



SEÇÃO TEMÁTICA

“Se eu não fizer o bem, o mal não faço!”: o sagrado afroindígena vivenciado pelas benzedeadas do quilombo do Cria-ú no Estado do Amapá

*“If I don’t do good, I don’t do evil either!”: a sacred Afro-indigenous lived by the Cria-ú Quilombo benefactors in the Amapá state*

*Moisés de Jesus Prazeres dos Santos Bezerra\**

*Piedade Lino Videira\*\**

*Elivaldo Serrão Custódio\*\*\**

**Resumo:** O artigo tem por objetivo investigar como estão configuradas as práticas religiosas de matriz afroindígena no quilombo do Cria-ú, analisando as cosmovisões religiosas e as práticas de cura realizadas por meio das rezas, benzeções e uso de plantas medicinais realizadas pelas atuais benzedeadas da comunidade. Para coleta de dados, foram utilizados os recursos da observação participante, a entrevistas semiestruturadas e a análise descritiva dos dados encontrados em campo. Como resultado deste estudo, temos o (re)conhecimento das benzedeadas como legítimas herdeiras das tradições religiosas afroindígenas da Amazônia, pois, por meio dos seus saberes tradicionais, estas mulheres negras e quilombolas perpetuam as memórias, relações, interações e redes de sociabilidades tecidas entre africanos e indígenas no território amazônico.

**Palavras-chave:** Sagrado. Afroindigenismo. Encantaria amazônica. Quilombo do Cria-ú. Benzedeadas. Amapá.

**Abstract:** The article aims to investigate how are the religious practices of the Afro-indigenous matrix in the Quilombo do Cria-ú, analyzing the religious worldviews and healing practices performed through prayers, blessings, and use of medicinal plants carried out by the current community benedictors. For data collection, we used participant observation resources, semi-structured interviews, and descriptive analysis of data found in the field. As a result of this study we have the (re) knowledge of the benedictors as legitimate heirs of the Afro-indigenous religious traditions of the Amazon because, through their traditional knowledge, these black and Quilombola women perpetuate the memories, relationships, interactions and social networks woven between Africans and indigenous peoples in the Amazon territory.

**Keywords:** Sacred. Afroindigenism. Amazon enchantment. Quilombo do Cria-ú. Blessings. Amapá.

---

\* Mestre em Educação pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). ORCID: 0000-0002-4953-4391 - contato: [moisesprazer@bol.com.br](mailto:moisesprazer@bol.com.br)

\*\* Professora adjunta do PPG em educação da UNIFAP. Líder do grupo de estudo, pesquisa, extensão e intervenção em corporeidade, artes, cultura e relações étnico-raciais com ênfase em educação quilombola. Coordenadora geral do NEAB (UNIFAP). Doutora em educação brasileira (UFC). ORCID: 0000-0001-5325-9073 - contato: [piedadevideira08@gmail.com](mailto:piedadevideira08@gmail.com)

\*\*\* Professor do PPG em educação da UNIFAP, e do curso de pedagogia da FAMAT. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Educação, Interculturalidade e Relações Étnico-Raciais (UNIFAP). Doutor em Teologia (EST). ORCID: 0000-0002-2947-5347 – contato: [elivaldo.pa@hotmail.com](mailto:elivaldo.pa@hotmail.com)

## Palavras iniciais

As identidades culturais do povo brasileiro, em especial das comunidades amazônidas, composta por indígenas, seringueiros, produtores familiares, quilombolas, ribeirinhos, pescadores e coletores, entre outros, são fortemente marcadas por caracteres afroindígenas, apresentando um número considerável de elementos que nos unem a ancestralidade indígena/negra e negra/indígena, seja no que diz respeito às cosmologias, relação com a natureza, oralidade, espiritualidades e “sensibilidades de mundo” (Mignolo 2017, p. 20). Essas recriações compõem o patrimônio cultural das comunidades tradicionais das diferentes regiões do Brasil e apontam a necessidade do conhecimento da história e das heranças culturais que cada um tem, em um processo contínuo de afirmação, resistência das identidades e memórias.

O universo religioso dos povos da Amazônia é povoado por seres encantados; espíritos, santos, orixás e caruanas, que são entidades espirituais conselheiras, curadoras e guardiãs dos rios, animais e florestas. Tal crença se materializa por meio das práticas mágico-religiosas de cura e benzeções, exemplificando a riqueza e densidade simbólica construída pelas comunidades tradicionais ao longo da história e do encontro entre matrizes étnico-religiosas distintas – indígena, africana e europeia –, compondo os traços identitários do povo brasileiro.

Tendo por referencial o universo das encantarias amazônicas e a diversidade religiosa encontrada em especial na Amazônia amapaense, propomos o presente artigo, como uma possibilidade de análise e reflexão sobre as práticas de benzeções e cerimônias de cura realizadas na comunidade do quilombo do Cria-ú, localizado na área rural da cidade de Macapá, no Estado do Amapá. O objetivo é investigar como estão configuradas as práticas religiosas de matriz afroindígena no quilombo do Cria-ú, analisando a configuração das cosmovisões religiosas e as práticas de cura realizadas por meio das rezas, benzeções e uso de plantas medicinais feitas na comunidade pelas senhoras Rossilda Joaquina Santos (83 anos) e Iracema Santos (45 anos), benzedoras da comunidade.

Para a composição desta pesquisa, foram realizadas, conforme o método do estudo de caso etnográfico, observações do cotidiano das colaboradoras de pesquisa, compostas por visitas e conversas preliminares, nas quais estreitamos os vínculos com as senhoras Rossilda Joaquina da Silva e Iracema da Silva, expondo-lhes as motivações do estudo, a importância dos registros de suas vivências e experiências, bem como convidá-las a compor este trabalho de pesquisa.

