

Universidade do Estado do Pará
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Centro de Ciências Naturais e Tecnologia
Pós-Graduação em Ciências Ambientais – Mestrado



Ulliane de Oliveira Mesquita

**Bioculturalidade em contexto amazônico: o uso
terapêutico das plantas de poder**

Belém
2019

Ulliane de Oliveira Mesquita

Bioculturalidade em contexto amazônico: o uso terapêutico das plantas de poder

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências Ambientais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais.

Universidade do Estado do Pará.

Orientador (a): Profa. Dra. Flávia Cristina Araújo Lucas.

Belém
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca do Centro de Ciências Naturais e Tecnologia, UEPA, Belém - PA.

M578b Mesquita, Ulliane de Oliveira

Bioculturalidade em contexto amazônico: o uso terapêutico das Plantas de Poder. / Ulliane de Oliveira Mesquita; Orientadora Flávia Cristina Araújo Lucas; - Belém, 2019.

137 f. : il.; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) - Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Naturais e Tecnologia, Belém, 2019.

1. Plantas medicinais. 2. Rituais terapêuticos. 3. Bioculturalidade. 4. Amostragem probabilística. 5. Seleção racional. I. Lucas, Flávia Cristina Araújo. II. Título.

CDD 581.634098115

Ulliane de Oliveira Mesquita

Bioculturalidade em contexto amazônico: o uso terapêutico das plantas de poder

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências Ambientais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais.
Universidade do Estado do Pará.
Orientadora: Profa. Dra. Flávia Cristina Araújo Lucas.

Data da aprovação: 28/02/2019

Banca Examinadora

_____ – Orientador (a)

Profa. Dra. Flávia Cristina Araújo Lucas
Doutora em Ciências Biológicas - Universidade do Estado do Pará

_____ – 1º Examinador (a)

Profa. Dra. Jéssica Herzog Viana
Doutora em Entomologia – Universidade do Estado do Pará

_____ – 2º Examinador (a)

Profa. Dra. Márlia Regina Coelho-Ferreira
Doutora em Ciências Biológicas – Museu Paraense Emílio Goeldi

_____ – 3º Examinador (a)

Prof. Dr. Claudio Emidio Silva
Doutor em Educação – Universidade do Estado do Pará

_____ – Suplente

Prof. Dr. Altem Nascimento Pontes
Doutor em Ciências – Universidade do Estado do Pará

A todos que me incentivaram ao longo
da caminhada acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de dissertação não é apenas obra de um pós-graduando, de alguém disposto a fazer uma pesquisa com profundidade, é produto de uma gama de pessoas. Ele se formou das contribuições da autora, orientadora, professores parceiros, dos pesquisadores que gentilmente dispensaram seu tempo para ler e corrigir, e de todo um grupo de amigáveis pessoas que colaboraram das mais variadas formas.

Agradeço a Universidade do Estado do Pará representada pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) em nível de mestrado acadêmico pela infraestrutura e apoio acadêmico.

A Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa de estudo.

Agradeço a Prof^a Dr^a Flávia Cristina Araújo Lucas, pelo apoio intelectual e material, paciência, cuidados, amizade e por confiar no trabalho desenvolvido. Ao longo desses anos de companhia aprendi a valorizar o conhecimento e a dispensar a máxima dedicação possível pela boa e genuína pesquisa. Sem sua ajuda a conclusão deste trabalho não seria possível, por isso não há demonstração suficiente para expressar toda a minha gratidão.

Ao Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior pela essencial ajuda em muitos momentos desta pesquisa. Seja contribuindo nas bancas, acompanhando nas atividades de campo ou na redação do texto. A sua sabedoria é admirável e a sua paixão pelo conhecimento é algo contagiante.

A Prof^a Dr^a Priscila Sanjuan de Medeiros Sarmiento pelos momentos de conversa que muito contribuíram para meu entendimento desta jornada acadêmica, pelo auxílio na abordagem estatística da pesquisa e redação do texto.

A Gerciene de Jesus Miranda Lobato pelo auxílio nas questões éticas da pesquisa.

A Geysiane Costa e Silva pelas preciosas conversas, apoio e pelo auxílio nas questões éticas da pesquisa.

A Antônio Lobato Neto, amigo que me amparou em momentos difíceis, pela essencial ajuda nas coletas de dados do material botânico em Vigia e por me explicar um pouco sobre o misticismo que circunda a natureza.

Aos amigos Victor Miranda Leão e Maria Antonia Ferreira Gois pelo auxílio nas primeiras atividades de campo ao Centro Rosa Azul.

A Karla de Souza Santos e Adanna de Souza Andrade pelo apoio com o mapa de localização de uma das áreas da pesquisa.

A André Luiz de Rezende Cardoso pelos materiais bibliográficos sobre Xamanismo e Ayahuasca; e pelo apoio na identificação das plantas.

A Karina de Nazaré Lima Alves pelo auxílio na determinação das amostras de cipó.

A Gilvago Antônio Barbosa de Souza pela ajuda na coleta das plantas de poder (Mariri e Chacrona) e no retorno da pesquisa ao Centro de Unificação Rosa Azul.

A Mayra Barroso, Raiane Mesquita e João Lucas pelo auxílio no retorno da pesquisa ao Centro de Unificação Rosa Azul.

A todos os amigos e colegas do (MFS) Herbário Marlene Freitas da Silva.

Agradeço às senhoras e senhores de Vigia pela confiança e por autorizarem que conhecêssemos um pouco de suas vidas particulares e saberes com as plantas.

Agradeço a todos os integrantes do Centro de Unificação Rosa Azul (CURA) pelo acolhimento, ensinamentos, paciência e por nos permitir compreender uma parcela da singular doutrina da qual fazem parte. Vocês já pertencem à minha história de vida. Gratidão!

Aos colegas de turma pelo apoio, pelas ricas conversas e divertidos momentos em “nossa salinha”, conhecê-los foi um presente.

A todos os funcionários e funcionárias do Centro de Ciências Naturais e Tecnologia (CCNT) e Centro de Ciências Sociais e Educação (CCSE) da Universidade do Estado do Pará por seus serviços e simpatia.

A Lionete Castanho e Fabrícia Ribeiro pela essencial ajuda com as questões acadêmicas do Mestrado em Ciências Ambientais - UEPA.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

A minha família pelo constante incentivo e compreensão, o que me resta é agradecer-los sempre.

E por fim, porém não menos importante, agradeço à “força suprema” por sempre apresentar caminhos promissores em minha vida e guiar-me a fim de que eu os aproveite da melhor maneira. Sou grata por ter provado a minha fé quando o percurso se tornou turbulento.

“Em inúmeros rituais os vegetais estão presentes, ocupando, nesta constelação de símbolos, ora uma posição dominante, ora um lugar mais discreto, porém de importância incontestada na trama simbólica”

José Flávio Pessoa de Barros

RESUMO

As plantas mostram-se como componentes relevantes da biodiversidade que fornecem aos homens e mulheres de todas as sociedades, curas, experiências transpessoais e transformações na vida. Atuando como elementos mediadores entre o ser humano e sua harmonia orgânica-espiritual, tais plantas denominadas de poder apresentam valor biopsicossocial, por auxiliarem indivíduos e grupos a reafirmarem seus sistemas místicos, medicinais e religiosos. A pesquisa objetivou analisar as relações estabelecidas entre seres humanos e as plantas de poder, abordando influências nos modos de vida e atenção à saúde física e espiritual em contextos distintos de cultura. Por meio de assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) visitas ocorreram ao Centro de Unificação Rosa Azul (CURA) pertencente ao município de Marituba e a quintais do município de Vigia-Pará. Para obtenção dos dados foram empregadas técnicas recorrentes em pesquisas etnobotânicas, como observação participante e não-participante, e aplicação de questionários e formulários. A escolha dos partícipes deu-se por amostragem probabilística e seleção racional. As amostras vegetais coletadas foram incorporadas ao acervo do herbário (MFS) Marlene Freitas da Silva da Universidade do Estado do Pará, dando início a coleção temática de “Plantas Terapêuticas”. As análises qualitativas e quantitativas evidenciaram que no CURA o nível de compreensão e conhecimentos entre os que comungam a bebida ayahuasca são muito semelhantes, principalmente quanto aos estudos da doutrina de unificação, às plantas sagradas que compõem a bebida, os rituais e a cura. Nos quintais de Vigia, os saberes que circundam as plantas de poder variaram bastante dentro do universo amostral, e cerca de 65% dos entrevistados mostraram compreensão ou compreensão alta sobre as doenças culturais, 60% a respeito das plantas e 72% para a cura. As plantas de poder foram consideradas por especialistas e seguidores como seres protetores e guias fundamentais nos seus rituais terapêuticos. Os entrevistados acreditam que as plantas possuem o papel de cuidar, promover a cura de doenças físicas e espirituais e servir como restauradores da ligação entre homem e natureza. Como elos nesse processo, as plantas se mostraram através do chá da ayahuasca, ou como instrumento de benzeção, ou ainda pela simbologia subjetiva que agregam.

Palavras-chave: Ayahuasca. Cura. Fitolatria. Quintais. Restauradores. Sagrado.

ABSTRACT

Plants are shown as relevant components of biodiversity that provide men and women of all societies with cures, transpersonal experiences and transformations in life. Acting as mediating elements between human beings and their organic-spiritual harmony, these so-called power plants present biopsychosocial value, by helping individuals and groups to reaffirm their mystical, medicinal and religious systems. The aim of this research was to analyze the relationships established between human beings and power plants, addressing influences on lifestyles and attention to physical and spiritual health in different contexts of culture. The signing of the Free and Informed Consent Term (TCLE) visits took place at the Centro de Unificação Rosa Azul (CURA) belonging to the municipality of Marituba and the backyards of the municipality of Vigia-Pará. To obtain the data, recurrent techniques were used in ethnobotanical research, such as participant and non-participant observation, and application of questionnaires and forms. The choice of participants was given by probabilistic sampling and rational selection. The collected plant samples were incorporated into the herbarium collection (MFS) Marlene Freitas da Silva of the State University of Pará, beginning the thematic collection of "Therapeutic Plants". Qualitative and quantitative analyzes have shown that in CURA, the level of understanding and knowledge among those who share the ayahuasca drink are very similar, especially in studies of the doctrine of unification, sacred plants that make up the drink, rituals and healing. In Vigia's yards, the knowledge surrounding the power plants varied widely within the sample universe, and about 65% of respondents showed high understanding or understanding of cultural diseases, 60% regarding plants and 72% for healing. The power plants were considered by specialists and followers as protective beings and fundamental guides in their therapeutic rituals. Respondents believe that plants have the role of caring, promoting the healing of physical and spiritual diseases, and serving as restorers of the connection between man and nature. As links in this process, the plants were shown through ayahuasca tea, or as an instrument of blessing, or even through the subjective symbology they add.

Key words: Ayahuasca. Cure. Phytolatry. Backyards. Restorers. Sacred.

LISTA DE TABELAS

ARTIGO 1

Tabela 1	Grau de compreensão geral dos entrevistados sobre os blocos de afirmações referentes à doutrina, o ritual, as plantas e a cura.	42
Tabela 2	Análises estatísticas (valor do teste e nível de significância) evidenciando as diferenças e relações entre os valores de compreensão e as variáveis socioeconômicas dos entrevistados (t-Teste t de Student; F - ANOVA; U- Mann Whitney; H- Kruskal Wallis; r – Correlação de Person).	45

ARTIGO 2

Tabela 1	Grau de compreensão geral dos entrevistados sobre os blocos de afirmações referentes às doenças culturais, as plantas e a cura.	73
Tabela 2	Espécies indicadas pelos especialistas de Vigia.	84
Tabela 3	Análises estatísticas (valor do teste e nível de significância) evidenciando as diferenças e relações entre os valores de conhecimento e as variáveis socioeconômicas dos entrevistados (U – Mann Whitney; H – Kruskal Wallis; r – Correlação de Person).	92

LISTA DE FIGURAS

ARTIGO 1

Figura 1	Mapa de localização do Centro de Unificação Rosa Azul.	39
Figura 2	Relação entre a escolaridade e o conhecimento sobre as plantas.	48
Figura 3	Relação entre a escolaridade e a idade dos entrevistados.	48
Figura 4	Diferença da média da percepção sobre a cura entre os entrevistados que nunca tinham feito uso do chá e aqueles que fizeram em outra doutrina.	53

ARTIGO 2

Figura 1	Erva pena verde em quintal.	81
Figura 2	Diferença em relação ao conhecimento sobre as plantas entre residentes da zona rural e urbana do município de Vigia.	94
Figura 3	Diferença quanto ao conhecimento sobre a cura entre residentes da zona rural e urbana do município de Vigia.	94
Figura 4	Diferença sobre o conhecimento quanto às doenças culturais em relação à religião.	95
Figura 5	Diferença quanto ao conhecimento sobre as plantas considerando a religião.	96
Figura 6	Diferença em relação ao conhecimento sobre a cura considerando a religião.	97

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEUDV	Associação Espiritualista União do Vegetal
ANOVA	Análise de Variância
CEFLURIS	Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra
CHIED	Centro de Harmonização Interior Essência Divina
CURA	Centro de Unificação Rosa Azul
MFS	Herbário Profa. Dra. Marlene Freitas da Silva
OMS	Organização Mundial da Saúde
SISBIO	Sistema de Autorização e Informação em Biodiversidade
SISGEN	Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado
UDV	União do Vegetal
UEPA	Universidade do Estado do Pará
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO GERAL	15
1.1	REVISÃO DE LITERATURA	18
1.2	REFERÊNCIAS DA INTRODUÇÃO GERAL	29
2	ARTIGO 1 – Plantas de poder: o uso da ayahuasca no Centro de Unificação Rosa Azul, Pará-Brasil	
	RESUMO	37
	ABSTRACT	37
2.1	INTRODUÇÃO	37
2.2	MATERIAL E MÉTODOS	39
2.3	RESULTADOS	43
2.4	DISCUSSÃO	52
2.5	CONCLUSÃO	58
	REFERÊNCIAS	58
3	ARTIGO 2 - Plantas de poder em quintais do município de Vigia, Pará – Brasil	
	RESUMO	66
	ABSTRACT	66
3.1	INTRODUÇÃO	66
3.2	MATERIAL E MÉTODOS	68
3.3	RESULTADOS E DISCUSSÃO	74
3.4	CONCLUSÃO	98
	REFERÊNCIAS	99
4	CONCLUSÃO GERAL	111
	ANEXO 1 – Normas para publicação na REVISTA DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE	112
	ANEXO 2 - Normas para publicação na REVISTA AMBIENTE & SOCIEDADE	117
	APÊNDICE 1 – Croqui Centro de Unificação Rosa Azul	121
	APÊNDICE 2 - Questionário de entrevista Centro de Unificação Rosa Azul	122
	APÊNDICE 3 - Formulário de entrevista Centro de Unificação Rosa Azul	126
	APÊNDICE 4 – Plantas que compõem a sagrada bebida...	129
	APÊNDICE 5 - Prancha de fotos do Centro de Unificação Rosa Azul	130
	APÊNDICE 6 - Questionário de entrevista Quintais	131
	APÊNDICE 7 - Formulário de entrevista Quintais	134
	APÊNDICE 8 - Prancha de fotos dos quintais de Vigia	137

1. INTRODUÇÃO GERAL

Em diferentes contextos socioculturais, grupos humanos experimentam vivências, elaboram e aprimoram maneiras singulares de observar o mundo (RIOS et al., 2007). Essas formas particulares de organizar a vida também se expressam nos sistemas alternativos de cura. Os modos de pensamento que os orientam pautam-se no conceito holístico de bem-estar, uma vez que considera a influência de variantes biológica, cultural, econômica etc. Na visão de curandeiros, raizeiros, espíritas, parteiras, entre outros, a concepção de saúde é vista também de maneira espiritualizada podendo se expressar inclusive através de uma reconexão do ser humano com a natureza e com todos os seres (CAVALCANTI, 2008).

As terapias de caráter mágico-religioso com os recursos da flora estão vinculadas a análise de três eixos principais (PELÁEZ, 1994; CAMARGO, 2014; SOARES et al., 2017): o primeiro corresponde à ação farmacológica da substância; o segundo configura-se no *set*, caracterizado pela personalidade, condições psíquicas e estado em que a pessoa se encontra no momento do uso; e, o *setting*, terceiro eixo, considera o ambiente sociocultural ao qual o indivíduo pertence. A noção de eficácia simbólica, proposta por Claude Lévi-Strauss ao estudar a cura xamânica, insere-se nos dois últimos eixos, pois para além das questões etnofarmacobotânicas, estima-se a crença do sujeito quanto à eficácia do processo de cura e a confiança das pessoas envolvidas (LÉVI-STRAUSS, 1975).

No Brasil, o vasto repertório que experientes curadores possuem sobre ritos, crenças e propriedades terapêuticas da flora é resultado também dos diferentes períodos históricos pelos os quais o país percorreu, que possibilitou a junção de culturas dos povos migrantes, do europeu, africano entre outros, e das populações locais, as tribos ameríndias (CAMARGO, 2014). A essas influências, antropólogos brasileiros como Raimundo Nina Rodrigues, Roberto da Matta entre outros, passaram a usar os termos “fusão”, “junção de crenças”, “equivalência de divindades” etc. (FERRETI, 2001). O reflexo de tais sinergias está difundido em todo território nacional, com traços marcantes em algumas regiões como o Norte e Nordeste (MEDEIROS et al., 2007).

Na Amazônia, os ritos de cura são os aspectos mais importantes da pajelança cabocla que trazem, além da marca de identidade religiosa, as implicações diretas

sobre o modo de vida interiorano amazônico (GALVÃO, 1976). Há um universo botânico que exhibe poderes religiosos que curam o corpo e o espírito (LUCAS et al., 2017). Tais plantas denominadas “de poder¹” possuem a capacidade de ampliar a percepção humana, curar doenças e servir de sacramentos em muitas religiões (LABATE & ARAÚJO, 2002). Maués (2014) enfatizou que os grupos de tradições afroindígenas se apresentam como protagonistas de uma cultura religiosa de excelência ao reafirmarem suas tradições por meio do uso de enteógenos, termo este que designa plantas e/ou substâncias ingeridas ou inaladas que propiciam ao ser humano se conectar com seu lado espiritual.

Os espaços sagrados, ocupados por plantas, animais, objetos e demais componentes da natureza, tornam-se lugares especiais no restabelecimento da saúde e luta contra forças negativas que deprimem e deixam feridas simbólicas. Os quintais situados ao redor das residências, em centros e periferias das cidades, ou sítios rurais, além de ser parte da moradia onde se cultivam espécies úteis e se desenvolvem atividades econômicas e recreativas (CARNIELLO et al., 2010), também desempenham outras funções vitais. São lugares no qual as pessoas manipulam as ervas; são por vezes consagrados por benzedeiros, rezadores e erveiros, como zonas especiais da casa por abrigarem plantas que auxiliam nas situações de enfermidades, de perturbações ocasionadas por origens diversas (GOMES, 2009).

Pesquisas em quintais do bairro Mutirão em Abaetetuba (LOBATO et al., 2017) identificaram oito plantas indispensáveis pelos moradores, dentre estas Rio Negro (*Philodendron* sp.), que era “curada” com água de carne por três sextas-feiras para garantir a proteção da casa e boa saúde. Na ocasião, o vegetal recebia em suas raízes a água com sangue que sobrava da lavagem dos alimentos, principalmente de carnes vermelhas. Plantas atrativas de boas energias, para descarrego, benzeção, para atrair dinheiro etc., também foram evidenciadas em quintais na ilha do Mosqueiro (FERREIRA & TAVARES-MARTINS, 2017). As práticas terapêuticas apresentadas nos quintais mostraram ainda uma busca tanto do curandeiro, quanto do paciente, para o entendimento da doença, o sofrimento que ela comporta e que sentido faz na vida das pessoas.

¹ Plantas que possibilitam ao ser humano conectar-se com o mundo sobrenatural, sendo possível obter por meio delas conhecimentos, curas e transformações pessoais, sociais e espirituais.

A formação dos mestres de cura, ou seja, a construção de seus saberes são, na maioria das vezes, dons recebidos de forma natural na trajetória de suas vidas, e não há um tipo de aprendizagem, seja formal ou informal, o que os tornam especialistas de alto reconhecimento em suas comunidades (ALBUQUERQUE & FARO, 2012). Ao manipularem as ervas que cultivam, elaboram formas variadas de medicamentos/terapias, como banhos, garrafadas, chás, xaropes, defumações etc. (CAMARGO, 2014); empregam técnicas próprias, orações, recomendações e cuidados que visam à integridade de seus pacientes. Essa grande quantidade de receitas pode surgir num tempo não estabelecido, num sonho, ou com a chegada de um “anjo”, ou situação de doença, demonstrando conhecimentos que se diferenciam de terapias convencionais, pois se trata de uma intervenção de forças sobrenaturais (TAVARES & BASSI, 2012).

Observa-se ainda, que o apreço por plantas que curam extrapola os quintais. Essa força da natureza pode ser presenciada em cultivos sagrados, tais como a comunhão da bebida Ayahuasca ou Daime. Nas celebrações que promovem a cura por meio da união de dois vegetais [o arbusto *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. e o cipó *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) C.V. Morton], a natureza é o elemento fundamental para que ocorra o contato com o mundo espiritual almejando a cura. Por esse ponto de vista, a ambientação desse espaço sagrado passa a ser uma particularidade para que aconteçam as cerimônias e atividades religiosas. Na região do Alto Rio Juruá/AC, as plantas de poder, o cipó (jagube ou mariri) e o arbusto (rainha), que são os componentes da bebida sacramental estão situadas ao longo dos igarapés, juntamente com outras plantas alimentícias (BRANDÃO, 2005). Tais espécies vegetais são muito cultivadas por comunidades ayahuasqueiras em sistemas agroflorestais amazônicos, como identificado em vinte municípios do estado de Rondônia, incluindo a capital Porto Velho (THEVENIN, 2017), e até extra-amazônico como em Nova Friburgo/RJ (TEIXEIRA et al., 2008).

Diante do exposto e considerando a riqueza do entrecruzamento sociobiocultural entre os elementos da natureza e os vínculos religiosos, se torna comum a incorporação de diferentes simbologias que levem a algum tipo de cura, ainda mais diante de tantas fragilidades humanas que afetam a vida; alcançar a cura dependerá principalmente daqueles que são capazes de intermediar diálogos com entidades espirituais de variadas representações cosmológicas, como espíritos das

florestas, águas etc. Portanto, a pesquisa analisou as relações estabelecidas entre seres humanos e as plantas de poder, abordando influências nos modos de vida e atenção à saúde física e espiritual, em contextos distintos de cultura. Considerando as espécies vegetais, e os vínculos religiosos e ritualísticos, buscou-se nesse estudo reconhecer as identidades sociais das pessoas que usam, preparam, cultivam as plantas de poder. Para tal, as perguntas que nortearam a pesquisa foram: 1 - Qual a importância das espécies vegetais para os grupos investigados? 2 - Em que contexto de cultura as plantas de poder estão sendo utilizadas? 3 - Como estão sendo empregadas pelos especialistas em cura?

