



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

GABRIEL HARIN NEVES FERREIRA

**PRÁTICAS EDUCATIVAS DE CURA NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS
AMAZÔNICOS**

**BRAGANÇA
2026**

GABRIEL HARIN NEVES FERREIRA

**PRÁTICAS EDUCATIVAS DE CURA NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS
AMAZÔNICOS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Faculdade de Educação, do Campus
Universitário de Bragança, da Universidade
Federal do Pará, como requisito para obtenção
do título de Licenciado em Pedagogia.

Orientadora: Profa. Dra. Joana d’Arc de
Vasconcelos Neves

BRAGANÇA

2026

GABRIEL HARIN NEVES FERREIRA

**PRÁTICAS EDUCATIVAS DE CURA NOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS
AMAZÔNICOS**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado
como requisito para obtenção de grau de
Licenciado em Pedagogia, pela Universidade
Federal do Pará.

Orientadora: Profa. Dra. Joana d’Arc de
Vasconcelos Neves

Data de Defesa: 10/07/2026

Conceito:

BANCA EXAMINADORA:

Orientadora:

Profa. Dra. Joana d’Arc de Vasconcelos Neves – UFPA

Examinador Interno:

Prof. Dr. Sebastião Rodrigues da Silva Júnior – UFPA

Examinadora Externa:

Profa. Dra. Maria Adriana Leite - UNIFAP

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a espiritualidade de modo geral. Este trabalho testemunhou algo que há tempos pulsava em meu coração, a coexistência de diversas formas de espiritualidade, não como se uma se sobrepusesse à outra ou de um certo ou errado, mas na confluência de todas essas espiritualidades, nos guiando para um equilíbrio cósmico entre o corpo, o divino e a natureza, nos possibilitando ensinamentos, cura e principalmente viver bem. Desta forma, agradeço ao Deus Pai, Filho e Espírito Santo, aos Santos, aos Guias da Umbanda, em especial o Erê Joãozinho, e aos Encantados que possibilitaram que esta pesquisa acontecesse e que este trabalho fosse escrito.

De mesmo modo, demonstro a minha gratidão aos sujeitos presentes nesta pesquisa, Seu João, Seu Antônio e Seu Selestino, que contribuíram não só para a escrita de um trabalho acadêmico ou para uma pesquisa, mas contribuíram de forma significativa com ensinamentos que transcendem a escrita deste TCC, que levarei para toda a minha vida.

Assim, também agradeço a minha orientadora, Joana d’Arc de Vasconcelos Neves, que para além de uma orientadora, foi uma amiga e uma mãe, que mesmo nos momentos difíceis que passei durante a escrita deste trabalho, contribuiu de forma significativa para que ele existisse, me apoiando e me incentivando, e não me deixando desistir, mesmo quando pensei em parar diversas vezes. Acreditando em mim mesmo quando eu não acreditava, contribuindo significativamente para a minha formação enquanto professor e como pesquisador, me mostrando este lindo mundo pela perspectiva de alguém que ama o que faz e acredita em seu trabalho, acendendo em mim a paixão pela pesquisa e pelo ensino. Espero um dia no exercer da minha profissão ser pelos menos 1% igual a senhora, porque, assim sei que serei um bom profissional.

Agradeço também aos meus pais, que me possibilitaram uma vida tranquila para que pudesse desenvolver esse trabalho de uma forma tão linda e tão amorosa, muito obrigado, mas, agradeço especialmente à minha mãe, que pelos momentos difíceis enquanto escrevia este trabalho esteve presente me incentivando e não me deixando desistir, mesmo com todas as adversidades e dificuldades, se doava e se esforçava ao máximo para que eu conseguisse um tempo para poder trabalhar em meu texto. Muito obrigado, mãe, a senhora é uma das mulheres mais fortes e guerreiras que conheço, sou grato por ser seu filho.

Demostro aqui também minha gratidão aos meus amigos que fiz durante esses quatro anos de curso, que irei levar para a vida. Sou muito grato por cada um de vocês Renan, Luana,

Julia e Jean, vocês são grandes amigos, obrigado por estarem do meu lado. Mas agradeço especialmente à minha amiga Gisele de Lima Cordeiro, colega de pesquisa, parceira de trabalho e grande amiga que esteve comigo durante todo o percurso dessa pesquisa e também durante o processo de análise deste trabalho e a escrita deste TCC, sua contribuição foi muito significativa, tornando o trabalho mais leve e divertido, você é excelente amiga e parceira.

Também agradeço a uma pessoa maravilhosa, companheira, incrível, que a vida me fez conhecer de uma forma surpreendente, que hoje tenho o prazer de chamar de amigo, e neste pouco tempo de amizade se tornou um irmão, Esteban Eladio, muito obrigado por estar presente durante as madrugadas em que escrevia e não conseguia pensar e você estava me incentivando e esteve comigo mesmo de longe, me ajudando muitas vezes sem saber, você é um amigo incrível que contribuiu muito para este trabalho.

Agradeço à banca, pela disponibilidade para ler o meu trabalho e participar deste momento especial em minha vida acadêmica e pelas contribuições.

E por fim, assim como Anitta no Rock Rio 2019, agradeço a mim por não ter desistido e ter persistido para que tudo ocorresse plenamente bem.

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade investigar as práticas educativas de cura em territórios quilombolas na Amazônia, compreendendo-as como fenômenos históricos, socioculturais e identitários que transcendem os espaços escolares e as formas tradicionais de aprender. Tendo por objetivo identificar as práticas educativas que envolvem o compartilhamento dos saberes ancestrais de cura nas práticas de curadores, benzedores e oradores presentes nos quilombos. A metodologia adotada foi a pesquisa qualitativa, com abordagem participante, utilizando entrevistas semiestruturadas e observação participante em duas comunidades quilombolas, João Grande – Viseu/PA e Jurussaca – Tracuateua/PA, com três sujeitos que trabalham com as práticas de cura. Os resultados revelam que as práticas de cura são processos educativos complexos que articulam territorialidade, ancestralidade, espiritualidade, plantas medicinais e Encantados, construindo sentidos de Práticas do sagrado educativo, ecológicas e decoloniais ontológicas. Conclui-se que tais práticas resistem à colonialidade, reafirmam cosmovisões relacionais e perpetuam o "mandato ancestral" de cuidado com o corpo, com o outro e com a natureza, ensinando modos próprios de existir e pertencer ao mundo.

Palavras-chave: práticas educativas; práticas de cura; território quilombola; Amazônia.

ABSTRACT

This paper aims to investigate educational healing practices in quilombola territories in the Amazon, understanding them as historical, sociocultural, and identity-based phenomena that transcend school spaces and traditional forms of learning. Its objective is to identify the educational practices involved in the sharing of ancestral healing knowledge within the practices of healers, blessers, and prayer leaders present in quilombos. The methodology adopted was qualitative research with a participant approach, using semi-structured interviews and participant observation in two quilombola communities, João Grande – Viseu/PA and Jurussaca – Tracuateua/PA, with three subjects who work with healing practices. The results reveal that healing practices are complex educational processes that articulate territoriality, ancestry, spirituality, medicinal plants, and Enchanted Beings, constructing meanings of educational sacred practices, ecological practices, and ontological decolonial practices. We conclude that such practices resist coloniality, reaffirm relational worldviews, and perpetuate the "ancestral mandate" of care for the body, for others, and for nature, teaching distinct ways of existing and belonging to the world.

Keywords: educational practices; healing practices; quilombola territory; Amazon.

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO.....	8
2.REFERENCIAL TEÓRICO.....	11
2.1. Prática Educativa de cura e territórios quilombolas amazônicos.....	11
3.CAMINHOS METODOLÓGICOS.....	14
4. RESULTADOS E DISCUSSÕES	15
4.1. Territórios Quilombolas Amazônicos e os Agentes das práticas de cura.....	16
4.1.1. Seu João	18
4.1.2. Seu Antônio	20
4.1.3. Seu Selestino.....	22
4.1.3. Comunidade e os sujeitos de cura.....	25
4.1.4. Encantados	28
4.1.5. Plantas.....	30
4.1.6. Instrumentos de cura.....	32
4.2. O Saber fazer ancestrais nas práticas de cura: Modos e mensagens ancestrais	36
4.3. Os sentidos construídos nas práticas de cura nos quilombos amazônicos	48
4.3.1. Práticas do Sagrado educativo	48
4.3.2. Práticas ecológicas.....	51
4.3.3. Práticas contracoloniais ontológicas.....	53
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	56

1.INTRODUÇÃO

No presente trabalho nos propomos a investigar as práticas educativas de cura nas territorialidades quilombolas na Amazônia bragantina. Partimos da compreensão de práticas educativas como um fenômeno histórico, sociocultural e fundamentalmente identitária, que não se restringe aos espaços escolares ou de instituições educadoras, mas que acontecem a todos os momentos em lugares distintos. Conforme descreve Boakari e Silva (2021, p.93), este processo está presente “nos fazeres humanos em todos os tempos e espaços sociais e individuais”.

Nesta direção entende-se as práticas educativas como agentes integrantes das dimensões do ser-conhecer-fazer humano em todos os tempos e lugares de múltiplas maneiras estando interligadas as atividades humanas desde as mais ordinárias até as mais complexas, sejam elas escondidas ou visíveis, sendo efetiva em todas as culturas. (Boakari, Silva, 2021).

Ao situarmos o enfoque deste estudo nas práticas educativas de cura, presentes nos territórios quilombolas, estamos correlacionando a uma complexa rede de conhecimentos humanos, práticas culturais, experiências de vida, crenças, que conecta o natural ao espiritual, originando os saberes tradicionais, conforme destaca Toledo e Barrera-Bassols (2009, p.40):

Para compreender de maneira adequada os saberes tradicionais é então necessário entender a natureza da sabedoria que se baseia em uma complexa inter-relação entre as crenças, os conhecimentos e as práticas. A natureza se concebe, valoriza e representa sob seus domínios visíveis e invisíveis. As sabedorias tradicionais baseiam-se nas experiências que se tem sobre o mundo, seus feitos e significados, e sua valorização de acordo com o contexto natural e cultural onde se desdobram. Os saberes são então uma parte ou fração essencial da sabedoria

Desta forma, as práticas educativas de cura, reflete processos que foram transmitidos ao longo da história de geração a geração, em contextos territoriais distintos, que demonstram os modos de Ser e Fazer, construções sociais e culturais que revelam os saberes ancestrais elaborados na correlação entre natural e sobrenatural.

Nesta lógica o presente trabalho tem por objetivo, identificar quais são práticas educativas que envolve o compartilhamento dos saberes ancestrais sobre essas plantas e ervas medicinais usados nas práticas cura nos quilombos da região bragantina. E como específicos, identificar os benzedores e curadores das comunidades quilombolas na Amazônia e suas práticas de cura; compreender a relação simbólicas entre as plantas, os encantados e as práticas de cura; identificar as práticas educativas que envolvem o compartilhamento dos saberes e práticas de cura.

Trata-se de um debate, no qual as práticas de curas são analisadas a partir de seus atravessamentos de tempo, espaço e território pelo que se convencionou a chamar de saberes

ancestrais de cura, ligados a relação com a natureza, ao cuidado do corpo e a espiritualidade marcados por narrativas de encantos ou encantarias presentes nas práticas de curadores e benzedores nos territórios quilombolas amazônicos.

Ao abordamos sobre os curadores e benzedores, aludimos diretamente sobre as cosmologias dos povos que habitam a Amazônia, interligado aos saberes e práticas afro-indígenas. Os curadores e benzedores são os responsáveis pela manutenção da ordem material e espiritual das comunidades, sendo acionados sempre que há “desarranjos”. Estes sujeitos são reconhecidos como aqueles que tem poderes e/ou dons sobrenaturais para a cura, saberes místicos religiosos no uso de remédios feitos de plantas e ervas ou, por meio dos dois. Trabalham com orações, rezas ou incorporações, pontes vivas, entre o mundo sobrenatural dos encantados e o mundo humano (Vaz Filho, 2016).

Neste sentido, as práticas de cura desses sujeitos revelam intrínsecas vivências e correlações com o território, não como um simples espaço de posse de terra, mas no sentido de lugar – na lógica de Escobar (2005) – dotado de cargas simbólicas, onde se experiencia a vida e a conexão diária, construindo identidade, pertencimento e conhecimento (Ferreira, 2014; Escobar, 2005). Deste modo estas práticas de cura no processo relacional entre o lugar e os sujeitos, contribuem para a construção e reafirmação do território como fundante em toda elaboração de suas complexas redes de relações simbólicas entre humanos e não humanos, dotando o lugar de uma carga cultural.

Nesta lógica as práticas educativas de cura nos territórios quilombolas amazônicos, envolve um saber-fazer de um povo carregado de significados, simbologias e concepções construída ao longo de suas histórias, relações sociais e experiências de vida, povoado de memórias de seus antepassados, que denotam aos sujeitos que ocupam estes espaços outras dimensões de conhecimento, trabalho, alimentação, espiritualidade, doença e cura, constituindo a ancestralidade, conforme entende Escobar (2014, p. 74):

“ancestralidad”: la ocupación antigua, a veces muy antigua, de un territorio dado; la continuidad de un “mandato ancestral” que persiste aún hoy en día en la memoria de los mayores y del cual testifican, tanto la tradición oral como la investigación histórica; y la experiencia histórica de vieja data, pero siempre renovada, de vivir bajo otro modelo de vida, otra *cosmovisión*, en el pensamiento de los movimientos.

Assim, evidencia-se a ancestralidade como um processo intrínseco ao território, como um “mandato ancestral” (Escobar, 2014), presente na memória e prática e coletiva, que se faz presente até os dias atuais. Como ainda ocorre nas territorialidades quilombolas Amazônicas, que mantêm vivas, em suas formas de existir prática o cuidado de equilíbrio entre corpo, espírito

e natureza a partir de práticas de benzimento e preparação de remédios com as plantas, reatualizam cotidianamente o saber ancestral, resistindo a colonialidade.

Ressalta-se a partir de Walsh (2009), que o processo neocolonizador intervém por quatro meios sociais, o poder, o saber, a cosmologia e o ser, impondo padrões sociais hegemônicos que caracterizam as matrizes superiores – a cultura e o ser-fazer europeias – e as inferiores – cultura e ser-fazer dos povos originários e africanos, destituindo as contribuições cosmológicas, dos ditos “inferiores”, da construção dos saberes, cresças, costumes, no seu fazer e ser. Um processo que interfere diretamente na educação, viabilizando a colonialidade do saber, principal meio de propagação dos ideais modernos, que reverbera no processo de identificação do sujeito com suas matrizes ancestrais, descaracterizando e desumanizando o sujeito no processo educacional que não compreende sua construção histórica para além das matrizes culturais europeias.

Ainda neste sentido, estes processos modernizadores, segundo Latour (1994) dividem natureza e sociedade em dois polos, como se fossem absolutamente distintas e independentes uma da outra, pesando a natureza como uma criação dos humanos que está sob sua serventia e a sociedade como um agente absoluto, acarretando, ao exposto por Escobar (2014), em uma “ontologia dualista” que separa humanos de não humanos, natureza e cultura, indivíduo e comunidade, mente e corpo, secular e sagrado, razão e emoção, estabelecendo este “mundo”, dito moderno, em detrimento dos outros “mundos” que não vivem esta concepção dualista.

Nesta perspectiva estudo sobre as encantarias dos saberes ancestrais são importantes para ressignificar os sentidos dos saberes que são construídos e estão presentes para além dos espaços acadêmicos. Saberes que não estão restritos a poucos selecionados e privilegiados nas universidades, mas são compartilhados por guardiões de sabedorias ancestrais nos territórios quilombolas amazônicos, superando a dualidade ontológica, e evidenciando as intrínsecas relações entre humanos e não humanos.

O trabalho se devirá em cinco seções, sendo primeiro a presente introdução, discutindo e apresentando os conceitos básicos da pesquisa, problematizações, justificativa e objetivos. No referencial teórico serão apresentadas as noções e concepções de educação, saberes ancestrais, plantas medicinais e os quilombos na Amazônia. Em seguida os caminhos metodológicos, apresentado o projeto e seus fins, assim como discutir os métodos utilizados para a coleta de dados e análise. Nos resultados e discussões buscamos analisar e discutir os dados coletados tanto nas entrevistas, quanto na observação participante. Ao final, nas considerações finais será realizada uma retomada, um apanhado sintético dos principais pontos apresentados ao longo do texto.

2.REFERENCIAL TEÓRICO

2.1. Prática Educativa de cura e territórios quilombolas amazônicos

A educação é um processo vivo e relacional que transcende a noção de intencionalidade de construir uma aprendizagem ou o espaço “apropriado”, mas, acontece nas múltiplas dinâmicas da vida, nas trocas epistêmicas entre indivíduos, nas experiências vivenciadas e na interação com o meio que são capazes de construir saberes e sabedorias. Como afirma Brandão (2005, p.36) ao aludir a educação como “o lugar da vida e do trabalho: a casa, o templo, a oficina, o barco, o mato, o quintal. Espaço que apenas reúne pessoas e tipos de atividade e onde viver o fazer realiza o saber.”

A afirmação do autor ajuda-nos a compreender a intrínseca relação entre fazer e saber, ou seja, como a construção do conhecimento, em alguns contextos, está atrelada ao exercício do fazer na interação com o meio em que exerce a sua prática, originado saberes. Neste sentido pensar as práticas educativas relacionadas aos territórios quilombolas amazônicos é pensar práticas construídas nas dinâmicas interculturais que em muito se baseiam em práticas territoriais, saberes ancestrais que interligam em complexas redes de relações que dão sentido ao existir do próprio território, no qual o humano e não humano se conectam como agentes ativos do Ser Fazer deste existir (Boakari, Silva, 2021; Ferreira *et al*, 2024; Escobar, 2014).

