosa, são atos de encenação, ou seja, de um empreendimento perpassado pelo hibridismo de práticas, crenças e símbolos, tendo como referência, um “passado”, uma história, cujas tramas podem estar ocultas, mas que são fortemente atuantes. Assim,

Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida”. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (Bhabha, 2013, p. 21).

As temporalidades incomensuráveis, entre uma época e outra, um sistema e outro, podem ser as da cosmologia indígena, a do catolicismo colonial e outras. Os embates fronteirços podem ser percebidos nas demandas de serviços mágico-terapêuticos, mas também, nas ambiguidades que cercam a curadora colareense.

### **Considerações finais**

A “curadora evangélica” de Colares parece integrar um vasto sistema religioso-cultural em mutação, com indícios de algum tipo de permanência das antigas tradições, como a pajelança. Um sistema que tem uma intrincada rede formada por três presenças, às vezes nítidas, outras vezes misturadas: o

catolicismo, e suas variâncias, as religiosidades evangélicas e um conjunto bastante difuso de crenças indígenas.

Nesse sentido, Dona Ana é exemplo-limite, digamos assim, da forma como essa rede de três presenças se articulam, formando oposições, aproximações e ambiguidades; mas, também, da forma como os indivíduos – neste caso, uma mulher – navegam nos mares socioculturais e naturais que abundam na Amazônia brasileira.

A oferta de serviços mágico-terapêuticos e seu mapeamento indica que essa senhora evangélica iurdiana, apesar de suas condições, consegue superar limites sociais e culturais e logra se colocar como protagonista no campo religioso. Mas aqui é preciso observar diferentes entonações sincréticas no vasto tecido que atualiza e articula as três presenças socioreligiosas aludidas. Talvez a anciã amazônica iurdiana guarde traços xamânicos; no entanto, pode-se pensar como a condição subalterna da mesma permitiu a invenção de possibilidades e trânsitos de símbolos, tanto em termos rituais quanto em termos existenciais.

O caráter histórico e estrutural marca o campo em sincretismos que se movimentam, sempre (Camurça, 2009; Andrade, 2002). Trata-se de uma permanência em mutação, ainda que as religiões “fágicas” se estabeleçam e se desenvolvam. Aliás, talvez isso se dê pelo duplo caráter, histórico e estrutural, que as igrejas e movimentos “religiosófágicos” grassam em nosso solo com tanta facilidade. Por outro lado, o duplo registro das plantas e procedimentos, magia e “medicina popular” – que pode ser uma estratégia de enfrentamento –, permitiu a Dona Ana estar entre os pentecostais. Trata-se de uma “medicina popular” com forte influência das tradições indígenas.

Birman (2001) afirma que a própria forma de operar da Igreja Universal do Reino Deus é católica, ou seja, busca alianças e mediadores religiosos para reforçar um projeto de integração social e política de seus adeptos. Esse entoar sincrético deve ser visto mais como construção dinâmica, com vaivéns, do que, propriamente, como atributo substancial de um sujeito, uma estrutura.

Dona Ana, consoante com a tradição protestante, procurou, por si própria, o dom, se auto-afirmando perante o conhecimento tradicional, incorporando-o dinamicamente, mas com um sincretismo que dispensa uma substância sólida, pois desliza entre as religiosidades – por exemplo, o chamamento das entidades da tradição (a noção de que “tudo tem mãe” e que, por isso, é preciso pedir

permissão aos ancestrais), mas também a oração em nome de Jesus, sem conversar com os santos e santas católicos, mediadores do mundo espiritual no catolicismo.

Trata-se de uma mulher corajosa, com um forte traço de modernidade em suas práticas e seus saberes, bem como em sua busca e escolha auto afirmativas e individuais. O dom foi ela quem buscou junto a um pajé, [diferente do que diz a tradição: o dom é recebido por herança ou destino] embora o que tenha levado a buscar as artes mágico-terapêuticas tenha sido um parauá nas costas – tipo de feitiço inserido nas tradições indígenas amazônicas. Dona Ana construiu sua trajetória rompendo, de certo modo, com a inclusividade do catolicismo, essa grande estrutura sincrética que, apesar da extrema violência do encontro colonial entre índios, negros e portugueses, articulou crenças, ritos e mitos em um sincretismo adveniente (Sanchis, 1995). Por outro lado, essa ruptura não foi total, pois a anciã colarense ficou sob o abrigo de outra igreja que é, sob muitos aspectos, paródia e imitação da Igreja Católica, em relação à capacidade de composição de novas identidades por meio da inclusão de símbolos, crenças e práticas oriundos de outros sistemas religiosos.