A estruturação geral dos elementos pré e pós-textuais segue as normas de elaboração de dissertação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais. Os tópicos da dissertação estão divididos em Introdução Geral, Revisão de Literatura, Referências da Introdução Geral, Capítulo I (Artigo 1), Referências (do Artigo 1), Capítulo II (Artigo 2), Referências (do Artigo 2) e Conclusão Geral. O primeiro artigo foi formatado conforme as normas da Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente (ISSN: 1518-952X, eISSN: 2176-9109) e aborda o uso das plantas de poder em contexto de cura no Centro de Unificação Rosa Azul - CURA.

O segundo artigo está formatado segundo as normas da Revista Ambiente & Sociedade (Campinas), (ISSN 1809-4422) e aborda o uso das plantas de poder em quintais do município de Vigia-Pará.

1.1 REVISÃO DE LITERATURA

A abordagem dos estudos etnobotânicos com plantas de poder traz a necessidade de reconstruir conceitos que identifiquem as comunidades em suas religiões, rituais e misticismos; em seus processos de trânsito e transformações de práticas culturais; em influências da urbanização e/ou das alterações socioambientais, de modo que as relações dos seres humanos com os recursos vegetais, em contextos de saúde física e espiritual, são resultado de sistemas abertos de trocas e mudanças nas sociedades.

Bioculturalidade

É um termo constituído pela junção de duas palavras de grande relevância para o ser humano como *cultura* e *biodiversidade*. Cultura, segundo GEERTZ (1989) já recebeu 167 conceituações diferentes entre os cientistas sociais e, para este autor, é uma palavra que pode ser entendida como um conjunto de significados, repassados por gerações ao longo da história, e que são incorporados a símbolos que permitem aos homens a comunicação, a perpetuação e o desenvolvimento de seus conhecimentos e atividades sociais. E biodiversidade para Dias (2017) é uma propriedade da natureza que se refere a toda a forma de vida vegetal, animal, fúngica etc., bem como a diversidade genética dentro de cada espécie, as interações desses organismos nos ecossistemas em suas diversas escalas e as suas funções ecológicas.

Bioculturalidade é uma ideia ainda em amadurecimento que surgiu da interseção de várias áreas do conhecimento, como a linguística antropológica, etnobiologia, etnoecologia, biologia da conservação, ecologia e conhecimento indígena, originada de iniciativas como a Declaração de Belém emitida no primeiro Congresso Internacional de Etnobiologia pela Sociedade Internacional de Etnobiologia no ano de 1988 em Belém do Pará (Brasil) (POSEY & OVERAL, 1990), com atualização em ocasião inédita trinta anos depois nesta mesma cidade em um evento que ficou conhecido como Belém mais trinta (CORONA, 2018); e a conferência de Berkeley na Califórnia (EUA) em 1996, que trouxe como título "Idiomas em risco de extinção, Conhecimento em Perigo e Ambientes Ameaçados" (MAFFI & WOODLEY, 2012).

Esta área do conhecimento articula de forma interdisciplinar os saberes, linguagens, procedimentos, representações e significados oriundos da relação entre homens formadores de culturas e sociedades, e a natureza constituída por ecossistemas, recursos e biodiversidade (DIAS, 2017; SALICK et al., 2014). Além do valor utilitarista visando a subsistência e trocas comerciais, prevalece também o vínculo espiritual e religioso, em que plantas e animais desempenham papéis curativos e simbólicos no seio dos grupos culturais. A área da ciência que se ocupa em estudar o uso de plantas sagradas denomina-se enteobotânica (LABATE & ARAÚJO, 2002).

Plantas de poder

As substâncias que interferem no psiquismo e que são utilizadas há tempos para finalidades diversas, apresentaram várias definições pelos pesquisadores a partir das experiências desencadeadas e do período em que eram empregadas. O termo psicodélico, por exemplo, é formado pelas palavras gregas *psyche* (psique - alma) e *dêlos* (visível, evidente), entendido como tornar visível, fazer ver, manifestar; foi proposto pelo psiquiatra Humphrey Osmond em 1950, sendo assimilado pelo movimento contracultura nas décadas de 1960/70 e recebendo um sentido diferente do original. Alucinógeno seria toda substância com capacidade para “vagar a mente”, estar fora de si por alegria. No entanto, esta expressão recebeu sentido pejorativo a partir do século XX, sendo associada ao conceito vulgar de droga (SEIBEL & TOSCANO, 2001).

O termo psicoativo foi denominado no começo do século XX pelo farmacólogo Louis Lewin que descreveu as plantas e substâncias químicas que agem na mente, e classificou-as em cinco categorias: fantásticas, excitantes, sedativas, euforiantes e inebriantes. Em 1950, J. Delay propôs uma atualização das categorias: psicoanalépticos (excitantes), psicolépticos (sedativos) e psicodislépticos (alucinógenos) (LABATE & GOULART, 2005). Mikosz (2009) as definiu em três grupos: estimulantes, que aceleram as funções cerebrais (anfetaminas, cocaína, cafeína), depressores, que diminuem tais funções (álcool, barbitúricos, narcóticos, opiáceos) e perturbadores que modificam o funcionamento do cérebro (mescalina, peiote, LSD, ayahuasca).

Todos estes termos, entretanto, podem sugerir um caráter pejorativo que fere àqueles que têm tais substâncias como sagradas e que não se sentem confortáveis com essas denominações, uma vez que, as experiências visionárias, intelectivas e afetivas são interpretadas como revelações do divino e não como alucinações de uma mente delirante. Sendo assim, cunhou-se o termo enteógeno, oriundo do grego antigo *Entheos* que significa “inspirado por um Deus ou Deus dentro”, ou seja, designa elementos que trazem um contato com o divino dentro do homem (RUCK et al., 1979; CARLINI, 2005). Outra designação proposta é plantas de poder, que representa os recursos botânicos que possibilitam ao ser humano alcançar realidades diferentes da vida ordinária e que o ensina a se tornar uma versão melhor de si mesmo, curando-o e guiando-o a seguir o caminho da evolução espiritual (LABATE & GOULART, 2005).

Doenças culturais

A construção dos aspectos culturais que moldam o homem interfere em sua vida de diferentes formas, atuando em suas percepções, crenças, linguagens, comportamentos, rituais, atitudes perante uma doença etc., apresentando implicações para o estado de saúde e para a sua manutenção (HELMAN, 2003).

Pesquisas na área de antropologia médica evidenciam que o processo saúde-doença é permeado por elementos sociais, econômicos e culturais, sendo interpretado e experienciado de modo distinto pelos vários sujeitos que dele fazem parte (ATKINSON, 1993). Dessa forma, os diversos grupos humanos podem apresentar noções únicas sobre estados físicos, emocionais e espirituais (HELMAN, 2003). Para Laraia (2005), as caracterizações e descrições de um ser sadio ou enfermo são fruto de uma herança social, que foi construída através de um acúmulo de saberes e experiências obtidos por gerações precedentes.

Uma pessoa é considerada doente quando entende que o bom funcionamento de seu organismo está comprometido, ou seja, quando há desequilíbrio entre as partes que constituem o seu corpo. Helman (2003) afirma que quando ocorre um consenso entre os indivíduos de uma mesma cultura, comunidade ou etnia local a respeito de um conjunto de sinais e sintomas, a origem desses, os seus significados e as formas de curá-los trata-se de uma “doença popular”. Para o autor, tais doenças possuem significados simbólicos, psicológicos, morais, etc., e produzem repercussão de forma direta e indireta no sofrimento experienciado pelo indivíduo.

Gruca et al. (2014) alertam que os grupos que praticam a medicina tradicional possuem uma lógica interna para o entendimento da doença e saúde, e que essa só se torna evidente quando decifrada sob a ótica dos próprios usuários, com base nas regras e padrões existentes. Para auxiliar os profissionais biomédicos quanto ao diagnóstico correto de doenças que não são legitimadas pela medicina convencional, os autores citados anteriormente propuseram o reconhecimento de duas novas categorias que são frequentemente apontadas em estudos etnobotânicos e etnofarmacológicos: Doenças e desordens culturais; e Usos rituais e mágicos visando o estreitamento nos diálogos dos diferentes sujeitos e culturas envolvidos na complexa relação saúde-doença.

Uso ritualístico de plantas: o que significa ritual?

Diversos estudiosos contribuíram a partir de suas investigações para a compreensão dos sistemas rituais intrínsecos as sociedades, a exemplo de Arnold van Gennep, Gregory Bateson, Max Gluckman, Victor Turner, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Edward Evans-Pritchard, James Frazer, Edward Tylor, Émile Durkheim, Marcel Mauss, Edmund Leach, Eduardo Galvão, Roberto Da Matta e outros. Alguns destes autores descreveram o ritual como um item inerente às religiões, e outros como um fenômeno característico das relações humanas que não necessariamente precisa ter uma base religiosa. O ritual, segundo Peirano (2003), não é algo fossilizado, imutável e definitivo, mas dinâmico e flexível no seu desenvolvimento. Adotando o conceito contemporâneo de Tambiah (1985) entende-se ritual como:

“Um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressas por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variáveis de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetições). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” ou eficaz em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando benzedeiros usam plantas e orações para afastar os males dos enfermos]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [o uso ritualizado da bebida Ayahuasca, com danças, cantos, uso do maracá e orações]; 3) no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando se identifica o xamã ou os pais de santo como os detentores de sabedoria curativa e de outros conhecimentos vitais para o grupo].”

Nas culturas afro-brasileiras, os rituais são expressos através das ervas e amuletos em ritos de iniciação, festejos, cura de doenças e proteção. Uma vez que, as plantas pertencem a uma ou mais entidades e, há seletividade quanto ao seu emprego, tudo vai depender da pessoa e de seu orixá. A erva guiné (*Petiveria alliacea* L. - Petiveriaceae) pertence aos pretos-velhos; manjerição (*Ocimum* L. - Lamiaceae), conhecido como rei das ervas, a Oxum; e alecrim (*Rosmarinus officinalis* L. - Lamiaceae) pertence a Ogum, entre outras (RAMOS, 2015).

A conceituação de místico, no sentido religioso, foi explicitada por Boff (1996) como uma dimensão da vida que pode ser acessada por qualquer pessoa ao passo em que essa desce a um nível mais profundo de si mesma, captando o outro lado das coisas, e se sensibilizando diante do outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo.

As práticas mágicas são mais complexas que os ritos, pois suas técnicas, suas formas e seus ideais são complexificados numa dinâmica que será mais tarde identificada categoricamente como magia. Magia, para Mauss (1974), é uma ação simbólica que serve como veículo de comunicação para o grupo ao qual pertence, sendo formada por três elementos: atos, agentes e representações. São concebidos como mágicos somente os fatos em que todos os membros julgam como tal e que pertencem à tradição. Hellern et al. (2001) definiram cerimônia religiosa como uma ocasião com regras predeterminadas, onde se invoca e cultua deuses e seres espirituais, ou ainda se manifesta gratidão a eles. Segundo esses autores, o conjunto das cerimônias religiosas é conhecido como culto ou liturgia e desempenha um papel importante em todas as religiões.

Etnofarmacobotânica de plantas sagradas

A Etnofarmacobotânica propõe-se a investigar os preparados de plantas, destinados à cura de doenças físicas, mentais e espirituais, consoante à cosmovisão terapêutica do grupo pesquisado (CAMARGO, 2008). O uso das plantas de poder na terapêutica tradicional está vinculado ao papel funcional e sacral (sagrado) das mesmas. O funcional refere-se à constituição química, caracterizando os compostos secundários localizados nas raízes, folhas, flores, cascas entre outros órgãos, que possibilitam através de preparações isoladas ou em conjunto manter e/ou recuperar a saúde (CAMARGO, 2014). O sacral, de igual importância, está representado na crença e fé do sujeito perante a doença culturalmente definida e na validade das formas diagnósticas e curativas praticadas pelo grupo (LÉVI-STRAUSS, 1975; CAMARGO, 2014).

Inúmeras espécies vegetais da farmacopeia popular possuem respaldo quanto à indicação testada pelo grupo local em um ambiente cultural e a sua subsequente análise fitoquímica e farmacológica (ALBUQUERQUE & HANAZAKI, 2006). Um xamã do Panamá em ritual de encantamento inalou fumaça proveniente de sementes do cacau (*Theobroma cacao* L.), para fortalecê-lo e ajudá-lo a enfrentar o espírito *Muu* responsável por dificultar o parto de uma integrante da tribo. Embora o xamã não tenha tocado na mãe, essa também aspirou a fumaça com os alcaloides teobromina e cafeína que atuaram em seu sistema nervoso central (SNC) reduzindo a sonolência e fadiga; agindo como antidepressivo (LEWIS & ELVIN-LEWIS, 1977), possibilitando

o relaxamento da musculatura lisa (MEIRA-NETO & ALMEIDA, 2015), dilatando vasos e estimulando a circulação sanguínea e relaxando músculos dos pulmões (ETENG et al., 1997), o que auxiliaram-na em um parto bem sucedido.

Um dos ícones da terapêutica popular, reconhecido como arruda (*Ruta graveolens* L.) é reportado com frequência pelo elevado índice de concordância de uso para doenças do aparelho digestivo e respiratório por apresentar função antiespasmódica (ALMEIDA, 2011), o que impede a contração da musculatura lisa de órgãos tubulares. É usada ainda contra doenças culturais como “mau olhado” e quebranto (LUCAS et al., 2017). Rezadores africanos utilizavam os ramos desta planta durante a benzedura, pois seus compostos como a rutina, óleos essenciais e cumarinas presentes nas folhas conferiam ação anti-inflamatória (RAGHAV et al., 2006), antioxidante (DIWAN et al., 2012), antimicrobiana (WOLTERS & EILERT, 1981), antifúngica (HASHEMI et al., 2011) e antiparasitária (ALMEIDA, 2011), proporcionando o restabelecimento da saúde; os ramos também eram usados por comerciantes atrás da orelha contra más energias e em banhos para atrair bons fluidos, uma vez que possuíam efeito analgésico e estimulante do sistema nervoso central conferindo sensação de torpor e bem-estar (ALMEIDA, 2011; MUÑOZ et al., 2007).

Na Amazônia os levantamentos etnobotânicos têm mostrado certa frequência de uso para determinadas espécies de plantas de proteção e religiosas, que são cultivadas suspensas em jiraus ou diretamente no chão em baldes e latas ao entorno das casas, a saber: arruda (*Ruta graveolens* L.), alecrim (*Rosmarinus officinalis* L.), manjerição (*Ocimum* L.), catinga de mulata (*Aeolanthus suaveolens* Mart. ex Spreng.), japana (*Ayapana triplinervis* (Vahl.) R. M. King. & H. Rob.), empregadas contra doenças culturais como quebranto, mau olhado, vento caído entre outras. São espécies ricas em compostos secundários de ação antioxidante, anti-inflamatória, antimicrobiana etc. (FERREIRA & TAVARES-MARTINS, 2017; LOBATO et al., 2017; ROCHA et al., 2017).

Estudos sobre as espécies empregadas no preparo da bebida Ayahuasca têm demonstrado propriedades terapêuticas contra o alcoolismo, como antidepressiva, neuroprotetora, entre outras, desencadeadas pelos alcaloides constituintes, tanto do cipó - *Banisteriopsis* C. B. Rob. (betacarbonilas: harmina, harmalina e tetrahydroharmina) quanto das folhas do arbusto chacrona ou rainha - *Psychotria* L.

(N-N-dimetilpriptamina, N-metilpriptamina e Metil-tetrahidroharmina) (MERCANTE, 2009; FRECSKA et al., 2013).

Plantas sagradas no mundo

O uso das plantas em contextos mágico-religiosos está difundido em diversas regiões do planeta e nas práticas culturais de diferentes sociedades humanas, pois, desempenham o papel de condutoras na ascensão ao mundo sobrenatural (CAMARGO, 2014), possibilitando aprendizados e previsões, seja em poções administradas por via oral ou uso tópico, acarretando estados alterados de consciência, ou ainda como personificação do sagrado (ALBUQUERQUE, 2014; OLIVEIRA, 2014). De acordo com Wasson (1962) a ideia de divindade, inclusive, pode ter surgido como resultado dos efeitos psicofarmacológicos de determinadas plantas.

Em regiões da África, como o Gabão e porções próximas do Congo, a casca da raiz de iboga (*Tabernanthe iboga* Baill.) arbusto pertencente a família botânica Apocynaceae é de grande relevância social, por atuar em ritos de iniciação de sociedades secretas, sendo o Buiti o culto mais famoso (MCKENNA, 1993). Na ocasião, os curadores ingerem o preparado antes de se aconselharem com seus antepassados ou agradecerem as curas alcançadas (SCHULTES, 1970). Ainda neste continente, Quiroz e Van Andel (2015) observaram que na região do Benim, espécies arbóreas como o baobá (*Adansonia digitata* L.), irokô (*Milicia excelsa* (Welw.) C.C. Berg) e sumaúma [*Ceiba pentandra* (L.) Gaertn.], eram poupadas do corte sendo demarcadas com panos brancos manchados com uma mistura oleosa oriunda dos rituais.

Na Índia, o culto a tais elementos faz parte da vida e do folclore popular, e as plantas equivalem a morada dos deuses e são reverenciadas (SHRIVASTAVA et al., 2014). Segundo Madaleno (2015) na doutrina Hinduísta, a espécie mais sagrada é o *Ocimum sanctum* L., chamada popularmente como “Tulsi” ou “Krishna tulasi”, cultivada nas residências por ter a função de abençoar o lar.

Na América Central e do Norte, o cacto peiote ou peyotl [*Lophophora williamsii* (Lem. ex Salm-Dyck) J.M. Coult.] é cultuado por tribos indígenas do norte mexicano ao sul do Texas nos Estados Unidos (LABATE & CAVNAR, 2016). Nestas comunidades estão os Huichóis, Naayeri e Raramuri ou Tarahumara que veem nos efeitos induzidos pela planta a manifestação do espírito divino (SCHULTES, 1970;

HUXLEY, 2002). Outro cacto reverenciado há mais de 3000 anos no extremo sul do continente americano é o San Pedro (*Trichocereus pachanoi* Britton & Rose) que faz parte do curandeirismo de países como Peru, Bolívia e Equador (LABATE & GOULART, 2005).

O tabaco (*Nicotiana tabacum* L.) foi utilizado de diversas maneiras por habitantes do Peru, Bolívia e Chile em períodos pretéritos à chegada dos europeus em solos do novo mundo (CAMARGO, 2014). De acordo com Metraux (1948) essa planta era elemento essencial nos ritos mágico-religiosos, sendo sua fumaça empregada por pajés em oferecimento aos espíritos ancestrais. Outra espécie com presença marcante na cosmologia e prática ancestral da América do Sul é a coca (*Erythroxylum coca* Lam.) com o emprego da folha reportado há mais de 8.000 anos (DILLEHAY et al., 2010). Para os incas, a coca era sagrada por expressar um presente do Deus Sol (Inti). Os feiticeiros de Machu Picchu realizavam a “mascada de coca” durante os preparativos rituais de conexão com os seus deuses (BARRETO, 2013).

Plantas sagradas no Brasil

Os povos nativos brasileiros foram grandes detentores dos segredos das ervas, e desenvolveram técnicas variadas de preparo e indicação terapêutica. Tais conhecimentos não se restringiam a uma mera listagem de plantas, mas perpassavam pela coleta, tratamento, fórmulas sofisticadas, receituários e respectivos procedimentos para realizar a transformação (ALMEIDA, 2004). É o caso do rapé, pó obtido a partir da trituração de folhas secas de tabaco, sendo aspirado através de osso de uma ave para a cura de gripe, dor de cabeça, insônia e nas práticas de xamãs na região do Médio Purus, Amazonas (SANTOS & SOARES, 2015); e das beberagens inebriantes, importantes instrumentos empregados em diferentes situações ritualísticas (CAMARGO, 2014).

No Nordeste, espécies de *Mimosa*, principalmente, *M. hostilis* (Mart.) Benth. são denominadas de “jurema, jurema preta ou ajucá” e destinadas a produção do vinho da jurema, elaborado a partir das cascas, folhas e raízes secas, visando a comunicação com o mundo dos espíritos, diagnósticos de doenças e conselhos por tribos indígenas a exemplo dos Kariri-Xoko, Pankararu, Xucuru e Fulni-ô; grupos tradicionais durante as mesas de catimbó e entre os afro-brasileiros nos terreiros de umbanda (SOUZA et al., 2005; SALES, 2008; SOUZA et al., 2008).

O cauim, produzido a partir da raiz de mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) além de outros tubérculos amiláceos e também do milho (*Zea mays* L.), são ingeridos durante os festins referentes à guerra ou ainda em celebrações de divindades de grupos tupis-guaranis, e todas as etapas de plantação, colheita e preparo do cauim são trabalhadas em conjunto e são artefatos centrais da vida cotidiana (ALBUQUERQUE, 2012b; NOELI & BROCHADO, 1998).

A bebida ayahuasca é um sacramento empregado para além das fronteiras do território brasileiro, sendo utilizada por populações da Amazônia Ocidental, Planícies do Orinoco, Baixadas do Pacífico do Panamá e Equador. Sua denominação origina-se dos termos quéchua: *aya* significando espírito ancestral e *waska* cipó ou videira, expressando “vinho ou cipó das almas ou dos mortos”. É preparada com a mistura de um cipó pertencente ao gênero *Banisteriopsis* C. B. Rob. e das folhas do arbusto do gênero *Psychotria* L. Esta bebida é conhecida na região amazônica há milhares de anos por indígenas para o tratamento de doenças do corpo e do espírito (LUNA, 1986; ALBUQUERQUE, 2012a). Para os índios a primeira planta é fonte de conhecimento e nos rituais possibilita a previsão de acontecimentos futuros, assim como a comunicação com antepassados, entre outras funções (SPRUCE, 1873). Schultes (1982), um dos pioneiros no estudo de plantas psicoativas da Amazônia, enfatizou em suas vivências com tribos indígenas que a bebida estava em todas as etapas da vida desde a pré-natal, durante a vida terrena e até após a morte, desempenhando um papel vital.