Nesta perspectiva o lugar, no caso o território deixa de ser apenas espaço de interação e para a prática do fazer, passando a ser “um ser vivo que orienta e ensina” (Ferreira *et al*, 2024, p. 2280), aglutinando para além do material, o imaterial, ou seja, o espiritual, como um novo agente que age diretamente no processo de construção de conhecimento do sujeito. Este ideário é vivenciado diretamente pelos povos tradicionais, como os povos das comunidades quilombolas, que em seus processos culturais simbólicos, aprendem, no ato de se correlacionarem com o meio que vivem, sobre o sobrenatural que os cerca.

Esse processo permite emergir um complexo sistema integrativo de crenças, conhecimentos e práticas, que Toledo e Barrera-Bassols (2009) denominam de *komos-corpus-práxis* ou *k-c-p*, ao qual corresponde, respectivamente, a representação, interpretação e manejo dos recursos da natureza. Este sistema, trabalha na lógica dos sujeitos que constroem representações simbólicas e materiais do meio do que vivem, por meio de suas crenças, em paralelo, este cenário representativo é interpretado pela leitura do contexto que se baseia na observação de “objetos, feitos, padrões e processos” (Toledo, Barrera-Bassols, 2009, p. 42),

revisitando seu repertório de experiências e aprendizados, transformando a representação/interpretação em uma ação conjunta quanto ao cenário, mediada pelo repertório de práticas. Assim, os saberes nos quilombos se constituem em uma articulada rede sistêmica integrativa, que correlata espiritualidade, natureza e sociedade em um alinhamento epistêmico, que dota o lugar de um episteme única, constituindo neste processo, identidades, territorialidades e sua própria cosmovisão e ontologia (Escobar, 2014).

Neste sentido, os territórios quilombola se caracterizam como lugar de ancestralidades onde negros e negras refugiavam-se das mazelas do sistema escravista, resistindo a subalternização e colonização de seus corpos e modos de vida. Buscaram nesses espaços, autonomia e liberdade, explorando suas culturas, religiões e modos de trabalho em suas próprias terras. Experiências de vida que se perpetuaram por gerações e, nos tempos atuais, se constituem para além da ideia de territórios físicos de refúgio, conflito e resistência, mas, de territórios de representações vivas de reexistência cultural, cosmológica, proteção ambiental e centros simbólicos de produção e reprodução de saberes-fazeres afro-diaspóricos (Mello *et al*, 2024; Matos, 2025).

No contexto amazônico, as comunidades remanescentes quilombolas ganham novas configurações pelos processos de confluência cultural com os povos e culturas indígenas em suas lutas de resistência e sobrevivência. Salles (1971) aborda os territórios quilombolas para além de espaços de refúgio, tornaram-se lugares de novas sociabilidades entre negros e indígenas, lugar de “fronteira da liberdade”, onde se reinventava cultura e política no compartilhamento de estratégias de resistência a colonização, indo muito além da simples convivência pacífica para incluir solidariedade na fuga, formação de laços familiares, comércio regular e alianças militares, mas sim, criando um novo *modus vivendi* em suas trocas sociais, destruindo “o mito da incompatibilidade étnica” (Salles, 1971, p.203).

Neste sentido, Matos (2025, p.73) destaca, que nessa “convivência gerou uma profunda união de conhecimentos territoriais e ambientais. [...] formando um sistema de confluência baseado na reciprocidade e na interdependência entre humanos e natureza” (Matos, 2025). Estes modos de vida que emergem desta confluência, trazem consigo, uma vasta rede de saberes e práticas advindas dos conhecimentos indígenas e dos afro-diaspóricos, juntamente as suas correlações com o natural e sobrenatural, que na interligação de suas cosmologias originaram uma nova *teogonia* amazônica, que povoa o lugar de encantados e suas encantarias, assumindo a centralidade na organização do meio natural e na mediação entre homem e natureza, nesta relação entre humanos e não humanos se desvela um novo Ser – Saber - Fazer , emergindo uma nova *teodicéia*, integral que conflui com distintas formas de espiritualidade em uma única

perspectiva de crescimento espiritual, desprezando a oposição entre carne e espírito, vivendo em uma íntima relação com o divino em suas múltiplas formas e faces, trazendo consigo novos significados de natureza, espiritualidade, filosofia religiosa, cura, doença, saber e viver (Matos, 2025, Loureiro, 2015; Maués, 2012; Campbell, 1997; Krenak, 2022).

As vivências territoriais de práticas espirituais de encantados, guiais, orixás constituem um sistema, complexo e bem articulado de saberes, fornecedor de uma forma residual de observação e reflexão do mundo sensível, que impacta diretamente nosso olhar e sentir a vida e nossas formas de ser e estar no mundo (Krenak, 2020a), perpetuando estes sentidos para além do tempo, no transcurso do cotidiano, nas práticas, danças, cantos, histórias, que ensinam um exercício criativo, diverso e único de cuidado com o corpo, com outro e com a natureza (Barreto *et al*, 2023; Krenak, 2020b).

Nestes cruzamentos ancestrais, os saberes de cura se originam, neste mesmo sentido da confluência ancestral entre culturas e na relação *komos-corpus-práxis* (Toledo, Barrera-Bolssos, 2009), em práticas que refletem uma concepção integrada de saúde, que abrange dimensões físicas, espirituais e ambientais, trabalhando o sobrenatural por meio do homem natural com múltiplos fazeres que constituem simbologias e sentidos singulares de doença e cura, que integram corpo e espírito, estreitando as relações entre humanos e não humanos (Krenak, 2023; Silva, Siqueira e Siqueira, 2023), que originam formas de aprender e ensinar únicas em processos que vão desde o adoecimento até a cura integral do sujeito, transmitido nas práticas de curadores e benzedores de maneiras tão particulares e específicas, que nos convencionou a chamar de práticas educativas de cura.

Diante do exposto, evidencia-se que as práticas educativas de cura nos territórios quilombolas amazônicos são um complexo e vivo processo relacional que entrelaça o fazer, o saber e o ser na interação profunda com o território vivo e agente que orienta e ensina, integrando o material, o imaterial e o espiritual em uma episteme única. Assim, os saberes-fazeres de cura, perpetuados nas dinâmicas de trabalho de curadores e benzedores, não apenas cuidam do indivíduo, mas reafirmam a cosmovisão e a identidade dessas comunidades, ensinando um exercício criativo e diverso de existência que resiste ao tempo. Portanto, as práticas educativas de cura, em sua essência, revelam-se como um ato de reexistência cultural e epistêmica que envolve: o território, os saberes e práticas de cura e os sentidos construídos se fundem em uma complexa rede de vida que perpetua a memória, a ancestralidade, reafirmando que o verdadeiro saber é indissociável do fazer e do ser no mundo.

3.CAMINHOS METODOLÓGICOS

Este trabalho tem como caráter uma pesquisa qualitativa, adotando como abordagem metodológica a pesquisa participante, referendados pelos pressupostos de Brandão e Streck (2006), que compreende o processo investigativo como uma construção coletiva de saberes entre pesquisador e comunidade. A pesquisa participante rompe com a lógica da neutralidade científica e assume uma postura dialógica, ética e política, comprometida com a valorização dos saberes tradicionais e com a transformação da realidade local.

Seguindo nesta mesma lógica, a pesquisa se aproxima da metodologia decolonial de Tuhiwai Smith (2018), compreendendo que produzir conhecimento em comunidades tradicionais exige romper com perspectivas coloniais que objetificam os sujeitos pesquisados. Assim, os sujeitos, os curadores e benzedores presentes na pesquisa não serão apenas fontes de dados, mas (co)criadores do conhecimento, valorizando seus saberes, suas cosmologias e suas formas próprias de interpretar o mundo, estabelecendo uma relação pautada na participação, no diálogo e na reciprocidade.

A coleta de dados foi orientada pelos fundamentos da etnobotânica e da etnoecologia, conforme o proposto por Cabalzar et al (2017), Albuquerque, Lucena, Alencar (2010) e Amorozo, Viertler (2010), que privilegiam a escuta atenta, a observação participativa e o respeito aos modos próprios de classificação, uso e significação das plantas de cada sociedade. Essa perspectiva reconhece os saberes ancestrais como sistemas legítimos de conhecimento e busca compreender as múltiplas dimensões de práticas, simbólicas, espiritualidade e identidade que permeiam a relação entre humanos e não humanos.

A pesquisa se desenvolveu em duas comunidades quilombolas da região bragantina com três sujeitos entre curadores e benzedores em duas etapas. A primeira etapa se deu nos dias 20 e 21 de dezembro de 2025 na comunidade de João Grande no município de Viseu, estado do Pará, onde realizamos os processos da pesquisa com 1 benzedor e 1 orador. A segunda etapa se deu no dia 11 de abril de 2026 na comunidade do Jurussaca no município de Tracuateua, estado do Pará, realizando a pesquisa com 1 curador do povoado.

As entrevistas com os curadores e benzedores foram o ponto de partida para identificar as plantas utilizadas e as práticas de cura desenvolvidas por eles. As entrevistas foram semiestruturadas oportunizando coletar uma ampla quantidade de informações sobre o tema pesquisado pelo seu caráter informal, que deixa o informante à vontade para se expressar em seus próprios termos e formas de conhecer, entretanto, não distanciando-se dos objetivos e da linearidade da entrevista, sendo guiada por um roteiro pré-estabelecido, buscando focar mais

no assunto investigado, portanto, a entrevista ultrapassa as barreiras de uma conversa despresticiosa, obtendo uma intencionalidade nestes momentos, mas ainda sim pode ser uma conversa informal (Amorozo, Viertler, 2010).

Possibilitando o aprofundamento de sentidos atribuídos às plantas e às práticas de cura desenvolvidas, como rezas, orações, cantos, modos de preparo etc. Nestas mesmas visitas junto às entrevistas, foi realizada uma observação participante do uso das plantas e desenvolvimento de suas práticas, que nos permiti vivenciar a sua realidade, imergindo nela, podendo analisá-la “de dentro”, compreendendo o contexto dos processos estudados, assegurando que os dados coletados refletem de fato a realidade da comunidade (Albuquerque, Lucena, Alencar, 2010).

A análise dos dados se deu por dois vieses importantes a primeira a triangulação de investigadores, feito nos momentos de reunião com a participação dos três pesquisadores, com o objetivo de "minimizar as distorções subjetivas provenientes de um único indivíduo" (Santos *et al.*, 2020, p. 03), confrontando sistematicamente as interpretações e construindo coletivamente as categorias analíticas. Em seguida, foi empregada a triangulação de dados, articulando as informações provenientes das distintas técnicas de produção de dados, já expostas acima, entrevistas semiestruturadas e a observação participante, de modo a identificar convergências, complementaridades ou divergências, conforme propõem os autores, o que permitirá que as práticas educativas e os saberes de cura sejam compreendidos em diferentes níveis de profundidade. Por fim, a análise será conduzida de forma coletiva e iterativa, com leituras sucessivas do material empírico, identificação de temas centrais e construção de categorias a partir do confronto sistemático das percepções entre os pesquisadores, garantindo, assim, credibilidade, confiabilidade e maior rigor científico à interpretação dos significados atribuídos pelos sujeitos às suas práticas territoriais de cura (Santos *et al.*, 2020).

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

As práticas de cura nos territórios quilombolas amazônicos envolvem, sabedorias, experiências, plantas, espiritualidade e humanos em uma complexa rede relacional e simbólica interdependente, construída a partir das experiências vividas por homens e mulheres no território. Neste transcurso têm-se origem profundas relações entre humano, natureza e a espiritualidade povoando o lugar de simbologias e sentidos que originam práticas e saberes de cura (Loureiro, 2015).

Os dados da pesquisa desvelam as práticas de cura como uma complexa rede integrativa, que para a sua análise e compreensão necessita-se de um profundo estudo em todos os âmbitos

que permeiam estes processos a partir de uma rede de lógica interna coerente que só se revela quando comparamos suas múltiplas variantes sem hierarquizá-las.

Neste processo partimos da compreensão de que as práticas educativas de cura nos territórios quilombolas Amazônicos envolvem o diálogo entre Território, Ancestralidade e Sentidos construídos. Nesta direção organizamos os resultados da pesquisa analisando: a) Territórios Quilombolas Amazônicos e os Agentes das práticas de cura; b) O Saber fazer ancestrais nas práticas de cura: Modos e mensagens ancestrais; d) Os sentidos construídos nas práticas de cura nos quilombos amazônicos.

4.1. Territórios Quilombolas Amazônicos e os Agentes das práticas de cura

Os territórios quilombolas amazônicos, quanto esses lugares étnico-territoriais, símbolo de identidade, pertencimento e reexistência cultural, resguardam as memórias de seus ancestrais em um movimento de interpretá-las e reinterpretá-las em saberes, práticas e costumes que rememoram a sociabilidade e a confluência cultural entre indígenas e africanos no emergir de uma nova *teogonia*, que habita o território de Encantados e seus encantos, em suas convivências – no sentido de confluência de Nego Bispo (2015) – com os rios, matas, animais e plantas. Neste processo *teogônico* e de vivências entre humanos e não humanos, o território compõe suas simbologias, epistemes e sua própria cosmovisão, no nexo de uma resistência cultural de enfrentamento a colonização e o etnocídio (Matos, 2025; Salles, 1971; Loureiro, 2015; Santos, 2015; Escobar, 2014).

Neste sentido, a cosmovisão amazônica, principalmente dos territórios quilombolas, se constituem nesse complexo, processo de conflitos e resistências, se enraizando no ser, saber e fazer, de tal modo que, mesmo com os movimentos colonialistas e alguns entrelaces de suas culturas, está cosmovisão permanece ativa, como destaca Ribeiro (2006, p.283) ao expor que uma dos maiores movimentos coloniais presentes na constituição do povo caboclo foi a religiosidade, todavia, esta religiosidade estabeleceu-se como “folclórica” e pouco ortodoxa, uma vez que este processo resultou “numa crença popular de colcha de retalhos”, fundada entre as religiões indígenas, africanas, bases da cosmologia amazônica, e vagos elementos do catolicismo, havendo um resguardar desta cosmovisão, se entrelaçando de igual modo em outras religiões e formas de espiritualidade.

Emergindo, uma religiosidade mística, uma filosofia religiosa de experiência direta, interior, espiritual, de conexão metafísica e sincrética, que buscando a união da alma com o

divino, em suas múltiplas formas de espiritualidade, desprezando o dualismo ocidental e a verdade literal, indo para além de qualquer mediação institucional ou doutrinária. Ela se caracteriza por um individualismo radical que valoriza a “Palavra Interior” e o “Espírito” acima das autoridades religiosas, não conduzindo a formação de organizações, mas sim, em uniões espirituais. Superando os nexos de crente e descrente, substituindo-o pela ideia da coexistência de todos os seres em escalas de espiritualidade que transcendem esta vida, constituindo uma religiosidade espiritual e mística (Troeltsch, 1931; Campbell, 1997).

Sob esta ótica, as práticas de cura se originam desta religiosidade, tendo como base fundamental a cosmologia amazônica, no curso da confluência afro-indígena, seus saberes, fazeres, nas intrínsecas relações entre humanos e não humanos, plantas e Encantados, e os sentidos construídos sobre doença e cura, incorporando elementos do catolicismo e protestantismo europeus e de outras religiões em uma união sincrética.

Estas práticas ancestrais, fazem parte das memórias dos povos quilombolas amazônicos que a perpetuam, como dito anteriormente, no seu processo de interpretações e reinterpretação que resulta nas práticas de benzedores e curadores, que são sujeitos reconhecidos por seus dons de cura, popularmente conhecidos como aqueles que ensinam remédios, fazem trabalhos, benzem, rezam e/ou oram e se relacionam intimamente com o sobrenatural, seja o da teologia cristã, do Deus pai, Filho e Espírito Santo, os Santos da igreja católica, os Orixás ou Guias e principalmente com os Encantados, seres centrais no ensinar dos processos de doença e cura.

Para falarmos sobre práticas educativas de cura, devemos primeiramente conhecer estes agentes, que ao mesmo tempo que trabalham a cura em suas múltiplas formas, ensinam a comunidade na transmissão de seus saberes sobre cura, doença e a espiritualidade. Não resumindo apenas a ação do humano, calando as outras presenças, mas a todos os não humanos que compõe o proceder da cura, como os Encantados, as Plantas e os Instrumentos utilizados, que são igualmente fundamentais para a plena restituição do equilíbrio do corpo.

Desta forma, nos apropriamos do ideário de Latuor (2012) de que tudo que modifique uma situação fazendo diferença se torna ator da rede com participação ativa nas ações desenvolvidas, jamais sendo de um só agente, mas distribuída entre todos os atores não sabendo quem está agindo constituindo todos mediadores que transformam, traduzem, distorcem e modificam o social que estão inseridos. Neste sentido, sujeitos, Encantados, plantas e instrumentos de cura são atores da complexa rede de cura.

Portanto, neste subtópico conheceremos três sujeitos das territorialidades quilombolas que trabalham com a cura, seus processos de assunção ao dom e as formas como são vistos pela

comunidade, e a luz das narrativas e observações, apresentaremos os Encantados, Plantas e os Instrumentos de cura.

4.1.1. Seu João

Morador da comunidade quilombo de Jurussaca, município de Tracuateua, seu João ou Joãozinho, como é popularmente conhecido, de 67 anos, vive na comunidade desde que nasceu, descendente de cearenses e indígenas. O sujeito é muito reconhecido e procurado na região por seus dons de cura e seus trabalhos. No decorrer de sua discursiva não se autodeclara de forma propriamente dita sua especialidade – Na lógica de Maués (1977) ao classificar em seu estudo as pessoas com dons de cura como especialistas, e suas diferentes categorias, como especialidades – Mas, deixa implícito em sua narrativa vivências de um curador, sobretudo no processo de assunção de seu dom.

Figura 1 - Seu Joãozinho



Fonte: Acervo da Pesquisa (2026)

Um curador, segundo Vaz filho (2016), é uma pessoa reconhecida na comunidade amazônica como portadora de um dom recebido de Deus, frequentemente, desde o nascimento, que a capacita a tratar doenças e restaurar a harmonia do corpo e da alma. Distinguindo-se do médico convencional, o curador atua, como um médico “mágico”, que lidam com causas que a medicina científica não alcança. Utilizando para o desenvolver de seus trabalhos de cura conhecimentos como passes, defumações, chás de ervas, banhos e a comunicação ou incorporação de Encantados.