Após o período de observação e munidos das devidas autorizações para entrevistas e registros audiovisuais, foram realizadas duas entrevistas, sendo uma para cada colaboradora de pesquisa. A senhora Rossilda Joaquina foi a primeira a ser entrevistada, no dia 21 de março de 2018, às 16:30 horas, no pátio lateral de sua casa. A senhora Iracema Santos, por sua vez, foi entrevistada no dia 07 de abril de 2018, às 16:00 horas, também em sua residência, no seu dormitório, contando com a presença de sua irmã, Isis Tatiane Santos, que foi a intermediária entre D. Iracema e nós. Tanto D. Rossilda, quanto D. Iracema foram entrevistadas em suas residências e possibilitaram-nos adentrar seus espaços sagrados; seus dormitórios, locais onde cumprem suas missões espirituais.

Tivemos como questões norteadoras do diálogo com as interlocutoras desta pesquisa assuntos relacionados à natureza dos trabalhos que exercem; rezas, benzeções, puxações, bem como banhos, garrafadas, chás, defumações, partos etc., a origem de suas habilidades como curadoras, suas identificações religiosas, o número e a identidade de entidades que recebem, o público atendido, as suas especialidades, os elementos que compõem o ritual de benzeção, o conteúdo das rezas feitas, a retribuição monetária pelos trabalhos realizados, as plantas e produtos naturais utilizados para a confecção de banhos, chás e garrafadas, defumações, fricções, unguentos e outros, bem como os fenômenos do preconceito e da intolerância religiosa sofrida pelas mesmas.

Nas seções seguintes teremos a possibilidade de expor e problematizar um pouco mais as questões supracitadas, analisando os elementos que compõem a missão mediúnica das benzedeadas criouenses, bem como os rituais, rezas e o papel social que desenvolvem em sua comunidade como zeladoras dos saberes e das práticas ancestrais africanas e afroindígenas.

### Origem dos dons mediúnicos

O primeiro questionamento realizado às benzedeadas criouenses tinha como objetivo compreender a origem dos seus dons mediúnicos, quando perguntadas sobre esta temática, as respostas foram:

D. Rossilda,

Eu aprendi tudo dos meus mestres (silêncio), herdei da minha mãe e dos guias que andavam com ela [entrevista concedida em 21/03/18].

D. Iracema,

Foi de nascença! Quando a minha mãe estava grávida, eu chorei dentro da minha mãe. Eles estavam todos na sala reunidos, a minha avó, e eles escutaram o choro de uma criança, a minha vó ficou... “A Isabel já teve esse moleque, essa menina?”. Disseram: “Mãe ela não gritou, não fez nada”, e foram ver, a minha mãe estava deitada, aí a minha vó falou: “Meu Deus, a criança chorou dentro da minha filha!”, aí ficaram naquele negócio, sabe?! Inclusive, ela falou para a parteira que quando fosse o dia de me pegar, que não era para ela se admirar, entendeu?! De alguma coisa que eu pudesse fazer na hora do parto [entrevista concedida em 07/04/18].

A partir do contato que tivemos com a vida e as narrativas das senhoras Rossilda e Iracema, podemos analisar que ambas tiveram origens distintas no desenvolvimento de suas espiritualidades. A primeira é uma médium de agrado, aquela que herda o dom de uma pessoa mais velha ou parente, e a segunda de nascença ou nascença, como foi relatado pela mesma, aquela que traz desde o ventre materno o fenômeno da mediunidade afroindígena.

Segundo Maués (1990), dentro do universo da pajelança amazônica encontramos duas categorias de médiuns e/ou pajés: os de agrado e os de nascença. Para o autor, ambos são reconhecidos como portadores de dons espirituais e são recorridos por numerosas pessoas para tratamentos de cunho físico e espiritual. O(a) médium de agrado é aquele(a) que recebeu seu dom na infância, adolescência ou até na vida adulta, pois

o(a) mesmo(a) foi escolhido(a) por outro médium de idade avançada e quase no fim da vida terrena para continuar seu legado e trabalhos espirituais como herdeiro de uma nobre e árdua missão. É médium de agrado, pois as entidades espirituais agradaram-se do(a) eleito(a) e viram nele(a) as condições necessárias para o desempenho das funções mediúnicas.

Já o médium de nascença traz seu dom desde o nascimento, ou melhor, segundo Maués (1990), acredita-se que tais médiuns tenham chorado no ventre materno para sinalizar missão e o dom que carregariam por toda a vida, sendo aperfeiçoado ao passar dos anos. Ambos os médiuns, de agrado ou nascença, são intermediários entre o mundo espiritual/ancestral e o mundo material, sendo zeladores do axé e das forças vitais que alimentam o existir humano. Médiuns não são donos da dimensão sagrada ou da espiritualidade, mas guardiões do patrimônio sobrenatural e elos entre o mundo espiritual e o material.

No tocante à afirmação da identidade religiosa, tanto D. Rossilda quanto D. Iracema identificam-se como católicas, participando sempre que podem das festividades religiosas da comunidade, em especial das ladainhas rezadas em latim, quase sempre presididas pelo Senhor João Santos, conhecido pela alcunha de João da Cruz, um dos rezadores mais antigos e conhecidos da localidade, irmão mais velho de Tia Rossilda e tio de Iracema. A esse respeito, Galvão (1976, p. 106) nos explica que:

Os curadores são muito devotos como católicos. Participam das festas de santo, acompanham as novenas e, não raro, ocupam posição preeminente nas irmandades religiosas. Porém, não misturam o ritual católico com seus processos de curar; mesmo elementos como reza, o benzer, a mesa, embora calçados em práticas cristãs, têm nova função na pajelança, isto é, possuem um significado mágico e constituem em seu conjunto um ritual próprio.