Plantas sagradas e conservação

A natureza é palco de admiração para muitos grupos humanos sejam eles embebidos de saberes tradicionais ou originados contemporaneamente. Mitos, crenças, a veneração aos elementos da paisagem e aos símbolos conduzem o homem a uma utilização racional dos recursos, ou inutilização, pois acarretaria a inviolabilidade do que é sagrado (MAIA, 2014). Na visão de Durkheim (1996), os elementos sagrados são aqueles que recebem um forte e dramático valor simbólico, e são cultuados como fundamentais para a vida, para além da humana. Para Van Andel (2016) a preservação dos recursos naturais não é apenas essencial à manutenção dos ecossistemas, mas também fundamental para as formas de organização de todas as sociedades humanas.

As pessoas inconscientemente conservam espécies vegetais, muito embora o principal objetivo seja a manutenção de uma crença ou símbolo de identidade cultural (SIDDIQUI & SHUKLA, 2015). Mehra et al. (2014) reiteraram essa afirmação ao mencionar que os costumes religiosos estão intimamente relacionados com a gestão da paisagem e, por isso, o valor sagrado de uma planta e das relações que ela desempenha no meio ambiente podem favorecer sua proteção. Investigações na região do Himalaia diagnosticaram 15 espécies botânicas destinadas a variados usos ritualísticos, com algumas dessas plantas Bhang - *Cannabis sativa* L. e Tulsi – *Ocimum tenuiflorum* L.) associadas a deuses locais, sendo desta forma mantidas em seus ambientes naturais por representarem elos entre o plano divino e os mortais.

Sítios Naturais Sagrados (SNS) são mais comumente definidos como áreas de terra ou de água com um significado espiritual para povos e comunidades (WILD & MCLEOD, 2008). De acordo com Fernandes-Pinto (2017), esses lugares encerram uma gama de feições morfológicas – podendo significar desde uma única rocha, rio, árvore até bosques e cordilheiras inteiras, passando inclusive por caminhos históricos e de peregrinação. Segundo Dudley et al. (2009) são a maneira mais antiga de proteção do habitat e podem conter elevada riqueza biológica. Alguns desses espaços servem como refúgios remanescentes da biodiversidade local quando localizados em regiões já bastante degradadas pela intervenção humana (Fernandes-Pinto, 2017).

Em comunidades quilombolas da Mata Atlântica, Silva (2008) identificou que a floresta além de oferecer produtos essenciais ao modo de vida das pessoas como caça, madeira, plantas medicinais etc., era lugar de simbologias, de rotinas religiosas como a “Mesa de Santa Bárbara” e a “Cabula”, cultos que ocorriam apenas nesse ambiente devido à ligação com a energia dos espíritos da mata; esses cultos de resistência negra foram fortemente prejudicados pelo avanço do desmatamento nesse bioma. Na Serra do Arapuá/PE, Oliveira (2014) identificou áreas conservadas devido ao cultivo da planta jurema, que pertence às crenças ancestrais de indígenas do nordeste brasileiro e é bastante consumida nos rituais do Toré desses grupos.

Pesquisas etnodirigidas em áreas rurais e urbanas (FONSECA-KRUEL & PEIXOTO, 2004; SHANON, 2005; SILVA & ANDRADE, 2005; OLIVEIRA & TROVÃO, 2009) têm frisado a questão da conservação da diversidade vegetal devido também à procura de espécies para fins religiosos; há um respeito tradicional para com os elementos da natureza e isso passa a ser transmitido as gerações que sucedem. Em

algumas religiões, do oriente e ocidente, as plantas traduzem-se por seus poderes terapêuticos capazes de provocar um estado de equilíbrio emocional, espiritual e corporal (SIQUEIRA, 2010), estando, portanto, garantida a conservação das mesmas (TEIXEIRA et al., 2008).

1.2 REFERÊNCIAS DA INTRODUÇÃO GERAL

ALBUQUERQUE, U.P.; HANAZAKI, N. As pesquisas etnodirigidas na descoberta de novos fármacos de interesse médico e farmacêutico: fragilidades e perspectivas. **Rev. bras. farmacogn.**, v.16, n. supl, p.678-689, 2006.

ALBUQUERQUE, M.B.B. Modalidades de usos e saberes do cipó Cabi. sÆculum - **Revista de história.**, n.27, p.195-213, 2012a.

ALBUQUERQUE, M.B.B. **Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial.** Fundação Cultural do Pará Tacredo Neves, 2012b. 167p.

ALBUQUERQUE, M.B.B.; FARO, M.C.S. Saberes de cura: um estudo sobre Pajelança Cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões.**, v.5, n.13, p.57-72, 2012.

ALBUQUERQUE, M.B.B. Psicoativos e saberes religiosos: reflexões sobre um campo de estudos. **PLURA, Revista de Estudos de Religião.**, v.5, n.1, p.69-89, 2014.

ALMEIDA, M.Z. **Plantas medicinais.** 3.ed. Salvador: EDUFBA, 2011. 221p.

ALMEIDA, A.W.B. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**, v.1, p.11-40, 2004.

ATKINSON, S. J. Anthropology in research on the quality of health services. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v.9, n.3, p.283-299, 1993.

BARRETO, I.F. O uso da folha de coca em comunidades tradicionais: perspectivas em saúde, sociedade e cultura. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.20, n.2, p.627-641, 2013.

BOFF, L. **Mística e espiritualidade.** Editora Garamond, 1996. 214p.

BRANDÃO, P. **Diagnóstico geoambiental e planejamento do uso do espaço na FLONA do Purus, Amazônia Ocidental: um subsídio ao Plano de Manejo.** 2005. 86f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais, 2005.

CAMARGO, M.T.L. de A. Etnofarmacobotânica. Metodologia de pesquisa. **Dominguezia**, v. 24, p.2, 2008.

CAMARGO, M.T.L. de A. **As plantas medicinais e o sagrado – A etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil**. 1 ed. São Paulo, Ícone, 2014. 254p.

CARLINI, A. Histórico do Madrigal Psychophármakon (1988-1991). **Anais do I Simpósio de Cognição e Artes Musicais**. Curitiba: DeArtes-UFPR, 2005.

CARNIELLO, M.A.; SILVA, R. dos S.; CRUZ, M.A.B da.; NETO, G.G. Quintais urbanos de Mirassol D'Oeste-MT, Brasil: uma abordagem etnobotânica. **Acta Amaz.**, v.40, n.3, p.451-470, 2010.

CAVALCANTI, M.L.V. de C. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2008. 133p.

CORONA, E. Noticia: Belem+ 30, un evento clave para el desarrollo de las etnociencias. **Etnobiología**, v. 16, n. 2, p. 114-118, 2018.

DIAS, B. F. de S. Biodiversidade, porque importa!. **Revista Pesquisa Fapesp.**, p.94-100, 2017.

DILLEHAY, T.D.; ROSSEN, J.; UGENT, D.; KARATHANASIS, A.; VÁSQUEZ, V.; NETHERLY, P.J. Early Holocene coca chewing in northern Peru. **Antiquity**, v.84, n.236, p.939-953, 2010.

DIWAN, R.; SHINDE, A.; MALPATHAK, N. Phytochemical composition and antioxidant potential of *Ruta graveolens* L. in vitro culture lines. **Journal of Botany**, v.12, p.1-6, 2012.

DUDLEY, N.; HIGGINS-ZOGIB, L.; MANSOURIAN, S. The Links between Protected Areas, Faiths, and Sacred Natural Sites. **Conservation Biology**, v.23, n.3, p.568–577, 2009.

DURKHEIM, É. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 342p.

ETENG, M.U.; EYONG, E.; AKPANYUNG, E.O.; AGIANG, M.A.; AREMU, C.Y. Recent advances in caffeine and theobromine toxicities: a review. **Plant Foods for Human Nutrition**, v.51, n.3, p.231-243, 1997.

FERNANDES-PINTO, E. **Sítios naturais sagrados do Brasil: inspirações para o reencantamento das Áreas Protegidas**. 2017. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

FERREIRA, L.R.; TAVARES-MARTINS, A.C.C. Química e etnofarmacologia de plantas místicas em uma comunidade amazônica. **Revista Fitos.**, v.10, n.3, p.307-328, 2017.

FERRETTI, S.F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil-modelos, limitações e possibilidades. **Tempo**, v.6, n.11, p.13-26, 2001.

FONSECA-KRUEL, V.S.; PEIXOTO, A.L. Etnobotânica na Reserva Extrativista Marinha de Arraial do Cabo, RJ, Brasil. **Acta Bot. Bras.**, v.18, p.177-190, 2004.

FRECSKA, E., SZABO, A., WINKELMAN, M.J., LUNA, L.E., MCKENNA, D.J. A possibly sigma-1 receptor mediated role of dimethyltryptamine in tissue protection, regeneration, and immunity. **J. Neural Transm.**120, 1295–1303, 2013.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

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

GOMES, Â.M. da S. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH**. 2009. 218f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2009.

GRUCA, M.; CÁMARA-LERETB, R.; MACÍAB, M.J.; BALSLEVA, H. New categories for traditional medicine in the Economic Botany Data Collection Standard. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 155, 1388–1392, 2014.

HASHEMI, K.S.M.; SADEGHPOUR, H.M.; GHOLAMPOUR, A.; MIRZAEI, J.H. Survey the antifungal effect of root ethanol extract of *Ruta graveolens* on *Saprolegnia* spp. **International Conference on Biotechnology and Environmental Management**, v.18, p.19–23, 2011.

HELLERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 249p.

HELMAN, C.G. **Cultura, saúde e doença**. Trad. Claudia Buchweitz e Pedro M Garcez. – 4. ed. – Porto Alegre: Artmed, 2003.

HUXLEY, A. **As portas da percepção e Céu e Inferno**. São Paulo: Globo, 2002.

LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2002. 686p.

LABATE, B.C.; GOULART, S.L. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp, 2005. 511p.

LABATE, B.C.; CAVNAR, C. **Peyote: History, Tradition, Politics and Conservation**. Santa Barbara/Denver, Praeger, 2016. 312p.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975. 419p.

LEWIS, W.H.; ELVIN-LEWIS, M.P.F. **Medicinal botany: plants affecting human health**. John Wiley & Sons, 1977.

LOBATO, G.J.M; LUCAS, F.C.A.; DE MORAES JUNIOR, M.R. Estética, crenças e ambiência: as representatividades das plantas ornamentais em quintais urbanos de Abaetetuba-Pará. **Ambiência Guarapuava (PR)**., v.13, n.1, p.135-149, 2017.

LUCAS, F.C.A.; GURGEL, E.S.C.; LOBATO, G.J.M. Panoramas dos estudos etnobotânicos na Amazônia: caminhos para reflexão. In: LUCAS, F.C.A.; JUNIOR, M.R. de M.; JÉRÔME, L.; DAVIDISON, R.; JUNIOR, J. da C. (Orgs.). **Natureza e sociedades – Estudos interdisciplinares sobre ambiente, cultura e religião na Amazônia**. Fonte editorial, São Paulo, 2017, p.17-42.

LUNA, L.E. **Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon**. Estolcomo, Tese (Doutorado em Humanidades) - Universidade de Estocolmo, 1986.

MADALENO, I.M. Plantas medicinais consumidas em Cochim, no século XVI e na atualidade. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, Belém, v.10, n.1, p.109-142, 2015.

MAFFI, L; WOODLEY, E. **Biocultural diversity conservation: a global sourcebook**. Routledge, 2012.

MAIA, Y.B. Uma abordagem sobre o regime de proteção jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Patentes x regime *sui generis*. **Jus Navigandi**., Teresina, v.11, 2014.

MAUÉS, R.H. A mística em algumas formas de manifestações religiosas. **Debates do NER.**, v.2, n.26, p.193-227, 2014.

MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In:____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EdUSP [Originalmente publicado em L' Anné e Sociologique, 1902-1903, em colaboração com H. Hubert], 1974. p.37-176.

MCKENNA, T. **Food of the Gods – the search for the original tree of knowlegde**. New York: Bantam Books; 1993.

MEDEIROS, L.C.M. et al. As práticas populares de cura utilizadas por rezadores no povoado Brejinho, município de Luiz Correia-PI. **Esc Anna Nery R Enferm.**, v.11, n.1, p.112-117, 2007.

MEHRA, A.; BAJPAI, O.; JOSHI, H. Diversity, utilization and sacred values of ethno-medicinal plants of Kumaun Himalaya. **Tropical Plant Research.**, v.1, n.3, p.80-86, 2014.

MEIRA-NETO, R. de A.; ALMEIDA, S.S.M. da S. de. Avaliação fitoquímica, microbiológica e citotóxica das folhas de *Gossypium arboreum* L. (Malvaceae). **Biota Amazônia.**, v.5, n.2, p.18-22, 2015.

MERCANTE, M.S. Ayahuasca, dependência química e alcoolismo. **Ponto Urbe.**, n.5, 2009.

MÉTRAUX, A. Tribes of the Juruá-Purus basin. In: STEWARD, J.H. **Handbook of South American Indians**. Vol. 3 – The Tropical Forest Tribes. Washington: Smithsonian Institution. pp. 657-686, 1948.

MIKOSZ, J.E. **A arte visionária e a Ayahuasca: representações visuais de espirais e vórtices inspiradas nos estados não ordinários de consciência (ENOC)**. 2009. 291f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

MUÑOZ, D.K.; LONDOÑO, J.A.L.; ARANGO, J.G.A.; SIERRA, J.A.R.; BRAVO K.E.M. Efecto de la técnica de extracción de *Ruta graveolens* sobre la actividad antitirosinasa y correlación entre la inhibición enzimática, el contenido de compuestos fenólicos y la citotoxicidad. **Vitae.**, v.14, n.2, p.71-77, 2007.

NOELLI, F.S.; BROCHADO, J.P. O cauim e as beberagens dos Guarani e Tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia.**, n.8, p.117-128, 1998.

OLIVEIRA, E.C.S.; TROVÃO, D.M. de B.M. O uso de plantas em rituais de rezas e benzeduras: um olhar sobre esta prática no estado da Paraíba. **R. bras. Bioci.**, v.7, n.3, p.245-51, 2009.

OLIVEIRA, E.G da S. **Os índios Pankará na Serra do Arapuá: relações socioambientais no Sertão pernambucano**. 2014. 133f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2014.

PEIRANO, M.G.S. **Rituais ontem e hoje**. Zahar, 2003. 36p.

PELÁEZ, M.C. **No mundo se cura tudo, interpretações sobre a “cura espiritual” no Santo Daime**. 1994. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

POSEY, D.A.; OVERAL, W.L. (Orgs.). **Ethnobiology: implications and applications: Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology Belém, 1988**. vol. 1 e 2. Belém: MPEG. 1990.

QUIROZ, D.; VAN ANDEL, T. Evidence of a link between taboos and sacrifices and resources car city of ritual plants. **Journal of ethnobiology and ethnomedicine.**, v.11, n.1, p.1-10, 2015.

RAGHAV, S.K.; GUPTA, B.; AGRAWAL, C.; GOSWAMI, K.; DAS, H.R.; Anti-inflammatory effect of *Ruta graveolens* L. in murine macrophage cells. **Elsevier. Jornal of Ethnopharmacology.**, v.104, p.234-239, 2006.

RAMOS, J.D.D. A religião é como uma medicina. Aprontamen-to, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. In: ANDRADE, J.T. de.; MELLO, M.L.; HOLANDA, V.M. de S. **Saúde e cultura: diversidade terapêuticas e religiosas**, 1a Edição, EdUECE, Fortaleza, 2015. p. 22-55.

RIOS, E.R.G.; FRANCHI, K.M.B.; SILVA, R.M. da.; AMORIM, R.F. de.; COSTA, N. de C. Senso comum, ciência e filosofia: elo dos saberes necessários à promoção da saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, v.12, p.501-509, 2007.

ROCHA, T.T.; TAVARES-MARTINS, A.C.C.; LUCAS, F.C.A. Traditional populations in environmentally protected areas: na ethnobotanical study in the Soure Marine Extractive Reserve of Brazil. **Blacpma.**, v.16, n.4, 2017.

RUCK, C.A.P., BIGWOOD, J., STAPLES, D., OTT, J. AND WASSON, R.G. 'Entheogens', **Journal of Psychedelic Drugs.**, v.11, n.(1-2), p.145-6, 1979.

SALICK, J.; KONCHAR K.; NESBITT, M. Biocultural collections: needs, ethics and goals. In: SALICK, J.; KONCHAR, K.; NESBITT, M. (eds.). **Curating Biocultural Collections**. A Handbook. London: Royal Botanic Gardens Kew: pp.1- 13. 2014.

SALLES, S.G. de. O catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje. In: **Religiosidade e Saúde**. Revista de Teologia e Ciências da Religião. Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco-ÚNICA. Recife, p. 85-105, 2008.

SANTOS, G.M dos.; SOARES, G.H. Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no Médio Purus, Amazônia. **Amazônica: Revista de Antropologia.**, v.7, n.1, 2015.

SCHULTES, R.E. The botanical and chemical distribution of hallucinogens. **Journal of Phychedelic Drugs.**, v.21, p.571-598, 1970.

SCHULTES, R.E. **Journal Psychoactive Drugs**, v.14, p.205, 1982.

SEIBEL, S.D.; TOSCANO J.R., A. Conceitos básicos e classificação geral das substâncias psicoativas. In: SEIBEL, S.D.; TOSCANO, J.R., A (Org.). **Dependência de Drogas**. São Paulo: Atheneu, 2001. p.1-6.

SHANON, B. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. **Mana**, Rio de Janeiro, v.11, n.2, p.593-595, 2005.

SHRIVASTAVA, V.; TOMAR, R.S.; MISHRA, R.K.; JYOTI, A.; KAUSHIK, S. Medicinal potential of some mythologically important plants of Índia: A Review. **International Journal of Multidisciplinary and Current Research**, v.2, n.1, p.99-103, 2014.

SIDDIQUI, A.; SHUKLA, S. Conservation of Plant Genetic Resources and Their Utilisation in Global Perspective. **LS – Anna International Journal of Life Sciences.**, v.4, n.1, 2015.

SILVA, S.R da. **Negros na Mata Atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza**. 2008. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, 2008.

SILVA, A.J. da R.; ANDRADE, L. de H.C. Etnobotânica nordestina: estudo comparativo da relação entre comunidades e vegetação na Zona do Litoral – Mata do Estado de Pernambuco, Brasil. **Acta bot. bras.**, v.19, p.45-60, 2005.

SPRUCE, R. On some remark able narcotics of the Amazon Valley and Orinoco. In: LUNA, L.E.; WHITE, S.F. **Ayahuasca Reader: Encounters with Amazon's Sacred Vine**, 1873. p.184-193.

SIQUEIRA, D. Biodiversidade, Estado brasileiro e religião na Amazônia. **Horizonte**, v.8, n.17, 2010.

SOARES, D.B.S.; DUARTE, L.P.; CAVALCANTI, A.D.; SILVA, F.C.; BRAGA, A.D.; LOPES, M.T.P.; TAKAHASHI, J.A.; VIEIRA-FILHO, S.A. *Psychotria viridis*: Chemical constituents from leaves and biological properties. **Anais da Academia Brasileira de Ciências**, Rio de Janeiro, v.89, n.2, p.927-938, 2017.

SOUZA, R.S.O de.; ALBUQUERQUE, U.P. de.; AMORIM, E.L.C. de. Jurema-preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir.): plantas mágicas do nordeste brasileiro. Pp. In: ALBUQUERQUE, U.P.de.; ALMEIDA, C.F.C.B.R.; MARINS, J.F.A. **Tópicos em conservação, etnobotânica e etnofarmacologia de plantas medicinais e mágicas**, 2005. 15-49p.

SOUZA, R.S.O.D.; ALBUQUERQUE, U.P. de.; MONTEIRO, J.M.; AMORIM, E. L.C.D. Jurema-Preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir.): a review of its traditional use, phytochemistry and pharmacology. **Braz. arch. biol. and technol.**, v.51, n.5, p.937-947, 2008.

TAMBIAH, J.S. **Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985. 411p.

TAVARES, F.; BASSI, F. (Orgs.). **Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: EDUFBA, 2012. 376 p.

TEIXEIRA, D.C.; QUINTEIRO, M.M da C.; BAPTISTA, A.A.; SILVA, J.G da. Uso e manejo de plantas ritualísticas na comunidade de Santo Daime em Galdinópolis, Nova Friburgo/RJ, Brasil. **Rev Ciên Vida.**, v.28, n.2, p.63-74, 2008.

THEVENIN, J. M. R. **A natureza nos caminhos da ayahuasca: territorialidade, arranjos institucionais e aspectos fitogeográficos de conservação florestal na Amazônia (Rondônia/Brasil)**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2017.

VAN ANDEL, T. **Ethnobotany – Linking traditional plant use to health, history and heritage**. Wageningen University, 2016.

WASSON, R.G. A new Mexican psychotropic drug from the mint family. **Botanical Museum Leaflets, Harvard University.**, v.20, n.3, p.77-84, 1962.

WILD, R.; MCLEOD, C. (Ed.) **Sacred Natural Sites: Guide lines for Protected Area Managers**. Gland, Switzerland: IUCN. Best Practice Protected Area Guidelines, Series No. 16. 2008.

WOLTERS, B.; EILERT, U. Antimicrobial substances in callus cultures of *Ruta graveolens*. **Planta Medica**, v.43, n.2, p.166-174, 1981.

Plantas de poder: o uso da ayahuasca no Centro de Unificação Rosa Azul, Pará-Brasil

Power plants: the use of ayahuasca in the Centro de Unificação Rosa Azul, Pará-Brazil

Artigo submetido à Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente

Resumo

As plantas de poder são símbolos de curas e experiências transpessoais reconhecidas como portais que ampliam a consciência. A pesquisa objetivou compreender as dimensões socioculturais de uso da bebida ayahuasca no Centro de Unificação Rosa Azul, e sua associação em atenção à saúde física e espiritual. A coleta de dados ocorreu por observação participante e aplicação de questionários e formulários. Os resultados demonstraram que os participantes portam alto nível de compreensão sobre os ensinamentos da doutrina, das plantas, do ritual e da cura. As plantas e a bebida atuam como guias de orientação para se alcançar a evolução espiritual, além de representarem instrumentos supremos que trilham caminhos para a cura física, mental e espiritual.

Palavras-chave: Amazônia; Enteógeno; Plantas sagradas; Cura espiritual.