O termo curador é usado em comunidades amazônicas para se referir, ou no caso dos próprios se autoidentificar, pajés, visto que, os modos de trabalho não se diferenciam, tendo o termo como menos pejorativo e mais aceito por denominação.

Entendido por termos gerais o que são os curadores, vamos as narrativas de seu João para compreendermos melhor sua especialidade. Em primeira instância para se discutir sobre os curadores é necessário compreender o processo de assunção e formação do pajé. Seu João nos narra o início de seus trabalhos e a difícil assunção ao dom de curador:

[...] eu nasci, quando eu nasci, sofri até....eu comecei a trabalhar com 7 anos, trabalhava escondido. Quando chegava um doente para mim trabalhar, eu levava pra mim lá pelo quarto. Eu tinha vergonha. Aí eu nunca quis aceitar, mas eu sofri muito. Aí gastaram, gastaram, meu pai gastou comigo, gastou, gastou, gastou e aí pra tirar de mim, afastar de mim, sabe? Mas só que nunca se afastado de mim essas coisas. E até um dia ele me disse que ele não tinha mais nada para gastar comigo. Nem pajé, nem experiente nenhum conseguiu tirar isso. Se ele (pai) comprava uma roupa para mim, eu pegava aquela roupa, era mais as coisas que os outros me dessem. Por exemplo, tu chegasse aqui, me desse uma camisa dessa, uma calça dessa que tu me desse, eu ia amar. Mas se eu comprasse ou meu pai comprasse um pareio de roupa nova pra mim, uma camisa nova, uma calça nova, eles pegavam, quando eles me pegavam, eles pegavam e jogava tudo no fogo. Por que aquilo não era bom pra mim, eu não tinha precisão daquilo. E aí quando eu dava conta de mim, eu tava.....e aí meu pai foi se injuriando, se injuriando, até que um dia ele disse que não tinha mais nada para gastar comigo, se tivesse que morrer, morria pra lá e acabou-se. Aí eu falei para ele que ele não tinha, então ele que deixasse eu na mão de Deus que Deus cuidaria de mim, se tivesse que morrer, morre-se com isso. (Seu João, 2026).

O pronunciado pelo sujeito revela-nos elementos recorrentes do processo de assunção ao xamanismo, que segundo Maués e Villacorta (2001), os que nascem com o dom as manifestações começam desde cedo, especialmente na puberdade ou adolescência, mas em alguns casos raros, desde muito pequenos já sentem sinais do desenvolvimento de sua mediunidade, como no caso de seu João, que afirma seu sofrimento desde o nascimento sendo tratado em busca da cura: “*eu nasci, quando eu nasci, sofri até...*”.

Este processo ocorre no despertar do dom da cura, em seus estudos Maués (1995, 1999) classificou como doença da “corrente-do-fundo”, apresentando uma variedade de sintomas, a depender de cada sujeito, como tremores, dores no corpo, dores de dente, insônia, febre, raiva repentina e visões. No caso de seu João, embora não fique claro os possíveis sintomas que enfrentou desde muito novo, ele evidencia alguns níveis de inconsciência, “[...] *quando eles me pegavam [...]*”. O “eles” referido na discursiva do sujeito, refere-se aos encantados que se apossavam de seu corpo sem permissão ou controle, por isso o dito “pegavam” no sentido de uma posse de sua matéria física por estes seres, evidenciando sua inconsciência ao aludir que “[...] *quando eu dava conta de mim [...]*”, ou seja, revelando que nestes momentos não havia controle ou consciência de seus atos, quando recuperava seus sentidos dava conta das coisas

que fazia, como por exemplo em sua própria discursiva explana “[...] jogava tudo (roupas) no fogo [...]”.

Como já analisado por Maués (1999), as possessões são apresentadas para evidenciar ações que não são comuns no cotidiano desses sujeitos, dito de outra forma, “ações incomuns” são formas de identificação das populações tradicionais amazônicas, da manifestação “desgovernadas” desses seres.

As presenças dessas manifestações são a princípio levadas ao aos cuidados de pajés locais, que realizam trabalhos específicos, como passes e defumações, buscando afastar os Encantados, no caso de possíveis perturbações, onde os acometidos ficam livres dos sintomas incômodos, ou ainda, de alívio, nos casos de dom (Maués, 1977, 1995, 1999). Como descreve seu João, os indivíduos com dom de nascença nunca ficam completamente curados ou nunca são nem aliviados de seus incômodos, “*Nem pajé, nem experiente nenhum conseguiu tirar isso*”, vive-se com as perturbações até conseguir dominar e alguns casos, aceitar o seu dom.

Ressalta-se como no caso do Joao o processo de “controle do dom” nem sempre está associada a orientações de outras pessoas mais experientes para orientar e ajuda no processo de assunção à pajelança. Em seu caso, aprendeu na experiência a “controlar” seus dons, ou seja, sua relação direta com os encantados.

Diante do exposto, compreende-se que a trajetória de seu Joãozinho, ilustra de maneira exemplar a complexidade enfrentada pelos curadores para a assunção de seus dons, um processo árduo e solitário marcado por sofrimentos e posses não controladas desde a infância, o que o constituiu socialmente como um poderoso curador na região e fora dela. Demonstrando de igual modo em sua narrativa sua conexão direta com os encantados um dos atributos essenciais de quem detém o saber e o poder de curar.

4.1.2. Seu Antônio

Figura 2 - Seu Antônio



Fonte: Acervo da Pesquisa (2025)

Apresento aqui Seu Antônio morador da comunidade quilombola de João Grande no município de Viseu de 73 anos, que se apresenta como experiente, “*eu sou um experiente*” (Seu Antônio, 2025) coloca-se como descreve Maües e Villacorta (2001) como especialista de conhecimentos sobre remédios da terra, para o tratamento de doenças que a medicina comum não trata. Dentre os quais se destaca o dom de benzer.

Tal como descreve a literatura seu Antônio, tem o dom da cura e conhecem bem as ações dos encantados, traz consigo um Guia, que lhe auxilia em seus trabalhos, o Joaozinho, todavia, não revela processos de posse e ou incorporações. Seu trabalho de benzer reflete dimensões religiosas e místicas, próprias do ritual de benção, rezando, longas ou curtas preces, de maneira silenciosa, ele empunha uma rama de planta, tipos específicos que carregam consigo o simbolismo de “expelir o mau”, como a vassourinha, cipó d’alho, arruda e ou pião roxo. Em imposição de mãos, vai limpando o corpo e jogando as energias ruins fora, ou ainda, usando o sinal da cruz para fechar o corpo dos maus espíritos.

Seu Antônio no transcurso de sua fala, abordar o processo de descobrimento de seu dom e sua manifestação:

Eu já levo esse dom comigo desde meus 12 anos de idade, pra gente ter conhecimento, né? Mas não foi estudo, não foi nada, foi Deus mesmo que me deu [...] foi na Casa de Umbanda. Eu fui na Casa de Umbanda, e lá eles me disseram que eu levava esse dom comigo e eu tinha que continuar levando, até quando Deus quiser, né? (Seu Antônio, 2025).

Observa-se na fala de seu Antônio, que o processo de aceitação do dom, configura-se na naturalização de algo recebido, divino, uma missão que envolve sua existência em diferentes

perspectivas de fé: “até *quando Deus quiser*”. No caso de seu Antônio que teve a confirmação de seu dom em uma casa de Umbanda, recebendo-o como uma missão divina dada por Deus: “[...]lá eles me disseram que eu levava esse dom comigo e eu tinha que continuar levando”.

Esse processo de aceitação, coloca o “ato de benzer” como uma missão divina, consequentemente interligado ao mundo espiritual. Ele compreende seus dons como mandatos que recebeu na infância, e assim, como outros tantos benzedores, têm as suas práticas como dádivas divinas, atribuindo sempre sua origem a Deus, em suas palavras, “[...]não foi estudo, não foi nada, foi Deus mesmo que me deu [...]”.

Nesse processo, a ligação com as entidades, é por meio de orientações, inspiração direta ao pensamento ditando em seu ouvido receitas de remédios e instruções de rezas e benzas, desenvolvendo seus trabalhos de acordo os sinais recebidos, do Erê Joãozinho: *O Joãozinho é um caboclo. É um menino de 12 anos. Ele tem 12 anos. Sabe, ele é... Ele é que me ajuda.*” (Seu Antônio, 2025).

No caso de seu Antônio, embora ele reconheça sua iniciação na umbanda, e descreve a ajuda do Joãozinho, que segundo Maciel (2017), é um caboclo erê da Umbanda, de uma sabedoria incrível, reconhecido por sua atuação na proteção, limpezas de energias densas e cura, seu Antônio diz não ser da umbanda.

A prática de seu Antônio é uma complexa rede que combina diferentes elementos, como o conhecimento de plantas, o benzer principalmente, a presença de seu guia Joãozinho. Este guia é um dos pilares de sua atuação, sendo ele quem o ajuda nos trabalhos de proteção, limpeza e cura. Assim, a eficácia de seu Antônio vem pela confluência de sua experiência com remédios da terra, do dom de benzer e da relação direta com seu guia espiritual, de forma quase indissociável, que sustenta e caracteriza sua prática curativa.

4.1.3. Seu Selestino

Figura 3 - Seu Selestino



Fonte: Acervo da Pesquisa (2025)

Seu Selestino, morador da comunidade de João Grande em Viseu. Não se categoriza como experiente, curador ou benzedor, se apresenta como católico e transmissor da palavra de Deus: “*Eu transmito a palavra de Deus [...] a minha fé é católica [...] Ela é direta a Deus*” (Seu Selestino, 2025), Sua assunção ao dom ocorreu de maneira diferente dos agentes anteriores, como evidente no pronunciado de seu Selestino:

Foi em Capanema isso. Começaram a me levar para a igreja e ali eu fui gostando, fui me desenvolvendo, fui aprendendo e fui deixando aquele medo para trás. Fui conseguindo. Dentro da igreja católica, a gente tinha um acampamento espiritual. A gente ia para o mato, a gente ia para a beira do rio e ali fazia aquele acampamento. Grupo de quatro pessoas descobrindo os valores da Bíblia e ali tinha um valor muito importante que aquilo me chamava atenção. E quando me chamava atenção, ela começava a aumentar a minha fé. E a minha fé, ela foi começando a se acordar dentro de mim. Os dons com a minha fé, ele foi bolando. Ele foi bolando um quebra-cabeça. E esta palavra de Deus, ela fez hoje. Eu pegar o olho ungido, eu colocar na sua dor, eu fazer aquela oração de olho fechado. (Seu Selestino, 2025).

Embora acione a ideia do dom da cura, ele estabelece uma relação diferenciada dos outros dois sujeitos, tendo sua assunção em retiros religiosos da igreja católica, estando mais alinhado a lógica do cristianismo tendo como fundamento de seus trabalhos de cura os simbolismos da cosmologia cristã, e a fé em Deus.

O desenvolver de seu Selestino incorpora elementos do discurso da linha pentecostal, como já estudado por Palma (2018), apresenta elementos identificativos da manifestação do espírito santo, que é a base do pentecostalismo, que se estabeleceu no Brasil, sobretudo na Amazônia, com a chegada dos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, no início do século 20.

Ressaltasse-se que as teologias pentecostais com o batismo com Espírito Santo, os dons do espírito e da cura, deram origem a assembleia de Deus, bases no movimento pentecostal,

rapidamente se espalhou por toda a Amazônia brasileira, agregando mais fiéis às igrejas protestantes. Destarte que esse pensamento pentecostal chega as igrejas católicas brasileiras, no início dos anos 70, com vinda de sacerdotes dos EUA, que ministravam retiros similares aos ritos pentecostais, originando a renovação carismática católica (Gama, 2016; Silva, 2010).

Segundo Maués (1999) com o desenvolvimento do pentecostalismo na Amazônia que tem penetrado nos interiores, seja de vertente protestante ou católica, traz consigo uma concepção de cura totalmente interligado ao exorcismo e ao poder do Espírito Santo. Vaz Filho (2016), aludi que a linha pentecostal, atribui às práticas de benzedores e curadores características diabólicas e de feitiçarias, ligando-as ao mal. Neste sentido, alguns sujeitos que trabalham com a cura em uma vertente mais cristã, como seu Selestino, buscam distanciar-se das práticas de outras vertentes de cura, como evidenciado pelo mesmo: *“Eu não rezo, eu faço a oração. É oração”* (Seu Selestino, 2025).

O ato de negação, traz consigo duas vertentes, a primeira, seria a negação das práticas dos benzedores, confluência entre o cristão e míticos algo “malvisto” aos olhos pelas igrejas cristãs e passam em suas práticas, apresentarem elementos cristãos como o óleo ungido e bíblia, embora alguns ainda mantenham, plantas para realização do rito de bezinção,

A segunda vertente se alinha ao exposto por Palma (2018) que o movimento de fortalecimento das orações cristãs, que se definem pela valorização, sobretudo, orações de fervor emocional e espontâneas, permitindo a cada um, seguir suas inspirações designadas pelo espírito santo, diferenciando-se dos outros modos de prática Cristãs. Neste sentido, os sujeitos como Selestino, resguardam-se nas rezas da igreja e, as verbalizam orações com fervor emocional e espontâneas, especialmente tratando-se da cura, um dos princípios base do pentecostalismo. Assim, a oração tem um significado maior para estes momentos, pois o ato propicia as experiências míticas, pelas quais trazem conforto, sentido e a cura.

Todavia, no decorrer da conversa, observamos a confluência acima mencionada. Em sua fala ele reconhece a centralidade e domínio dos encantados na terra e no mar: *“sabe que a natureza tem, né? Deus colocou tudo assim como tem no mar(donos), tem na terra, os donos da terra”* (Seu Selestino, 2025). Assim, mesmo dentro de uma lógica cristã pentecostal, Seu Selestino, rejeita e demoniza as manifestações dos encantados, as representando como entidades malignas ou satânicas, revelando, pela negação, a persistência de uma cosmologia amazônica mais ampla. Conforme analisado por Maués (2012), as populações rurais da região, mesmo quando inseridas no catolicismo ou em denominações evangélicas, mantêm uma visão de mundo onde os encantados são concebidos como seres legítimos e donos dos ambientes naturais.

Essa visão evidencia um sistema de pensamento que postula o domínio e a centralidade desses seres na organização da natureza, que não pode ser totalmente suprimida pela teologia cristã. Desta forma, seu Selestino, vive na confluência de reconhecimento do poder e importância dos encantados na natureza, por sua vivência no território e experiências com estas entidades, ao mesmo tempo que, por sua trajetória religiosa, nega práticas de cura que são interligadas a estes seres.

Deste modo, seu Selestino, evidencia as tensões culturais entre os cristãos, sobretudo da linha pentecostal, com a cosmologia amazônica, pois mesmo inseridas em universos religiosos que demonizam outras formas de saber, mantêm-se em diálogo, ainda que conflituoso, com as crenças ancestrais, por conta de suas intrínsecas vivências território que não podem ser negadas ou apagadas, revelando a complexidade desta relação entre cristianismo e místico-religioso.

Neste sentido, compreende-se que a trajetória de seu Selestino revela uma experiência de assunção ao dom de cura profundamente enraizada na cosmologia cristã pentecostal, diferenciando-se substancialmente dos processos vivenciados por outros especialistas amazônicos. Seu despertar ocorreu no seio da renovação carismática católica, por meio de retiros espirituais e do fortalecimento de uma fé cristã, fundamenta uma prática na oração fervorosa, na palavra de Deus e nos dons do Espírito Santo, distanciando-se deliberadamente das nomenclaturas e dos modos de fazer associados a benzedores e curadores tradicionais, apesar de suas relações mesmo que conflituosas com a espiritualidade dos Encantados, assim, faz-se necessário criar a partir de suas narrativas e vivências, a nomenclatura de Orador, respeitando suas formas de trabalho e credo religiosos e por exercer, as práticas cristãs pentecostais de cura, com seus elementos e ritos.

4.1.3. Comunidade e os sujeitos de cura

Na relação entre os sujeitos das práticas de cura e a comunidade que moram existem tensões, durante as entrevistas e observações compreendemos que estes homens não estão inseridos no meio social de forma tão presente.

No período da coleta de dados da pesquisa na comunidade de João Grande, era festividade de São Benedito, toda a comunidade estava inserida em sua organização e participação todos em um só movimento que objetiva fazer a festa acontecer, seu Selestino ainda contribuiu de alguma forma, fazendo doces e mingau de mandicueira para a festividade, mas, não observamos sua participação nos ritos da festa, ao ser questionado o mesmo disse que

não gostava de participar, em suas palavras “*é eu aqui e eles pra lá*” (Seu Selestino, 2025). De mesma forma seu Antônio, não houve participação do sujeito, estando sempre em sua casa, que geograficamente a mais reclusa da comunidade e, segundo ele, se prepara para atender as pessoas mediante a orientação do Joãozinho, que lhe avisa quando alguém vai chegar.

De forma mais explícita, seu João termina evidenciando uma relação de tensão entre ele e a comunidade ao dizer: “*Todo mundo tem raiva da gente na comunidade. Eles têm medo, mas tem raiva. É o caso que nós estamos falando da inveja. Aqui dá carro, dá gente de todo canto, de Goiânia para cá. Eu já atendi aqui até gente do Suriname, veio comigo aqui, para mim cuidar de gente.*” (Seu João, 2026).

O dito pelo homem demonstra uma vivência recorrente entre os especialistas de cura na Amazônia, Maués e Villacorta (2001), descrevem que o reconhecimento de sua relação ao sagrado os coloca em outras dimensões de relações comunitárias. Embora sejam respeitados por seus dons, a busca maior de pessoas de outras localidades, pelas representações que envolve suas práticas, pois, são associados popularmente tanto por fazerem o bem, como também são atribuídos aos seus trabalhos para fazerem o mal, em muitas comunidades, relacionados a feitiçaria (Maués, 1999).