A espiritualidade afroindígena, com suas práticas de pajelança, benzeções, defumações, banhos, chás, garrafadas medicinais etc. não são percebidas como antagônicas ao catolicismo praticado no Cria-ú, mas complementam-se e dialogam perfeitamente. A esse respeito, Maués (2002, p. 53) diz:

Para os pajés e para os praticantes da pajelança cabocla, de um modo geral, a mesma não é incompatível com o catolicismo. Os pajés e os adeptos desse culto consideram-se católicos, embora os padres e autoridades eclesiais nem sempre encarem com simpatia essas crenças e práticas xamânicas; alguns, porém, numa atitude mais “moderna”, chegam a demonstrar certa tolerância em relação aos pajés, cujas curas podem ser por eles pensadas como resultantes de efeitos “psicossomáticos”.

Ao mesmo tempo em que se festeja os santos, se acredita nas visagens, se participa das missas e ladainhas, mas também se recorre às benzedeiros para a cura de quebranto, mau olhado, olho gordo (inveja), panemeira (falta de sorte), assombro (encantamento de um ser sobrenatural), feitiçaria (malefício provocado por um adversário), entre outros. Todas essas manifestações religiosas são maneiras de perceber o mundo, ou seja, cosmologias, que explicam o universo e são herdeiras de tradições ancestrais afroindígenas.

Para Maués (2002), a pajelança cabocla ou rural praticada pelas comunidades tradicionais da Amazônia é diferente da pajelança celebrada pelos diferentes povos indígenas. Tal prática pode ser considerada, segundo o autor, uma forma de xamanismo, pois é

uma prática ritual voltada para a cura de doenças através da figura do pajé ou curador, incorporado por entidades sobrenaturais.

As categorias pajé ou pajelança, para Maués (2002), não configuram uma autodenominação religiosa, mas são rotulações utilizadas por antropólogos ou até, em alguns casos, como forma pejorativa de definição. Mulheres e homens que se dedicam aos ofícios e cerimônias de cura na Amazônia afirmam-se católicos, mostrando com isso que tais rituais não são uma forma autônoma de culto, mas integrante ao catolicismo popular.

## Os guias espirituais

Quando indagadas sobre o número e a identidade dos “guias espirituais” que as auxiliam nos trabalhos que realizam, as benzedeadas relataram:

D. Rossilda,

Eu tenho um mestre que canta assim; “Maria é o nome da lua, Manuel o nome do Sol, entre o sol e a lua, eu hei de me recordar. A lua brilha na noite, o sol brilha no dia. Viva a noite, viva o dia, todos vivos para recordar!”. Esse é um verso dos meus guias. Tenho vários: a minha parteira que é do rio Jordão, o curupira e o gago. [entrevista concedida em 21/03/18]

D. Iracema,

Ah, são vários, tenho o João, a Cigana, a Jurema, são vários! [entrevista concedida em 07/04/18]

Galvão, ao analisar o contato que pajés e curadores têm com seus guias espirituais, também chamados por ele de “companheiros”, nos diz que “o poder de um pajé depende proporcionalmente do número de companheiros que é capaz de mobilizar. O companheiro se insinua a um noviço ‘entrando’ em seu corpo, seja durante a gestação, nascimento ou mais tarde na vida” (Galvão, 1976, p. 94).

Sobre a identidade dos mentores espirituais das entrevistadas, pode-se perceber uma variedade de naturezas ontológicas dos mesmos. Há entidades do panteão indígena, curupira e índio, do universo religioso das religiões de matrizes africanas; jurema e cigana, bem como as figuras da Parteira do Rio Jordão, do Gago e do João, que ganham características peculiares da comunidade do Cria-ú, compondo a diversidade afro-religiosa da região.

Ao analisarem a composição do panteão afro-religioso brasileiro, pesquisadores como Prandi, Vallado e Souza (2011) destacam a bricolagem ocorrida em nossa nação, entre as matrizes étnico-religiosas: indígenas, com o culto a natureza e os espíritos donos das matas, rios, cachoeiras e lagos; negra africana, com a memória coletiva e a valorização da ancestralidade; e cristã europeia, na devoção aos santos católicos, na figura de Jesus Cristo próximo à realidade sofrida do povo e nas diversas devoções marianas.

Entre o misto de louvações realizadas no Brasil, os autores nos dizem, “ouve-se um misto de louvações sobre as coisas e lugares do Brasil, saudações aos orixás ou alusões a Jesus Cristo e santos católicos, emergindo daí todo um sincretismo presente com certeza neste culto dos caboclos, os ditos senhores desta terra” (Prandi; Vallado; Souza, 2011, p. 139).

No universo das religiões e religiosidades de matrizes afroindígenas, os guias e companheiros espirituais podem ser chamados também de caboclos, estando, segundo Prandi, Vallado e Souza (2011), em todas as expressões religiosas afro-brasileiras. Acredita-se que os caboclos são profundos conhecedores dos segredos das matas, receitando remédios e banhos medicinais feitos com folhas, cascas e raízes.

Além disso, para Prandi, Vallado e Souza (2011), os caboclos têm peculiares características que os aproximam das pessoas, sendo que são por vezes valentes, brincalhões, destemidos e altruístas, sobretudo para as comunidades mais afastadas dos núcleos urbanos, além de serem sábios curandeiros e socorro nos momentos de aflição.