Abstract

The Power Plants are symbols of healing and transpersonal experiences, being recognized as portals that expand consciousness. The research aimed to understand the sociocultural dimensions of the use of the ayahuasca drink at the Centro de Unificação Rosa Azul, and its association with physical and spiritual health. Data collection took place through participant observation and application of questionnaires and forms. The results showed that the participants present a high level of understanding about the teachings of doctrine, plants, ritual and healing. Plants and drink are considered guides for achieving spiritual evolution, as well as representing supreme instruments that lead the way to physical, mental and spiritual healing.

Key words: Amazonia; Entheogen; Sacred plants; Spiritual healing.

1. Introdução

Ritos, mitos, símbolos, formas de interação intersubjetiva e cosmológica, são elementos culturais de grande complexidade que o ser humano ergue para compor sua existência bio-significativa (Da Matta, 1981; Laraia, 2009). Nessa articulação de mundo, a capacidade criativa, o aprendizado, a linguagem e a organização social estabeleceram-se como qualidades humanas essenciais que vêm sendo aprimoradas por milhares de anos (Gottardo & Oliveira, 2016). Além disso, do contato com a natureza foram construídas conexões e simbologias que se traduziram em cosmovisões e sinergias; que passaram a incluir a biodiversidade e sua capacidade de comunicação com entidades (Cruz, 2016).

As plantas, quando atuam como intermediárias entre humanos e o plano espiritual recebem o título de seres superiores, pois são o refúgio para a superação de problemas físicos e espirituais (Gruzinski, 2003). Numa interpretação sociológica, antropológica e cultural da botânica como componente de liturgias, tais plantas foram denominadas por alguns estudiosos como plantas de poder. Goulart *et al.* (2005) atribuíram esse termo à possibilidade de ampliação da consciência e percepções de mundo; Albuquerque (2017) designou-as como autênticos mestres e professores que direcionam o indivíduo quanto ao seu modo de viver.

Na América do Sul, os psicoativos alcançaram proporções surpreendentes, e transitaram para além do ambiente das populações indígenas e tradicionais da bacia amazônica, tornando-se prática constante nos centros urbanos (Camargo, 2014). As religiões ayahuasqueiras como o Santo Daime, União do Vegetal (UDV) e Barquinha consagraram o uso de uma bebida milenar, conhecida primordialmente por especialistas dos remédios da mata (Naranjo, 1986) combinando a esta bebida as heranças do catolicismo popular, da tradição afro-brasileira, do espiritismo kardecista e do esoterismo europeu (Goulart, 2004).

A bebida ayahuasca, cujo termo origina-se do dialeto peruano quéchua que significa “vinho das almas” é produzida a partir de duas espécies: o cipó mariri - *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) C.V. Morton e o arbusto chacrona - *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. (Luna, 1984). No cipó, encontram-se os alcaloides harmina, tetrahydroharmina e harmalina inibidores da isoenzima Monoamino Oxidase (MAO-A), enzima essa que se localiza no trato gastrointestinal e bloqueia o catabolismo do N, N-dimetiltriptamina (DMT) presente no arbusto (Halberstadt, 2016). Na segunda planta há alcaloides situados nas folhas como o DMT, este sendo semelhante ao neurotransmissor serotonina (5-hidroxitriptamina) liga-se a receptores e age no Sistema Nervoso Central (SNC) (Bilhimer *et al.*, 2018), esse arranjo químico apresenta-se como uma possível razão pela a qual os dois vegetais são empregados conjuntamente. O DMT, quando ingerido em bebidas por decocção produz efeitos fisiológicos como taquicardia e midríase, e pode ocasionar atividades psíquicas que se manifestam por meio de visões de plantas, animais e paisagens cênicas, encontro com figuras espirituais, *insights* etc. (Araujo *et al.*, 2000; Labate, 2002).

A experiência xamânica da ayahuasca surgiu no universo da floresta e, a partir das décadas de 1970/80 sofreu expansão acelerada para as grandes capitais brasileiras, o que implicou em uma série de consequências legais, sociais, éticas, ecológicas e políticas (Labate, 2005). O uso tradicional da bebida restringia-se a tribos indígenas como os Siona da Colômbia (Langdon, 2002), os Kaxinawá do leste peruano (Keifenheim, 2002) entre outros 72 grupos da

região amazônica (Luna, 1986), que conferiam ao chá propriedades medicinais, e uma maior aproximação com a natureza, com atividades de colheita e caça; para os xamãs, servia como instrumento de acesso a realidades não ordinárias, mostrando ser muito mais do que uma prática alucinógena (Bianchi, 2005).

No estado do Pará, encontram-se grupos religiosos situados em áreas urbanas que adotam o consumo de ayahuasca, a exemplo do Centro de Unificação Rosa Azul (CURA). O CURA promove na comunhão com a bebida a reafirmação dos saberes tradicionais com as plantas, o estabelecimento de uma ordem espiritual que contempla o individual e o coletivo, assim como a conservação dos ensinamentos de sua doutrina através de momentos de paz e harmonia com a natureza.

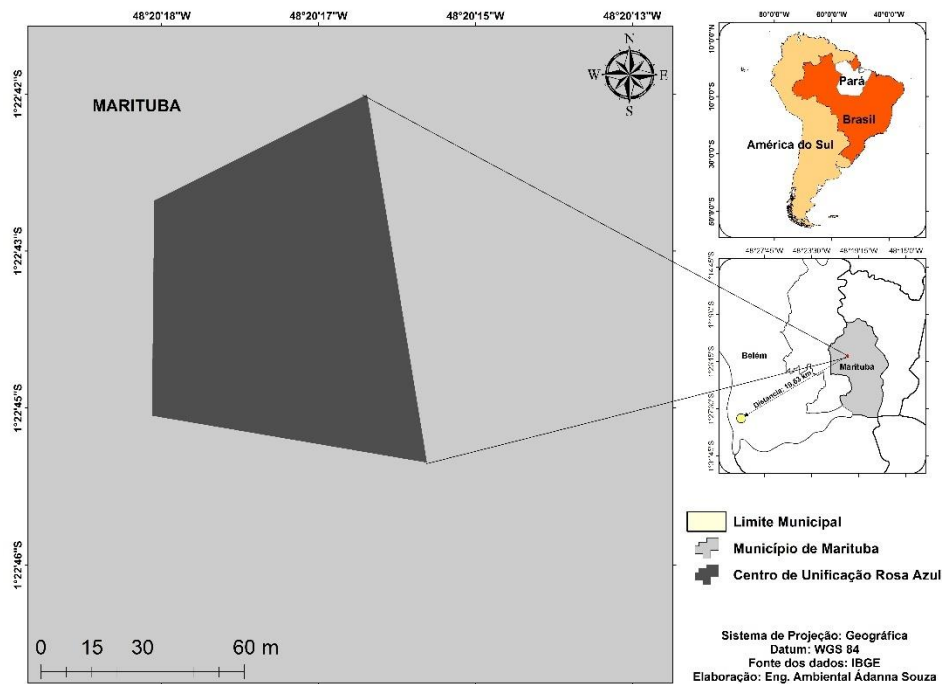
Diante do exposto, a pesquisa objetivou compreender as dimensões socioculturais de uso da bebida ayahuasca no Centro de Unificação Rosa Azul, e sua associação em atenção à saúde física e espiritual. Para tal, foram propostas as seguintes perguntas: 1 - Qual o significado das plantas e da bebida no processo de cura? 2 - Qual o perfil socioeconômico dos participantes? 3 - Como estão distribuídos os ensinamentos na doutrina?

2. *Material e Métodos*

Área de estudo

O CURA localiza-se no município de Marituba (1°21'19"S e 48°20'34"W), distante 19,36 km de Belém (PA) (Figura 1). Está situado num terreno que se assemelha a um bosque, onde são cultivadas espécies frutíferas e ornamentais. Há ainda áreas destinadas ao cultivo do arbusto chacrona (chacronal) e a plantação do cipó mariri. Outros espaços são aproveitados para atividades e encontros ao longo do ano, como: os destinados às crianças, quartos para hóspedes, salão, casa de feitiço (casa de preparação da bebida) etc. Em todas as áreas do CURA procura-se criar aconchego e ambiência para o contato com a natureza e a comunhão do grupo (Apêndice 1).

Figura 1: Mapa de localização do Centro de Unificação Rosa Azul.



Fonte: Souza, A.

Procedimentos éticos

Antes de iniciar a pesquisa foram realizados três encontros com os dirigentes do CURA para apresentação e construção dos primeiros diálogos. O envolvimento entre as partes foi fundamental para esse tipo de investigação em que há certa resistência por quem não faz parte da doutrina. Portanto, houve uma busca pela familiarização e integração com os participantes para obter aceitação e, seguindo os métodos discutidos por Da Mata (1981), no qual só há dados quando existe um processo de empatia correndo lado a lado, o que permite ao informante se expressar e elaborar com novos dados uma relação social.

Após os encontros iniciais foi entregue o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) elaborado com base na Resolução N° 466/12. O TCLE e o projeto foram cadastrados na Plataforma Brasil, recebendo parecer de aprovado do Comitê de Ética em Pesquisa pelo número 2.841.491. As atividades da pesquisa foram cadastradas ainda junto ao SISGEN (Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado) e ao SISBIO (Sistema de Autorização e Informação em Biodiversidade), de acordo com os termos da Lei n° 13.123/2015.

Coleta de dados

A coleta de dados foi executada nos meses de maio, setembro, outubro e novembro de 2017; e janeiro, fevereiro, junho e julho de 2018, e ocorreram através de observação dos espaços e da rotina, da construção dos primeiros diálogos; assim como da aplicação de questionários e formulários e da participação em celebrações.

As perguntas dos questionários foram elaboradas a partir de uma entrevista com o Mestre geral da congregação, uma liderança muito respeitada no CURA com profundo conhecimento da experiência com o chá. Tais questionários, respondidos por 17 entrevistados, serviram para avaliar: o nível de compreensão dos participantes acerca dos ensinamentos que norteiam a doutrina do CURA, assim como o conhecimento sobre o ritual, baseado em uma série de condutas e procedimentos que conduzem ao aprofundamento sobre a irmandade; os saberes sobre as plantas sagradas que fazem parte da bebida, quanto ao uso, características químicas e representações simbólicas; e o significado da cura para os integrantes, vinculando à restauração física e espiritual. A elaboração destes seguiu a Escala de Likert (Likert, 1932) que consistiu em quatro blocos de afirmações, e cada afirmação possuía cinco escolhas: total e parcial concordância e discordância, e a opção indiferente (Apêndice 2).

Formulários qualitativos (Apêndice 3) foram trabalhados com cinco pessoas por meio de entrevista semi-estruturada (Albuquerque *et al.*, 2010), uso de caderno de campo e observação participante, esta última considerada o ponto de partida de toda coleta de dados, representando a etapa crucial para a inserção no CURA (Malinowski, 1976; Given, 2008; Angrosino, 2009). A observação participante no CURA ocorreu durante todo o trabalho de campo, e não apenas no momento da coleta inicial dos dados.

A técnica “turnê guiada” (Albuquerque *et al.*, 2010) permitiu a observação dos plantios sagrados (chacrona e mariri), a coleta botânica e o registro fotográfico, o qual complementou as informações do campo e auxiliou na identificação dos espécimes. Os nomes científicos foram confirmados por especialista em taxonomia vegetal e atualizados nas plataformas Flora do Brasil 2020 e The Plant List. Posteriormente, o material foi incorporado à coleção temática “Plantas Terapêuticas” do Herbário MFS (Profa. Dra. Marlene Freitas da Silva), da Universidade do Estado do Pará (UEPA).

Análise de dados

Os dados dos questionários foram tabulados e, após isso, todas as afirmações de um único participante geraram uma média. Esse valor avaliou a compreensão geral sobre o conjunto

de informações que circundam o CURA (a doutrina, o ritual, as plantas e a cura). A percepção de cada um dos entrevistados foi quantificada a partir das médias obtidas (Tabela 1). Esta metodologia foi adaptada de Bertolini (2004) e Brandalise (2008).

Tabela 1 - Grau de compreensão geral dos entrevistados sobre os blocos de afirmações referentes à doutrina, o ritual, as plantas e a cura.

	Grau de compreensão	Score obtido a partir da média de todas as afirmações
A)	Possui alta compreensão	Entre 8,0 e 10
B)	Possui compreensão	Entre 6,0 e 7,9
C)	Possui potenciais traços de compreensão	Entre 4,0 a 5,9
D)	Possui poucos traços de compreensão	Entre 3,0 e 3,9
E)	Não possui compreensão	2,9

Fonte: Adaptado de Brandalise (2008).

Para identificar as influências de perfis socioeconômicos dos participantes no nível de compreensão, foram analisadas as afirmações em quatro blocos separados (doutrina, ritual, plantas e cura). As diferenças do grau de compreensão com relação ao gênero, religião, motivo da busca, como conheceu o CURA e a participação ou não em outra religião ayahuasqueira, foram testadas com modelos paramétricos de análise de variância (Teste t de Student e ANOVA) e testes equivalentes não paramétricos (Mann Whitney e Kruskal wallis) (Zar, 1984).

Para testar a correlação entre a compreensão e a idade dos entrevistados, como também o número de anos na escola, e o número de meses de participação na doutrina, foi efetuada a Correlação de Person. Na realização destes testes aplicou-se o programa PAST versão 3.18 (Hammer & Harper, 2008). O nível de significância (p) considerado foi de 0,05.

Para as respostas qualitativas dos formulários houve a transcrição dos áudios e das falas espontâneas, que foram avaliadas por análise de conteúdo e atenderam as etapas de pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados (Bardin, 2009). As interpretações das conversas com os entrevistados embasaram-se no conceito ético de Posey (2001), uma vez que refletiram as realidades cognitivas dos próprios pesquisadores. A inserção no CURA procurou

o posicionamento de ouvinte-aprendiz: ouvir, registrar, interpretar e compreender, valorizando o pensamento êmico com base nas expressões pronunciadas nos relatos de vida dos participantes em relação à bebida.

3. *Resultados*

A religiosidade e a doutrina ayahuasqueira no Centro de Unificação Rosa Azul

A filosofia semeada no CURA prega a expansão da consciência do ser humano, para que através disso perceba a sua função e importância no mundo, pois o objetivo de sua existência é a plenitude espiritual, como observado pelo Mestre: “onde a espiritualidade possa ser a expansão do ser humano e seja criada uma sociedade de amor, para habitarmos com felicidade o planeta” (informação verbal²). A doutrina do Centro esforça-se em transmitir este aprendizado, trabalhando-o dentro das tradições Ayahuasqueiras e, para tal, reúne ensinamentos de outras religiões (Catolicismo, Umbanda, Tradição indiana, Espiritismo) para que se possa percorrer uma trajetória de evolução espiritual, como percebido nas palavras do Mestre: “O objetivo é que seja uma religião de expansão, onde você possa convergir os outros sistemas de crenças, pois cada um equivale a um caminho para iluminar a consciência” (informação verbal³).

A religiosidade praticada se expressa nos momentos de comunhão com o chá que, num passo-a-passo, orienta no sentido da transformação do ser humano. Tal transformação só é obtida pela força da natureza, a qual se manifesta com a expansão da mente através da bebida. Nas palavras do Mestre essa é a verdadeira comunicação que leva a transcendência: “A conexão com o mundo amadurece nestes momentos de comunhão. O chá é um ser divino que traz uma integração da própria natureza, é como se você tivesse a oportunidade de comungar a essência do que a Terra pode te oferecer dentro do processo espiritual” (informação verbal⁴).

Nos ensinamentos do CURA, a concepção das forças da natureza na manutenção do equilíbrio dos seres vivos é fundamental para conectar a comunhão com a bebida e o alcance da cura. Segundo o Mestre, a bebida possibilita ao homem enxergar a presença divina nos constituintes naturais e se conectar com este macro organismo. “A bebida nos dá a compreensão

² Informação fornecida por (M. Freitas) durante entrevista, em Marituba, em junho de 2017.

³ Id., 2017.

⁴ Id., 2017.

de que Deus está em integração com a natureza, em todos os elementos, seja na forma animal, vegetal etc.” (informação verbal⁵).

O Santo Daime e a União do Vegetal foram as linhas ayahuasqueiras que embasaram a formação do CURA, sendo a primeira, pioneira na prática do uso urbano. Foi fundada por Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, em 1930, no Acre, que ressignificou seu uso e inseriu elementos próprios como o fardamento, os bailados, o nome daime à bebida. A segunda linha, denominada União do Vegetal (UDV), foi fundada em 1960 por José Gabriel da Costa, Mestre Gabriel, em Rondônia, que formulou os preceitos de uma nova igreja, denominou a bebida de “Vegetal”, os pronunciamentos receberam o nome de “Chamadas”, e ainda inseriu um padrão de comportamento hierárquico entre os membros e seguidores.

O CURA segue a linha de Unificação, fundada, em 1990, pelo cearense Francisco Souza de Almeida, mestre Francisco. O significado da Unificação vem dos trabalhos xamânicos do Mestre com a bebida e do contato com os mestres citados anteriormente. Essa ampliação filosófica que unificou diferentes elementos religiosos levou a criação de um núcleo da unificação no estado do Pará, inaugurado no dia 14 de Fevereiro de 2009, que recebeu em seguida no mesmo ano o nome de Centro de Unificação Rosa Azul em 21 de Julho.

Os membros do CURA e a compreensão da doutrina

Do público participante, entrevistaram-se nove homens e oito mulheres, com 18 a 54 anos de idade. O nível de escolaridade variou do 2º ano do ensino médio à pós-graduação, com renda salarial variando de zero até seis salários mínimos. Entre as ocupações mais frequentes estão autônomos e funcionários da rede pública e privada. Observou-se que independente dessas variáveis socioeconômicas, a partir do momento em que se iniciava como um membro do CURA assumia responsabilidade e função semelhante à de um integrante mais antigo; além disso, recebia o mesmo embasamento teórico de estudo. Os questionários evidenciaram que as pessoas entrevistadas possuem compreensão ou compreensão alta sobre o CURA, pois o grau de entendimento geral variou entre seis a dez no Score de afirmações (Tabela 1).

Verificou-se que não houve diferença no nível de compreensão sobre a doutrina quanto às variáveis analisadas (Tabela 2). Este resultado está em conformidade com os discursos dos Mestres do CURA, ao argumentarem que o objetivo é proporcionar autonomia na busca do

⁵ Id., 2017.

autoconhecimento, do aprimoramento espiritual e da prática fiel do bem, como etapas do processo de restauração física e espiritual. Sendo assim, todos, são vistos como sujeitos que precisam entender melhor o significado da vida, independente de condições socioeconômicas e, para tal, participam dos mesmos estudos, executam tarefas de todos os tipos, o que consolida a ideia de coletivismo propagada na comunidade.

Tabela 2 - Análises estatísticas (valor do teste e nível de significância) evidenciando as diferenças e relações entre os valores de compreensão e as variáveis socioeconômicas dos entrevistados (t -Teste t de Student; F - ANOVA; U - Mann Whitney; H - Kruskal wallis; r – Correlação de Person).

	Doutrina	Ritual	Plantas	Cura
Gênero	(U=31p=0.95)	(t=0,17 p=0.86)	(U=18,5 p=0.16)	(t=-1,17 p=0.25)
Idade	(r=-0.13 p=0.6)	(r=0.24 p=0.37)	(r=-0.44 p=0.09)	(r=-0.26 p=0.34)
Escolaridade	(r=-0.23 p=0.4)	(r=-0.13 p=0.63)	(r=-0.61 p=0.01)*	(r=-0.24 p=0.38)
Religião	(H=0.86 p=0.63)	(H=1.70 p=0.40)	(H=3.21p=0. 19)	(H=-0,01 p=0.99)
Entre os que foram levados por amigos e que foram convidados por familiares	(U=18 p=0.71)	(t=-0.27 p=0.78)	(t=0.01 p=0.98)	(t=-0.95 p=0.35)
Motivo da busca pelo CURA	(F=0.17 p=0.84)	(F=0.40 p=0.67)	(F=0.70 p=0.51)	(F=-0,09 p=0.90)
Tempo na doutrina	(r=0.10p=0.7)	(r=0.50 p=0.05)	(r=0.39 p=0.14)	(r=0.03 p=0.88)
Entre os que frequentaram ou não outra religião ayahuasqueira	(U=19.5 p=0.73)	(U= 20 p=0.77)	(t=-0.70 p=0.49)	(t=-2, 19 p=0.04)*

Fonte: Autores. *apresentam diferença significativa.

As plantas e seus significados

As plantas simbolizam presentes do divino aos homens; a chacrona é a “luz”, a parte feminina, delicada; traz clareza para as pessoas perceberem onde e como precisam melhorar; o mariri é a força intensa, o masculino; promove o fechamento, a totalidade; transfere a “força” para que se tenha impulso, energia e firmeza na mudança moral. Cada etapa do trabalho com os dois vegetais é sempre carregada de muito respeito e gratidão; é uma honra tocar e trabalhar com as plantas; uma veneração. Na limpeza das folhas da chacrona as pessoas tocam delicadamente, admirando-as em detalhes, e perguntam-se como é possível tanta perfeição; como a natureza é bondosa em ofertar algo tão singelo e ao mesmo tempo profundo em significados, ao ponto de ser potencialmente capaz de transformar vidas.

Botanicamente mariri e chacrona foram descritos primeiramente por Richard Spruce em 1851 e Ruíz & Pavón em 1779, respectivamente, e a seguir encontram-se dados de suas origens, morfologias e distribuição geográfica:

Banisteriopsis caapi (Spruce ex Griseb.) Morton

A espécie que pertence às Malpighiaceae é nativa da Região Amazônica, apresenta forma de vida do tipo liana, escandente ou trepadeira (Forzza *et al.*, 2010), com filotaxia oposta cruzada, folhas de 15 cm a 20 cm de comprimento por 7 cm a 11 cm de largura. Limbo de margem inteira, forma ovada, ápice acuminado, liso na parte superior, piloso na parte inferior, nervação peninérvea, pecíolo, estípulas intrapeciolares (Joly, 1991; Grisebach, 1858). Inflorescência paniculada nas axilas superiores ou terminais com pedicelos pilosos; flores rosas, diclamídeas, monoclinas, de simetria actinomorfa, cálice pentâmero e dialissépalo, dialipétala com cinco pétalas longas e afinadas, diplostêmones com dez estames heterodínamos, anteras arredondadas com três estiletos, estigmas capitados e ovário súpero. Frutos secos de cor paleáceos, indeiscentes e samarídeos com sementes aladas (Joly, 1991; Grisebach, 1858).

A espécie ocorre na Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador e Peru (Gates, 1982). No Brasil se distribui nas regiões Norte e Centro-oeste, com presença nos estados do Acre, Amazonas, Pará, Rondônia e Mato Grosso; predominando no domínio fitogeográfico Amazônia (Forzza *et al.*, 2010).