Assim, as garrafadas articulam saberes medicinais e mágicos no imenso caudal difuso das heranças indígenas presentes em Colares. No entanto, os manejos de cunho medicinal são evidentes na ação de Dona Ana, talvez como estratégia de articulação entre suas crenças espirituais, seus serviços terapêutico-religiosos e o universo evangélico que tende a rejeitar a magia.

Dona Ana esteve em um processo tradicional de cura de feitiço com um pajé, mas quis o dom e, ao mesmo tempo, escolheu um saber mais especializado, a produção de garrafadas, em especial as voltadas para mulheres e para o desejo masculino. Isso gerou uma extrema competência na feitura e nos efeitos das garrafadas, o que pode ser atestado pela grande procura.

Em sua trajetória por igrejas evangélicas, coadunou um certo anticatolicismo, este expresso, em especial, na crítica às devoções tradicionais católicas – com uma ligação com traços da pajelança cabocla e do universo mítico indígena – manifesto nas crenças que envolvem a colheita das cascas, a solicitação de licença às avós, a presença de componentes específicos, como a casca de marapuama na garrafada do tesão, cuja retirada é feita com três raspagem para cima e três para baixo, garantindo, simbolicamente, a descida e

subida do órgão genital masculino, entre outros aspectos simbólicos fundamentais.

Todavia, ao participar da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), igreja que reencontra a tradição por uma via moderna, reencontra a magia, Dona Ana estabiliza sua trajetória biográfica em uma escolha pessoal e individual, outra característica da modernidade. A IURD tem sido proposta como uma instituição em que a magia – ou contra-magia, pois dedica-se a combater feitiços e outras magias do mal – institucionalizou-se e mais recentemente, foi proposta como uma religião religiofágica, que come, deglute e metaboliza traços, ritos, mitos e elementos de outras religiões e os transforma em elementos de seu próprio universo espiritual. Não à toa Dona Ana aportou nesta igreja e transita muito à vontade, entre os diversos fatores, pela rede de sociabilidades que lhe permitiu sentir-se valorizada e pela linguagem simbólica, que lhe permitiu recuperar e ressignificar suas heranças religiosas.

Portanto, a anciã curadora de Colares, partindo de um discurso minoritário, oscila entre o apelo à tradição, da qual não se torna porta-voz (médium), e a autonomia feminina (ou seja, a busca pelo aprendizado), sofrendo censuras. Assim, é no universo difuso dos traços indígenas que a “curadora evangélica” colarense encontra o empoderamento simbólico, econômico e social: as garrafadas e o conhecimento específico com a utilização da natureza.

## Referências

- ANUÁRIO DO PARÁ. *Jornal Diário do Pará*. Belém, v. 1, n 1, 2010, p. 59.
- ANDRADE, Maristela Oliveira. O pensamento religioso nos primórdios do Brasil. In: \_\_\_\_\_. *500 anos de Catolicismos e Sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, p.43-75, 2002.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina rústica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- BIRMAN, Patrícia. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, p. 59-86, 2001.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. *Garrafada*. Brasília: Ministério da Educação e Cultura/Departamento de Assuntos Culturais/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Série Monografias Folclóricas, 1975.

\_\_\_\_\_. A garrafada na medicina popular: uma revisão bibliográfica. *Dominguezia*, vol. 27, n. 1, jan./ago. p. 41-49, 2011.

CAMURÇA, Marcelo. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, p. 173-185, 2009.

COUTO, Valentino Dolzane do. *Perfil sócio-econômico-cultural de um município do salgado, Colares*. Especialização em Técnico Cultural, Universidade Federal do Pará, Belém, 1991.

DANIEL, Pe. João. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FARES, Josebel Akel. A Matintaperera no imaginário amazônico. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela (Orgs.). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, p. 331-326, 2008.

FERRETI, Mundicarmo. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela (Orgs.). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, p. 181-202, 2008.

FERRETI, Sergio. O culto e as divindades no Tambor de Mina do Maranhão. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela (Orgs.). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, p. 203-221, 2008.