A respeito das características de algumas das entidades de que é zeladora, João, Cigana e Jurema, D. Iracema, colaboradora desta pesquisa, faz uma interessante narrativa, que reitera as proposições dos autores mencionados acima:

Todas as vezes que ele vinha, as meninas me falavam que ele era grandão, tanto que ele sacudia a casa na hora de baixar, né?! A cigana já é mais “para frente”, ela só fala em homem, aí as meninas gostam, porque ela gosta de dar homem, aí eu não gosto dela, sabe?! E a Jurema é mais doce, ela gosta mais de criança, o negócio dela é mais criança, entendeu?! Os “curumins”, onde eu me apego mais nas crianças, geralmente vêm aqui na minha casa para eu benzer são criancinhas doentes, os “curumins”, aí ela já vem e está sempre no meu lado. [entrevista concedida em 07/04/18]

Sobre o público que as procura para os trabalhos de benzeções, banhos, massagens, defumações, garrafadas e remédios em geral, D. Rossilda e D. Iracema afirmam que são variados: mulheres e homens; adultos e crianças da comunidade e de fora dela, sendo heterogêneo o perfil dos seus consulentes. Os atendimentos são realizados na própria casa das benzedeadas, quase sempre no quarto das mesmas, ou em outro lugar reservado da casa, sendo pouco comum, segundo os relatos, sua ida até a casa dos consulentes. Como nos relatou Iracema, são sempre as pessoas que vêm até ela, recomendadas por pessoas próximas que conhecem seu trabalho, ou indicadas por conhecidos.

## As benzeções

Continuando o diálogo com as colaboradoras de pesquisa, buscamos compreender suas especialidades mediúnicas e sobre o que tratavam nos atendimentos que realizavam. Como resposta, obtivemos:

D. Rossilda,

Benzo contra quebranto, mal olhado e puxo também. Já fiz muito parto, hoje não faço mais. [entrevista concedida em 21/03/18]

D. Iracema,

Benzo quando a pessoa está com quebranto, ou quando a pessoa está com problema de dor no corpo, ou passando por um problema que tem alguém “mexendo” com a outra, assim: se tem alguma pessoa da sua família que já faleceu e combate com você, aí traz aqui e eu verifico se é para afastar! Às vezes vem com febre, dor de cabeça [entrevista concedida em 07/04/18].

A respeito da experiência dos curadores da Amazônia e das múltiplas atividades que realizam, Maués (1990) nos diz que tais figuras são completas, cuidam da dimensão espiritual e corporal; também são profundamente experientes, receitam remédios “da terra e de farmácia”, sabem benzer, dar “passes”, que são cerimônias para o afastamento de algum malefício ou para proteção, chamado de “fechamento do corpo”, com a assistência de seus guias ou mentores espirituais, e também são grandes conselheiros e capazes de tratar qualquer doença.

Ao tratar sobre o ritual das benzeções e como se desenvolvem tais cerimônias, as benzedoras criauenses descrevem:

D. Rossilda,

Eu coloco a criança, ou a pessoa que vem me procurar, sentada na minha frente, depois, em pé, eu rezo o com uma mão na cabeça dela e outra no peito, as rezas que meus guias me ensinam. Terminada essa parte, eu pego um ramo de arruda e vou passando de cima para baixo, para tirar as coisas ruins, no final eu jogo fumaça do tauari na frente, na costa e nos lados. [entrevista concedida em 21/03/18]

D. Iracema,

Eu faço as benzeções em pé, eu utilizo a reza na hora da benzeção, eu faço a minha reza, a oração que eu tenho e com cigarro aí eu benzo, aí faço, jogo a fumaça na cabeça, entendeu?! E por trás, pela frente, pelos lados e faço a oração em cima da pessoa e pronto, depois completa a benzeção, é assim! E esse ritual é em pé, eu faço em pé. [entrevista concedida em 07/04/18]

Segundo Laveleye (2008), ao analisar os elementos que compõem a ritualística da pajelança brasileira, é preciso considerar que tais ritos são heterogênicos, ou seja, não seguem uma única e absoluta liturgia. Cada benzedor(a) tem total autonomia ritual e mítica dentro desta expressão religiosa e do culto aos encantados e espíritos da natureza. Contudo, a heterogeneidade ritual apresentada por Laveleye não impossibilita analisar que há elementos de convergência e que são similares na pajelança brasileira, como o uso das orações (rezas) e da defumação com cigarro, destilada pelos curadores sobre seus consulentes.

D. Rossilda e D. Iracema, com a descrição do ritual religioso que desenvolvem, reafirmam os elementos da reza, utilização de ervas, como é o caso da arruda e da defumação, nas ritualísticas que celebram, mencionados em estudo realizado por teóricos renomados como Galvão (1976), Vergolino (1976), Maués (1990), e Laveleye (2008), possibilitando-nos compreender um pouco mais a densidade simbólica, cultural e espiritual do fazer afroindígena da comunidade do Cria-ú, levando-nos à reflexão de que, no universo da pajelança brasileira, em especial da pajelança amazônica, há similaridades que podem apontar pistas para uma identidade pajeística local.

Sobre a procedência e qualidade do cigarro utilizado para as defumações rituais, Iracema relatou-nos: “Quando o meu avô era vivo, era ele quem fazia, eu compro na “cabana” o tauari, cresci vendo meu avô produzir ele em casa” [Entrevista 07/04/18]. O cigarro tauari, mencionado tanto por D. Rossilda, quanto por D. Iracema, em épocas passadas era produzido na própria comunidade, pois, sua matéria-prima, as folhas e as cascas secas, eram encontradas com grande facilidade nos quintais ou próximo às residências.

O tauarizeiro (Couratari Tauari) é uma árvore lenhosa e frondosa, pertencente à família das Leucythydaceas, típica da religião amazônica e reconhecida pelos adeptos das religiões de matrizes africanas e afroindígenas como detentora de poderes mágicos de cura e limpeza espiritual. Atualmente, na comunidade do Cria-ú, esta árvore tem se tornado rara e com localização distante das casas da comunidade. Por esse motivo, a maioria dos consumidores dessa árvore medicinal prefere comprar os cigarros prontos, comercializados em “cabanas”, que são estabelecimentos de comercialização de produtos de umbanda e/ou exotéricos, espalhados pelos centros urbanos da maioria das cidades da região.