No CURA existem duas etnovarietades do cipó, o Tucunacá, com formato de trança; e o Caupuri com presença de nós inflados. O Caupuri produz uma bebida de sabor mais forte e efeito intenso, ao contrário do Tucunacá (Apêndice 4).

Psychotria viridis Ruiz & Pav.

A espécie pertence às Rubiaceae e é denominada de folha da rainha, chacrona e kawa (Camurça & Sêrpico, 2006). Originária de floresta tropical possui hábito arbustivo, com 3 m de altura. Folhas lanceoladas, de cor verde-claro a verde escuro, limbo simples e inteiro, liso na parte adaxial e com domácias na parte abaxial, a filotaxia é oposta cruzada, pecíolo curto, bainha semiamplexicaule e estípulas caducas (Taylor 2007); com base atenuada e ápice agudo, nervação peninérvea (Salgado *et al.*, 2012). Inflorescência cimosa, cor branco-esverdeado, hermafrodita, diclamídea, simetria actinomorfa, cálice pentâmero, dialissépalo, gamopétala,

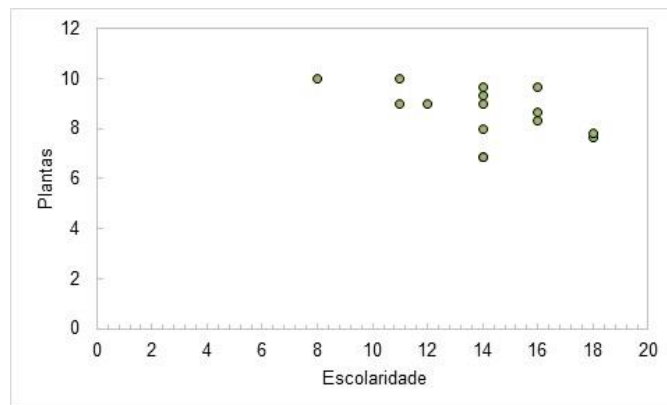
com ovário ínfero. Fruto drupóide, epicarpo de coloração verde quando imaturo e avermelhado quando maduro, compreende duas sementes (Taylor, 2007), (Apêndice 4).

A espécie ocorre nas Antilhas, Argentina, Brasil, Bolívia e México (Taylor, 2007). No Brasil, se distribui nas regiões Norte e Sudeste, com ocorrência nos estados do Acre, Amazonas, Minas Gerais e São Paulo. Esta espécie é predominante nos domínios fitogeográficos Amazônia e Mata Atlântica (Forzza *et al.*, 2010).

Os dois vegetais são concebidos pelos integrantes do CURA como reguladores de cura por serem carregados de poder terapêutico. Ao beber o chá ingere-se também o espírito dessas plantas tidas como professoras, doutoras e mestras. A partir dessas concepções hierárquicas de poder dado as plantas, as pessoas iniciam suas transformações de vida, sua melhora, abandonam comportamentos destrutivos, enfim, consideram-se retornando à natureza, a sua essência como seres humanos na Terra. Isso faz todo sentido no enfrentamento das doenças orgânicas e espirituais; no entendimento de outras realidades que se encontram em dimensões muito além de ilusões e perdições da vida mundana, como o apego a coisas materiais, os vícios etc.

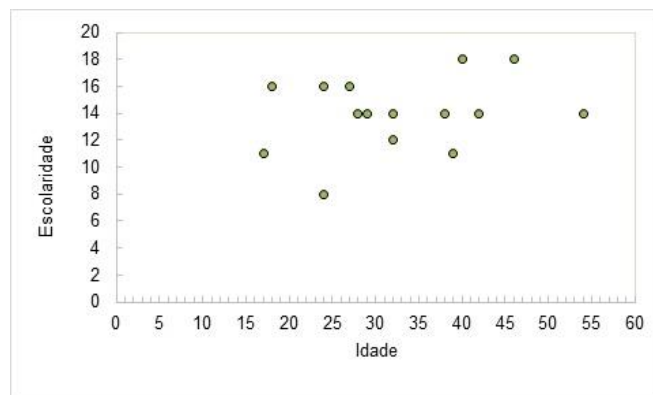
Estatisticamente, na relação dos conhecimentos dos integrantes com a chacrona e o mariri, não se identificou influência das variáveis para esse entendimento (Tabela 2), entretanto, observou-se uma diminuição com o aumento da idade, assim como correlação negativa quando investigado o tempo de escolaridade. Ou seja, o conhecimento sobre as plantas diminui com o aumento da escolaridade. Essa correspondência pode ser justificada pelo fato de que, neste conjunto de dados, a idade está associada com o número de anos dos entrevistados na escola ($r=0.5$ $p=0.04$). Isso demonstra que os mais jovens, mesmo com escolaridade inferior, apresentam um nível de entendimento maior das plantas para as questões farmacobotânicas e simbólicas, evidenciando que apesar da pouca idade e baixa escolaridade, dominam assuntos bastante específicos (Figura 2 e 3); além de se mostrarem empenhados em orientar nas práticas sobre a ayahuasca.

Figura 2 - Relação entre a escolaridade e o conhecimento sobre as plantas.



Fonte: Autores.

Figura 3 - Relação entre a escolaridade e a idade dos entrevistados.



Fonte: Autores.

Os rituais no CURA: as celebrações com a bebida ayahuasca

As celebrações do CURA valorizam bastante o aspecto festivo de suas cerimônias e refletem uma série de convenções e comportamentos. Todos os aspectos religiosos não acontecem de forma alheia e tudo passa a ter ritualidade: a bebida, o entoar e o bailar dos hinos etc., vêm agregar várias expressões religiosas que repensam o sincretismo, o hibridismo e o sentido amplo da palavra ritual. A importância desse conjunto é muito clara no CURA e mostra a herança das tradições daimistas desde os tempos do Mestre Irineu. A devoção por santos, o trabalho em mutirão e o compadrio continuam bastante valorizados e apresentam-se como mecanismos de coesão. Não é apenas o momento da comunhão que garante a eficiência do trabalho espiritual, mas o conjunto de etapas que formam as identidades com as religiões ayahuasqueiras.

Os rituais ocorrem conforme o calendário anual do CURA, que tem programação semelhante aos da UDV e Santo Daime. Entre estes estão: hinários, ensaios de hinário, alinhamentos de chacras e feitiços (coletas das plantas e preparação da bebida).

Hinários

Hinário é o conjunto de composições e musicalidade que auxiliam na concentração após a comunhão com ayahuasca. Cada letra composta pode surgir das inspirações astrais dos membros, que aparecem num momento de criação e inspiração. Grandes Mestres ayahuasqueiros deixaram um legado de letras e melodias que se perpetuaram por abordar temas sobre respeito, amor, gratidão, humildade e fé. Os hinários ocorrem nas datas de aniversários dos Mestres espirituais; dia do Natal (de 24-25 de Dezembro); e no Círio de Nossa Senhora de Nazaré, por simbolizar um período de grande força religiosa que circunda a cidade de Belém-Pará. É um momento de veneração da divindade feminina, que rege o universo, cura e protege a vida de todos os seres.

No CURA os hinos possuem grande força e auxiliam na disseminação da doutrina, pregando seus ensinamentos nas letras das músicas e conduzindo a novos comportamentos. São períodos festejados no Centro e de profundo respeito, exigindo a preparação dos participantes com relação à dieta alimentar, isolamento, concentração e conduta moral. Os hinos são organizados em cadernos e as letras das músicas também podem surgir como reflexo de situações sociais, políticas e econômicas do país, como relatado por uma participante que viveu uma experiência visionária em 2015, na ocasião do impeachment no Brasil. Tanto os hinos quanto os bailados promovem um tipo de concentração denominada ativa e trata-se de um momento em que, através desses compassos, de música, letra e dança, podem-se invocar seres espirituais que auxiliam na condução desses ritos.

Os festejos dos hinários só acontecem após uma rotina de treinamentos e ensaios realizados nos dias de quarta-feira, a “Quarta do Divino”. Os ensaios são “aquecimentos” para estimular a sintonia do grupo, exercitar a concentração e a musicalização. Os cânticos são como liturgias, constituídos por estrofes, frequentemente repetidas como “mantras”, que auxiliam na interpretação das mensagens transmitidas pelas letras. Há muita disciplina para que todos os participantes trabalhem na mesma sintonia, seguindo etapa por etapa e respeitando as hierarquias do ritual. É através das danças e cantos que se alcançam canais de comunicação com outros planos espirituais, se apresentando como um transe advindo através da burracheira,

que significa um estado físico e psicológico do efeito do chá, referindo-se à “força” sentida no corpo. Tal força advém do contato com o plano espiritual, onde se obtêm discernimento da vida e de outras realidades, além de renovação espiritual. Um dos Mestres orientou que nos ensaios os ensinamentos são assimilados através do trabalho meditativo coletivo. “A tradição é oral, os primeiros trabalhos de fazer, alimentar e construir a religião, é tudo oral. Você tem que aprender escutando, ensaiando, porque é uma experiência, ela não é de outra forma” (informação verbal⁶).

Nos hinários há participação de fardados e não-fardados, sendo que os primeiros possuem o compromisso de serem atuantes e assíduos nas sessões. Os fardados vestem uniforme branco, com modelo tanto masculino quanto feminino; nos bolsos no lado esquerdo das camisas são bordados o símbolo do CURA que reúne elementos das religiões fundadoras e do próprio Centro: o Arco (UDV), o hexagrama (Santo Daime) e a Rosa Azul (CURA). Os participantes passam a usar esses trajes quando recebem instruções divinas, ou seja, mensagens que podem receber na ocasião da comunhão com a bebida, que leva a vivências em outro plano físico. Os demais participantes usam roupas claras e para as mulheres é obrigatório a saia longa. A farda é um tipo de escudo, que fortifica e protege o integrante e confere-o a responsabilidade e o compromisso de contribuir com o avanço espiritual, doutrinário e estrutural da irmandade.

O bailado acompanha os hinários e se assemelha a uma marcha ou valsa, guiada pelo som de maracás, onde homens e mulheres em filas separadas e posicionadas uma de frente para outra fazem movimentos rítmicos, reproduzindo a pulsação da terra. No bailado, cada adepto baila no compasso da música, por várias horas ao longo da noite, projetando o corpo em passos curtos, para a direita e esquerda; numa marcação ativa e ritmada que também auxilia no trabalho de concentração.

Os hinos entoados são da autoria dos grandes Mestres, como Irineu, ou de integrantes do próprio CURA, que recebem as composições quando alcançam elevação espiritual. O hino “Mamãe chegou”, de autoria do Mestre é um dos mais cantados no Centro, e relata a missão dos seres viventes em cuidar da natureza e exercitar o trabalho para si e para com o próximo:

Mamãe chegou para entregar boas sementes para todos nós plantar, plantar, plantar no coração a Santa Rosa da Virgem da Conceição. Mestre chegou veio avisar que está na hora da gente trabalhar, vem trabalhar para crescer, roçar a terra para a rosa florescer; floresce a rosa, rosa da vida para quem tem fé sempre há uma saída;

⁶ Id., 2017.

tempo chegou vamos provar que pra crescer não é só Daime tomar (informação verbal⁷).

O recebimento dos hinos ainda é um fenômeno pouco compreendido, pois não existe uma razão aparente que determine quais pessoas serão escolhidas. Assim como a elaboração de composições pode ser uma novidade na vida de uma pessoa que passa a ter contato com a ayahuasca, também é fato comum que após certo período novas habilidades e aptidões poderão desabrochar, como artes plásticas, instrumentos musicais, uma boa retórica etc.

Feitio

O feitio corresponde as fases de coleta das plantas e preparo da bebida. Acontece três vezes ao ano e é um dos rituais mais importantes do CURA, pois se trata de uma organização social de trabalho, estreitamento com as forças da natureza e o conhecimento sobre si mesmo. Antes do feitio, os membros preparam-se espiritualmente numa atividade denominada de Alinhamentos dos Chacras, que promove o ordenamento físico, psicológico, emocional e espiritual, fundamentais para o preparo da ayahuasca; há a necessidade de se romper com o apego a tentações mundanas e preparar-se para o trabalho com a bebida.

O feitio tem duração de quatro ou mais dias e reúne pessoas da irmandade e visitantes voluntários. Com uma separação nítida de tarefas entre homens e mulheres, os primeiros partem em caravana rumo a localidade de Santa Rosa (município de Magalhães Barata, Pará), distante de Marituba aproximadamente 130 km, para a coleta e corte do cipó. Trabalhar com o cipó requer força, resistência e concentração para entender as mensagens da mata. Quando os cipós chegam ao Centro, os homens se responsabilizam pela limpeza e maceração na Casa de Feitio (Apêndice 5).

A coleta da chacrona fica sob os cuidados das mulheres e nessa etapa as participantes são orientadas a pensar positivamente durante tal tarefa, uma vez que energias negativas contaminam a planta e prejudicam a experiência espiritual. Com todos os materiais coletados inicia-se a arrumação das panelas (camadas de folha e cipó macerado intercalados), para que passem por fervura em água. O tempo de fervura pode ser de três horas ou dias, dependendo da consistência desejada para o chá, que depois de pronto, é armazenado em garrafas de vidro de coloração escura e guardados em local arejado, podendo ficar conservado por 4 anos.

⁷ Informação fornecida por (F. Esposito) durante entrevista, em Belém, em novembro de 2017.

O chá é preparado em tempos de cozimento diferentes e originando consistência que variam de líquida a mais viscosa. Dependendo desse tempo, quantidade de folhas, cipó e água, a bebida receberá o nome de Daime (líquido menos concentrado, menos apurado), Vegetal de primeiro apuro, Vegetal de segundo apuro, Semi-mel e Mel (mais viscoso). Esses diferentes níveis de concentração com a bebida têm funções diferenciadas e seguem as orientações dos mestres, que fazem o ponderamento tanto da quantidade, quanto da concentração, levando em conta para isso o estado em que a pessoa se encontra, o que busca etc.

Em outros grupos ayahuasqueiros, a hierarquia entre os membros e a segregação do trabalho entre homens e mulheres durante o feito é bastante rígida, ao contrário do CURA, em que ambos os gêneros podem atuar como protagonistas das preparações, celebrações e narrativas. Tal integração de tarefas e aporte de conhecimentos entre os entrevistados foram evidenciados nas análises estatísticas, que mostraram não haver diferença do nível de entendimento sobre o ritual (Tabela 2). Este resultado é fruto da postura igualitária dentro do CURA, onde cada integrante vivencia-o de forma plena.

A compreensão da cura no Centro de Unificação Rosa Azul

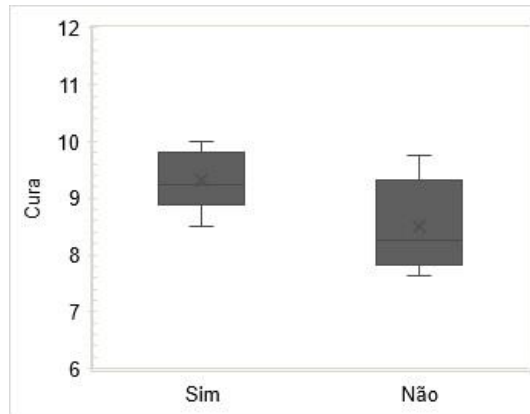
A cura para os frequentadores da congregação não é apenas a ausência de incômodos físicos, como algo puramente orgânico, mas a reestruturação de personalidades e condutas; a ação terapêutica tem repercussão na transformação moral dos sujeitos. O trabalho no CURA, além de auxiliar na construção individual da espiritualidade em oposição ao proselitismo, oportuniza o reordenamento da vida e encoraja atitudes mais equilibradas para o enfrentamento de problemas de diferentes origens. A partir das experiências pessoais advindas do contato com a doutrina têm-se superação de problemas e sofrimentos, correção de defeitos e a obtenção de alívios, renovações e fortalecimentos para o convívio em sociedade, que foram apontados como uma doença. Esse tema foi abordado em uma entrevista: “Precisamos nos curar de egoísmos e de todas as más qualificações que fazem parte desse mundo. Então essa é a cura” (informação verbal⁸).

Os dados analisados mostraram que não houve diferença do nível de compreensão dos entrevistados sobre a cura (Tabela 2), exceto entre as pessoas que já haviam feito o uso do chá em outra religião, que se mostrou significativamente maior ($t=-2,19$ $p=0.04$) (Figura 4). Por

⁸ Informação fornecida por (A. Barbalho) durante entrevista, em Marituba, em novembro de 2017.

conhecerem outras religiões ayahuasqueiras semelhantes ao CURA e por terem alcançado objetivos com o uso da bebida, tais participantes percebem na ayahuasca o papel revitalizador e medicinal.

Figura 4 - Diferença da média da percepção sobre a cura entre os entrevistados que nunca tinham feito uso do chá e aqueles que fizeram em outra doutrina.



Fonte: Autores.

Nos questionários foram sinalizadas as curas orgânicas verificadas após a ingestão da bebida, como a perda de peso, recuperação da motilidade em articulações, diminuição das taxas de açúcar no sangue, disposição para efetuar atividades cotidianas, melhora na respiração, memória e atenção, diminuição no nível de stress, ansiedade, dores no corpo, asma, assim como resistência a viroses e alergias, independência de substâncias químicas, entre outros benefícios. Problemas de alcoolismo, tabagismo e com outros compostos químicos estão entre os vários aspectos que motivaram a procurar o Centro.

4. Discussão

O Rosa Azul é uma comunidade religiosa que associa experiências de sabedorias, ritualidades e ensinamentos. Esta convergência é também nomeada de hibridismo e pode ser melhor entendida como um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem às tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma nova cultura (Bernd, 2004).

O reconhecimento de si e a transformação pessoal experienciados no CURA, com o auxílio da sagrada bebida, se revelaram como exemplo de “estados alterados da consciência” a partir do uso de substâncias químicas na ótica da psicoterapia transpessoal, a qual se detém ao estudo da autotranscendência, ou seja, da dimensão espiritual do ser humano e de sua implicação no comportamento, na saúde e nos valores sociais; na consciência auto reflexiva que é ao mesmo tempo objeto e instrumento de mudanças (Tabone, 1988). Dentro desta perspectiva, os membros ao vivenciarem o processo de desenvolvimento espiritual tornam esta experiência um momento único e individual que o conecta ao universo e aos outros seres. Segundo Böschmeier (2012) os participantes vivenciam momentos de consciência porque a bebida não é apenas consumida, mas é “vivida”, “fala” e age através do corpo.

A transformação pessoal alcançada no Centro mostra, na visão de Luna (1986), a trajetória que incorporaram de crenças dos antigos povos da floresta amazônica que possuíam profundo respeito pela natureza, uma vez que para tais populações ela era uma divindade e os seus elementos constituintes: as águas, as matas, animais etc. eram manifestações dos seres sobrenaturais. Harner (1980) interpretou que por muito tempo, os homens especialistas das matas acreditaram que o poder que possuíam era o mesmo que o de outros seres da natureza. E confiavam que a partir do contato com os recursos da terra, absorviam os poderes necessários para a compreensão de sua existência, para ajudar as pessoas contra doenças e fortalecê-las para a vida diária. Thevenin (2017) também observou que tal ancestralidade possibilita a reconexão do homem urbano com a natureza quando esse compreende que é dela, que se obtém os suprimentos para a sobrevivência e, ainda, o principal sacramento da religião, o chá ayahuasca.

Os segmentos oriundos da linha da unificação possuem por proposta ideológica a junção dos ensinamentos das doutrinas tradicionais. Essa tolerância religiosa e pluralidade de crenças foi discutida por Lira (2009) como o grande diferencial da linha da unificação. Apesar de existir uma conservação das bases religiosas nos rituais através do revezamento de símbolos, valores e normas daimistas e udevistas, a inclusão de elementos de outras religiões não é totalmente vedada, podendo ser incorporados novos pensamentos e práticas (Lira, 2011).

A procura por novas linhas ayahuasqueiras e suas migrações para os centros urbanos foi designada como Nova Era, por incorporar o holismo e o místico na dinâmica espiritual (Siqueira, 2002). Cordovil (2015) propõe o uso do termo Religiões de Nova Era para os sistemas religiosos que possuem o foco na superação de dualidades como mente/corpo, homem/natureza, masculino/feminino. Para Maluf (2005) a Nova Era assume caráter terapêutico que faz releituras de antigas tradições religiosas. No CURA a congregação deste

segmento organiza seu “corpus” doutrinário com elementos de diferentes ramos ayahuasqueiros e incentiva nos seus integrantes a busca individual da espiritualidade. Tal busca espiritual também é um reflexo de uma profunda crise de significação da sociedade contemporânea.

O perfil dos participantes do CURA equivale ao de outras religiões ayahuasqueiras como a UDV e o Essência Divina de Alagoas, pois há pessoas de diferentes faixas etárias, instrução acadêmica, situação econômica etc. Esta diversidade apontou o surgimento de uma característica evidenciada por Lira (2011) que é a busca da compreensão e respeito deste sacramento, e do aprofundamento em estudo.

A ritualidade praticada no CURA é integradora e, por isso, sua exequibilidade é contínua e importante. Em sua obra sobre a antropologia estrutural, Lévi-Strauss (1970) revelou que o mito é a representação narrativa e dramática da mentalidade de seu povo. É a mais sublime representação de cosmos e sociedade, em complementaridade, o ritual seria de articulação entre os períodos biológicos e a ancestralidade, executando uma interligação entre natureza, antepassados e sociedade contemporânea.

As relações estabelecidas com as duas plantas do chá são marcadas por prescrições e interdições. Langdon (1995), por exemplo, deduziu entre os Siona, na Colômbia, que os xamãs evitavam transportar as plantas nos caminhos percorridos por mulheres para que não houvesse poluição da bebida por menstruo ou gravidez. No Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), Groisman (1991) observou a recomendação de abstinência sexual e bebidas alcoólicas. Há grupos porém, que não seguem todas as restrições de maneira rigorosa como o Núcleo Luz Abençoada da UDV em Florianópolis, onde Silva (2016) retratou que não há divisão de gênero durante esse trabalho, entretanto, é comum as mulheres colherem a chacrona e os homens o mariri.

As plantas orientam os participantes a seguir os ensinamentos e praticá-los através da “peia”, que consiste nos momentos durante os rituais em que podem ocorrer náuseas, vômitos, choro, etc., que servem como mecanismo de aprendizado e instrução. Nos centros Associação Espiritualista União do Vegetal (AEUDV), em Pernambuco e no Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHIED) em Alagoas, Lira (2009) identificou que os membros entendiam a peia como o momento para se expulsar energias negativas, fazendo-os compreender que não estavam sendo obedientes e responsáveis para com o trabalho da irmandade.