\_\_\_\_\_. *Repensando o sincretismo*. 2. ed. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

FIGUEIREDO, Napoleão. VIRGOLINO E SILVA, Anaíza. *Festa de santo e encantado*. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

FIGUEIREDO, Napoleão. Religiões na Amazônia: o batuque. *Journal of Latin America Lore*, University of California, Los Angeles, v. 1, n 2, p. 173-184, 1975.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, Sidney et al (orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, p. 173-196

FONTENELLE, Raposo. *Aimorés: análise antropológica de um programa de saúde*. Rio de Janeiro: DASP, 1959.

GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional*, Antropologia, Nova Série, Rio de Janeiro, v. 15, p. 1-18, 1953.

\_\_\_\_\_. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas (sic)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GIESE, Daniel Rebisso. *Vampiros extraterrestres na Amazônia*. Belém: Falangola, 1991.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Colares, Pará. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/geociencias-novoportal/organizacao-do-territorio/estrutura-territorial/15761-areas-dos-municipios.html?t=destaques&c=1502608>>. Acesso em: 11-11-2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 193-2014, 1996a

\_\_\_\_\_. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p215-236, 1996b.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 49-184.

MARIANO, Ricardo. Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada. *Revista da USP*, São Paulo (31), p. 120-131, set./nov., 1996.

\_\_\_\_\_. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol.18, n.52, p. 121-138, 2004.

MAUÉS, Raymundo Herald. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

\_\_\_\_\_. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, Paulo Cesar (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

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

\_\_\_\_\_. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados [online]*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259 - 274, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n53/24092.pdf>. Acesso em: 15/07/2012.

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

MAUÉS, Raimundo Herald; VILLACORTA, Gisela M. Pajelança e encantaria amazônica. Trabalho apresentado nas *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo, 22-25 set. 1998.

OLIVEIRA, Fernando Antunes. *Breve histórico do município de Colares*. Curso de Magistério. SEDUC, 1985.

ORO, Ari Pedro. O “neopentecostalismo macumbeiro”. *REVISTA USP*, São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006.

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

SALLES, Vicente. Cachaça, Pena e Maracá. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, vol. 37, n. 2, ago/dez., p. 102-110, 1969.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, 1995.

\_\_\_\_\_. O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil. In: Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil (Org). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, p.103-117, 1997.

\_\_\_\_\_. Religiões, Religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fieis e cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, p. 9-58, 2001.

VILLACORTA, Gisela. “As mulheres do pássaro da noite”: pajelança e feitiçaria na região do salgado (Nordeste do Pará). Dissertação de Mestrado em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

\_\_\_\_\_. *Rosa Azul: uma xamã da Amazônia*. Tese de Doutorado em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, p. 171-182, 2015.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

<sup>1</sup> Este texto é parte de uma ampla pesquisa realizada com duas mulheres, moradoras da cidade de Colares-PA, durante os anos de 2014 e 2015 e que resultou em uma dissertação de mestrado defendida em 2016 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora.

<sup>2</sup> Optamos pelo termo curadora, ao invés de curandeira, porque o último adquiriu um tom pejorativo e porque o primeiro remete às ações da anciã num sentido mais lato, natural e sobrenatural.

<sup>3</sup> Há uma notável bibliografia que teoriza e/ou descreve as relações entre natureza e religião na Amazônia (Galvão, 1953; 1976; Figueiredo e Virgolino e Silva, 1972; Figueiredo, 1975; Figueiredo, 2003; Wagley, 1977; Maués, 1990; 1994; 1995; 2005; Motta-Maués, 1993; Villacorta, 2000; 2011).

<sup>4</sup> Essa bibliografia é vasta (Lévi-Strauss, 1996; Bhabha, 2013; Viveiros De Castro, 2015; Sanchis, 1995; 1997; 2001; Camurça, 2009; Ferreti, 2008; Ferretti, Sérgio, 2008).

<sup>5</sup> As entrevistas foram autorizadas, via gravação de voz, com menção do nome verdadeiro da entrevistada. Entretanto, optou-se por preservar a identidade da anciã colarense, usando-se nome fictício, haja vista ser uma mulher muito reconhecida na ilha e, também, porque apresento fatos da vida pessoal de cada uma. Foram três entrevistas longas.