No decorrer da pesquisa entre mapear as comunidades quilombolas da região bragantina e seus curadores e benzedores, chegamos à comunidade quilombola de Jurussaca, recorrendo a moradores da comunidade. De imediato, o primeiro nome que se destaca é do seu João, acompanhado de sua popularidade como um excelente curador, e de receber pessoas de diversas localidades. Mas, sempre havia uma ressalva, ele trabalhava tanto para o bem, como para o mal, afirmando, “ele é feiticeiro”, e ainda faz um alerta para nós, pesquisadores, “tomem cuidado com ele”. O conseguir seu contato, também foi um movimento marcado pelo medo, “não digam a ele que eu dei o número, nem citem meu nome”.

Neste sentido, recorremos aos estudos de Maués (1995, 1999) no sentido de compreender a construção social de um sujeito com dom de cura, característico das comunidades tradicionais da Amazônia, como um personagem social que combina entre si as duas categorias de indivíduo e pessoa, ora, no processo de sua formação, desde o tratamento até alcançar o domínio de seu dom, se prepara para colocar seus poderes, conhecimentos e práticas a serviço da comunidade, ganhando o indivíduo uma máscara ao modo que lhe transforma em um ser social, constituindo a pessoa como um membro de um todo social ao qual deve servir. Em contrapartida, esse sujeito aciona o lado individualizante, do seu “*ethos cultural*” (Maués, 1995, 247), no processo de assunção ao dom, nas constantes crises que o força a sair do convívio social, buscando mais contato com a natureza e os encantados, assim

como, quando usa seus dons e conhecimentos para cuidados com seu corpo e espírito, sobretudo, no controle das possessões descontroladas.

Ainda neste mesmo lógica, conseguimos compreender os processos de individualização do curador perante as suas necessidades e a construção pessoal totalizante de suas práticas para a serventia do povo, entretanto para conseguirmos compreender a constituição da associação entre curadores e feiticeiros faz-se necessário fugir um pouco das reflexões de Raymundo Maués sobre os pajés na perspectiva da distinção entre indivíduo e pessoa, e abordamos de forma propriamente dita a construção das máscaras sociais (Da Matta, 1997).

Observa-se que máscara social, sujeito ligado ao sagrado, não é um artifício superficial, mas um processo ativo de transformação do indivíduo anônimo em pessoa reconhecida, operado por meio de rituais cotidianos que deslocam o sujeito do universo impessoal das leis para o universo hierarquizado das relações pessoais. Esse processo ocorre em passagens dramáticas. A construção da máscara se dá, portanto, na tensão entre dois polos: a casa, onde as relações são íntimas e a máscara se torna desnecessária, e a rua, onde o anonimato obriga cada um a vestir sua identidade pública para não ser reduzido a mero indivíduo.

Neste processo, a máscara daquele que possui o dom da cura é construída relacionalmente, sendo definida não por essências internas, mas pelo reconhecimento externo de quem reconhece o seu poder, o povo e a comunidade. Nesta perspectiva, a construção da pessoa e sua máscara recebe as regras do mundo que vive, ou seja, é uma construção a partir das simbologias sociais estabelecidos sobre estes sujeitos, quase sempre por processos colonizadores que estigmatizam estas práticas correlacionando-as ao mal e a feitiçaria, refletindo sobre imaginário social destes sujeitos (Vaz Filho, 2016; Maués, 1995). Trata-se de imagens partilhadas de um mesmo mecanismo de construção de máscaras sociais, que se perpetuaram sobre os sujeitos das práticas de cura, revelando construções sociais ambíguas pelas práticas do bem e da cura, assim como pelas práticas do mal e da feitiçaria.

Este distanciamento entre os sujeitos e a comunidade, como visto nas suas narrativas e nas observações, ocorrem, neste sentido, como uma individualização dos homens para proteção, autocuidado e conexão, visto que, na casa, onde fazem o atendimento, diminui-se as tensões sociais. Todavia, a proximidade a esses sujeitos ocorre, por indivíduos adoecidos buscando a cura, emergindo o seu papel do servir coletivo com seus dons e conhecimentos, reflexos da sua centralidade na cosmologia amazônica.

Neste sentido, a análise evidencia que o distanciamento dos sujeitos não é acaso, mas reflexo de sua construção social ambígua. Esse estigma, enraizado no imaginário comunitário, os isola socialmente e os torna mais procurados visivelmente, fora da comunidade do que dentro

dela, que embora seja frequente, permanece invisível. O isolamento, portanto, é uma defesa contra o estigma, enquanto sua função curativa, ancorada na tradição amazônica, mantém sua relevância em momentos de adoecimento, gerando um paradoxo permanente, são temidos, mas necessários.

4.1.4. Encantados

Apresentados o curador, orador e benzedor agentes de cura presentes nos quilombos e nesta pesquisa, se torna-se necessário apresentar os Encantados, já abordados nas falas dos sujeitos, são de mesma forma agentes ativos tanto no processo da pesquisa, quanto no processo educativo na transmissão dos saberes e práticas de cura, uma vez que são parte fundamental na construção, compartilhamento desses saberes e seres ativos nas práticas.

Os encantados, segundo Maués (1995, 1999) são seres invisíveis aos olhos dos homens, que assim como os santos se manifestam, em alguns casos, em aparições para devotos fiéis, os encantados fazem de mesmo modo, todavia, com mais frequente e de maneiras mais variadas. Diferenciando-se, primariamente, pelos locais que habitam, que de acordo com Loureiro (2015, p. 107) a estes seres foi reservado no mundo amazônico “um *locus* próprio: as encantarias, espécie de limbo onde as entidades dessa diversificada teogonia estariam reunidas [...] localizadas [...] nas florestas e no fundo dos rios.”, sendo reconhecidas como encantados “da mata”, aos que tem suas moradas na floresta e “do fundo”, para os que habitam os fundos dos rios e dos mares. Sendo estes, secundariamente, distinguindo-os conforme suas manifestações, que se sucedem de três maneiras principais, assumindo assim nomeações distintas em cada caso, como “bichos-do-fundo”, “oiaras” ou “caruanas”, que também recebem a denominação de cavalheiros ou guias (Maués e Villacorta, 2001). Em nossa pesquisa, os especialistas entrevistados, evidenciam de maneira mais acentuada, duas vertentes dos encantados, os “da mata” e as caruanas que encontramos mais frequentemente sob a denominação de guias.

Sobre os encantados “da mata” seu Antônio diz: “*Pra mim entrar na mata, eu peço licença [...] Tem a Caipora. Tem o Saci Pererê. Tem uns e outros. Curupira.*” (Seu Antônio, 2025).

Os encantados “da mata”, de certo modo, são os que estão mais presentes no imaginário do povo brasileiro, as representações imagéticas e sociais da Caipora, Saci e Curupira assumem uma forma mitificada e folclorizada. Entretanto, nas Amazônias, estes seres assume um lugar de centralidade e domínio, sendo constituintes da organização da natureza em uma lógica de defensores da floresta, rios, lagos e campos, tornando-se elemento importante na ideologia

regional (Maués, 2012). Quando seu Antônio expõe que para entrar na mata pede licença, clarificando um reconhecimento desses seres como guardiões, defensores e donos dessas terras, como já dito por seu Selestino em uma de suas narrativas já expostas no texto, “*assim como tem no mar (donos), tem na terra, os donos da terra*”, logo, compreende um nexos, no sentido do exposto por Maués (1995, 1999), que tudo tem sua mãe, ou seja, estes seres tem suas representações e são reconhecidos com a mãe do mato, devendo se desenvolver atitudes respeitadas perante aos locais que habitam.

Neste sentido, o ato de pedir licença para entrar em seu território, é mais do que o reconhecimento de sua existência, mas um ato de respeito, visto que os desrespeitosos e abusivos são punidos. Assim, quem ultrapassa os limites impostos, são acometidos de doenças como o mau-olhado, ou são “mundiados”, ou seja, são encantados e muitos se perdem na mata.

Outros encantados recorrentes nas narrativas, são as carunas, apresentadas na pesquisa sob a nomenclatura de guias, em suas manifestações não se pode ser visualizadas suas formas, mas, trabalham por meio dos curadores comunicando-se diretamente com eles ou incorporando-se neles nos momentos de trabalhos ou passes, com os poderes de cura (Maués, 1999).

A presença dos guias manifesta-se de maneira mais acentuada nas discursivas de seu João de maneira implícita e tímida, sempre se referindo às Caruanas, como “eles”, ou em um sentido coletivo, como “a gente”, modos de referências comuns em sua fala no momento da entrevista, como visto em um momento de comunicação entre o sujeito e seus guias, como narrado a seguir:

No decorrer da entrevista seu Joãozinho é questionado por um dos pesquisadores: E quando o senhor faz essas curas para as pessoas, o senhor faz algum tipo de reza ou oração? – ao qual o mesmo responde – *Faço sim, tudo é com oração* – Logo é questionado novamente – O senhor fala as palavras ou é em silêncio? – Seu João ainda inicia a resposta – *não, a gente....* – mas logo se cala, fecha os olhos e respira profundamente de maneira prolongada, ficando em silêncio, balançando rapidamente as pernas, com uma expressão, de aparência de escutar alguém, este momento durou alguns segundos, logo depois, o curador abre o olho e diz: “*isso daí a gente não pode revelar*”.

Mais adiante ele explica em sua narrativa: “*para essas entrevistas a gente tem um representante da gente que tá ali, a gente não vê, mas ele tá, não pode tocar aqui, aqui também não, aqui também não, são os guias da gente*” (Seu João, 2026).

A partir do momento vivenciado e da narrativa do entrevistado percebe-se o papel fundante dos guias na vida dos curadores, eles acompanham em todos os momentos, conforme é afirmado por um dos informantes da pesquisa de Maués (1995, p.190) “Caruana é uma parte

que acompanha o pajé, é o guia dele”. Observa-se ainda, que os guias orientam a prática do curador, inclusive, impondo limites sobre o que pode ser revelado, como quando ele afirma que *“a gente não pode revelar”* e explica que *“para essas entrevistas a gente tem um representante”*. Configurando como agentes ativos no processo de cura, atuando como protetores e orientadores, e que o silêncio e a discrição do sujeito não são hesitação, mas respeito à mediação espiritual.

Destarte que os encantados presentes por meio das práticas e narrativas dos entrevistados revelam-se como agentes centrais na própria organização simbólica da natureza e na transmissão e construção de saberes na Amazônia. Longe de serem meras figuras do folclore, esses seres, sejam os "da mata" ou “guias” atuam como verdadeiros agentes educativos, pois ensinam, por meio de sanções e proteções, as regras de respeito aos domínios da floresta, dos rios e dos mares ao exigirem serem respeitados em seus territórios, eles instituem uma ética de cuidado com o meio ambiente que é transmitida e compartilhada entre gerações por meio das práticas dos benzedores e curadores no desenvolver de seus trabalhos.

A crença nos encantados, conforme destaca Maués (1999), se constitui um dos elementos mais significativos da identidade regional amazônica, ao lado das festas de santos e da memória histórica, integrando-se, assim, como parte fundamental da cosmologia que orienta a relação dos habitantes com a natureza e com o sagrado. Portanto, os encantados não são coadjuvantes, mas protagonistas ativos na construção, no compartilhamento e na legitimação dos saberes tradicionais de cura.

4.1.5. Plantas

Durante o proceder da pesquisa outros agentes foram emergindo, apresentando-se como igualmente fundamentais no processo de cura e aprendizado, sendo um deles as plantas.

Silva (2022) em seu estudo que investiga os modos de fazer pesquisa e de fazer escola do povo Tikmũ’ũn, afirma, que os seres tidos como não vivos pelos não indígenas, como o ser água, o ser floresta e o ser planta, tiveram forte poder de ação durante toda sua pesquisa, demonstrando centralidade no ser-saber-viver desse povo. Nesta mesma lógica, nos quilombos amazônicos o ser planta tem forte poder de ação tanto nas práticas de cura, quanto no processo de aprendizagem, enraizadas na cosmologia amazônica que de igual modo desvela o ser-saber-viver amazônico.

Neste sentido, devido aos diferentes sistemas de crenças que envolve as plantas, neste contexto ganham novas simbologias e significados, carregando consigo, segundo Silva (2025) “uma complexa rede de significações simbólicas e terapêuticas”, tornando-se seres sagrados, se investido de poder de todos os elementos que compõem o conjunto ritualístico das práticas de cura (Camargo, 2014).

Neste entrelaçamento entre o visível e o invisível, as plantas medicinais transcendem sua condição de recursos terapêuticos para se tornarem verdadeiras mediadoras entre o humano e o sagrado, pois o conhecimento sobre seu uso não se restringe apenas a experimentação empírica ou a transmissão oral, mas é ensinado, em casos como veremos mais adiante, pelos próprios Encantados, que em visões, sonhos ou durante o transe ritualístico indicam quais vegetais utilizar e de que maneira prepará-los, seja em defumações, chás, banhos de limpeza ou lambedores. A eficácia dessas terapias populares fundamenta-se justamente na confluência entre a materialidade farmacobotânica das plantas e a sacralidade que lhes é imbuída pelo rito e pela crença, de modo que a força curativa não reside exclusivamente nos princípios ativos das folhas e raízes, mas na complementaridade entre o papel funcional e o papel sagrado que desempenham nos rituais de cura (Silva, Siqueira, Siqueira, 2023; Krenak, 2023).

Se lembrarmos algumas narrativas até aqui apresentadas uma das plantas mais utilizadas é o pião roxo, recorrente nas falas dos entrevistados, uma planta poderosa muito interligada ao espiritual e a proteção, usada para benzer, dá passes e banhos, carregada de simbologias sagradas. Seu Antônio aborda sobre sua eficácia ao dizer: *“O pião roxo, ele recebe, até coisa ruim que vem da rua, mandar pro seu terreno, pra sua casa, ele recebe, tanto que eu não fico sem ele aqui. Tá bom? O pião roxo, eu boto ele de um lado, do outro, todo dia ruim que vem, ele pega tudo aqui, pega tudinho e expulsa.”* (Seu Antônio, 2025).

Figura 4 - Pé de pião roxo



Fonte: Acervo da Pesquisa (2026)

A narrativa de seu Antônio sobre o pião roxo, revela a carga simbólica atribuída a essa folha sagrada, carregada de força vital e espiritual. Conforme aponta Silva (2025), o pião roxo ou pinhão roxo, como é denominado no trabalho da autora, é amplamente reconhecido nos terreiros de Candomblé, Umbanda e em comunidades tradicionais por seu uso em rituais de cura, proteção e limpeza espiritual. Nesta lógica, Camargo (2014), destaca que nas terapias de caráter místico-religioso as plantas desempenham um papel sacralizado, sendo investidas de poder sobrenatural pelos sistemas de crença dos quais fazem parte o doente, o desenvolvedor da cura e sua comunidade. Na fala do sujeito, o pião roxo não é apenas uma planta, mas um agente espiritual que recebe as coisas ruins vindas da rua e as expulsa do terreiro e da casa, funcionando como um protetor do território doméstico.

Assim, o pião roxo em suas múltiplas formas de uso, evidência a cosmologia afro-indígena presente nas práticas curativas amazônicas, na qual os elementos da natureza são vistos como seres vivos dotados de poder próprio, capazes de estabelecer uma relação de troca de cuidado e proteção com os curadores e benzedores, propiciando o equilíbrio do corpo e do ambiente, reafirmando que as plantas tornam-se agente ativos no processo de cura e seres sagrados quando deslocadas de seu contexto vegetal original e imbuídas de valor simbólico dentro dos rituais, desta forma, o sagrado e o terapêutico caminham juntos, e a eficácia do tratamento depende tanto da materialidade da planta quanto da crença em seu poder espiritual (Camargo, 2014).

Neste sentido, as práticas de cura atrelada as plantas desvelam saberes de cura ancestrais que estão relacionados tanto com os conhecimentos das plantas quando com o religioso-místico, abarcando todas as suas compreensões de enfermidades, das doenças do corpo a doenças do espírito, tendo os “remédios do mato” como a um dos seus traços culturais mais marcantes, não conhecendo apenas as espécies de plantas, mais suas funcionalidades e práticas de utilização que vão desde chás até banhos, infusões, fricções, e os atos ritualísticos de benzer e dá passe, constituindo as plantas como seres ativos na cura e na aprendizagem (Santos, 2000; Souza, 2024).

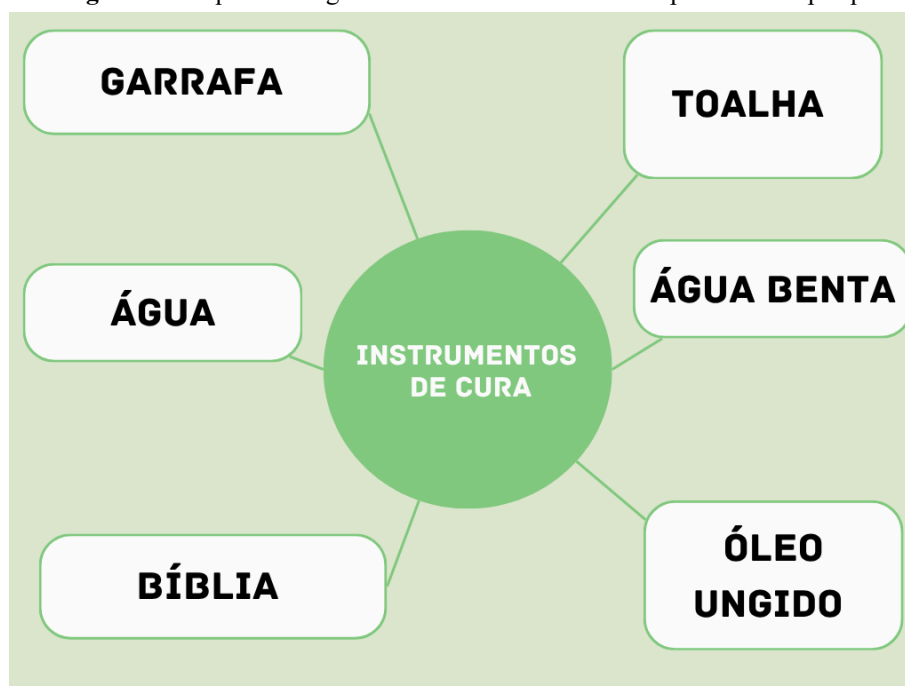
4.1.6. Instrumentos de cura

Outro agente de igual importância são o que nos convencionou chamar de instrumentos de cura, que compreendemos como utensílios usados na ritualística do trabalho, que não vem das plantas, mas de igual maneira são fundamentais para o desenvolver da cura e modificar a

situação do sujeito adoecido, constituindo-se como um ator deste processo, entretanto não como meros objetos, mas como seres simbólicos ativos (Latuor, 2012).