A crença do poder da cura no Centro se consolida na concepção da existência de dois mundos: o espiritual e o material. Portanto, a bebida ayahuasca é um instrumento de transformação e cura. Em pesquisas do Núcleo Estrela da Manhã (UDV) na Bahia Ricciardi (2009) observou resultado semelhante ao do CURA, e o intitulou de “transformação”, pois segundo a autora, a partir do desenvolvimento da capacidade de autoavaliação, as pessoas encontravam soluções para seus problemas e adquiriam um novo sentido para a vida.

A cura é uma esperança renascida, como observado no estudo de Júnior et al. (2015) em comunidade ayahuasqueira no estado de Rondônia, onde os participantes apresentaram alto nível de esperança para a renúncia pelo uso de drogas. Mercante (2006) sinalizou que a bebida seria parcialmente responsável pela mudança percebida, pois os rituais e a cosmologia associada atuam igualmente como guias das transformações vivenciadas. Além do mais, não é apenas uma ação farmacológica produzida no indivíduo, existe ainda o apoio da irmandade e da família, evidenciando que a eficácia é obtida quando há uma modulação de todo o ambiente do ser humano, em suas conexões interpessoais (Frecka *et al.*, 2016).

A constatação do papel fitoterápico da ayahuasca tornou-se alvo de estudos de caráter clínico e não clínicos devido ao aumento do número de adeptos que se consideram curados com o auxílio da bebida. Sanches *et al.* (2016), avaliaram os efeitos de uma dose única em seis voluntários com episódio depressivo e observaram sintomas ansiolítico e antidepressivo de ação rápida a partir de reduções estatisticamente significativas nos escores depressivos de até 82%; constataram ainda que a bebida não induziu episódios de mania e hipomania nos pacientes com transtornos de humor e modificações no conteúdo do pensamento.

Segundo a Organização Mundial de Saúde a depressão está entre os problemas mais prevalentes que resultarão em custos consideráveis para a sociedade, pois estima-se que será a principal causa de incapacidade mental no mundo em 2030 (Organização Mundial da Saúde, 2012). E apesar do avanço nas medicações antidepressivas, os tratamentos ainda são pouco eficientes. Assim, novas alternativas estão sendo propostas, estando a ayahuasca entre as apostas promissoras (Cameron *et al.*, 2018).

A bebida por ser rica em compostos bioativos desencadeia ainda outras funções no organismo, sendo apontada em estudos sobre doenças neurológicas. Frecka *et al.* (2013), verificaram que o DMT pode estar associado a mecanismos de proteção e regeneração de células neurais. Fisher *et al.* (2018) classificaram os alcaloides do cipó como importantes no combate a doenças degenerativas, a exemplo da doença de Parkinson. Morales-García *et al.*

(2017) conseguiram estimular a proliferação, migração e diferenciação de células estaminais neuronais em neurônios de ratos adultos, corroborando o potencial de tais compostos na aplicação de estudos sobre distúrbios cerebrais.

Percebe-se que a bebida atua como instrumento restaurador da ordem social e os seus adeptos conscientizam-se e gerenciam problemas com drogas, limpam o corpo e conectam-se a valores morais e de conduta (Mercante, 2013). Bouso *et al.* (2012) avaliaram o impacto na saúde mental de 127 usuários e 115 indivíduos do grupo controle e não encontraram alterações patológicas nos quesitos personalidade, psicopatologia, neuropsicologia, atitudes de vida e bem-estar psicossocial. Ademais, os usuários apresentaram melhor desempenho nos testes efetuados. Segundo Palhano-Fontes *et al.* (2015) a ayahuasca estimula áreas do encéfalo aumentando a introspecção, autopercepção e permite que o indivíduo se torne um espectador atento. Demonstrando o motivo pelo qual os consumidores se enxergam mais reflexivos e autoconscientes quando estão na “força” do Daime.

5. Conclusão

Apesar das plantas e da bebida ayahuasca no Centro de Unificação Rosa Azul serem reconhecidas como um caminho de cura, o alcance da cura para os membros não depende apenas dos anseios de quem comunga; ao contrário, esse processo é conduzido conforme as ordens da bebida que leva em consideração as necessidades individuais de cada pessoa.

As duas plantas exercem uma função social no CURA e recebem o status de professoras e mestras que mostram caminhos de transformação social, espiritual e orgânica; levam a realidades sagradas e ao aprendizado moral.

Os participantes que experimentam tais experiências apresentaram perfil socioeconômico bastante heterogêneo, e dessa forma entende-se que a bebida não é de uso restrito de um grupo, ou classe social, mas é instrumento de aprendizado para qualquer pessoa que almeje iniciar um trabalho espiritual com as plantas de poder da bebida ayahuasca.

A pesquisa identificou que o conhecimento sobre a doutrina, os saberes sobre as plantas, os aspectos rituais e da cura estão distribuídos de maneira uniforme entre os participantes, não sendo o mesmo exclusivo de poucos; e é por meio dessa rede de conexões sobre o universo da ayahuasca que ocorre a reafirmação e ressignificação deste sacramento nos centros urbanos. O

nível elevado de conhecimento acerca da doutrina apresentado por todos os entrevistados, reitera o compromisso destas pessoas com os ensinamentos recebidos dos Mestres sobre a ayahuasca.

Referências

Albuquerque, M. B. B. Plantas professoras: dimensões psíquicas, históricas e educativas. *Amazônica - Revista de Antropologia (Online)* 9(1): 258 – 292, 2017. doi: 10.18542/amazonica.v9i1.5491

Albuquerque, U. P. de.; Lucena, R. F. P. de.; Alencar, N. L. Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. *In: Albuquerque, U. P. de.; Lucena, R. F. P. de.; Cunha, L. V. F. C. da. (Orgs.). Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica.* Recife: NUPPEA. p. 41-64, 2010.

Angrosino, M. *Etnografia e observação participante: coleção pesquisa qualitativa.* Porto Alegre: Artmed Editora S.A, 2009.

Araujo, D. B.; Ribeiro, S.; Cecchi, G. A.; Carvalho, F. M.; Sanchez, T. A.; Pinto, J. P.; Martinis, B. S. de.; Crippa, J. A.; Hallak, J. E. C.; Santos, A. C. Seeing with the eyes shut: neural basis of enhanced imagery following ayahuasca ingestion. *Human Brain Mapping* 10: 120 –131, 2000. doi: 10.1002/hbm.21381

Bardin, L. *Análise de conteúdo.* Lisboa (Portugal): Edições 70, 2009.

Bernd, Z. O elogio da criouliidade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. *In: Abdalla Jr, B (Org.). Margens da cultura: mestiçagem, hibridização & outras misturas.* São Paulo: Boitempo Editorial, p. 99-111, 2004.

Bertolini, G. R. F. *Modelo de avaliação da percepção dos consumidores em relação aos produtos ecologicamente corretos.* Florianópolis, Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) - UFSC, 2004.

Bianchi, A. Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista. In: Labate, B. C.; Goulart, S. L. *O uso ritual das plantas de poder*. São Paulo: Mercado de Letras, p. 319-329, 2005.

Bilhimer, M. H.; Schult, R. F.; Higgs, K. V.; Wiegand, T. J.; Gorodetsky, R. M.; Acquisto, N. M. Acute Intoxication following Dimethyltryptamine Ingestion. *Case reports in emergency medicine* (2018): 1-3, 2018. doi: 10.1155/2018/3452691

Böschemeier, A. G. E. In: Ayahuasca, corpo e auto-transcendência—perspectivas xamânicas de cura e dissolução do eu. 2012. Disponível em: < http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/gretel_ayahuasca_corpo_transcendencia_2012.pdf>. Acesso em: jul. 2018.

Bouso, J. C.; González, D.; Fondevila, S.; Cutchet, M.; Fernández, X.; Barbosa, P. C. R.; Alcázar-Córcoles, M. Á.; Araújo, W. S.; Barbanoj, M. J.; Fábregas, J. M.; Riba, J. Personality, psychopathology, life attitudes and neuropsychological performance among ritual users of ayahuasca: a longitudinal study. *PLoS One* 7(8): e42421, 2012. doi: 10.1371/journal.pone.0042421

Brandalise, L. T. *A percepção do consumidor na Análise do Ciclo de Vida do produto: um modelo de apoio à gestão empresarial*. Cascavel, Tese (Doutorado em Engenharia de Produção) - UFSC, 2008.

Camargo, M. T. L. de A. Revisão da noção de eficácia simbólica em Lévi-Strauss, considerando-a em contexto da Etnofarmacobotânica. *NURES* 26: 1-12, 2014. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/viewFile/24691/17571>

Cameron, L. P.; Benson, C. J.; Dunlap, L. E.; Olson, D. E. Effects of N, N-dimethyltryptamine (DMT) on rat behaviors relevant to anxiety and depression. *ACS chemical neuroscience* 7(9):1582-1590, 2018. doi: 10.1021/acschemneuro.8b00134

Camurça, D. M.; Sêrpico, R. L. *Ayahuasca: revisão teórica e considerações botânicas sobre as espécies*. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas) - Universidade Guarulhos, Guarulhos, 2006.

Cordovil, D. Religiões de Nova Era em Belém, Pará: entre o cosmopolitismo e a identidade local. *REVER* 15(1): 126-143, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/23591/16919>

Cruz, A. T. D. Manipulando socialidades: pessoas, mistérios e prestações rituais. *Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais* (21): 95-109, 2016. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/8781/6109>

Da Matta, R. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.

Fisher, R.; Lincoln, L.; Jackson, M. J.; Abbate, V.; Jenner, P.; Hider, R.; Lees, A.; Rose, S. The effect of *Banisteriopsis caapi* (B. caapi) on the motor deficits in the MPTP-treated common marmoset model of Parkinson's disease. *Phytotherapy Research* 32(4): 678-687, 2018. doi: 10.1002/ptr.6017

Forzza, R. C et al. (Org.). *Catálogo de plantas e fungos do Brasil, volume 2*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio: Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2010.

Frecska, E.; Szabo, A.; Winkelman, M. J.; Luna, L. E.; Mckenna, D. J. A possibly sigma-1 receptor mediated role of dimethyltryptamine in tissue protection, regeneration, and immunity. *Journal of Neural Transmission* 120: 1295–1303, 2013. doi: 10.1007/s00702-013-1024-y

Frecska, E.; Bokor, P.; Winkelman, M. The therapeutic potentials of ayahuasca: possible effects against various diseases of civilization. *Frontiers in pharmacology* 7(35): 1-17, 2016. doi: 10.3389/fphar.2016.00035

Gates, B. *Flora Neotropica - Banisteriopsis, Diplopterys (Malpigiaceae). Monograph 30*. New York: The New York Botanical Garden Press, 1982.

Given, L. M. *The sage encyclopedia of qualitative research methods*. v.1 e 2. California: SAGE Publications, 2008.

Goulart, S. L. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as regiões da Ayahuasca*. São Paulo, Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - UNICAMP, 2004.

Goulart, S. L.; Labate, B. C.; Carneiro, H. Introdução. *In*: Labate, B. C.; Goulart, S. L (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras. FAPESP, p. 29-55, 2005.

Gottardo, G. de O.; Oliveira, R. C de. Enfrentar as incertezas: caminhos e descaminhos pré-históricos. *Revista Magistro* 1(13): 82-96, 2016. Disponível em: <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/view/3951/2076>

Grisebach, A. H. R. *In*: Malpighiaceae. Martius, Carl Friedrich Phillip (Org.) *Flora Brasiliensis* Vol. XII, Part I, Fasc. 21 Coluna 43 - 44. 1858. Disponível em: <http://florabrasiliensis.cria.org.br/search?taxon_id=6210>. Acesso em: Set. 2018.

Groisman, A. *Eu venho da floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UFSC, 1991.

Gruzinski, S. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Halberstadt, A. L. Behavioral and pharmacokinetic interactions between monoamine oxidase inhibitors and the hallucinogen 5-methoxy-N, N-dimethyltryptamine. *Pharmacology Biochemistry and Behavior* 143: 1-10, 2016. doi: 10.1016/j.pbb.2016.01.005

Hammer, Ø.; Harper, D.A.T. *Paleontological data analysis*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2008.

Harner, M. *O caminho do xamã. Um guia de poder e cura*. São Paulo: Cultrix, 1980.

Joly, A. B. *Botânica: Introdução à taxonomia vegetal*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1991.

Júnior, T. D. de J.; Salvi, J. de O.; Evangelista, D. H. R. Ayahuasca, qualidade de vida e a esperança de adictos em recuperação: relatos de caso. *Acta toxicologica Argentina* 23(1): 53-61, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/ata/v23n1/v23n1a06.pdf>

Keifenheim, B. “Nixipae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru”. In: Labate, B. C.; Araújo, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. FAPESP, p. 95-125, 2002.

Labate, B. C. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: Labate, B. C.; Araújo, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. FAPESP, p. 231-273, 2002.

Labate, B. C. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: Goulart, S. L.; Labate, B. C. (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. São Paulo: Mercado de Letras, p. 397-457, 2005.

Langdon, E. J. A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. In: Labate, B. C.; Araújo, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras. FAPESP, p. 68-96, 2002.

Langdon, E. J. A Morte e o Corpo dos Xamãs nas Narrativas Siona (Amazônia Colombiana). *Revista de Antropologia* 38(2): 107-149, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616171>

Laraia, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Lévi-Strauss, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

Likert, R. A technique for the measurement of attitudes. *Archives of Psychology*, Bethel Park (140): 44-53, 1932.

Lira, W. L. *Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina*. Recife, Dissertação (Mestrado em Antropologia) - UFPE, 2009.

Lira, W. L. Uma nova união: reconfigurações da família ayahuasqueira no Alto da Paz. *Mneme-Revista de Humanidades* 12(29): 623-652, 2011. Disponível em: Disponível em <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>

Luna, L. E. The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, northeastern Peru. *Journal Ethnopharmacology*. 11(2): 135-156, 1984. DOI: 10.1016/0378-8741(84)90036-9

Luna, L. E. *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Tese (Doutorado em Humanidades) - Universidade de Estocolmo, 1986.

Malinowski, B. Objeto, Método e alcance desta pesquisa. In: Malinowski, B. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976. p.38-61.

Maluf, S. W. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "Nova Era". *Mana* 11(2): 499-528, 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132005000200007>

Mercante, M. S. *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Califórnia, Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Saybrook University, 2006.

Mercante, M. S. Ayahuasca e o tratamento da dependência. *Mana* 19(3): 529-558, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132013000300005>

Morales-García, J. A.; Revenga, M. de la F.; Alonso-Gil, S.; Rodríguez-Franco, M. I.; Feilding, A.; Perez-Castillo, A.; Riba, J. The alkaloids of *Banisteriopsis caapi*, the plant source of the Amazonian hallucinogen Ayahuasca, stimulate adult neurogenesis in vitro. *Scientific reports* 7(1): 1-13, 2017. doi:10.1038/s41598-017-05407-9

Naranjo, P. El ayahuasca in la arqueolog' a ecuatoriana. *America Indígena* 46(1): 117-128, 1986.

OMS - Organização Mundial de Saúde (OMS). (2012). *Depressão: uma crise global*. Dia da

Saúde Mental. Disponível em: http://www.who.int/mental_health/management/depression/wfmh_paper_depression_wmhd_2012.pdf. Acesso em: Set. 2018.

Palhano-Fontes, F.; Andrade, K. C.; Tofoli, L. F.; Santos, A. C.; Crippa, J. A. S.; H, J. E. C.; Ribeiro, S.; Araujo, D. B. de. The psychedelic state induced by ayahuasca modulates the activity and connectivity of the default mode network. *PloSone* 10(2): e0118-143, 2015. doi: 10.1371/journal.pone.0118143

Posey, D. A. Interpretando e utilizando a “realidade” dos conceitos indígenas: o que é preciso aprender dos nativos. In: Diegues, A. C.; Moreira, A. de C. C. *Espaços e recursos naturais de uso comum*, São Paulo: NUPAUB-USP, p.279-294, 2001.

Ricciardi, G. S. O uso da Ayahuasca e a experiência de alívio, transformação e cura na União do Vegetal (UDV). In: Nery Filho, A.; Macrae, E.; Tavares, L. A.; Rêgo, M. (Orgs.). *Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas*. Salvador: EDUFBA. CETAD, p.37-60, 2009.

Salgado, M. P. G.; Furlan, M. R.; Aoyama, E. M.; Rodrigues, E.; Cruz, L. P. Propagação assexuada de Chacrona (*Psychotria viridis* Ruiz & Pavon) via estaquia foliar. *Revista em Agronegócio e Meio Ambiente*, 5(2): 383-396, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/73315/2-s2.0-84865788912.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Sanches, R. F.; De Lima Osório, F.; Dos Santos, R G.; Macedo, L. R. H.; Maia-De-Oliveira, J. P.; Wichert-Ana, L.; De Araujo, D. B.; Riba, J.; Crippa, J. A. S.; Hallak, J. E.C. Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a SPECT study. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 36: 13-20, 2016. doi: 10.1097/JCP.0000000000000436

Silva, D. K. P. da. *Experiências com a (pá) lavra na União do Vegetal: um estudo antropológico do conhecer caianinho*. Florianópolis, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UFSC, 2016.

Siqueira, D. Novas religiosidades na capital do Brasil. *Tempo social* 14(1): 177-197, 2002.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v14n1/v14n01a09.pdf>

Tabone, M. *A psicologia transpessoal: introdução a nova visão da consciência em psicologia e educação*. São Paulo: Cultrix, 1988.

Taylor, C. M. Psychotria L. *In*: Wanderley, M. das G. L.; Shepherd, G. J., Giuliatti, A. M.; Melhem, T. S. A. (Coord.). *Flora Fanerogâmica do Estado de São Paulo Online*. São Paulo: FAPESP. 5: 259-460, 2007.

Thevenin, J. M. R. *A natureza nos caminhos da ayahuasca: territorialidade, arranjos institucionais e aspectos fitogeográficos de conservação florestal na Amazônia (Rondônia/Brasil)*. Presidente Prudente, Tese (Doutorado em Geografia) - UNES, 2017.

Zar, J. H. *Biostatistical Analysis*. Second Edition. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, Inc. A Simon & Schuster Company. Englewood Cliffs. p.563-564, 1984.

Plantas de poder em quintais do município de Vigia, Pará – Brasil

Artigo a ser submetido à Revista Ambiente & Sociedade

Resumo

O ser humano interage cotidiana e culturalmente com as plantas, desenvolvendo conexões que comportam aspectos orgânicos e místicos. Nos quintais, as plantas de poder apresentam funções que extrapolam o seu valor ornamental, desencadeando sensação de proteção e cura. O objetivo da presente pesquisa foi identificar o uso de plantas de poder e suas representações simbólicas em quintais do município de Vigia, Pará. A composição da amostra se deu por amostragem probabilística e consistiu em um total de 150 moradores e cinco especialistas. Por meio de entrevistas semiestruturadas, questionários do tipo escala de *Likert* e formulários foram aplicados contendo informações sobre as doenças culturais, as plantas de poder e a cura. Os conhecimentos que circundam as plantas de poder variaram bastante dentro do universo amostral e cerca de 65%, 60% e 72% dos entrevistados mostraram compreensão ou compreensão alta a respeito das doenças culturais, plantas e cura, respectivamente. A religião foi uma variável que influenciou no grau de compreensão dos entrevistados. Os especialistas em cura demonstram estreito vínculo afetivo com as plantas que utilizam nos seus rituais. Embora com graus variados de domínio, os participantes da pesquisa apresentaram repertórios e interações com as plantas de poder, as doenças culturais e a cura que revelam a dimensão dos significados que tais cosmologias locais ainda possuem no seio do município.

Palavras-chave: Amazônia, Doenças culturais, Especialistas, Símbolos de cura.

Abstract

The human being interacts daily and culturally with the plants, developing connections that involve organic and mystical aspects. In backyards, power plants have functions that extrapolate their ornamental value, triggering a sense of protection and healing. The purpose of this research was to identify the use of power plants and their symbolic representations in backyards of the city of Vigia, Pará. The composition of the sample was determined by probabilistic sampling and consisted of a total of 150 residents and five specialists. Through semi-structured interviews, Likert scale questionnaires and forms were applied containing information on cultural diseases, power plants and healing. The knowledge surrounding the power plants varied widely within the sample universe, and approximately 65%, 60% and 72% of respondents showed high understanding or understanding of cultural diseases, plants and healing, respectively. Religion was a variable that influenced the level of understanding of respondents. Healing specialists show a close affective bond with the plants they use in their rituals. Although with varying degrees of mastery, the research participants presented repertoires and interactions with power plants, cultural diseases and healing that reveal the significance of the meanings that such local cosmologies still have within the municipality.

Key-words: Amazon, Cultural diseases, Specialists, Healing symbols.

1 Introdução

Conexões com a natureza são parte importante do cotidiano de muitos povos e comunidades tradicionais, e manifestam-se por meio de vínculos simbólicos como rituais religiosos e de cura com estes recursos. Na história e memória de populações amazônicas, as plantas, animais e os elementos ligados a terra, bem como a mata e a água assumem papel de divindades e são interpretados por pajés, benzedores, parteiras e curandeiros, pessoas que apresentam habilidades e herança cultural dentro destes saberes (TRINDADE, 2013). Estes são considerados especialistas locais devido ao eficaz poder de comunicação, por manipularem saberes e técnicas aplicáveis aos seres humanos e suas idiosincrasias, contribuindo para a recuperação da saúde (CANESQUI, 1998; CASSINO, 2010; GRUCA et al., 2014).

Dentre os elementos da natureza que intermedeiam o contato entre o ser humano e o sagrado, com propósitos curativos, estão as plantas. Por possuírem capacidade para proteger, afastar e curar os males do corpo e do espírito são reconhecidas como de poder e designadas como elementos indispensáveis em práticas religiosas (SCHULTES, 1969; SILVEIRA; ALBUQUERQUE, 2015). O termo planta de poder representa toda planta que possibilita ao ser humano expandir e examinar sua visão e percepção ordinária, propiciando cura física e produzindo estudo e apreciação de si próprio (LABATE; GOULART, 2005).

Em regiões tropicais e subtropicais as plantas, tanto exóticas quanto nativas, são parte integrante da paisagem residencial e destinam-se para a melhoria da qualidade de vida e geração de renda dos moradores (LUCAS et al., 2017). Nos quintais rurais, urbanos e agroflorestais as pessoas recorrem a tais recursos para a cura de enfermidades (MIRANDA et al., 2016), alimentação (LOBATO et al., 2015; GARCIA et al., 2015; GONÇALVES; LUCAS, 2017), apelo estético e de proteção das casas (LOBATO et al., 2017; SHRIVASTAVA et al., 2014; PALHETA et al., 2017) entre outras finalidades.