Continuando o diálogo com as colaboradoras de pesquisa, indagamos se era possível transmitir-nos o conteúdo das orações utilizadas no ritual das benzeções que realizam. Considerando que o conteúdo das orações é de extrema importância para os médiuns e o sigilo é uma das condições para salvaguardar a magia dos rituais, pois as palavras para as filosofias africanas e indígenas, segundo Oliveira (2003), têm “poder” e são possuidoras de energias vitais e transformadoras, não podendo ser transmitidas a qualquer pessoa, ou de qualquer forma. Para nossa surpresa e grata satisfação, nos foram transmitidas algumas palavras das orações que D. Rossilda e D. Iracema receberam de seus guias espirituais e que utilizam nas suas benzeções:

Eu tenho um deles, que vou passar pra você agora, que ele é uma tradução, uma forma, é o Pai Nosso, mas é o Pai Nosso, digo eu nas minhas informações que é latim, eu não sei se realmente é latim, mas é uma forma que veio pra mim e eu utilizo essa versão; alianê, abiminê, rogue, rorestu, achiliê, que quer dizer o Pai Nosso nessa linguagem que eu utilizo, mas tem outro também; xeminú, haiuchú, colimatú, arivanê, entendeu?! Essa linguagem aí, mas é traduzido como: o Anjo do senhor, na fé do Senhor, no Pai Nosso e no crê em Deus Pai. [grifos dos autores. Entrevista concedida em 07/04/18]

Analisando as palavras introdutórias das rezas utilizadas por D. Iracema, percebemos que não se trata de latim, como supunha nossa interlocutora, e nem de línguas estrangeiras modernas conhecidas por nós. Em pesquisa realizada no Google Tradutor, pudemos detectar três palavras que são de origem turca: *alianê* – semelhante; *rorestu* – floresta; e *achiliê* – cicatrização.

O restante das palavras não apresentava origem e nem tradução conhecidas. Para tentar compreender melhor o significado e a essência das palavras narradas, perguntamos a D. Iracema qual a origem da entidade que lhe havia ditado essas rezas. Segundo ela, a entidade é de origem indígena: o Índio Flechador, entidade muito conhecida e cultuada na umbanda. As três palavras que traduzimos fazem muito sentido vindas de uma entidade de natureza indígena, pois para as cosmovisões africanas e indígenas, conforme nos diz Oliveira (2003), o outro é o semelhante, devendo ser respeitado em sua diversidade, cultivando-se sentimentos de comunhão e alteridade.

A floresta é a mãe, a morada dos espíritos ancestrais, o sinal do sustento e da harmonia cósmica e a cicatrização, ou seja, o ato de curar, sarar as feridas do corpo e do espírito é o objetivo primordial dos ritos xamânicos da pajelança, passes e benzeções. Essa narrativa reafirma que as práticas de espiritualidade afroindígenas na Amazônia são inter-raciais e interculturais, elementos de diferentes culturas, regiões e credos dialogam harmoniosamente e de forma bricolar, gerando novas possibilidades de identificação cultural e territorial.



D. Rossilda Joaquina, ao ser perguntada sobre as rezas que utiliza na prática das benzeções, narrou uma cantiga que lhe foi ensinada por uma de suas guias espirituais, a Parteira do Rio Jordão, entidade que lhe é muito cara e que lhe auxilia não só nas benzeções, mas nos numerosos partos que já realizou na comunidade e fora dela. D. Rossilda cantou o seguinte:

É a minha parteira do Rio Jordão, ela canta assim: valei-me senhora, meu glorioso São João, São João foi ancorado lá no rio de Jordão, e vai-me Deus, Deus de misericórdia, as cordas que me trouce, elas hei de me levar. [entrevista concedida em 21/03/2018].

No verso cantado por D. Rossilda, detectamos o sincretismo cultural e religioso da entidade que lhe auxilia nos trabalhos espirituais que realiza, ao mesmo tempo que a entidade se comunica em terras criauenses, ela veio, segundo a narrativa de Tia Rossilda, do “Rio Jordão”, o mesmo onde Jesus, segundo as histórias bíblicas, foi batizado por João Batista, localizado entre Israel e Jordânia, na Palestina. Além disso, é uma entidade do panteão afroindígena local que faz referência a um santo católico, São João, e que exerce uma função tipicamente de povos antigos como africanos e indígenas, parteira tradicional.

As narrativas de D. Iracema e D. Rossilda, ilustram o que Oliveira (2003) chama de princípio da integração das filosofias africanas e indígenas, pois elementos de culturas e tradições religiosas distintas interagem entre si, se comunicam, complementam e integram, não havendo a lógica da aniquilação do outro, do diferente, mas a valorização das suas diversidades e potencialidades transformadoras.

Continuando o diálogo com as colaboradoras de pesquisa, perguntamos se cobravam pelos tratamentos e trabalhos realizados. Ambas afirmaram enfaticamente que não cobram, mas em geral recebem valores em dinheiro ou presentes pelos trabalhos realizados. Galvão (1976), no estudo realizado sobre a vida religiosa de Itá, no Baixo Amazonas, analisa o processo de remuneração de pajés e curadores naquela região e descreve o seguinte:

Em geral o curador recebe pelo tratamento uma compensação em dinheiro. A quantia depende das condições do paciente e da natureza do mal, isto é, de sua gravidade. [...] A compensação constitui uma renda extra que não dispensa o recurso de uma ocupação permanente na roça ou no corte da borracha (Galvão, 1976, p. 99).

Segundo D. Rossilda e D. Iracema, os serviços que prestam às pessoas que as procuram não configuram profissão, ou seja, elas não sobrevivem financeiramente do ofício de benzedeadas, puxadeiras ou parteiras. Por considerarem um dom recebido de Deus e das forças espirituais, elas não estipulam valores e nem cobram pelos trabalhos realizados; cada consulente fica à vontade para doar-lhes o que pode no término do seu tratamento.