<sup>6</sup> Colares serviu 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; Daniel, 2004). Alguns registros de Oliveira (1985) indicam que os antigos moradores alegam que a palavra Colares advém dos longos colares usados pelos índios Tupinambás. A “denominação (Colares) dada pelo comerciante português João Dinis em homenagem a uma pequena vila portuguesa, onde o mesmo teria nascido” (Couto, 1991, p. 26).

<sup>7</sup> Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=150260&idtema=16&search=para|colares|sintese-das-informacoes>. Acesso em: 14 de abril de 2015.

<sup>8</sup> Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=150260>. Acesso em 11 de outubro de 2016.

<sup>9</sup> Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=150260>. Acesso em 11 de outubro de 2016.

<sup>10</sup> O quebranto “é uma doença que só atinge as crianças, entre os seres humanos. O quebranto pode também ser colocado nas plantas [...]” (Maués, 1990, p. 108).

<sup>11</sup> Trata-se de uma doença provocada por encantados, seja por “malineza” ou por desrespeito da vítima. Conferir Maués (1990).

<sup>12</sup> A *panema* ou *panemice*, força mágica não materializada que, à maneira do *mana* dos polinésios, é capaz de infectar criaturas humanas, animais ou objetos. O conceito de *panema* passou ao linguajar popular da Amazônia como significado de “má sorte”, “desgraça”, “infelicidade”. Incapacidade talvez seja a melhor interpretação, uma incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas e para as quais existem processos apropriados (Galvão, 1953, p. 81).

<sup>13</sup> Nome fictício.

<sup>14</sup> Carla e Caio são nomes fictícios que designam os familiares de Dona Ana.

<sup>15</sup> Na literatura e nos trabalhos acadêmicos aparecem variações na escrita do termo: matintapereira, matinta-perera, matintaperera, matintapereira.

<sup>16</sup> Segundo Evans-Pritchard (2005), entre os Azande, a magia boa é *wene ngua* e a má é *gbigbita*. A magia vingativa ou *bugbutuma*, pode ser usada legitimamente para matar uma pessoa se os

---

oráculos de veneno usados pelo parente do feiticeiro e os usados por seus chefes afirmarem que o feiticeiro em causa é culpado.

<sup>17</sup> Nome fictício.

<sup>18</sup> Pode ser chamada, também, de ubuçu, espécie de palmeira encontrada nos estados do norte do Brasil, muito usada pelos ribeirinhos e caboclos na cobertura de casas.

<sup>19</sup> Cigarros utilizados pelos pajés, feito da casca do tauari, uma árvore de grande porte encontrada na região amazônica.

<sup>20</sup> Ser encantado que “se manifesta durante os ‘trabalhos’ (sessões xamanísticas) dos pajés, através do fenômeno de possessão” (Maués, 1990, p. 87).

<sup>21</sup> Nome fictício.

<sup>22</sup> Dança típica do estado do Pará. Em 2014, foi considerado Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil. Disponível em: <[http://www.cultura.gov.br/noticias-destaques/-/asset\\_publisher/OiKX3xlR9iTn/content/carimbo-e-agora-patrimonio-imaterial-brasileiro/10883](http://www.cultura.gov.br/noticias-destaques/-/asset_publisher/OiKX3xlR9iTn/content/carimbo-e-agora-patrimonio-imaterial-brasileiro/10883)>. Acessado em: 10 de dezembro de 2016.

<sup>23</sup> Provável referência ao ato sexual.

<sup>24</sup> Também chamados de peixe de couro, são os peixes que não possuem escamas.

<sup>25</sup> Nome fictício.

<sup>26</sup> Rede Aleluia, rede de rádio AM/FM pertencente à IURD, transmite músicas e mensagens evangélicas.

<sup>27</sup> Quati é um animal silvestre, ágil, cujo odor é bastante desagradável.

<sup>28</sup> Na verdade, o osso no pênis é uma condição comum há várias espécies animais, não apenas ao quati.

<sup>29</sup> Disponível em: <[http://www.naturezadivina.com.br/loja/product\\_info.php?products\\_id=133&osCsid=63d1b1eadf265f1c89b91415a5e0137b](http://www.naturezadivina.com.br/loja/product_info.php?products_id=133&osCsid=63d1b1eadf265f1c89b91415a5e0137b)>. Acessado em 10 de janeiro de 2016.

Recebido em 25/01/2017, revisado em 28/08/2017, aceito para publicação em 21/11/2017.