Na Amazônia os quintais, considerados áreas de conservação de biodiversidade e saberes, são parcelas de terra no entorno ou próximo às casas onde se cultiva plantas úteis, criam-se animais e realizam-se atividades recreativas, econômicas etc. (NAIR, 1993; AMARILI; GUARIM, 2008; NOVAIS, 2011). São ainda espaços que promovem bem-estar pela beleza estética e ambiência, o que se configura em uma relação de topofilia, que agrega afinidade emocional e sensação de pertencimento do ser humano ao lugar (SANTOS; CARVALHO, 2011; TUAN, 2015).

Estudos em várias regiões do mundo evidenciam que apesar das denominações distintas, os quintais assemelham-se quanto as suas finalidades, sendo destinados também ao cultivo de espécies mágico-religiosas. Na Tailândia, em jardins da aldeia Mien, as folhas de *Phrynium imbricatum* Roxb., revestiam alimentos que serviam de oferendas em momentos ritualísticos (SRITHI et al., 2012). No vilarejo de Saraguro, região Sul do Equador, espécimes de *Brugmansia* Pers., considerada extinta na natureza em sua forma selvagem e popularmente conhecida como *wandug* ou *floripondio*, são mantidas nos jardins para proteção contra energias negativas e bruxaria (ARMIJOS et al., 2014). Em Caucasus na Geórgia, cultivam-se nos jardins *Nicotiana tabacum* L. que são empregadas na preparação do fumo, uma atividade de relevante importância cultural (BUSSMANN et al., 2016).

As várias terapêuticas tradicionais praticadas por populações que moram no interior, e por aquelas que vivem nas metrópoles, recebem influência da pajelança cabocla, discutida por Maués (2002 e 1994) e Galvão (1976), que conceituaram como um tipo de xamanismo que agrega manifestações religiosas originada dos índios Tupinambás. Na definição de tal abordagem Maués (1994) destacou a inserção de elementos católico, kardecista e africano. Essa combinação de práticas que se complementam com a crença, as relações sociais (família, vizinhança, comunidade), noção a respeito de seres e fenômenos naturais e cerimoniais, induzem nos enfermos anseios e expectativas de cura.

Embora difundidas na sociedade brasileira, as terapêuticas populares chocam-se com o sistema médico oficial hegemônico (SIQUEIRA et al., 2006; BUCHILLET, 1991), pois não dissociam as dualidades entre mente e corpo, sujeito e ambiente, natureza e cultura (CARVALHO; STEIL, 2008), sendo então pouco reconhecidas devido à escassez de comprovação científica (CAMARGO, 2014). No Equador, o texto constitucional de 2008 (Capítulo Quarto, Direito das Comunidades, Povos e Nacionalidades, Artigo 57, Número 12) reconhece que a medicina tradicional tem em sua função prioritária manter, proteger e desenvolver os saberes e fazeres médico-terapêutico, com a inclusão do direito de recuperar e valorizar os lugares rituais e sagrados, assim como, plantas, animais, minerais e ecossistemas (CRUZ, 2016).

A noção de equilíbrio na busca por boas condições de vida está associada a uma proteção às enfermidades e amplia-se para a compreensão do bem viver. A doença segundo Quintana (1999) não pode ser compreendida apenas em seu caráter

biológico, mas como um fenômeno influenciado por aspectos sociais, culturais e ambientais. Além de conjecturas econômicas e políticas, bem como de valores individuais, concepções científicas, religiosas e filosóficas (SCLIAR, 2007). Haja visto, que é um reflexo da interação entre indivíduo e meio ambiente (BERLINGUER, 1988). Assim, Oliveira (1985) sinalizou que atritos entre sistemas biomédicos e médicos locais podem ser superados por novas maneiras de entender representações e significados para o processo de saúde, doença e cura.

Reconhecidas por seu valor ornamental ou místico, as plantas interagem cotidianamente e culturalmente com as pessoas desencadeando sensação de proteção pela simples presença ou atuando na cura; integram saberes particulares e influenciam no modo de vida, seja através dos cuidados dispensados aos locais de ocorrência ou participando como símbolos em contexto de religião e saúde. Buscando esse tipo de abordagem, o objetivo da presente pesquisa foi identificar o uso de plantas de poder e suas representações simbólicas em quintais do município de Vigia, Pará. Para tal foram propostas as seguintes questões: 1. Qual o perfil das pessoas que acreditam e/ou usam tais plantas? 2. Em que contexto de cultura as plantas de poder são empregadas? 3. Como estão sendo utilizadas pelos especialistas em cura?

2 Material e métodos

Local da pesquisa

O município de Vigia de Nazaré ou apenas Vigia (0°51'12"S e 48°08'41"W), fundado no século XVII – 06 de janeiro de 1616, situa-se na mesorregião do Nordeste Paraense e na microrregião do Salgado, a 77 km de distância da capital do estado (Belém). Abrange uma área de 539, 079 km² e possui uma população de 47.889 habitantes (IBGE, 2010). Seu nome tem origem na função que desempenhava em relação à Belém, pois no período colonial os índios tupinambás construíram no local, à beira dos rios Açaí e Guajará-mirim ou Furo da Laura, a aldeia *Uruitá* (do Tupi Guarani, *Cesto de pedras*), e a sua localização favorecia a fiscalização do contrabando de mercadorias que chegavam a capital (IBGE, 1957). A economia é predominantemente baseada na pesca, seja em barcos pequenos denominados vigilengas com uso de tarrafas, puçás e linhas de mão, ou na pesca industrial com a exportação de produtos beneficiados para outros continentes (MOURÃO et al., 2004).

O município é uma das áreas de colonização mais antigas da Amazônia que ainda apresenta construções seculares e modos de vida conservados, oriundos de diferentes grupos humanos que residiram em tempos pretéritos nesse espaço litorâneo do país. Os missionários europeus influenciaram a política e a religião do município por meio do processo de catequização dos nativos, e através da implantação de templos como as igrejas Madre de Deus e a Capela do Senhor dos Passos, e da realização da maior manifestação religiosa local, o Círio de Nazaré (CARDOSO, 2017). Estes aspectos do catolicismo eclesiástico são fortes nesta localidade, uma vez que há um aumento no número de igrejas e um grande fluxo populacional durante o Círio que atrai romeiros, turistas e comerciantes (SANTOS, 2012).

Vigia além do mais, exhibe traços da ancestralidade de seus primeiros habitantes, os índios tupis. Os rituais indígenas eram momentos de grande relevância, visto que serviam como instrumentos de organização da vida. A pajelança cabocla, que é um tipo de rito mediúnico, ainda se faz presente em áreas rurais e nos centros urbanos da cidade de Vigia, tal como em zonas adjacentes como o povoado de Itapuá. Ressaltando esta última localidade como uma das áreas da região do salgado paraense em que os antropólogos Heraldo e Angélica Maués da Universidade Federal do Pará desenvolveram extensos trabalhos de campo junto à comunidade local, investigando hábitos alimentares, divisão de trabalho, sistemas de saúde e religioso entre outras abordagens (MAUÉS, 1995; MOTTA-MAUÉS, 1994).

A prática da pajelança possui um caráter coletivo, em que um número considerável de pessoas participa solicitando curas e encaminhamentos para a vida ou auxiliando no ritual, por isso é raro encontrar um morador vigiense que a desconheça. Este culto envolve elementos humanos, místicos e materiais, pois inclui pajés (curador), pacientes, Deus, santos, encantados, espíritos, bebidas, danças, cantos etc. (MAUÉS, 1995). Nesta alegoria simbólica, os elementos ligados as florestas e as águas são por demasia reverenciados; e as plantas se apresentam como instrumentos de cura carregados de poderes que se expressam através dos maracás, chás, cigarros, defumadores e oferendas.

Dessa forma, a religiosidade exercida pelos moradores de Vigia se encontra envolta por práticas do catolicismo oficial e do popular, que reúne componentes tanto do catolicismo eclesiástico quanto dos saberes indígenas, o que inclui a pajelança

cabocla. Para Maués (1994) todo este conjunto simbólico mostra-se relevante para centenas de povoações e vilas do interior da Amazônia por constituir uma forma de culto que é também uma prática médica local. Assim, esses sistemas de crença funcionam como amalgama social e orientam a vida dos residentes à medida em que reúnem mitos, credos e rituais que suprem às necessidades vigentes dos fiéis.

Procedimentos éticos

Antes de iniciar a pesquisa efetuaram-se visitas informais a quintais da área de estudo para contatos com os moradores. Essa etapa foi importante para a construção dos primeiros diálogos e a apresentação do projeto e do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), que fornecia uma descrição detalhada sobre os objetivos, métodos, benefícios previstos, potenciais riscos e incômodos aos participantes da pesquisa, com base no item IV.1 da Resolução Nº 466/12. O TCLE e o projeto foram cadastrados na plataforma Brasil e encaminhados para apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa, recebendo parecer de aprovado, estando sob o número 2.841.491. As atividades da presente pesquisa foram cadastradas, também, junto ao SISGEN (Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado) e ao SISBIO (Sistema de Autorização e Informação em Biodiversidade), de acordo com os termos da Lei nº 13.123/2015.

Coleta de dados

A composição da amostra se deu por amostragem probabilística do tipo estratificada (ALBUQUERQUE et al., 2010). O município possui 47.889 habitantes, dessa forma, o tamanho da amostra foi calculado, considerando intervalo de confiança de 8%, através das fórmulas: $n_0 = 1 / (E_0)^2$ e $n = N \cdot n_0 / N + n_0$, nas quais: n_0 – tamanho provisório da amostra; E_0 – erro amostral; n – tamanho da amostra e N – tamanho da população (BARBETA, 2008). O valor resultante foi de aproximadamente 150 moradores, que correspondeu ao número de questionários aplicados.

As visitas aos quintais e aplicação dos métodos de coleta de dados ocorreram no período de fevereiro a outubro de 2018 e contemplaram 10 bairros (Centro, Vila Nova, Castanheira, Arapiranga, Santa Rosa, Santa Rita, Siqueira, Amparo, Novo Horizonte e Sol Nascente), onde se verificou em cada um a quantidade de ruas e casas a serem transitadas. Num primeiro momento, foi analisado quantitativamente o

perfil dos entrevistados (150 moradores) que utilizam e/ou acreditam na eficácia das plantas de poder. Para tal, foi construído um questionário baseado na escala de *Likert* (LIKERT, 1932), sendo o mesmo constituído por três blocos de afirmações (Doenças Culturais, As Plantas Ritualísticas e a Cura), cada afirmação possuía cinco possíveis escolhas: total e parcial concordância e discordância, além da opção indiferente (Apêndice 6).

Por meio de entrevistas semi-estruturadas, formulários contendo questões fechadas (*closed-ended*) e abertas (*open-ended*) (ALBUQUERQUE et al., 2010), colheram-se informações de cinco especialistas locais em plantas de poder, indicados por pessoas da cidade (Apêndice 7). Foram aplicadas ainda técnicas de observação não-participante, anotações em caderno de campo, gravações e registro fotográfico dos quintais, das plantas e das entrevistas (ALBUQUERQUE et al., 2010). Com a técnica “turnê guiada” (ALBUQUERQUE et al., 2010) foi possível caminhar junto com o morador nos locais de ocorrência das plantas e, nessa ocasião, quando permitido, coletou-se material botânico.

Com o material vegetal que pôde ser coletado seguiu-se as técnicas de coleta e herborização de Martins-da-Silva (2014) e para os demais, houve apenas o registro fotográfico para compor a Fototeca do Herbário (MFS) Marlene Freitas da Silva da Universidade do Estado do Pará. A identificação se deu por consultas a plataformas online como o *speciesLink* e por comparação com exsicatas do herbário MFS. O sistema de classificação botânica adotado foi o APG IV. Os nomes das espécies foram atualizados nas bases online Flora do Brasil 2020 e The Plant List, as amostras foram posteriormente inseridas à coleção temática “Plantas Terapêuticas”.

Análise de dados

A definição de zona urbana e rural se baseou, sobretudo, na autodeclaração do próprio entrevistado, pois esse ao preencher o questionário escolheu, conforme seu entendimento de localização e modo de vida, se sua residência se inseria em uma zona rural ou urbana de Vigia. Os conceitos de zona rural e urbana são difíceis de determinar até mesmo para os institutos que se ocupam de dados demográficos devido às dimensões do território e da sociobiodiversidade nacional. Segundo Abramovay (2000) não há uma definição inteiramente consagrada de meio rural, mas existem três aspectos essenciais que se convergem na literatura nacional e

internacional quanto a esta classificação: o primeiro se refere a relação com a natureza, em que há um número maior de machas verdes e recursos naturais; o segundo diz respeito às áreas não densamente povoadas e o último relaciona-se à uma dependência do sistema urbano.

Na faixa considerada rural de Vigia observam-se tais assertivas evidenciadas pelo autor, as casas são bem afastadas umas das outras o que sugere uma densidade populacional menor se comparado à zona urbana; ademais há maiores áreas arborizadas com a presença de plantas das mais variadas categorias tendo como exemplo as frutíferas com caju, açaí, manga, goiaba, acerola entre outras e um expressivo número de animais de criação como galinhas, patos, porcos etc. Ainda nesta zona, os moradores apresentam certa carência e dificuldades de acesso a serviços de saneamento básico que são mais organizados e prevalentes nos centros urbanos do município.

Após a tabulação dos dados dos questionários, as afirmações geraram uma média para cada entrevistado. Esse valor serviu para avaliar a compreensão geral do mesmo sobre as Doenças Culturais, as Plantas e a Cura. O grau de compreensão de cada um dos entrevistados foi classificado de acordo com a metodologia de Bertolini (2004) e Brandalise (2008), adaptada (Tabela 1).

Tabela 3 - Grau de compreensão geral dos entrevistados sobre os blocos de afirmações referentes às doenças culturais, as plantas e a cura.

	Grau de compreensão	Score obtido a partir da média de todas as afirmações
A)	Possui alta compreensão	Entre 8,0 e 10
B)	Possui compreensão	Entre 6,0 e 7,9
C)	Possui potenciais traços de compreensão	Entre 4.0 a 5.9
D)	Possui poucos traços de compreensão	Entre 3,0 e 3.9
E)	Não possui compreensão	2.9

Fonte: Adaptado de Brandalise (2008).

As diferenças do nível de conhecimento dos moradores de Vigia sobre as doenças culturais, as plantas e a cura, entre os sexos, local de moradia e local de origem, haja vista que há residentes que nasceram em outros municípios do Pará, foram testadas usando modelos paramétricos de análise de variância (Teste t e ANOVA). Quando os pressupostos da análise não foram atingidos (amostras independentes, homogeneidade das variâncias, resíduos com distribuição normal) foram feitos testes equivalentes não paramétricos (Mann Whitney e Kruskal wallis) (ZAR, 2009). Para testar a correlação entre os níveis de conhecimento e a idade dos entrevistados, bem como o número de anos na escola foi adotada a Correlação de Person. Para a realização destes testes se utilizou o programa PAST versão 3.18 (HAMMER et al., 2001), e o nível de significância (p) considerado foi de 0,05.

Na investigação qualitativa dos dados seguiu-se a interpretação das informações dos formulários, caderno de campo, transcrição das gravações e falas espontâneas, e fotografias (ALBUQUERQUE et al., 2010; MINAYO et al., 2011). As mesmas foram avaliadas por análise de conteúdo e atenderam as etapas de pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados (BARDIN, 2009). A compreensão das opiniões e esclarecimentos dos entrevistados embasou-se no conceito ético de Posey (2001), pois se desenvolveu a partir das construções cognitivas dos próprios pesquisadores.

3 Resultados e Discussão

Os especialistas da arte de curar

Foram entrevistados quatro mulheres e um homem que são profundos conhecedores do potencial curativo das plantas de poder e devotos da crença em seres sobrenaturais e do trabalho de cura junto a essas entidades. Têm como marca registrada de suas personalidades o uso de plantas em rituais de pajelança e, portanto, são reconhecidos por tal identidade. Alguns frequentavam as igrejas católicas da cidade, como a Igreja Matriz e a secular Igreja de Pedras (capela Senhor dos Passos), três declararam pertencer à Umbanda e dois à religião católica; atuavam como pai e mães de santo que praticavam sessões junto aqueles que os procuravam nos terreiros e/ou em suas residências.

Os especialistas são nomeados pela comunidade por mãe e pai de santo, benzedeira, curandeira, mulher que conhece as ervas ou pelo nome próprio. As primeiras denominações, segundo os especialistas, podem ser resultado da função que desempenham no trabalho espiritual junto a Umbanda. Esses apresentavam entre 31 a 65 anos de idade, e possuíam ocupações de autônomos e donas de casa. Duas destas pessoas residiam próximos à beira do rio, em casas de palafita como forma de prevenção às marés cheias, e das inundações durante o período chuvoso e, por esse motivo, suas plantas eram cultivadas em panelas e vasos suspensos. Foram uns dos primeiros a habitar essa área alagadiça, denominada localmente de Pantanal, que carrega consigo histórias sobre seres encantados da Amazônia.

Observou-se que a crença em seres encantados é uma característica marcante destes conhecedores, pois relatavam histórias sobre boto, matinta perera entre outros espíritos da floresta e das águas. A presença desses cenários naturais contribui para o fortalecimento das criações bioculturais que mesclam homens e elementos da terra. A esse respeito, uma senhora contou sua experiência com o boto e disse que quando jovem, em sua atual residência, não havia energia elétrica e os banhos eram realizados antes do anoitecer com o ambiente iluminado por velas e lamparinas. Na ocasião, estava sozinha em seu recinto quando ouviu um barulho vindo do rio que passava ao fundo do quintal. Então, levantou-se da rede, olhou pela fresta da parede de madeira e viu um lindo e esbelto rapaz, vestido de branco. Ao sentir que estava sendo observado, esse, se virou e se lançou às águas novamente. Este relato é repetido com frequente convicção e veemência pela informante, pois foi um acontecimento que marcou sua vida. Após esse episódio, ela passou a manter a erva tajá (*Agave* sp. – *Asparagaceae*) em seu terreno para afastar o visitante indesejado.

São inúmeras as histórias sobre boto e outros bichos, e seres místicos, partilhada pelos moradores de Vigia, da região do Salgado Paraense, como também de grande parte da Amazônia brasileira. Galvão (1976) em sua obra intitulada “Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas” descreveu ocasiões em que o boto apareceu para os residentes e lhes amedrontou com suas malinesas (maldades que podem provocar a morte). Em Parintins, no baixo Amazonas, Santos (2017) registrou várias narrativas sobre botos fêmea (botas) e macho que mantinham contatos com ribeirinhos homens e mulheres, respectivamente, e ocasionavam

doenças que eram tratadas apenas pela intervenção de curadores que costumavam usar plantas de cheiro forte.

Maués (1994) apontou que a crença do amazônida nos encantados, bichos de fundo (dos rios ou do interior das matas) e visagens é um dos elementos mais significativos de sua identidade regional, e se conectam com as festas de santo, como o tradicional Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Tais cosmologias se apresentam amplamente difundidas, especialmente, nas cidades, vilas e povoações do interior; histórias essas que aconteceram com os próprios narradores ou com parentes antigos (pais, avós, bisavós), amigos e terceiros. Segundo Vaz Filho e Carvalho (2013) tais temas são recorrentes no imaginário popular, visto que são contados e recontados por aqueles que gostam de ouvir, alimentar e compartilhar os relatos, e que possibilitam um reavivamento da memória local e dos laços de pertença ao ambiente.

Todos os informantes possuíam um local em suas casas, que era preparado com objetos de culto: quadros e esculturas de santos católicos e orixás, copos com refrigerantes, vinhos e cachaça, ramos de ervas, amuletos, velas, flores naturais e artificiais entre outros objetos, incluindo alimentos adocicados, tais como chocolates. Todos esses elementos encerravam uma linguagem simbólica de respeito e seriedade, que complementavam a função do espaço voltada para o isolamento e concentração para a experiência mística, com a interpretação das doenças dos pacientes e as formas de curá-los.

Nesse arranjo de crenças e objetos, as plantas presentes permitiam a mediação entre dois planos de existência (natural e sobrenatural); e se firmaram nos altares e nos ambientes como plantas sagradas dotadas de força vitalizadora. Os altares e salões desenvolviam a função de microcosmo místico por promover a conexão do especialista com o sagrado; estes espaços também se fazem presentes como símbolos de outras culturas afro-ameríndia da América Latina e Central, a exemplo da Santeria em Cuba (CASTRO, 2012).

Mosquera (2015) salientou que os altares são constituintes de diferentes atividades religiosas a exemplo da Umbanda, Candomblé etc. e se apresentam como verdadeiras instalações “pós-modernas” de peças recriadas com liberdade para comporem um discurso simbólico e estético profundo, em que as normas religiosas não impossibilitam uma nova formação vernacular que agrega o tradicional e o

contemporâneo. Nas culturas andinas, tais espaços sejam para parentes desencarnados ou divindades protetoras também são recorrentes, a exemplo, dos altares no interior das residências na cidade de Ayacucho no Peru em que os curadores decoravam com frutas, flores e outras peças com o propósito de oferecer aos deuses alimentos e preces, visando o contato para abrandar os infortúnios da vida mundana (CABRERA, 2015).

Os locais sagrados, segundo Rosendhal (2002) funcionam como:

Um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio de símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. É o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada “deuses” nas religiões politeístas e “Deus” nas monoteístas (ROSENDAHL, 2002, p. 122).

Perfil biográfico dos especialistas

A mais idosa dos especialistas é uma senhora (Costa, M.N), de 65 anos, morena, de olhar acolhedor, que atua em atendimentos de cura desde os nove anos de idade. Possui o ensino fundamental incompleto e a isto associa a sua dificuldade para a leitura, apesar de saber escrever seu nome. É casada com um pescador e é mãe de doze filhos, mas atualmente mora apenas com dois, pois os outros construíram família e se mudaram para outros municípios do Pará.

Ainda que tenha idade para receber tal benefício, não é aposentada e sua fonte de renda é o salário do marido e as retribuições que recebe de seus pacientes, embora não cobre por seus serviços. Informou que sua vocação para curar nasceu com ela, mas despertou apenas aos sete anos, quando sua mãe a levou à um interior do município de Bragança, e lá, um senhor curador informou-a de seu talento natural e que deveria ser preparada para atuar neste ramo. Após o falecimento da mãe, ela ainda criança passou por vários sofrimentos, sendo discriminada por parentes e pelo próprio pai, uma vez que não aceitavam o seu dom.