Como demonstra Pacheco (2020) ao analisar os rituais de cura da religiosidade germânica na Idade Média, os instrumentos utilizados nos encantamentos, tais como varas, pedras, água corrente e madeira, não possuíam eficácia por si mesmos, mas eram imbuídos de uma força simbólica que emergia da interação com o sagrado, atuando como mediadores entre o mundo humano e o divino. Essa força, que a autora identifica como uma espécie de *mana* ou potência espiritual, conferia aos objetos uma agência própria no ritual, eles não apenas auxiliavam a cura, mas participavam ativamente dela, tornando-se extensões visíveis do poder sobrenatural invocado, passando de meros objetos para instrumentos usados para a cura.

Figura 5 - Esquema imagético dos instrumentos de cura presentes na pesquisa



Fonte: Elaborado pelo autor (2026)

Neste sentido, e alinhando-nos à noção de que a cultura é uma teia de significados tecida pelos homens, criando e recriando simbolismos pela sua ação (Geertz, 2008), é possível compreendermos que os objetos de cura presentes em nossa pesquisa transcendem sua materialidade ordinária. Embora alguns já possuam um simbolismo religioso preestabelecido, é no contexto ritualístico que eles adquirem novos significados, transformando-se em símbolos operantes que não apenas representam, mas efetivam a cura. Deste modo nos propomos a apresentar os instrumentos de cura, presentes na pesquisa, a garrafa, a toalha, água, a bíblia, o óleo ungido e a água benta e seus simbolismos durante os processos ritualísticos que estão inseridas.

4.1.6.1. Garrafa, a água e a toalha

A garrafa e a toalha, simples objetos do cotidiano, ganha novas simbologias inseridos no contexto do rito de cura do mal olhado do sol ou sol na cabeça, como foi visto durante a pesquisa, Sol na cabeça ou mal olhado do sol é provocado por sua quentura, quando a vítima permanece por longos períodos sob o sol forte com a cabeça descoberta (Maués, 1977), causando, segundo seu Antônio, fortes dores de cabeça. E deve ser tratada por um benzedor em um rito específico. Neste rito, são usados instrumentos diferentes dos convencionalmente usados nos atos de benção, usa-se a garrafa cheia de água e uma toalha, que são colocados sob a cabeça da pessoa adoecida.

Figura 6 – O uso da garrafa, da água e da toalha no rito



Fonte: Acervo da Pesquisa (2025)

Nesta lógica, estes instrumentos ganham novos significados, a garrafa simbolicamente transforma-se em um receptáculo da doença, como aquela que guarda o mal retirado da cabeça, neste mesmo sentido, a água será responsável por retirar o mal, uma vez que durante o trabalho a água começa a “fervor”, o que é justificado pelo benzedor como a “quentura” saindo da cabeça, para a informante de Maués (1977), a água recebe o “sol” da cabeça do paciente para

eliminar a doença, ou seja, água retira o mal, transferindo-a para si, se configurando como um receptor. Já a toalha ganha dois simbolismos de proteção da pessoa adoecida, resguardando a sua cabeça e de mesmo modo de filtro, filtrando apenas o mal necessário para ser transferido para a água.

4.1.5.2. A bíblia e o óleo ungido

Diferentemente dos instrumentos anteriores que possuem significados e simbologias diferentes em seus usos cotidianos, a bíblia e óleo ungido são instrumentos imbuídos de força simbólica e significados expressivos para os cristãos, sejam eles católicos ou protestantes, principalmente para cura.

Estes instrumentos parecem nos trabalhos desenvolvidos por seu Selestinio, a bíblia ocupa lugar central em sua prática, sendo a palavra inspirada por Deus e necessária para o rito de cura. O sujeito, como ele mesmo afirma, não cura por força própria, mas age como um porta-voz, boca de Deus na terra, buscando na leitura bíblica a "inspiração" divina para diagnosticar e cura o sofrimento. Simbolicamente, nessas práticas de cura, a bíblia é vista como um resguardador de ordens divinas, quando acionado, evoca-se uma ordem direta de deus que determina a cura (França, 2013).

O óleo ungido entra neste processo como aquele, que simbolicamente, materializa a cura, seguindo a orientação de Tiago 5.14 para "ungir com óleo, em nome do Senhor" (Schmidt, 2016, p. 46), funcionando como um "sinal visível e tangível do poder de Deus" (Schmidt, 2016, p. 53), onde o toque comunica o amor e a graça trazendo a dimensão natural a ordem espiritual transmitida na palavra.

Figura 7 - Uso da bíblia e do óleo ungido



Fonte: Acervo da Pesquisa (2025)

4.1.6.3. Água benta

Na mesma direção outro instrumento já impunido de força simbólica e significado para os cristões, sobretudo, os católicos é a água benta, um símbolo sacramental de um costume antigo, utilizado para abençoar os fiéis, afastar forças espirituais malignas e aspergindo a pessoas e objetos, proteção e auxílio divino. Para a sua sacramentalização é necessário um rito de súplica da igreja por meio de um ministro para a água passar de seu uso natural para o sobrenatural (Nunes, S/A).

A água benta se desvelou durante a pesquisa na narrativa de seu João ao relatar a preparação das folhas para o ato do passe: *“gente pega um galho de pião roxo, benze com água benta e aí vai dar o passe na pessoa”* (Seu João, 2026).

No contexto dessa prática, o simbolismo da água benta transcende sua função tradicional de purificação e proteção, pois ela é utilizada para "ativar" e potencializar a força espiritual do pião roxo, conferindo-lhe um caráter sacro que complementa sua forte natureza espiritual. A água benta, neste sentido, não atua isoladamente, mas como um agente que consagra a planta, por meio do poder divino que juntamente com força sobrenatural da natureza se amalgamam para promover a cura e bem-estar do sujeito adoecido. Assim, a água benta, simbolicamente age como elo na comunhão entre o sagrado, o natural e a intenção do curador, que invoca a proteção divina para potencializar a cura.

4.2. O Saber fazer ancestrais nas práticas de cura: Modos e mensagens ancestrais

A ancestralidade, nos termos apresentados por Kopenawa e Albert (2015), não é uma lembrança vaga do passado, mas uma força viva e atuante que conecta os seres humanos aos fundamentos do mundo. Neste sentido o Saber Fazer ancestral é múltiplo, singular e integral resguardado na memória dos povos quilombolas e evocado em suas experiências de trocas com outros seres, seja humanos ou não humanos, em práticas de cultivo, artesanato, alimentação e sobretudo nas práticas de cura, uma vez que, segundo Krenak (2023) nestes momentos se experiência a interdependência da relação entre humanos e todos os outros seres existentes, seja vegetal, mineral, material e espiritual, cumprindo o “mantado ancestral” (Escobar, 2014) de cuidado comunitário. Estes momentos de invocação da ancestralidade são educativos, trazendo consigo uma imagem poética, modos e mensagens de cuidado com o corpo, com outro e com a natureza, em uma confluência que abre possibilidades para outros mundos de experiência de vida (Krenak, 2022).

Neste sentido, as práticas de cura abordadas neste tópico não são práticas homogeneizadas e simplistas, mas sim, diversificadas e complexas que evocam diferentes divindades em suas diferentes formas de trabalho e evocação da ancestralidade que propendiam ao indivíduo adoecido para além da cura, experiências em um processo paralelo de cuidado, vivência territorial e aprendizagem.

Assim, desenvolveremos este tópico fazendo um processo dialético de comparação das múltiplas práticas e suas singularidades e pluralidades, sem hierarquizá-las a fim de compreender suas divergentes formas de evoca a ancestralidade. Começemos pela narrativa de seu João sobre sua prática:

as pessoas ‘chego’ aqui a gente benze, é a consulta que a gente faz, benze, aí a gente vê. Qual o procedimento da cura dele, se é pra gente ou se não é pra gente, se é pra gente vamos passar remédio, cuidar; banho [...] faz o passe quando é mal-olhado a gente pega um galho de pião roxo, benze com água benta e aí vai dar o passe na pessoa tirando aquele peso, aí vai passar um banho pra ele (Seu João, 2026).

Nesta perspectiva, vamos analisar por partes o dito pelo Seu João, para compreendermos a completude de sua prática, utilizando de outras narrativas que complemente seu pronunciando anterior, colocando em certa cronologia sua fala. Ao realizar um atendimento seu João de início realiza uma consulta diagnostica, que segundo o mesmo, funciona da seguinte maneira “a pessoa chegar aqui, ‘seu João, vem aqui pro senhor ver o que o senhor pode fazer, o que é que tá pegando meu negócio é assim, assim, assim’” (Seu João, 2026).

Nesta lógica, o entrevistado busca nesta etapa, questiona o sujeito sobre o que procura, no intuito de compreender qual é a enfermidade que assola a pessoa adoecida, assim posteriormente é feito a benzenção. Para Maués e Villacorta (2001), alguns curadores desenvolvem o ato de benzer como iniciação a sua prática da pajelança, como um ato alternativo que se integra a sua a prática como um todo, como para seu João, o ato de benzer é um processo de identificar o corpo e espírito de quem lhe procura.

Outro dia chegou um (homem) lá da serra, o corpo dele tá igual uma casca de uma jaca, sabe? Chegou demais, quando comecei a benzer ele aí, passar a folha nele aí, pião roxo. Foi pião roxo, esse cara começou a se remexer pra onde encostava.” (Seu Antônio, 2025).

No caso e seu Antônio em suas práticas realiza rezas silenciosas, como o mesmo expõe, “eu não trabalho em voz, eu trabalho na calada, no silêncio” ele empunha seu ramo de pião roxo, como evidente na narrativa, trabalhando com doenças naturais e não naturais que em seu processo de tratamento para a cura, equilíbrio do corpo, conforme evidente no final da narrativa sobre seu trabalho com o sujeito: “aí, foi embora. Quase bom, ele foi embora. Segundo dia ele veio, aí dei outra cura nele, saiu, bonzão já.” (Seu Antônio, 2025).

No caso da prática de benzer de seu João há um processo de descrever a doença do indivíduo e sua representação por meio de seus Guias. Essa averiguação leva a outros processos ritualísticos referendados pelos guias. Assim afirma, *“qual o procedimento da cura dele, se é pra gente ou se não é pra gente”*

A referência a “gente”, que o entrevistado fala, é na lógica dos Encantados que o acompanham, neste sentido este rito é silencioso e íntimo, quase imperceptível, de comunicação entre os guias e o homem, para o avisarem se o desenvolver da cura deve ser por meio de seus trabalhos ou não, se a resposta for positiva, revela-se qual encantado cuidará desta cura e quais serão as formas e proceder do trabalho, quais plantas serão utilizadas, dado que, cada guia tem suas formas de agir e trabalhar, como o mesmo deixa claro, ao aludir: *“Isso daí, gente, é mesmo que uma junta médica, né? [...] Aí cada um tem um tipo de trabalho”* (Seu João, 2026).

Nesta conexão direta entre curador e os Encantados existe um processo de mediação dupla no proceder da cura, da parte do curador, a intermediação entre humano e os Encantados, sendo a ponte entre o indivíduo adoecido e o sobrenatural, por meio de seus trabalhos e ensinamentos que recebe da espiritualidade, e dos Encantados a relação entre os mundos, manifestando os poderes e mistérios de seu mundo, no mundo humano, por meio do próprio curador e do meio natural, pelas plantas, ervas, rios, entre outros, imbuídos das forças sobrenaturais de seu mundo, potencializando a experiência do cuidado e cura como uma capacidade intrínseca da relação com o ser humano, onde a ancestralidade se desperta (Krenak, 2023; Vaz Filho, 2016).

Neste processo de mediação, são reveladas plantas que devem ser utilizadas as formas de usos, seja para banhos, chás ou garrafadas. Seu João expõe que a espiritualidade, em visão, lhe mostra detalhadamente as plantas e como utilizá-las para que assim possa receitar os remédios e banhos específicos: *“aí você vem e eu já sei, as plantas brilharam aqui. Se é pra você ter cura aqui com a gente, a gente já sabe. A visão da gente, aquela planta já tá aqui tudo aqui. É isso, é isso, é isso, é isso, é isso.”* (Seu João, 2026).

O uso das plantas aparece nas práticas dos outros sujeitos em narrativas como a de seu Selestino quando diz: *“Eu planto, eu tenho essas plantas, o hortelãzinho, que chama hortelã menino, eu tenho a oriza, eu tenho a caatinga de mulata, eu tenho essa, aquele boldo, eu tenho o pariri, que é remédio também que eu faço pras pessoas também.”* (Seu Selestino, 2025), ou no pronunciado de seu Antônio: *“E eu uso muitas coisas aí, muitas cascas, raízes, plantas também, pra fazer remédio pro pessoal”* (Seu Antônio, 2025).

Nesta perspectiva, as plantas passam a ser agentes nas práticas de cura, constituindo-se simbolicamente como um elo com a ancestralidade nesse processo de medição dos encantados

entre os mundos e do humano com a natureza, sendo um dos atores da complexa relação entre humanos e não humanos que propiciam o contado e cumprimento da mantado ancestral de cuidado com o outro.

Para Silva, Siqueira e Siqueira (2023) a força ancestral vive em tudo que está na natureza, na mata, nas águas, nas pedras, no fogo e nas plantas, carregadas de uma, em suas palavras, “magia” poderosa manifesta em todas as formas de uso, as plantas emanam a cura que está presente nelas, neste decurso, os Encantados ensinam quais e como usa-las seja para “simples” remédios, xaropes ou banhos, até em seus usos “mais sobrenaturais”, como o rito de benção e os passes, uma maneira ancestral de cuidado com o outro e de conexão com a espiritualidade.

A eficácia da utilização dos vegetais fundamenta-se justamente na confluência entre a materialidade farmacobotânica das plantas e a sacralidade que lhes é imbuída pelo rito, pela crença e na relação entre mundos, de modo que a força curativa não reside exclusivamente nos princípios ativos das folhas, raízes, cascas e galhos, mas na complementaridade entre o papel químico e o papel sagrado que desempenham nos processos de cura, conforme aborda seu Antônio *“Ela tem a força dela, tem o poder dela, que é da natureza de Deus, né?”* (Seu Antônio, 2025).

Esse saber fazer ancestral não separa o mundo material humano do mundo imaterial da espiritualidade, nem o corpo da alma, e por isso os curadores, benzedores e oradores, ao receitarem um remédio, estão simultaneamente restabelecendo o equilíbrio entre a pessoa e sua ancestralidade, entre a comunidade e a natureza, num movimento que mobiliza forças cósmicas e saberes milenares. A “magia” que atribuída as plantas não é um devaneio, mas uma potência concreta que se manifesta na relação entre os humanos e não humanos e no compartilha dos curandeiros com os sujeitos adoecidos os ensinamentos que se recebe da espiritualidade e seus saberes acumulados da experiencia de sua vivência em seus quintais, principais espaços de cultivos das plantas utilizadas nos processos de cura (Camargo, 2014; Krenak, 2023; Silva, Siqueira, Siqueira, 2023).

Entre os sujeitos entrevistados, como observado, existem convergências em suas práticas, o ato de benzer, mesmo que por motivações diferente, e a utilização das plantas para seus fins medicinais e espirituais, assim, existem também práticas divergentes entre si, singulares de cada especialidade, o que ajuda a compreender o desenvolver do trabalho de cada um, como a do orador Selestino que tem a prática da oração e unção com óleo. Para compreendermos melhor o desenvolver da prática do orador, me proponho a narrar um momento de trabalho do sujeito.

Durante a entrevista no barracão de torrar farinha, no quintal a lateral da casa, o sujeito questiona-nos se queríamos uma oração, um dos pesquisadores, responde positivamente, e seu Selestino empunha sua bíblia e seu óleo ungido para dar início ao seu trabalho, no começo é lido pelo homem um texto da bíblia, Efésios 04:01-10, que diz:

Como prisioneiro no Senhor, rogo-lhes que vivam de maneira digna da vocação que receberam. Sejam completamente humildes e dóceis, e sejam pacientes, suportando uns aos outros com amor. Façam todo o esforço para conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz. Há um só corpo e um só Espírito, assim como a esperança para a qual vocês foram chamados é uma só; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos, que é sobre todos, por meio de todos e em todos. E a cada um de nós foi concedida a graça, conforme a medida repartida por Cristo. Por isso foi dito: “Quando ele subiu em triunfo às alturas levou cativo muitos prisioneiros e seus dons aos homens”. (Que significa "ele subiu", senão que também havia descido às profundezas da terra? Aquele que desceu é o mesmo que subiu acima de todos os céus, a fim de encher todas as coisas) (Bíblia Sagrada, 2012).