Diferente da lógica do capital, em que todas as demandas são geradoras de lucro e acúmulo, as práticas culturais/religiosas das benzeções e da pajelança conservam, em muitas comunidades tradicionais, como no caso do Cria-ú, a dimensão da gratuidade e da solidariedade fraterna. Para muitos pajés e curadores experientes, o ato de cobrar pelos trabalhos que realizam é uma ofensa à dimensão sagrada e espiritual que estão

ligados, configurando-se um comércio ou uma troca mercenária, podendo ser penalizada pela perda dos poderes mágicos e castigo divino.

As benzedeadas criauenses não utilizam seus dons espirituais como meio de sustento, ou para ganhar a vida, não agindo conforme a lógica do consumo do sistema capitalista, que tem na dimensão religiosa um mecanismo de exploração e comercialização da fé. Para essas senhoras, sua fé e espiritualidades não foram compradas e/ou muito menos podem ser vendidas ou comercializadas, mas fazem parte de uma missão para o seu desenvolvimento humano e espiritual.

Atualmente, o universo religioso brasileiro tem experimentado o “mercado da fé”, ou seja, as funções e figuras religiosas estão a serviço do lucro, endossando discursos teológicos que sustentam a prosperidade financeira e a troca de favores entre os fiéis e a divindade. Compreendo que o fenômeno supracitado enfraquece a credibilidade religiosa das instituições e/ou grupos religiosos, reduzindo à espiritualidade a moeda de troca e banalizando o real significado da religião, que seria ligar e religar o ser humano à dimensão divina, consigo mesmo e com seus semelhantes.

## Plantas e ervas medicinais

Partindo da concepção africana e afroindígena de natureza e meio ambiente, perguntamos à D. Rossilda e D. Iracema quais eram as plantas e ervas medicinais mais utilizadas em seus trabalhos mediúnicos e se havia um horário específico ou ritual para colhê-las. A essa questão, obtivemos as seguintes respostas:

D. Rossilda,

Ah meu filho, eu uso várias; cajuru, japana, manjeriço, pião branco, pião roxo, catinga de mulata, alecrim da angola, mucuracá, andiroba e até banha de bicho; sucuri, traçajá, depende da necessidade. Não tiro essas plantas nem meio-dia e nem seis da tarde, porque é a hora da passagem dos espíritos. Na época que eu menstruava, também não colhia nada, porque é arriscado matar as plantas. [entrevista concedida em 21/03/18]

D. Iracema,

Eu trabalho muito com a oriza, a arruda, a cantiga de mulata, japana, tanto faz a roxa, quanto a branca, eu trabalho com... capim santo, o cravo roxo, o outro também, o amarelo, babosa, amor-crescido, comigo ninguém pode, são várias, são variadas, são muitas que eu trabalho, eu faço muitas garrafadas e faço muitos banhos. Evito tirar planta quando estou “naqueles dias” (menstruada) e não tiro no sol quente e até seis da tarde. [entrevista concedida em 07/04/18]

Numerosas e variadas são as plantas e os produtos naturais utilizados por nossas colaboradoras, entre elas, folhas, sementes, raízes, cascas, óleos, gorduras, essências etc., todos utilizados de forma artesanal, sustentável e tidos como detentores de força vital e propriedades curativas, herança das cosmovisões e filosofias africanas e indígenas que percebiam e percebem a natureza como viva e emanadora de energias que equilibram o mundo. Algumas das plantas são cultivadas nos terrenos das casas das benzedeadas, ou encontradas na própria comunidade. Materiais específicos, que não se encontrem na comunidade, são comprados em casas especializadas em produtos esotéricos ou de

umbanda, como é o caso de algumas essências compradas na “Cabana da Jurema”, estabelecimento localizado no centro da cidade de Macapá.

A respeito da utilização dos produtos naturais para os tratamentos de doenças físicas e espirituais, Demetrio nos diz que:

As rezas, os remédios naturais, as imersões com folhas, raízes, sementes e plantas diretamente na água quente constituem a “farmácia natural” do interior, complementadas com “uma boa dose” de fé, pela busca da cura e bem-estar físico e psíquico, exercidos por pessoas que carregam o “dom de curar”, e que transmitem confiança aos que as procuram (Demetrio, 2016, p. 140).

Benedeiras, puxadeiras, pajés e curadores, mulheres e homens, negras e negros, afroindígenas que desenvolvem funções de agentes de saúde, conselheiros, líderes comunitários e religiosos, contribuem com seus conhecimentos tradicionais, para o bem-estar, desenvolvimento e preservação das identidades locais, necessitando serem cada vez mais reconhecidos e valorizados pelos papéis e funções exercidas.

Oxalá esta pesquisa possa contribuir para a visibilidade e preservação do patrimônio cultural/espiritual que são as práticas religiosas afroindígenas do quilombo do Cria-ú e senhoras como D. Rossilda e D. Iracema sejam cada vez mais conhecidas e reverenciadas pelo bem que prestam à sociedade amapaense.

Um aspecto que chamou muita nossa atenção no manejo das plantas medicinais feito pelas colaboradoras da pesquisa foi o cuidado, o respeito e a sacralidade que D. Rossilda e D. Iracema têm com as mesmas. Ambas, em suas falas, relataram ter horários específicos para a retirada das plantas, não podendo ser feita com o sol muito quente e nem ao anoitecer. Essas práticas estão ligadas à cosmovisão religiosa de que os pés de plantas têm seus “donos”, ou seja, os vários espíritos ancestrais e forças cósmicas que povoam as matas, lagos, rios e a natureza em geral e que em horários específicos estes mesmos espíritos transitam pelo mundo material em forma visível de animais ou invisivelmente, podendo ser vistos apenas por médiuns. Meio-dia e seis horas da tarde são considerados horários sagrados pela maioria das benzedadeiras e curadores da região, pois, assim como afirmou D. Rossilda, são os horários da “passagem dos espíritos”, não podendo ser feita a retirada de tais produtos com a penalidade da ineficácia do tratamento feito com as plantas, a morte das mesmas ou até o adoecimento de quem as colheu.