Ao fim da leitura, é pedido por seu Selestino que todos os presentes confirmem o lido proclamando: “Amém”. Assim o sujeito empunha-se do óleo ungido e passa na região adoecida do pesquisador, e ainda com óleo faz o sinal da cruz no antebraço esquerdo e panturrilha esquerda do paciente. Tendo ungido todas as partes necessárias, impõe a mão esquerda na região doente e a mão direita no antebraço ungido, deste modo dá início a oração em voz alta, longa e espontânea:

Querido Pai Celestial, eu te peço que o teu poder, a tua bênção. E esta leitura. Toco aqui na esquerda e toco nesta doença deste homem. Deus, Pai, Todo Poderoso, eu te chamo, a tua cura, Senhor. Ele está dizendo, como é o nome disso daqui? Hérnia. O senhor vai repreender, porque eu creio na tua palavra. Tu tem grande motivo, Senhor, para tirar. Não sei se o tamanho da fé desse professor seja o tamanho da fé que eu estou te pedindo. Unge, Senhor. Ataque, toque, amarre, jogue no abismo do esquecimento. Nem boi, nem passarinho, nem o vento, nem o sol. Pela tua graça e teu poder, Senhor. Repreenda tudo este mal. Seja caído por terra, Pai. Unge com teu nome santo, porque tu tens poder. Tu dizes que tua palavra, se a gente crer na tua palavra, até o fim da vida seremos salvos. Pois é, Senhor Deus Pai. Rebente tudo isso. Jogue no abismo do esquecimento. Senhor, Deus, Pai, Todo-Poderoso, com a tua bênção, com o teu poder, Senhor. Firmamente repreenda tudo isso que este homem sofre dia e noite com isso. Isso faz uma agonia na pele e na carne, em paz celestial. Mas eu te toco agora com esta leitura que foi feita. Livro de Efésios, capítulo 4, versículo 1 a 10. A tua graça e teu poder, Senhor. Repreenda todo este mal. Caia por terra toda esta enfermidade. É agora, Senhor. É agora. Toca, Senhor. Toca, Pai Celestial, com a tua graça e teu poder. Eu te chamo, Senhor, Deus, Pai. A tua vitória, o teu poder. Vai repreender tudo isso. Jogue no abismo do esquecimento. Deixa este homem “camado” na tua bênção, no teu poder, Senhor, Deus, Pai, Todo-Poderoso. Ele enfrenta tantos problemas como professores que estão rodeados do lado do Senhor, Deus, Pai, Todo-Poderoso. Repreenda toda esta enfermidade, em nome de Jesus. Jogue no mar do esquecimento, nas tuas alturas. Te peço com teus anjos e apóstolos. Mil à esquerda, dez mil à direita. Jogue o esquecimento, em nome de Jesus. Caia enxofre, caia enfermidade, caia tentação. Mas seja repreendido em nome do Senhor Jesus. Com todos os teus anjos apóstolos. Mil à esquerda, dez mil à direita. Tua graça, teu poder, Senhor. Venha arrebatando. Traga tua vitória, tua saúde, tua bênção. Repreenda agora, em nome de Jesus (Seu Selestino, 2025).

Ao final da oração é pedido pelo orador para que todos confirmem a oração dizendo: “Amém”. Terminado a ritualística, o sujeito explica as motivações por ter ungido o antebraço esquerdo do pesquisador, segundo ele, no ritual o homem trouxe o espírito e a fé do paciente do lado esquerda para o lado, conforme seu Selestino, correta, a direita para que a cura ocorresse plenamente e finaliza seu trabalho.

Figura 8 - Desenvolver do trabalho de seu Selestino



Fonte: Acervo da Pesquisa (2025)

A prática de Seu Selestino é muito singular dentro da pesquisa, se comparada com os outros sujeitos, a sua forma de evocar e se conectar com a espiritualidade se difere dos demais. O seu guia é o Espírito Santo que age por meio dele para que a cura aconteça. Assim, seus principais instrumentos são a bíblia e o óleo ungido, imbuídos do simbolismo cristão, como já abordado no subtópico anterior. Seu trabalho se divide em três momentos, o primeiro a leitura da palavra, que no desenvolver de seu trabalho tem um destaque relevante, se observamos a leitura bíblica é utilizada para duas vertentes.

A primeira, a doutrina. Existe um sentido, em primeira instância, em sua leitura de ensinamento e doutrinação, se observamos a passagem lida a um ensinamento voltado à importância da manutenção da paz e da comunhão na vida coletiva, sendo humilde e amoroso. Ao longo da leitura é enfatizada a ideia da unidade espiritual, exposta na afirmação de “*um só Deus, um só Senhor, uma só fé e um só Espírito*”. Essa concepção torna-se ainda mais evidente ao final de sua prática, quando relata que o espírito e a fé do sujeito adoecido estavam voltados para a esquerda e foram conduzidos ao lado correto, nesta lógica, existe um ensinar por meio da leitura bíblica, seja como regras a serem seguidas para que o indivíduo adoecido mantenha o equilíbrio, seja como explicação para ações tomadas pelo orador e/ou do mal que lhe assola.

A segunda instância, a evocação da espiritualidade, na leitura é possível perceber as menções a soberania de Deus sobre tudo (não humanos) e todos (humanos), abordando ao final do versículo seu triunfo sobre o mal, neste sentido, como já dito anteriormente nos simbolismos da Bíblia, a leitura é uma ordem ao mal, que evocando o Deus, o Pai que é o todo poderoso, centralizando-o em seu trabalho antes de iniciar o rito da oração.

O segundo momento, a unção com óleo, de mesma forma representa uma centralidade em sua prática, pois conecta o orador a uma tradição ancestral enraizando na história bíblica e na experiência comunitária da fé. Este ato, que remonta às culturas pré-hebraicas e é fundamentado em passagens como Tiago 5.14, não é um gesto vazio, mas um rito que carrega a memória de curas, consagrações e do derramamento do Espírito Santo sobre reis, sacerdotes e profetas. Ao ungir, o orador não apenas realiza um gesto litúrgico, mas torna-se elo de uma cadeia ininterrupta que une a comunidade a espiritualidade cristã, oferecendo um toque palpável do sagrado que acolhe, fortalece e transmite a certeza do cuidado divino (Schmidt, 2016).

Por fim, o terceiro momento, a oração é a conclusão de sua prática que amarra todos os atos anteriores que refletem na discursiva da oração, neste ato acontece a conexão mais forte com a espiritualidade marcada pela constante evocação do “Deus, Pai, Todo-Poderoso”, expressão reiterada diversas vezes ao longo da oração e que funciona como fundamento de toda a eficácia espiritual do ritual. A repetição dessa invocação não possui apenas um caráter devocional, mas constitui uma forma de convocar continuamente a autoridade divina para intervir sobre a enfermidade. Paralelamente, observa-se uma característica recorrente dos sujeitos da cura, a nomeação direta da doença, tornando explícito aquilo que deve ser combatido, enquanto a oração ordena sucessivamente que o mal seja “*repreendido*”, “*caído por terra*”, “*jogado no abismo do esquecimento*” e “*no mar do esquecimento*”, evidenciando um processo simbólico de expulsão da enfermidade do corpo e do espírito.

O gesto de tocar o lado esquerdo e a citação da ação durante a oração reforça essa dimensão ritual, pois o orador compreende que o espírito da pessoa se encontra deslocado para esse lado, sendo necessário, por meio da leitura bíblica, da unção com o óleo fundamentalmente, da oração na parte esquerda do corpo, restabelecer simbolicamente sua ordem espiritual, na concepção do sujeito. A leitura das escrituras inaugura a ação divina, enquanto a unção materializa corporalmente aquilo que a palavra já realizou no plano espiritual, estabelecendo uma continuidade entre palavra, gesto e cura.

Um aspecto relevante é a insistência na fé como condição indispensável para a cura, quando o orador afirma: “*eu creio na tua palavra*” e questiona “*o tamanho da fé desse professor*”, reafirmando que a ação divina depende da crença compartilhada entre quem ora e

quem recebe a oração. Essa compreensão aproxima-se da análise de Lévi-Strauss (1975, p.193), ao afirmar que a eficácia da cura simbólica está sustentada na crença do curador, do enfermo e da coletividade, pois “a eficácia da magia implica na crença da magia”, constituindo a confiança comum um elemento fundamental para que a ação terapêutica produza seus efeitos.

Nesta perspectiva, este fundamento de igual modo se faz presente em outra prática singular na pesquisa, o “tirar o sol da cabeça”, prática desenvolvida por seu Antônio durante a visita em sua casa.

Sol na cabeça ou mal olhado do sol é provocado por sua quentura, quando a vítima permanece por longos períodos sob o sol forte com a cabeça descoberta (Maués, 1977), causando, segundo seu Antônio, fortes dores de cabeça e tontura. A enfermidade foi diagnosticada pelo sujeito em uma das pesquisadoras, ao benzê-la o mesmo identificou um uma “quentura muito forte” vindo de sua cabeça, e logo deu o diagnóstico, “*ela tá com sol na cabeça*”. Para o tratamento foram utilizados outros elementos diferentes de sua prática usual, que segundo Maués (1977, p.98) neste processo “a benção pode assumir uma forma especial”, dessa forma, é utilizado uma garrafa com água e uma toalha, bem dobrada, assim, a pesquisadora sentou-se em uma cadeira, e seu Antônio com a toalha tampou o gargalo da garrafa colocando-a sob a cabeça da paciente, de maneira que objeto com água fique invertido sobre ela, sem derramar o líquido. Procede-se, assim o rito, o sujeito benze a garrafa, quanto faz sua reza silenciosa, a água começa a “ferver”, segundo seu Antônio, isto aconteceu pois o “sol” estava saindo da cabeça da pesquisadora, assim o rito seguiu até água não ferver mais, e o homem dizer que o mal estava curado.

Figura 9 - Rito de benção para "tirar o sol da cabeça"



Fonte: Acervo da Pesquisa (2025)

Maués (1977) alude que a prática de tira o sol da cabeça ou mal olhado de sol, como é denominado em seu trabalho, é uma prática vinculadas aos benzedores, pois para a sua cura são necessários os ritos de benção para que a cura aconteça, dentro formas diferentes em outras partes da região, incorporando em alguns casos limão ou alho, entretanto tem como fundamento sempre um objeto com água e uma toalha, sendo o trabalho desenvolvido da mesma forma e com mesmos resultados.

O conhecimento do benzedor sobre como diagnosticar e tratar o "sol na cabeça" não é uma invenção pessoal, mas uma herança transmitida por seus antepassados. Ao identificar a "quentura muito forte" e saber exatamente qual procedimento ritual é necessário para extraí-la, ele opera dentro de um sistema de saberes ancestrais depositados nos pensamentos nas convivências o sobrenatural (Kopenawa, Albert, 2015). A prática do benzedor, assim, não é um ato isolado, mas a materialização de uma memória ancestral que molda a própria percepção da realidade, onde o corpo do paciente e os elementos do ritual, água, toalha e garrafa, são mediadores simbólicos de uma ordem cósmica estabelecida há muito tempo.

Essa conexão ancestral é o que confere autoridade e eficácia ao ato de curar. O benzedor, ao realizar sua reza silenciosa, não está apenas aplicando uma técnica, mas está reatualizando

um elo com os saberes de seus antepassados, seguindo o princípio de que, do mandato ancestral e da reexistência cultural dos territórios quilombolas. A "fervura" da água não é um fenômeno físico qualquer, mas um signo tangível da expulsão do mal que ao se manifestar no mundo sensível, confirma a verdade do diagnóstico e a legitimidade da linhagem de saber à qual o benzedor pertence.

A rito evidencia a não separação entre o mundo natural, social e espiritual. O sol não é apenas um astro, mas uma força ativa que pode agir de forma maléfica sobre o corpo humano. O benzedor, como um xamã, atua como um mediador que negocia com essas forças invisíveis para restaurar o equilíbrio (Kopenawa, Albert, 2015; Krenak, 2023). A prática, ao utilizar objetos simples como a garrafa, a água e a toalha, transforma-os em operadores rituais, demonstrando que a eficácia da cura não reside nos instrumentos em si, mas na intenção e no sistema de crenças que vivem, seguindo a lógica de classificação e a relação entre os elementos do mundo, como fundamentais para a compreensão e a ação sobre a realidade (Lévi-Strauss, 2008).

Esta ancestralidade se reflete de igual modo em outra prática específica de seu João, o passe, em alguns casos, apenas remédios e banhos, não são o suficiente para completude da cura, sendo auxiliares neste trabalho, logo a curador recorre a práticas “mais fortes”, como o passe, na narrativa do sujeito, é abordado sobre o tratamento do mau-olhado que é necessário o passe para aliviar o peso da doença, *“quando é mal-olhado a gente pega um galho de pião roxo, benze com água benta e aí vai dar o passe na pessoa tirando aquele peso”*.

Maués (1977) alude que o passe é um dos atos que diferencia os curadores de outros especialistas, pois, durante essa prática, o curador trabalha atuado, ou seja, sob a incorporação de um encantado. Embora se assemelhe formalmente à benção, o passe possui caráter terapêutico, e em alguns casos preventivo, voltado especialmente às doenças não naturais, servindo tanto para aliviar os sintomas da doença, como para fortalecer a pessoa contra futuros agravos, configurando-se como uma ação feita puramente por pajés.

A prática do “passe” descrita na narrativa, especialmente quando associada ao tratamento do mau-olhado, pode ser compreendida como uma manifestação da eficácia performática do ritual, onde a ancestralidade se revela não apenas como um saber herdado, mas como uma força ativa que se manifesta no próprio corpo do curador.

O uso do galho de pião roxo e da água benta não são meros objetos, como já falado, mas instrumentos simbólicos que conectam o ato de curar a uma ordem cósmica mais ampla. A água benta, opera como um agente de purificação que remete a uma linhagem de saberes sagrados, enquanto o pião roxo, uma planta com propriedades simbólicas e medicinais, atua como um

operador ritual que materializa a intenção de “tirar aquele peso”. A eficácia do passe, contudo, não reside apenas nos objetos, mas na performance do curador, que, ao atuar incorporado por um encantado, transcende sua individualidade para se tornar um canal direto do poder ancestral.

A ancestralidade, nesse contexto, é o que válida e potencializa a ação do passe, transformando-o em uma ferramenta não apenas curativa, mas também preventiva. O curador, ao incorporar o encantado, reativa um elo com os saberes de seus antepassados. A força do passe, portanto, não provém do curador em si, mas da linhagem espiritual que ele representa e que, ao ser reatualizada no ritual, torna-se capaz de aliviar os sintomas e fortalecer a pessoa contra futuros agravos. Essa compreensão ressoa com a noção de Geertz (2008) de que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o “*ethos*” de um povo com sua “visão de mundo” (cosmovisão), onde o ato de curar não é uma intervenção técnica isolada, mas uma dramatização pública que reafirma a ordem cósmica e a continuidade da tradição, oferecendo ao paciente não apenas a cura de um mal, mas a reinserção em um universo de sentido onde o passado ancestral e o presente se encontram.

Se falarmos sobre o saber fazer ancestral nas práticas de cura nos quilombos amazônicos, é necessário também falar sobre as doenças tratadas neste território, na narrativa de seu Antônio e falando sobre uma completude de doenças tratadas pelos sujeitos da cura seja natural ou não natural:

Eu tiro fogo selvagem dos outros, eu tiro cobreiro, bicho de cabeça, bucho virado, essas coisas, né? Lepa (lepra), que a pessoa chega com lepa (lepra) aqui, todo doente de ferida, essas coisa tudo. Pego o bicho.... mal-olhado, bicho do mato, qualquer coisa, isso eu curo, né? [...] Costurar rasgadura [...] Tudo que aparecer aqui, se preciso, eu tirar até espírito morto que tá na pessoa eu tiro [...]. (Seu Antônio, 2025)

A fala do benzedor seu Antônio, ao afirmar que trata desde a “lepra” até “espírito morto”, não constitui apenas um inventário de enfermidades, mas revela uma cosmologia própria do território que compreende a saúde, a doença e a cura a partir dos saberes ancestrais que nele se constituíram. O benzedor evidencia um sistema de classificação no qual enfermidades de natureza física coexistem com adoecimentos provocados por espíritos, Encantados, animais ou pessoas, sem que haja uma separação rígida entre o natural e o não natural. Trata-se de uma compreensão que somente pode ser plenamente entendida a partir do território quilombola amazônico, pois muitas dessas doenças não possuem equivalentes na racionalidade biomédica, existindo enquanto categorias de experiência produzidas pelas relações entre pessoas, natureza, ancestralidade e espiritualidade.

Essa compreensão dialoga com Geertz (2008) ao afirmar que a cultura constitui uma teia de significados tecida pelos próprios sujeitos e que a tarefa da antropologia consiste em interpretar esses significados por meio de uma descrição densa. Os símbolos, as práticas e os rituais organizam a forma como um povo compreende o mundo e interpreta sua experiência, articulando *ethos* e a cosmovisão em um mesmo sistema simbólico. Assim, categorias como mal-olhado, bicho do mato, bucho virado, fogo selvagem, rasgadura e espírito morto não podem ser interpretadas como crenças isoladas ou irracionais, pois são expressões de uma cosmologia compartilhada que atribui sentido ao adoecimento e orienta as práticas de cura. Elas somente existem enquanto categorias inteligíveis porque fazem parte da experiência histórica, cultural e territorial dessas comunidades.

É justamente nesse ponto que Maués (1977) amplia essa compreensão ao demonstrar que, na Amazônia, as populações distinguem doenças de causas consideradas naturais daquelas provocadas por agentes não humanos, como encantados, espíritos ou feitiços, embora ambas pertençam ao mesmo universo de realidade e possam afetar simultaneamente corpo e espírito. A enumeração realizada por seu Antônio evidencia essa lógica classificatória, na qual a lepra, o cobreiro ou a rasgadura ocupam o mesmo horizonte terapêutico que o mal-olhado, o bicho do mato e o espírito morto, porque todas são compreendidas como manifestações possíveis do desequilíbrio vivido no território e, portanto, igualmente passíveis de cura.

Essa forma de organizar o mundo aproxima-se daquilo que Lévi-Strauss (2008) denominou de ciência do concreto. O autor demonstra que o pensamento tradicional não constitui uma etapa inferior do conhecimento, mas um sistema rigoroso de classificação construído a partir da observação sensível da realidade. O benzedor atua como esse bricoleur (Lévi-Strauss, 2008), mobilizando um repertório ancestral composto por rezas, palavras, gestos, plantas e experiências acumuladas para interpretar e tratar diferentes formas de sofrimento. A completude mencionada por seu Antônio não significa dominar todas as enfermidades possíveis, mas possuir um sistema de conhecimento suficientemente abrangente para interpretar qualquer manifestação do adoecimento a partir das categorias produzidas em seu universo cultural.

Esse sistema de saber somente existe porque está profundamente enraizado no território. Como propõe Escobar (2005), o território não corresponde apenas a um espaço físico, mas a um lugar onde natureza, cultura, espiritualidade e modos de vida constituem uma unidade relacional. O conhecimento nasce das relações estabelecidas com esse lugar e não pode ser deslocado dele sem perder parte de seu significado. É por isso que doenças citadas pelo sujeito

somente fazem sentido nos territórios amazônicos e quilombolas, onde essas relações entre humanos e não humanos estruturam a própria compreensão da vida.

Para Krenak (2020a) a vida ultrapassa os limites do organismo humano e constitui um processo contínuo de relações entre todos os seres que habitam a Terra. Da mesma forma, Loureiro (2015) demonstra que o imaginário amazônico dissolve as fronteiras rígidas entre real e sobrenatural, fazendo com que plantas, rios, animais, pessoas, ancestrais e Encantados compartilhem uma mesma existência simbólica. Assim, quando seu Antônio afirma ser capaz de retirar um espírito morto ou curar um bicho do mato, ele não rompe com a realidade; ao contrário, atua dentro de uma ontologia relacional na qual todos esses seres participam da constituição da saúde e da doença.

Nesta lógica, a narrativa do benzedor revela que as doenças tratadas nos quilombos amazônicos não são apenas categorias terapêuticas, mas categorias culturais e territoriais. Elas expressam formas próprias de interpretar o sofrimento e de produzir cuidado, impossíveis de serem plenamente compreendidas fora das relações que articulam território, ancestralidade, espiritualidade e natureza. A prática de seu Antônio e dos demais sujeitos da cura, evidencia, portanto, que a cura consiste em restabelecer o equilíbrio dessa rede de relações, reafirmando a permanência de um saber ancestral que resiste às classificações biomédicas e preserva uma maneira própria de compreender o mundo e de cuidar da vida.

4.3. Os sentidos construídos nas práticas de cura nos quilombos amazônicos

As práticas de cura de curadores, benzedores e oradores em comunidades quilombolas amazônicas, nos faz compreender que a cura não constitui apenas um procedimento terapêutico, mas uma experiência profundamente pedagógica. Desta forma, neste tópico vamos revisar todas os dados e discussões levantadas ao longo deste trabalho para compreendermos os sentidos construídos quanto as práticas educativas de cura, ao qual emergiram três sentido: a) práticas do Sagrado educativo; b) práticas ecológicas; c) práticas contracoloniais ontológica.

4.3.1. Práticas do Sagrado educativo

As práticas de cura desenvolvida por curadores, benzedores e oradores nas comunidades quilombolas amazônicas podem ser compreendidas como uma expressão, do que nos convencionou chamar de sagrado educativo, isto é, um processo em que o sagrado não apenas

realiza a cura, mas também ensina continuamente aqueles que dele participam. O aprendizado acontece na experiência vivida, durante a oração, a incorporação, a benção, o uso das plantas, o aconselhamento dos guias espirituais e a convivência com os encantados. Nesse sentido, a cura constitui um acontecimento pedagógico, pois reorganiza a maneira como as pessoas compreendem a vida, o adoecimento, a natureza e as relações entre humanos e não humanos.

Como discutem Silva e Botelho (2024), o sagrado produz práticas educativas que rompem com a lógica eurocêntrica da educação ao construir conhecimentos por meio da experiência sensível, do corpo, da ritualidade e da relação direta com as forças espirituais. O aprender ocorre no sentir, no participar e no viver o rito, fazendo do próprio corpo um território de produção de conhecimento.

Essa compreensão dialoga profundamente com Krenak (2019), quando afirma que a modernidade produziu uma humanidade apartada da terra, reduzindo a natureza à condição de recurso e rompendo os vínculos espirituais que sustentam a vida, ao qual propõe justamente o contrário, recuperar outras formas de existência que permanecem conectadas à terra e às múltiplas formas de vida. Essa crítica torna-se visível nas práticas dos sujeitos da pesquisa, nas quais a cura não é compreendida apenas como intervenção sobre um organismo biológico, mas como recomposição das relações entre corpo, espírito, território, ancestralidade e comunidade.

Assim, quando um curandeiro realiza um rito invocando Deus, os Santos católicos, os Guias espirituais, como Seu Antônio e Seu Joãozinho, e os Encantados que habitam rios e matas, não está simplesmente reunindo diferentes tradições religiosas, mas evidenciando uma cosmologia relacional em que todas essas presenças participam da produção da vida e do cuidado.

Neste sentido, a floresta, os rios, os espíritos e os seres humanos constituem uma mesma comunidade cosmológica, na qual a saúde da comunidade depende da manutenção dessas relações (Krenak, 2019; Kopenawa, Albert, 2015). O adoecimento pode decorrer de desequilíbrios espirituais, do desrespeito aos lugares das encantarias, que resultam em doenças como o mal olhado de bicho, o mundiar, entre outras. Consequentemente, a sua cura significa restabelecer essas relações e, ao mesmo tempo, ensinar às pessoas como viver em equilíbrio com elas. O rito, portanto, não comunica apenas uma crença, ele educa para uma determinada forma de habitar o mundo.

É justamente nesse ponto que a noção de sagrado educativo encontra um diálogo com Silva (2020) que compreende o processo ritualístico como produtor de aprendizagem, porque transforma quem dele participa, seus gestos, cantos, rezas, silêncios, incorporações e movimentos corporais constituem atos pedagógicos que ensinam para além da palavra. Assim,

as práticas de cura nos quilombolas são processos educativos nos quais o conhecimento não é transmitido de forma abstrata, mas vivido corporalmente. Aprende-se observando, os ritos, percebendo os sinais do corpo, reconhecendo a presença dos Encantados, escutando os conselhos dos Guias e participando das experiências de cura. O sagrado ensina porque transforma a sensibilidade daqueles que entram em contato com ele.

Para Hooks (2013) ao compreender a educação como prática da liberdade, critica os modelos que fragmentam razão, emoção, corpo e espírito, defendendo processos educativos capazes de envolver integralmente a existência humana, não existindo separação entre ensinar e cuidar nas práticas de cura, essa integralidade torna-se concreta, entre aprender e sentir, entre espiritualidade e cotidiano. O aprendizado acontece enquanto se reza, ora, enquanto se incorpora, enquanto se escuta os Encantados ou se manipulam as plantas medicinais, e se conecta com a ancestralidade.

Neste processo de aprendizagem o sagrado educativo também opera como prática de resistência, preservando saberes ancestrais historicamente marginalizados pela colonialidade e reafirmando outras formas de produzir conhecimento, pois a espiritualidade pode constituir uma força ética capaz de fortalecer o cuidado, a coletividade e a resistência às formas de dominação (Hooks, 2018).

Nessa mesma direção, Krenak (2022) propõe que o futuro não pode ser construído pela negação e destituição da ancestralidade, mas pela capacidade de atualizar continuamente os ensinamentos herdados dos mais velhos. Essa perspectiva ajuda a compreender como a espiritualidade vive em confluência com a ancestralidade e consequentemente os saberes dos mais velhos, que resguardam mais vividamente as memórias ancestrais, se estes saberes e práticas perdem-se, o elo com a espiritualidade de igual modo desaparece, por isso, o sagrado educa justamente porque coloca o sujeito em relação permanente com aqueles que vieram antes, com os seres espirituais e com o território. Aprender significa, portanto, aproximar-se da ancestralidade para continuar produzindo vida no presente.

Desse modo, chega-se ao consenso que o conhecimento não nasce da separação entre ser humano, natureza e espiritualidade, entre corpo e espírito ou entre razão e sensibilidade, mas na convivência relacional entre humanos e não humanos, pois a educação presente nas práticas de cura exige a integração entre corpo, mente, espírito e natureza, ao qual se materializa pedagogicamente nos rituais religiosos (Krenak, 2019; Kopenawa, Albert, 2015; Hooks, 2013; Silva, 2020).

Nesta perspectiva, o sagrado educativo sintetiza esse diálogo ao revelar que ensina continuamente por meio da oração, da incorporação, da palavra, da floresta, dos Encantados,

das plantas e da própria experiência da cura. Nelas, aprender é estabelecer relações, reconhecer pertencimentos e compreender que viver em equilíbrio depende da escuta permanente da ancestralidade, do território e das múltiplas presenças que constituem o mundo.

4.3.2. Práticas ecológicas

O sagrado educativo em seus processos de aprendizagem por meio das práticas de cura nos quilombos desvela uma autêntica pedagogia ecológica, não porque reproduzem um discurso conservacionista sobre a preservação da natureza, mas porque expressam uma forma própria de viver, conhecer e cuidar da vida a partir de uma relação indissociável entre seres humanos, território, espiritualidade e demais seres da floresta. Trata-se de uma ecologia que se distancia daquilo que Diegues (2008) denomina de mito moderno da natureza intocada, segundo o qual a natureza seria um espaço separado da presença humana, cuja conservação dependeria da ausência das populações tradicionais. Ao contrário, as práticas de cura quilombolas evidenciam que a permanência dessas comunidades no território constitui justamente uma das condições para a manutenção da biodiversidade e da diversidade cultural, pois sua relação com a floresta fundamenta-se no cuidado, na reciprocidade e na responsabilidade coletiva.

Essa perspectiva é defendida por Toledo e Barrera-Bassols (2009), para quem existem diferentes ecologias, sendo invisibilizadas pela racionalidade científica moderna as ecologias produzidas pelos povos indígenas, camponeses e comunidades tradicionais. Os autores afirmam que a etnoecologia permite reconhecer essas formas próprias de compreender, representar e produzir o mundo socioambiental, valorizando a memória biocultural construída historicamente por esses povos. Nessa perspectiva, a natureza deixa de ser apenas objeto de exploração para tornar-se sujeito de relações, conhecimentos e aprendizagens transmitidos entre gerações. Assim, os ensinamentos dos curadores, benzedores e oradores quilombolas não consistem apenas na aprendizagem sobre plantas medicinais ou técnicas terapêuticas, mas na educação do olhar para reconhecer o território como espaço vivo, habitado por forças, espíritos, ancestralidades e múltiplos seres que participam dos processos de adoecimento e cura.

Essa ecologia manifesta-se concretamente nas práticas educativas desenvolvidas durante os rituais de cura. O conhecimento sobre ervas, raízes, cascas, banhos, rezas e defumações é transmitido conjuntamente com valores de respeito aos tempos da natureza, aos ciclos das águas, às fases da lua, aos períodos adequados para coleta das plantas e às formas corretas de estabelecer relação com os encantados e com a floresta. O aprendizado, portanto,

não se reduz ao domínio técnico dos recursos naturais, mas constitui uma formação ética que ensina modos de existir em equilíbrio com todas as formas de vida. Nesse sentido, a biodiversidade não aparece apenas como diversidade biológica, mas como diversidade de relações, de saberes e de formas de cuidar do meio natural.

Conforme compreendido Shiva (2024) ao defender uma ecologia dos movimentos da vida, baseada na biodiversidade, na interdependência entre os seres e na resistência às monoculturas impostas pela racionalidade colonial e capitalista. Para a autora, a verdadeira sustentabilidade nasce da diversidade biológica, cultural e epistemológica, sendo as comunidades tradicionais protagonistas da conservação da vida porque cultivam relações de reciprocidade com a terra, e não de dominação. A autora demonstra que proteger a biodiversidade significa também proteger os conhecimentos que a mantêm viva, uma vez que diversidade ecológica e diversidade cultural são inseparáveis. Sob essa perspectiva, os saberes de cura quilombolas representam práticas ecológicas de resistência, pois mantêm vivos conhecimentos ancestrais que asseguram não apenas a conservação da floresta, mas também a continuidade das formas coletivas de viver, cuidar e ensinar.

Entretanto, limitar essa ecologia apenas ao cuidado com a natureza significaria reduzir a amplitude dessas práticas educativas. Nos quilombos amazônicos, a ecologia estende-se igualmente ao cuidado com o corpo, com o espírito, com a comunidade e com as relações sociais. O corpo não é compreendido como uma entidade isolada, mas como parte de uma rede de relações que envolve os ancestrais, os Encantados, os animais, as plantas, as águas e o território. Assim, quando um benzedor trata uma enfermidade causada como o mau-olhado, a panemagem, o mal olhado de bicho ou por outras doenças reconhecidas localmente, o processo terapêutico busca restabelecer um equilíbrio que foi rompido simultaneamente no plano físico, espiritual, social e ambiental.

Essa perspectiva dialoga diretamente com as reflexões Sá (2021) sobre as pedagogias do cuidado, nas quais o cuidado constitui princípio educativo fundamental para a formação humana. Ao analisar os saberes ancestrais dos povos Tentehar, a autora demonstra que as pedagogias tradicionais ensinam a cuidar da vida em todas as suas manifestações, promovendo o bem viver, a resistência, a cura e a celebração da diversidade biocultural. Nessas pedagogias, aprender significa desenvolver responsabilidades para com todos os seres, reconhecendo que a continuidade da vida depende da manutenção das relações de reciprocidade entre pessoas, natureza e ancestralidade. Essa lógica encontra profundo eco nas práticas educativas dos curadores, benzedores e oradores quilombolas, nas quais cada gesto de cura constitui também

um ensinamento sobre como viver em equilíbrio consigo mesmo, com o outro, com a floresta e com a espiritualidade.

Neste sentido Maués e Villacorta (2001) reforça essa compreensão ao evidenciar que os sistemas tradicionais de cura amazônicos operam a partir de uma cosmologia em que seres humanos, encantados, espíritos, plantas e ambientes naturais participam conjuntamente da produção da saúde e da doença. Longe de representar apenas um conjunto de práticas religiosas ou terapêuticas, a pajelança constitui um sistema complexo de conhecimentos que organiza formas específicas de compreender o mundo e de restabelecer os equilíbrios rompidos entre os diferentes planos da existência. Nesse sentido, pode-se compreender essas práticas como uma verdadeira pajelança ecológica, na qual a restauração da saúde depende igualmente da restauração das relações entre corpo, espírito, território e comunidade.

Dessa forma, as práticas educativas de cura dos curadores, benzedores e oradores quilombolas expressam uma ecologia profundamente distinta daquela produzida pela racionalidade moderna. Não se trata de proteger uma natureza separada do ser humano, mas de manter vivas as relações que sustentam a existência coletiva. A floresta saudável favorece o equilíbrio espiritual, o equilíbrio espiritual fortalece o corpo, o corpo saudável fortalece a comunidade, e uma comunidade em equilíbrio preserva novamente a floresta, vivendo o ciclo de cuidado com corpo, com o outro e com a natureza. Forma-se, assim, um movimento circular de cuidado no qual natureza, cultura, espiritualidade e vida comunitária constituem uma única trama relacional. É justamente essa ecologia integral, biocultural e espiritual que sustenta as práticas educativas de cura nos quilombos amazônicos, revelando uma epistemologia ecológica própria, produzida e continuamente atualizada pelos saberes ancestrais dessas comunidades.

4.3.3. Práticas decoloniais ontológicas

Quando abordamos anteriormente sobre o sagrado educativo e sua pedagogia ecologia, compreendemos também que existe um processo de resistência frente ao movimento neocoloniais que avançam com capitalismo e a globalização, este processo é compreendido pelo, que denominamos de, práticas decoloniais ontológicas, uma vez que expressam modos de existência que não se organizam a partir das separações características da modernidade ocidental, mas de uma compreensão relacional da vida, na qual natureza, espiritualidade, corpo, território e comunidade constituem uma mesma trama existencial. Nesse sentido, tais práticas não representam apenas formas alternativas de tratamento das enfermidades, mas a

continuidade de cosmologias e saberes ancestrais que resistem aos processos da colonialidade do saber, do poder, do ser e da cosmologia (Walsh, 2009).

Nessa perspectiva, a noção de decolonialidade utilizada por autores como Mignolo (2017), Fanon (1968) e Quijano (2005) oferece uma importante chave interpretativa. Para os autores, a colonialidade é o padrão de poder que permaneceu após o fim do colonialismo, sustentando a dominação por meio da hierarquização racial, epistêmica e cultural. Segundo Fanon (1968, p. 33), com o fim do período colonialista, novas formas de colonizar se estabelecem, as nações colonizadoras “[...] ao dar-se conta da impossibilidade de manter seu domínio nos países coloniais, a burguesia colonialista resolve iniciar um combate de retaguarda no terreno da cultura [...]”, trabalhando na lógica de legitimar o eurocentrismo como forma universal de conhecimento, constituindo a face oculta da modernidade, ocultando a violência da dominação sob os discursos de progresso, civilização e desenvolvimento. Enquanto a decolonialidade constitui um movimento de desprendimento deste nexo da modernidade/colonialidade, afirmando outras formas de produzir conhecimento, existir e viver para além do paradigma eurocêntrico. Assim, os saberes de cura preservados pelos curadores, oradores e benzedores quilombolas podem ser entendidos como expressões concretas de decolonialidade, pois mantêm vivos conhecimentos transmitidos oralmente entre gerações e fundamentados em relações de reciprocidade com a floresta, as águas, os ancestrais, as plantas medicinais e as forças espirituais que habitam o território.

A dimensão ontológica dessa resistência torna-se ainda mais evidente quando articulada ao exposto por Escobar (2014) sobre a crítica à ontologia dualista da modernidade. Segundo o autor, a modernidade ocidental foi construída sobre uma série binarismo cartesianos que separam, natureza e cultura, corpo e espírito, humano e não humano, sujeito e objeto, que passaram a organizar a forma dominante de compreender o mundo. Em contraposição, Escobar (2014) propõe o reconhecimento das ontologias relacionais, nas quais os seres existem apenas em relação uns aos outros e não como entidades isoladas. As comunidades tradicionais constituem exemplos privilegiados dessa relacionalidade, pois nelas o território é vivido como uma rede de interdependências entre humanos, não humanos, ancestralidade e ambiente.