Além do horário para a retirada das plantas e ervas medicinais da natureza, há também a restrição biológica da menstruação, pois durante este período acredita-se que as mulheres estão com as energias pesadas, impuras e com o corpo aberto às vibrações espirituais que podem matar os pés de plantas e interferir negativamente na produção de remédios naturais, tornando ineficaz o seu uso. A esse respeito, Motta-Maués e Villacorta, nos dizem:

[...] as mulheres, durante a maior parte de sua vida, da menarca à menopausa, vivem uma situação de liminaridade (entre saúde/doença), vulnerabilidade (sujeitas à investida de encantados, como o boto), de poluição ou impureza (ideia de que é “porquidade” a relação sexual neste período), de “abertura” (ideia de que o corpo feminino fica “aberto” durante a menstruação), de impedimentos e restrições (as proibições alimentares e comportamentais). Acrescente-se, ainda, em relação à menstruação, que muitos dos cuidados externos visam evitar, com conseqüências mais perigosas, a suspensão trazida como a cessação do fluxo, acreditando-se que o sangue menstrual “sobe pra cabeça”,

podendo a mulher ficar louca ou até mesmo morrer, se o tratamento para tal doença não der certo (Motta-Maués; Villacorta, 2008, p. 344).

A menstruação para as mulheres amazônicas, conforme nos apresenta a citação acima, é percebida e vivenciada de forma muito séria e cercada por restrições. Essas restrições fazem parte da influência que a cultura judaico-cristã desenvolveu em nosso país e podem ser conferidas no capítulo (15) quinze, entre os versículos 19 e 27, do livro bíblico do Levítico, que orienta quais cuidados devem ser tomados diante do período menstrual de uma mulher.

A concepção judaico-cristã de impureza trazida com a menstruação, no decorrer da história, foi sendo coadunada com as cosmovisões africanas e afroindígenas, gerando a ideia de que no período menstrual as mulheres estão frágeis e vulneráveis à dimensão espiritual. Uma mulher em seu ciclo menstrual, conforme a cosmovisão local, está de “corpo aberto”, ou seja, enfraquecida, tendo a possibilidade de atrair sobre si energias negativas que geram graves e repentinos adoecimentos, podendo levar à loucura ou até à morte; por isto, há um conjunto de cuidados e restrições formuladas por cada comunidade da região, que permeiam desde a não ingestão de alguns alimentos considerados “reimosos”, fortes, inflamatórios, prejudiciais à saúde, e a não execução de hábitos cotidianos como o alimentar-se de frutas gordurosas, peixes de pele, carnes de caça, carne de porco ou o acesso ao interior das matas para a retirada de plantas e ervas e os banhos em igarapés, rios, lagos, e os esforços excessivos com a limpeza de casa e afazeres domésticos. Passado o ciclo menstrual, as mulheres retornam à sua vida cotidiana, com as demandas e afazeres diários, podendo dedicar-se a feitura de trabalhos espirituais, como no caso das benzeções e rituais de cura, realizadas pelas interlocutoras desta pesquisa.

Entre as especialidades das benzedadeiras criauenses, destacamos a produção das famosas garrafadas com ervas e plantas medicinais, receitas a seus consulentes para diferentes tratamentos, seja no campo físico ou espiritual. Quando indagadas sobre quais produtos compunham as garrafadas e suas serventias, tanto D. Rossilda, quanto D. Iracema disseram-nos que são os seus guias espirituais que ditam as fórmulas de cada remédio, dependendo da necessidade de cada pessoa que procura por seus serviços, não podendo ser revelados os produtos que as compõem.

Acerca da utilização desses remédios, segundo as entrevistadas, há garrafadas para tudo e todas são produzidas com elementos extraídos da natureza. As mais solicitadas são para o fortalecimento do organismo e cura de enfermidades como anemia, fadiga, diarreia, diabetes, derrame, pressão alta, para limpeza e fortalecimento dos órgãos de reprodução feminino e para as mulheres que desejam engravidar e, por fim, as garrafadas típicas para doenças espiritual, como quebranto, mal olhado ou falta de sorte, chamada na região de panemeira.

### **Preconceito e intolerância religiosa**

Ao tratar do respeito e da valorização pelos trabalhos que realizam na comunidade do Cria-ú, perguntamos às colaboradoras da pesquisa se elas já foram alvo de preconceito

ou algum tipo discriminação no tocante aos trabalhos mediúnicos que desenvolvem. Para nossa surpresa, afirmaram que sim, já foram chamadas por pessoas da própria comunidade de “macumbeiras” e “feiticeiras”, demonstrando, com estes relatos, tristeza e lembranças dolorosas.

Quando entramos nesse assunto, D. Rossilda, em especial, guardou profundo silêncio e se podia observar em seu semblante um grande desconforto ao tratar do tema. Por questões éticas, não insistimos na temática, mas uma de suas filhas que acompanhava a entrevista, sentada próxima a nós, relatou-nos que antigamente sua mãe atendia em uma “reunião aberta” as pessoas da comunidade e que vinham de fora, para realizar trabalhos de cura e aconselhamentos. Nestas reuniões, ocorridas todas as sextas-feiras à noite, as entidades incorporavam em D. Rossilda, benziam, dançavam, bebiam, receitavam remédios, defumações e ministravam passes. Duas entidades foram lembradas com saudosismo: “um curupira”, entidade do panteão indígena; e seu marido, “um gago”, ambos falantes do tupi-guarani, sendo traduzido pela própria curupira aos presentes.

Segundo a filha de Dona Rossilda, essas entidades ensinavam remédios ou encaminhavam o devido tratamento para cada problema. Perguntei o porquê da não continuidade dos encontros, a resposta foi a intolerância religiosa, o preconceito e casos de difamação que sofreram. Tal situação quase levou à extinção os trabalhos mediúnicos, segundo relatos da filha de Dona Rossilda, reduzindo-se a atendimentos particulares com benzeções em crianças, puxações e receituário de banhos, quando sua mãe é procurada.