É justamente essa ontologia relacional que se manifesta nas práticas de cura quilombolas amazônicas. Quando um benzedor trata o mau-olhado, seja ele de gente ou bicho, não está operando sobre um corpo concebido como máquina biológica isolada. A doença é compreendida como um desequilíbrio que atravessa simultaneamente corpo, espírito, relações sociais e relações com o território. O sofrimento espiritual repercute no corpo físico, assim como alterações nas relações entre pessoas, animais, Encantados e ambientes podem produzir

enfermidades. A cura, portanto, não se limita à eliminação de sintomas, mas busca restabelecer uma harmonia mais ampla entre todas as dimensões da existência.

Sob esse aspecto, tais práticas confrontam diretamente a racionalidade biomédica moderna, que tende a fragmentar a experiência humana em categorias separadas e a reduzir a doença a processos exclusivamente fisiológicos. Não se trata, contudo, de afirmar uma simples oposição entre medicina tradicional e medicina ocidental, mas de reconhecer que os sistemas de cura quilombolas operam a partir de outra ontologia, na qual os seres não estão dissociados. O corpo não pode ser compreendido sem o espírito, o indivíduo não existe fora da comunidade, e a comunidade não pode ser separada da floresta, das águas e dos seres que compartilham o território.

Latour (1994) na sua crítica à constituição moderna, demonstra que a modernidade se construiu sobre a pretensão de separar radicalmente natureza e cultura, humanos e não humanos, embora, na prática, a vida social seja continuamente produzida por redes híbridas que conectam todos esses elementos. Como afirma o autor, “não misturemos o céu e a terra, o global e o local, o humano e o inumano” (Latour, 1994, p.08), foi o princípio que organizou o pensamento moderno, ainda que a realidade seja composta justamente por essas misturas e interconexões. As práticas de cura quilombolas revelam exatamente aquilo que o autor identifica como a condição não moderna, uma realidade constituída por relações entre plantas, palavras, rezas, corpos, espíritos, territórios e coletividades, sem que seja possível estabelecer fronteiras rígidas entre natureza e sociedade.

Nesse sentido, os saberes de cura podem ser interpretados como expressões daquilo que Santos (2015) denomina biointeração. Em sua perspectiva, a biointeração corresponde a uma relação orgânica, respeitosa e integrada com todos os elementos da vida, fundada em uma convivência harmoniosa com a terra, a água, o ar e os demais seres. Como destaca o autor, trata-se de viver e conviver aprendendo com a mata, com o chão, com as águas, com o vento, com a lua, com o sol, com as estrelas, com as pessoas com os animais, com os espíritos. Os processos de cura presentes nos quilombos amazônicos materializam essa biointeração ao mobilizar simultaneamente conhecimentos sobre ervas, rezas, espiritualidade, ciclos da natureza e relações comunitárias.

Portanto, as práticas de cura dos curadores, oradores e benzedores constituem muito mais do que um conjunto de técnicas terapêuticas. Elas representam a permanência de mundos outros, de formas plurais de existir e de compreender a vida. São práticas decoloniais porque preservam modos de conhecimento historicamente atacados pelos processos da colonialidade, são ontológicas porque expressam uma concepção própria de realidade, e são relacionais porque

afirmam que humano e não humano, corpo e espírito, natureza e cultura não existem separados, mas entrelaçados em uma única rede de vida. Nelas, a cura não é apenas a recuperação da saúde individual, mas a recomposição das relações que sustentam a existência coletiva, reafirmando, diante da colonialidade moderna, a continuidade dos mundos quilombolas amazônicos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada sobre as práticas educativas de cura nos territórios quilombolas da Amazônia bragantina permitiu compreender que tais práticas constituem muito mais do que procedimentos terapêuticos isolados. Elas se revelam como complexos processos educativos, nos quais o sagrado, o território, a ancestralidade, as plantas, os Encantados, os Guias espirituais e os seres humanos encontram-se em permanente interação, produzindo saberes e modos de existir que resistem ativamente à colonização e à colonialidade que historicamente buscam subalternizar as cosmologias e os modos de vida das comunidades tradicionais.

Ao longo do trabalho de campo, foi possível identificar três sujeitos que atuam com a cura nas comunidades de João Grande e Jurussaca: Seu Antônio, benzedor que trabalha sob a orientação do caboclo erê Joãozinho; Seu Selestino, orador católico ligado à renovação carismática, que incorpora elementos do pentecostalismo em suas práticas; e Seu Joãozinho, curador de ampla procura regional, que vivenciou um árduo processo de assunção à pajelança marcado por possessões descontroladas desde a infância. Cada um deles revelou trajetórias singulares de desenvolvimento do dom de cura, evidenciando que as práticas educativas de cura não são homogêneas, mas plurais, expressando diferentes modos de articular espiritualidade, território e cuidado comunitário.

A pesquisa demonstrou que as plantas medicinais, como o pião roxo, a arruda e o pariri, não são meros recursos terapêuticos, mas seres sagrados dotados de força espiritual e agência própria. Sua sacralidade é potencializada pela mediação dos Encantados, que em visões, sonhos ou durante o transe ritualístico ensinam aos curadores quais vegetais utilizar e de que maneira os preparar. A eficácia da cura não reside exclusivamente nos princípios ativos das plantas, mas na complementaridade entre sua materialidade farmacobotânica e sua dimensão espiritual, revelando uma cosmologia na qual natureza e sobrenatural estão profundamente interligados.

A transmissão desses conhecimentos ocorre por meio de múltiplos processos educativos, a convivência cotidiana com os mais velhos, a observação atenta dos rituais, a participação nas práticas de cura, o cultivo das plantas medicinais nos quintais e,

fundamentalmente, a relação direta com os Encantados e Guias espirituais. Esses processos configuram uma verdadeira pedagogia do sagrado, na qual aprender significa participar da experiência do rito, do corpo, da natureza e da espiritualidade. O saber não é transmitido de forma abstrata ou livresca, mas encarnado nas práticas, nos gestos, nas rezas silenciosas, nas incorporações e na relação com o território vivo e agente que orienta e ensina.

As práticas educativas de cura revelaram-se como um movimento contínuo de resistência frente à colonialidade. Ao manterem vivas as relações com os encantados, as plantas medicinais, os rituais de benção e os modos próprios de diagnosticar e tratar as enfermidades, os curadores, benzedores e oradores quilombolas reafirmam a permanência de mundos outros, de ontologias relacionais que recusam as separações impostas pela modernidade ocidental entre natureza e cultura, corpo e espírito, humano e não humano, secular e sagrado. Nesse sentido, tais práticas constituem uma resposta concreta ao “mandato ancestral” (Escobar, 2014), ou seja, a continuidade de um projeto histórico de vida fundamentado na ocupação territorial, na memória dos mais velhos, na tradição oral e na experiência renovada de viver sob uma cosmovisão própria. Ao curar, esses sujeitos não apenas restabelecem a saúde individual, mas reatualizam a aliança com os antepassados, com os Encantados, com a floresta e com as águas, cumprindo o mandato de cuidado com o corpo, com o outro e com a natureza.

As práticas de cura também se manifestam como práticas decoloniais ontológicas, porque preservam e atualizam conhecimentos que foram historicamente atacados pela colonialidade, ao mesmo tempo em que expressam uma concepção própria de realidade, na qual os seres não estão dissociados, mas entrelaçados em uma única rede de vida. A doença é compreendida como desequilíbrio que atravessa simultaneamente corpo, espírito, relações sociais e ambientais, e a cura busca restabelecer a harmonia entre todas essas dimensões. Essa lógica confronta diretamente a racionalidade biomédica moderna, que tende a fragmentar a experiência humana em categorias separadas, revelando que os sistemas de cura quilombolas operam a partir de outra ontologia, na qual o corpo não pode ser compreendido sem o espírito, o indivíduo não existe fora da comunidade e a comunidade não pode ser separada da floresta e dos seres que compartilham o território.

Essas práticas expressam uma ecologia integral, biocultural e espiritual, na qual a biodiversidade não aparece apenas como diversidade biológica, mas como diversidade de relações, de saberes e de formas de cuidar do mundo. O conhecimento sobre ervas, raízes, cascas, banhos, rezas e defumações é transmitido conjuntamente com valores de respeito aos ciclos da natureza, às fases da lua, aos períodos adequados para coleta das plantas e às formas corretas de relação com os encantados. Forma-se, assim, um movimento circular de cuidado no

qual natureza, cultura, espiritualidade e vida comunitária constituem uma única trama relacional, revelando uma ecologia que se distancia profundamente daquela produzida pela racionalidade moderna, que tende a separar o humano do ambiente e a tratar a natureza como mero recurso.

Em síntese, a pesquisa evidenciou que as práticas educativas de cura nos quilombos amazônicos não são resquícios de um passado a ser preservado, mas processos vivos e dinâmicos de produção de conhecimento, identidade e resistência. Elas ensinam modos de habitar o mundo, de se relacionar com o sagrado, de ouvir a voz dos rios e das florestas e de encontrar na dor e no adoecimento uma oportunidade de crescimento e reconexão com a ancestralidade. Ao curar, os benzedores, curadores e oradores não apenas tratam enfermidades, mas reafirmam a cosmovisão de seus povos, fortalecem os laços comunitários e perpetuam a memória de seus antepassados, reafirmando que o verdadeiro saber é indissociável do fazer e do ser no mundo. As práticas de cura, portanto, são gestos de reexistência cultural e epistêmica que, ao serem vivenciados cotidianamente, mantêm viva a chama da ancestralidade, ensinando a cada nova geração que é possível adiar o fim do mundo cultivando outras formas de viver, curar e pertencer à terra, resistindo à lógica colonial que insiste em separar, hierarquizar e subalternizar os saberes e modos de vida das comunidades.

Desta forma concluímos este trabalho com o que disse Bell Hooks (2022, p. 69) “A autorregeneração coletiva [...] acontece quando começamos a renovar nossa relação com a terra, quando lembramos o modo de vida de nossos ancestrais. Quando a terra é sagrada para nós, nosso corpo também pode ser sagrado.”

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; LUCENA, Reinaldo Farias de Paiva; ALENCAR, Nélson Leal. Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Vital Fernandes Cruz da. **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. Recife: Nuppea, 2010. p. 560.
- AMOROZO, Aria Christina de Mello; VIERTLER, Renate Brigitte. A abordagem qualitativa na coleta e análise de dados em etnobiologia e etnoecologia. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Vital Fernandes Cruz da. **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. Recife: Nuppea, 2010. p. 560.
- BARRETO, Alexandre Franca *et al.* Saberes ancestrais e práticas de cura: experiências na extensão universitária. In: BARRETO, Alexandre Franca *et al.* (org.). **Saberes ancestrais e cura integrativa: diálogos decoloniais**. Recife: ObservaPICS; Fiocruz Pernambuco, 2023. p. 18-26.
- Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- BOAKARI, Francis Musa; SILVA, Francilene Brito da. Práticas educativas como relações dialógicas necessárias até hoje: de Garama para muitos chãos. In: ADAD, Shara Jane Holanda Costa; LIMA, Joana D'Arc de Sousa; BRITO, Antônia Edna (org.). **Práticas educativas: múltiplas experiências em educação**. Fortaleza: EdUECE, 2021. p. 88-109.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007. (Coleção Primeiros Passos).
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo R. (Org.). **Pesquisa participante: o saber da parti-lha**. 2ª edição. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. As plantas medicinais e o sagrado, considerando seu papel na eficácia das terapias mágico-religiosas. **Revista Nures**, São Paulo, ano 10, n. 26, jan./abr. 2014.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.
- CASTRO, Rita de Cássia de Quadros. **O ofício de benzer como produção de conhecimento: etnografando práticas de benzeção do município de Tracuateua – PA – Amazônia – Brasil**. 2020. Dissertação (Mestrado em Estudos Antrópicos da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Castanhal, 2020.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 133-168.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A, 1968. 275 p.

FERREIRA, Denison da Silva. Território, territorialidade e seus múltiplos enfoques na ciência geográfica. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, [S.I.], v. 9, n. 17, p. 111-135, abr. 2014. Quadrimestral.

FERREIRA, G. H. N.; TAVARES, M. A. V. N. ; SILVA JUNIOR, S. R. ; BASTOS, S. N. D. ;NEVES, J. D. V. Floresta e Escola: Concepções e relações possíveis. **Bio-grafia: Escritos sobre la Biología y su enseñanza**, v. 17, p. 2268-2279, 2024.

FRANÇA, Nathalie Azevedo de. **Práticas terapêuticas no contexto do protestantismo**. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Saúde Coletiva) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

GAMA, Rafael da. "A praga que veio do Pará": tensões, conflitos e crescimento do pentecostalismo em Belém (1911-1925). In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR), 2013. **Anais [...]**. 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução de Ana Luíza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, Bell. **Pertencimento: uma cultura de lugar**. Tradução de Renata Balbino. São Paulo: Elefante, 2022. 284 p.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do Bem Viver**. Organização: Bruno Maia. Rio de Janeiro: Cultura do Bem Viver, 2020b.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Práticas indígenas de cuidado. In: BARRETO, Alexandre Franca et al. (org.). **Saberes ancestrais e cura integrativa: diálogos decoloniais**. Recife: ObservaPICS; Fiocruz Pernambuco, 2023. p. 32-47.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. 8. ed. Campinas: Papirus, 2008.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. 5. ed. Manaus: Editora Valer, 2015.

MACIEL, Regiane Grinalda. **Entre santos e encantados: a poética de duas irmãs-filhas de santo**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Teatro) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

MATOS JÚNIOR, Flávio de Alencar. Relações dialógicas em discursos típicos do charlatanismo de igrejas neopentecostais em elementos de cura: água e óleo. **Diálogo das Letras**, Pau dos Ferros, v. 12, e02302, 2023.

MATOS, Simone da Silva. **Os saberes sobre as plantas medicinais no Quilombo de Bela Aurora: racismo, poder e a epistemologia de Oxum**. 2025. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Bragança, 2025.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: UFPA, 1977.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. **Mediações**, Londrina, v. 17, n. 1, p. 33–61, jan./jun. 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: CEJUP, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades**. Belém: CEJUP, 1999.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 11-55.

MELLO, Januária Pereira; MARTINEZ, Diego Amoedo; SANTOS, Juliene Pereira dos; SANTOS, João Vitor Gomes dos; MELLO, Dalila Silva. Fronteiras marginais: a luta das comunidades quilombolas da Amazônia brasileira contra a invisibilidade no debate sobre conservação ambiental. **Amazônica – Revista de Antropologia**, Belém, v. 16, n. 2, p. 115–142, 2024.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

NUNES, Fábio. **O sentido da água benta**. Canção Nova. Disponível em: <https://santuاريو.cancaonova.com/formacao/o-sentido-da-agua-benta/>. Acesso em: 18 jun. 2026.

PACHECO, Nanã de Alcântara Bezerra. Rituais de cura: magia curativa e religiosidade germânica. **Revista Medievalis**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 1-25, 2020.

PALMA, Fernanda Ferrari. Pentecostalismo católico e entrecruzamentos políticos, teológicos e sociais com a Renovação Carismática Católica. **Ñanduty**, Dourados, v. 6, n. 9, p. 101-135, jul./dez. 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 477 p.

SÁ, Maria José Ribeiro de. **Na escola da floresta: pedagogias Tentehar**. 2021. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Belém: Universidade Federal do Pará; Fundação Getúlio Vargas, 1971.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023. 112 p.

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia. **História, Ciência e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 919-939, set. 2000.

SANTOS, Joellyton do Rozário Costa. A força das folhas sagradas: saberes e usos das ervas em um terreiro de Candomblé em Baía Formosa/RN. **Revista Brasileira de História das Religiões**, 2024.

SANTOS, Karine da Silva *et al.* O uso de triangulação múltipla como estratégia de validação em um estudo qualitativo. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 655-664, 2020.

SCHMIDT, Jefferson. **Unção com óleo: uma proposta de rito no contexto luterano brasileiro**. 2016. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2016.

SHIVA, Vandana. **Terra viva: minha vida em uma biodiversidade de movimentos**. Tradução de Marina Kater. São Paulo: Boitempo, 2024.

SILVA, Deyvson Barreto Simões da. **Rituais e atos pedagógicos performáticos da Jurema Sagrada do terreiro de Umbanda em Alhandra-PB**. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

SILVA, Deyvson Barreto Simões da; BOTELHO, Denise T'Ògún. Mulheres negras e a representação dos sentidos na construção do sagrado-educativo em terreiros. **Revista Mosaico**, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 66–76, 2024.

SILVA, Maria Inácia (Unáwá); SIQUEIRA, José Rosenildo da Silva (Nywá); SIQUEIRA, Audalio Diniz de (Yhaky). Cura pela força espiritual na tradição Kapinawá. In: BARRETO, Alexandre Franca et al. (org.). **Saberes ancestrais e cura integrativa: diálogos decoloniais**. Recife: ObservaPICS; Fiocruz Pernambuco, 2023. p. 199-212.

SILVA, Paula Cristina Pereira. **XI HÕNHÃ? E AGORA? VAMOS SER PESQUISADORES: um fazer pesquisa tikmũ'ũn entre múltiplos seres, saberes e fazeres**. 2022. 280 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

SILVA, Rogério Fernandes da. Transformações do cristianismo brasileiro e o pentecostalismo católico. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, ano 1, n. 1, p. 133-141, jan./jun. 2010.

SOUZA, José Luis Souza de. **Precisamos Pisar no Chão: plantas medicinais e ancestrais usos de práticas e saberes entre quilombolas de deus ajude**. 2024. 65 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2024.

TOLEDO, Victor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 31-45, 2009.

TROELTSCH, Ernst. **The social teaching of the Christian Churches**. Tradução de Olive Wyon. v. 2. London: George Allen & Unwin Ltd.; New York: The Macmillan Company, 1931.

TUHIWAI SMITH, Linda. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia**. Santarém: UFOPA, 2016.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in- surgir, re-existir e re- viver. In: CANDAU, V. M. (Org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.