D. Iracema também relatou que, algumas vezes, já foi vítima de preconceito e discriminação pelo papel de benzedeira que desenvolve, dizendo que algumas pessoas da própria comunidade já a ofenderam, chamando-a de “macumbeira”, afirmando que fazia “trabalhos para o mal”. Discordando enfaticamente dessa afirmação, a mesma identifica seus trabalhos como “ajuda a muitas pessoas”:

Me maltrataram muito, me chamaram de macumbeira, coisa que eu não sou! É um trabalho que eu faço, entendeu?! É que eu ajudo muitas pessoas, chegou na hora, me chamaram de macumbeira, falaram um monte de coisa de mim, que eu lia os pensamentos das pessoas, só para fazer o mal, sabe?! [entrevista concedida em 07/04/18]

A intolerância e o preconceito religioso, frutos da ignorância, do desconhecimento e de mentalidades racistas, infelizmente ainda são realidades latentes contra as espiritualidades de matrizes africanas e afroindígenas. Até pouco tempo, na história do Brasil, os cultos que não fossem católicos eram fortemente reprimidos, perseguidos e penalizados por forças policiais. Ser pajé, benzedor, curador ou de matriz afroindígena no Brasil era sinônimo de “feitiçaria”, “macumbaria”, “charlatanismo” e “mau-caratismo”, devendo seus protagonistas ser denunciados, combatidos e, se possível, “exorcizados” do seio da sociedade brasileira.

Segundo Prandi (2003), na atualidade as espiritualidades afroindígenas e seus adeptos continuam sofrendo fortes e profundas agressões, principalmente no aspecto psicoemocional, por meio dos discursos de ódio de vertentes pentecostais e neopentecostais do cristianismo, que “demonizam” os cultos afro, por meio de campanhas e discursos nas redes sociais, programas televisivos e doutrinação de seus fiéis.

## Palavras finais

Apresentamos, como resultados desta pesquisa, o (re) conhecimento das benzedeadas do quilombo do Cria-ú, D. Rossilda Joaquina da Silva e D. Iracema da Silva, como legítimas herdeiras das tradições religiosas afroindígenas amazônicas, pois, por meio das benzeções, rezas, passes, aconselhamentos, produção de remédios naturais como chás, banhos e garrafadas, puxações, defumações e partos, estas mulheres negras e quilombolas perpetuam as memórias, relações, interações e redes de sociabilidades tecidas entre africanos e indígenas no território amazônico.

Os conhecimentos ancestrais das benzedeadas criauenses são múltiplos, singulares, densos e valorosos, porém, com sérios riscos de extinção caso não sejam perpetuados e valorizados pelas gerações seguintes. Com o desencarne das benzedeadas, seus saberes, magias e rituais podem deixar de ser realizados e conhecidos pela sociedade, representando uma perda inestimável para a cultura e religiosidade local e nacional, sendo dever da ação de pesquisar o registro e o incentivo de tais práticas para as futuras gerações. Por isso, que novas e numerosas pesquisas dediquem tempo e reflexões para a visibilidade e valorização do patrimônio espiritual afroindígena de D. Rossilda Joaquina e D. Iracema da Silva, assim como de outras benzedeadas, pajés, curandeiras e mães de santo, presentes e atuantes em variadas comunidades espalhadas pelo estado do Amapá e na Amazônia como um todo.

Concluimos esta pesquisa utilizando o conceito de memória coletiva do filósofo e sociólogo Walter Benjamin. Segundo Benjamin (1994), na memória coletiva não existe um único narrador, mas ela é construída conjuntamente e participadamente; toda memória coletiva é a memória de um grupo e advém do seu contexto histórico e social, a memória do passado depende do presente e vice-versa; sem memórias, não existem identidades e a construção coletiva torna-se estérea e fadada ao esquecimento. Que isso nunca aconteça com a comunidade do quilombo do Cria-ú, que suas memórias e heranças ancestrais sejam sempre preservadas e salvaguardadas por todos em especial pela escola, local de aprendizagens coletivas e conjuntas. Memórias e histórias de vida são ilimitadas, atualizantes e ressignificadoras de existências, dando sabor ao viver e estimulando experiências coletivas.

## Referências

BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história cultural*. Obras Escolhidas. v. 1. São Paulo, Brasiliense, 1994.

DEMETRIO, A. M. V. A cura: pelas mãos ou pela fé? Técnica e a fé nas manifestações culturais na zona rural de Manaus-AM. *Revista Cronos: R. Pós-Grad. Ci. Soc. UFRN*, Natal, v. 17, n.1, jan./jun. 2016, ISSN 1982-5560.

GALVÃO, E. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo: Nacional/Brasília: INL, 1976.

LAVELEYE, D. de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da pajelança. In: MAUÉS, R. H. e VILLACORTA, G. M. (Orgs.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, pp. 113-119.

MAUÉS, R. H. A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: UFPA, 1990.

MAUÉS, R. H. Catolicismo e Xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na Pajelança rural amazônica. Florianópolis: ILHA, v.4, n.2, dez. 2002, pp. 51-77.

MIGNOLO, W. Desafios Decoloniais hoje. Revista Epistemologias do Sul. Foz do Iguaçu-PR, v. 01, n. 01, 2017, pp. 12-32.

OLIVEIRA, D. E. de. Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Porto Alegre: Cívitas-Revista de ciências sociais, n. 1, jun. 2003.

PRANDI, R. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. (Org). Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008.

PRANDI, R.; VALLADO, A.; SOUZA, A. R. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: PRANDI, R. Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, pp. 120-145.

VERGOLINO, A. O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará. Orientação de Peter Henry Fry. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UNICAMP, São Paulo, 1976.

Recebido: 25 de setembro de 2019.

Aprovado: 20 de maio de 2020.