Segundo sua contagem, curou em média mais de 300 pessoas entre adultos e crianças, homens e mulheres. Ao longo do dia muitos residentes buscam por seu auxílio para benzer crianças, receitar banhos de ervas, jogar e interpretar cartas e para orientar em problemas amorosos, familiares e financeiros durante os rituais em

seu terreiro (salão) de Umbanda. Esta senhora reconhece que sua forma de ajuda ao próximo é marcada por sinceridade, transparência e solicitude, e que devido a tais características possui tradicionalismo perante um público grande e fiel no bairro do Sol Nascente e de outras partes do município de Vigia.

A especialista seguinte (Vilhena, D) é uma senhora de 60 anos que apresenta um estilo jovial, possui cabelos pintados de loiro e veste roupas coloridas e decotadas e adornos como brincos e colares exuberantes. Possui o ensino superior completo, e busca atualizar-se constantemente sobre as informações de ervas, amuletos e banhos que busca em revistas e livros. Atua como funcionária da rede pública de ensino. É residente do bairro Centro. Relatou que descobriu seu “Dom” durante a adolescência e que há mais de quarenta anos trabalha com sessões de cura em sua residência e nos terreiros de Umbanda em que participa. Declarou atender cerca de quatro pacientes ao longo do dia, e reconhece possuir o carinho e respeito de seus vizinhos. Na frente da casa desta senhora há várias plantas que segundo ela servem como proteção, sendo por isso bem tratadas diariamente e renovadas a todo o tempo.

A outra senhora considerada especialista possui 54 anos de idade (sobrenome não informado, N). É casada, mãe de três filhos e avó, estudou até o segundo ano do fundamental, e mora no bairro Centro. Se declarou católica e atende em média quatro pessoas por dia em sua residência. De acordo com a mesma aprendeu as receitas com o uso de plantas com a avó e desde então desenvolve sozinha trabalhos de cura. Ela conta com auxílio de espíritos que a guiam e que a protegem. Relatou que seu filho certa vez foi injustamente abordado na rua por policiais e ela orou tanto a Deus e suplicou aos seus guias que intervissem por seu filho que antes mesmo do dia acabar ele foi solto, e que a partir desta ocasião benzeu um colar que o filho usa no pescoço como proteção contra quaisquer maldades. Para ela é por meio de oração e do uso dos remédios da terra que consegue curar seus pacientes, por isso é indispensável o uso de cigarros, banhos e chás de plantas que cultiva no quintal de casa ou compra em lojas de produtos naturais.

Esta especialista (Souza, J.P de) é uma jovem, de pele clara e olhos verdes de 36 anos de idade. Possui o ensino médio completo, é divorciada e mãe de três filhos. É funcionária da iniciativa privada. Frequentava a igreja católica até que começou a sentir influências espirituais em sua vida, sentia a presença de espíritos e sonhava com as entidades que a orientavam para seguir um caminho de evolução. Então

procurou um centro de Umbanda e atualmente participa como filha de santo, recebendo entidades e encantados durante os rituais. Em sua residência cultiva várias plantas aromáticas como o alecrim do campo, pau de angola e erva cidreira; e mantém um altar ao fundo do quintal dedicado ao seu guia protetor. É neste local sagrado que ela ora, clama e pede discernimento e proteção aos seres de luz. Durante as comemorações dos aprovados em vestibulares das principais universidades do estado, ela recebe a visita de muitos jovens para que prepare banhos atrativos de boas energias para os futuros calouros. Não possui um número definido de quantas pessoas já curou, mas busca sempre que pode auxiliar aqueles que recorrem aos seus conhecimentos e práticas.

O outro especialista (Oliveira, E.F) é um rapaz jovem, de 31 anos de idade, moreno e pai de dois filhos, sendo um do primeiro casamento. Possui o ensino médio incompleto e trabalha como porteiro. Percebeu aos onze anos que tinha vocação para curar, e está praticando isso há pelo menos 6 anos no bairro Centro. Ele acredita ter curado mais de 50 pessoas ao longo de sua jornada, e declara sentir-se contente em ajudar ao próximo, pois faz com dedicação e seriedade e não exige pagamentos em troca. É muito procurado na comunidade, principalmente ajudando a afastar energias negativas e espíritos malignos; e para benzer e solucionar problemas financeiros e interpessoais. Sua família o encoraja a permanecer nesta prática benevolente, e tanto sua esposa quanto sua sogra colaboram no trabalho preparando os banhos ou anotando as receitas com as plantas.

Origem do dom da cura

O aprendizado dos métodos curativos executados por esses mestres se originou de modo distinto do que acontece num aprendizado formal. Não houve formação por treinamento especializado, uma vez que encerram outros estímulos, propiciados por comunicações com guias, anjos e espíritos de cura que atuam em nome de Deus, numa função purificadora e revelatória na realização terapêutica. Alguns afirmaram que ainda crianças receberam “o Dom”. Um dos especialistas por exemplo, aprendeu com seu irmão a manipular e recomendar as ervas adequadas aos pacientes visando as necessidades individuais, bem como a proferir as orações e a conduzir os trabalhos de cura na Umbanda. Embora seja grato ao irmão pelos

conhecimentos repassados, este especialista conta prioritariamente com a ajuda de seu guia patrono (que é um espírito de luz) que o orienta para proporcionar a cura a todos que o recorrem. Segundo ele, o guia monta em sua coroa (entra em sua cabeça) e usa seu corpo como instrumento para que fale aos humanos e oriente-os em relação as situações da vida que precisam valorizar.

Outros especialistas aprimoraram suas habilidades após longos períodos de sofrimento na vida, sejam nas relações interpessoais ou por doenças graves. Uma senhora precisou ficar cega do olho esquerdo e incapacitada de andar temporariamente para só então aceitar o “Dom” recebido. O marido rejeitava esta habilidade natural e para agradar ao cônjuge ela mantinha-se neutra sobre o assunto. Então a sua guia defensora lançou sua flecha e a cegou para que ela entendesse que esse era o destino a ser cumprido. Após a superação dos problemas, esses especialistas reconheceram suas capacidades para rezar, benzer; e aderiram à missão de auxiliar pessoas no mundo como os seus parentes, vizinhos e irmãos de fé.

Esta condição de infortúnio que deve ser superada para que se torne um terapeuta popular, assemelha-se ao que Eliade (1976) abordou em relação à transformação do indivíduo em xamã, uma vez que o evento infeliz poderia ser interpretado como o sinal místico que revelaria a pessoa escolhida pelos deuses para tornar-se um curador. Segundo este autor, em seu processo de iniciação, o xamã, passa por três fases: o sofrimento, a morte e o renascimento. Ao sobreviverem à dor “sofrimento” e aprenderem a lidar com ela, os especialistas de Vigia conseguiram vencer a “morte” e “renascer” para uma nova vida.

Conceder às entidades sobrenaturais o mérito da experiência que possuem foi marcante nas verbalizações dos informantes, pois a todo o momento reiteravam que não eram eles os autores e criadores das receitas, mas seus guias incorporados. Inclusive, os mesmos aconselhavam aos seus ajudantes que tomassem nota do que os espíritos receitavam durante o ritual para que não perdessem o nome de nenhuma planta ou etapa de tratamento quando as entidades deixassem seus corpos, haja visto que ao fim do trabalho de cura não se lembravam de nada sobre o ocorrido. A concepção deste tipo de aprendizado era percebida na falta de instrução escolar que alguns possuíam, pois havia senhoras que não sabiam ler e nem escrever, mas

conheciam o passo a passo de um grande receituário à base de ervas e formas específicas de restabelecimento da saúde.

Relação dos especialistas com as plantas de poder

Sendo consideradas detentoras de grandes virtudes, as plantas se tornaram para todos os conhecedores locais uma peculiaridade da vida social e religiosa; são portadoras de segredos e poderes e, por isso, os “*pacientes*”, sempre esperam preparados a base de plantas nos seus tratamentos. É um comportamento bastante difundido na relação “curador” e “paciente”, em que precisa ter plantas para ter sucesso no tratamento, e o remédio é a garantia de saúde e bem-estar.

Localizadas nos quintais, em jirau e vaso ao chão dentro e fora das residências, ou em terreiros as plantas possuíam dias especiais para serem manejadas, a exemplo das quartas e sextas-feiras, pois nessas ocasiões recebiam tratamentos particulares como a aplicação de cachaça, sal grosso, amoníaco (amônia), além de água em suas raízes. Tal procedimento servia para maximizar a força dos vegetais visando o preparo dos remédios, como o banho de descarrego. Plantas como a espada de são jorge, espada (chicote) de ogum, espada de joana d’arc, comigo ninguém pode, tajá e tamaquarés eram utilizadas como símbolo de proteção da casa e associadas às entidades espirituais de religiões de matrizes africanas. Portanto, para que o remédio se tornasse efetivo necessitaria amalgamar encantamentos visando forças curativas.

A erva pena verde (Figura 1) representava a figura de um índio, mas as plantas em forma de espadas e lanças, de modo geral, designavam caboclas (guias) como as “irmãs encantadas” Mariana, Herondina, Jarina e o santo São Jorge (correspondente ao orixá Ogum) que guardavam os lares contra as más energias. Plantas a exemplo dos tajás amazônicos de acordo com Cascudo (1967, p. 56) estão entre as ervas que atuam como amuletos protetores, conforme exposto pelo autor: “*Na Amazônia, os Tajás (Caládios, Aráceas) desempenham incontáveis ocupações em serviço da sociedade. Guardam a casa, defendem-na dos ladrões, dos invejosos, dos falsos-amigos, garantindo o sono de seus fiéis. Dão fortuna, amores, êxitos*”.

Figura 1: Erva pena verde em quintal.



Fonte: Autores.

No espaço dos quintais que funcionam como reservatório litúrgico natural de plantas, espécies nativas do Brasil, naturalizadas e exóticas interpenetram-se no *corpus* da religiosidade praticada pelos especialistas com a finalidade maior de servir como elo entre o orgânico e o espiritual, entre deuses, curadores e enfermos; e entre o transcendente e o humano. Segundo Barros (2015) tais áreas verdes funcionam como fontes simbólicas, na qual plantas são reconhecidas como elementos de adoração e de conservação de uma memória, onde a natureza está contida de maneira indissociável.

Os recursos botânicos se constituíam em organismos transsignificados, à medida que expressavam algo além do seu sentido natural, o de planta, e se figuravam em criações culturais da mente humana, nesse caso representações de divindades protetoras (CROATTO, 2001). Dessa forma, quando os entrevistados creditavam às plantas o papel de defensoras de suas residências, incumbiam valores que perpassavam a simples função decorativa; e isto se reflete ainda na comunicação que estabeleciam com tais recursos, em que se efetuavam corriqueiramente saudações às plantas através de bom dia, como estão? etc. Estas conexões com os símbolos vegetais se idealizam no que Eliade (2008) classificou como ligação mística entre plantas e homens, onde as árvores antropogênicas servem tais como receptáculo de almas dos antepassados.

As plantas são reconhecidas como membros integrantes das famílias, por isso havia prescrições ao manejá-las como forma de veneração, incluindo o pedido de

licença ao tocá-las ou ao se retirar qualquer uma de suas partes, faltar ao respeito devido implicava expor-se a infortúnios e punições. Segundo Barros (2015) em religiões de origens africanas a palavra cantada ou falada no contato com as ervas assume papel relevante à medida que funcionam como fonte deflagradora do Axé (força) contido nas espécies vegetais.

Os especialistas usavam as plantas na forma de banhos para atrair forças, proteção e saúde, assim como empregavam-nas na benzeção. De acordo com Figueiredo (1983) o uso de banhos com plantas aromáticas é uma constante na vida do homem amazônico, pois ele protege e purifica o corpo, a casa, objetos e é empregado indistintamente por todas as camadas da sociedade. Verger (1997) retratou que para as tradições brasileiras africanas o uso ritual das ervas está vinculado ao orixá Ossain, uma vez que esta divindade é o senhor das virtudes das folhas e detêm os saberes sobre as folhas sagradas, as plantas medicinais e litúrgicas, sendo indispensável invocá-lo durante os preparados botânicos.

As etapas de manipulação do vegetal se caracterizam no que Paracelso (1981) definiu como transmutação, em que o poder da planta é obtido por meio da transformação de sua segunda matéria (o ser botânico com caule, folhas etc.) em sua matéria primitiva, o seu espírito, a fim de que esse último ative o poder curativo. Albuquerque e Chiappeta (1994) evidenciaram que o uso dos vegetais para o restabelecimento psicossomático do indivíduo se caracteriza em um "rito de transferência", pois a planta empregada será a nova depositária da doença que afeta o enfermo, e que, por sua vez, transmitirá sua energia (as virtudes que carregam o Axé das divindades) ao doente possibilitando que esse se sinta curado. Esta assertiva está em consonância com o relato de uma especialista, em que a mesma destaca que *"é sempre bom ter planta ou "bicho" dentro de casa, pois "tudo de ruim" que as pessoas da rua lhe atirar esses indivíduos seguram, vai para eles e não para o pessoal da casa, eles são escudos vivos"* (N. 54 anos.).

Como resultado das visitas aos quintais de Vigia, foram identificadas 22 espécies de plantas distribuídas em 10 famílias botânicas (Tabela 2). Desse total, quatro (espada de são jorge, espada de joana d'arc, comigo ninguém pode e arruda) estão entre as mais citadas pelos especialistas. Na tabela a seguir, se encontram as indicações das plantas inventariadas.

Tabela 2: Espécies indicadas pelos especialistas de Vigia.

Etnoespécie	Hábito	Família/Nome científico	Origem	Indicação	Forma de emprego	Parte utilizada
Alecrim do campo	Arbusto	Lamiaceae <i>Vitex agnus-castus</i> L.	Naturalizada Mediterrâneo	Atrativo	Banho	Folha
Arruda	Erva	Rutaceae <i>Ruta graveolens</i> L.	Exótica Europa	Atrativo/Benzer/puxar barriga/rasgadura	Tópico/Ban ho	Folha/Planta toda
Cabí	Liana	Malpighiaceae <i>Banisteriopsis</i> C.B.Rob. ex Small	Nativa Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica	Proteção/ Limpar o corpo/ afastar energia negativa/Descarrego	Amuleto/Ba nho	Planta toda Folha
Catinga de mulata	Erva	Lamiaceae <i>Aeollanthus</i> <i>suaveolens</i> Mart. ex Spreng	Exótica África	Atrativo/Benzer/puxar barriga/rasgadura	Tópico/Ban ho	Planta toda
Cipó d'alho	Liana	Bignoniaceae <i>Mansoa alliacea</i> (Lam.) A. H. Gentry	Nativa Amazônia	Limpar o corpo, afastar energia negativa	Banho	Folha

Comigo ninguém pode	Erva	Araceae <i>Dieffenbachia seguine</i> (Jacq.) Schott	Nativa Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica	Proteção/Quebranto/Mau olhado/Bruxaria	Amuleto	Planta toda
Erva cidreira	Arbusto	Verbenaceae <i>Lippia alba</i> (Mill.) N. E. Br.	Nativa Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica	Abrir caminho/Quebranto	Banho	Folha
Espada de são jorge	Erva	Asparagaceae <i>Sansevieria trifasciata</i> Prain	Exótica África e Oceania	Proteção/Quebranto/Mau olhado/Bruxaria	Amuleto	Planta toda
Espada de joana d'arc	Erva	Asparagaceae <i>Sansevieria</i> Thunb.	Exótica África e Oceania	Proteção/Quebranto/Mau olhado/Bruxaria	Amuleto	Planta toda
Espada (Chicote) de ogum	Erva	Asparagaceae <i>Sansevieria</i> Thunb.	Exótica África e Oceania	Proteção/Quebranto/Mau olhado/Bruxaria	Amuleto	Planta toda
Hortelanzinho	Erva	Lamiaceae <i>Mentha</i> L.	Naturalizada Europa e Ásia	Benzer/puxar barriga/rasgadura	Tópico	Planta toda
Hortelã grande	Erva	Lamiaceae <i>Mentha</i> L.	Naturalizada Europa e Ásia	Benzer/puxar barriga/rasgadura	Tópico	Folha

Japana	Erva	Asteraceae <i>Ayapana triplinervis</i> (M.Vahl) R.M.King & H.Rob.	Nativa Amazônia	Limpar o corpo	Banho	Folha
Manjeriçã	Arbusto	Lamiaceae <i>Ocimum</i> sp.	Nativa Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica	Benzer	Tópico	Folha
Mucuracaá (tipi)	Erva	Phytolaccaceae <i>Petiveria alliacea</i> L.	Naturalizada América tropical	Limpar o corpo, afastar energia negativa	Banho	Folha
Pau de angola	Arbusto	Piperaceae <i>Piper</i> L.	Nativa Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica, Pampa, Pantanal	Abrir caminho/Quebranto	Banho	Folha
Pena verde	Erva	-	-	Proteção	Amuleto	Planta toda
Piã pajé	Arbusto	Euphorbiaceae <i>Jatropha podagrica</i> Hook.	-	Descarrego	Banho	Planta toda
Piã roxo	Arbusto	Euphorbiaceae <i>Jatropha gossypifolia</i> L.	Nativa Amazônia, Caatinga, Mata Atlântica	Abrir caminho/Quebranto	Banho	Folha

Tamaquaré fêmea	Erva	Araceae <i>Philodendron</i> Schott	Nativa Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica	Proteção	Amuleto	Planta toda
Tamaquaré macho	Erva	Araceae <i>Philodendron</i> Schott	Nativa Amazônia, Caatinga, Cerrado, Mata Atlântica	Proteção	Amuleto	Planta toda
Tajá	Erva	Asparagaceae <i>Agave</i> L.	Naturalizada México	Contra panemeira/Afastar boto	Amuleto	Planta toda

Fonte: Autores.

As plantas denominadas espadas e lanças pertencentes ao gênero *Sansevieria* Thunb., são originárias da África e Oceania (ALTHAUS-OTTMANN et al., 2011). São perenes, de hábito herbáceo e que podem atingir 1 m de altura. As folhas são lanceoladas, suculentas e de coloração verde claro com manchas transversais verde escuro. A inflorescência é de cor branco-amarelada (LORENZI; MATOS, 2008). No continente africano eram plantadas próximo a porta de entrada das casas junto a outras ervas como arruda e guiné (*Petiveria* sp.), e para compor este arranjo colocavam-se ainda pedaços de ferro ao solo, toda esta elaboração conferia proteção aos lares (SAHR, 2012). Em terreiros de umbanda no Rio de Janeiro, das folhas desta planta se preparavam banhos de descarrego (GUEDES et al., 1985).

Comigo ninguém pode é uma planta nativa do Brasil, apresenta caule aéreo ereto, com inflorescência do tipo pedúnculo variegado, espata persistente na frutificação e flores do tipo unissexuada com ausência de perigônio (COELHO, 2018). Devido a coloração atrativa de suas folhas é muito empregada em ornamentação como observado por Ferreira e Tavares-Martins (2017) em estudo etnobotânico na Ilha do Mosqueiro (Pará); nesta localidade a planta além de conceder embelezamento aos quintais, servia no preparo de banhos para expurgo de energias negativas do corpo e proteção contra males populares, dentre estes a inveja e o olho gordo.

A arruda é uma erva perene, de folhas compostas pinadas e com folíolos aromáticos de coloração verde azulada e glabros. Suas flores estão dispostas em corimbos terminais, pequenas e de cor amarela (LORENZI; MATOS, 2008). É originária da região mediterrânea da Europa, e foi introduzida no Brasil durante o período colonial por africanos (ALMEIDA, 2011). Segundo esta autora, havia-se o costume de usar um ramo da planta atrás da orelha para a defesa.

Ademais, era empregada como componente do vaso das sete ervas junto com alecrim, alfazema, espada de são jorge, comigo ninguém pode, alfavaca e manjericão com a finalidade de afastar de residências e estabelecimentos comerciais os maus fluidos e atrair energias positivas. Guedes et al. (1985) evidenciaram que a arruda além do uso em banhos de descarrego nos terreiros de umbanda no estado do Rio de Janeiro, tinha as fibras de seu caule destinadas a confecção de figas e amuletos que neutralizavam feitiços, quebrantos e mau olhado. Em centros de umbanda no estado

de São Paulo destinava-se a defumação do ambiente para harmonização e equilíbrio (GARCIA et al., 2016).

Constatou-se diferenças quanto as funções magico-terapêuticas desempenhadas na obtenção da cura pelas plantas identificadas nesta pesquisa, plantas como arruda e catinga de mulata, por exemplo, eram empregadas tanto em banhos quanto em benzeções, e o cabí como amuleto de proteção da casa e em banhos (Tabela 2). Assim, tais plantas ao mesmo tempo em que recuperam a saúde quando seus compostos bioativos entram em contato com o corpo através dos banhos de limpeza ou durante o manuseio de um ramo no ato de benzer, manifestam-se como entidades que guardam as propriedades dos seus habitantes. As distintas formas de representação que as plantas possuem evidenciaram que mais importante que a forma de uso está a fé dos especialistas que as manipulam, pois depositam em tais recursos a confiança de zelar pela integridade de suas vidas e de seus semelhantes.

A interação desenvolvida com as plantas possibilita que tais componentes biológicos sejam conservados nos ecossistemas locais, uma vez que são demandados a todo o momento. O emprego das plantas não pode faltar nos tratamentos, pois na visão dos especialistas elas representam: a cura, a ajuda, a proteção e a libertação. Assim, todas essas atribuições as tornam elementos essenciais no espaço das casas, quintais e parcelas de mata. Esta dependência torna-se evidente a medida em que uma folha, raiz ou qualquer outra parte, é concebida como um presente do divino aos homens, visto que por meio dela o ser humano recupera seu estado de saúde podendo retornar às suas atividades sociais novamente, dessa forma, a planta permite ao homem readquirir a harmonia de sua existência: corpo, alma e consciência.

Esta conexão das pessoas com o universo botânico revela aspectos ecológicos fundamentais na perpetuação desse recurso, no manejo da biodiversidade, nas necessidades culturais e espirituais atreladas nesta inter-relação, enfim, as espécies vegetais estão nessas construções sociais. Tal concepção está em sintonia com a de Skutnabb-Kangas et al. (2003) a respeito da influência mútua homem e natureza. Segundo os autores, a diversidade da vida é resultado da diversidade biológica, cultural e linguística do planeta, assim sendo tais aspectos não são separados, mas profundamente relacionados.

Estas práticas bioculturais traduzem-se em importantes sistemas de conservação de patrimônio genético, estando condizente com as metas governamentais que objetivam proteger saberes, inovações e práticas de povos indígenas e comunidades, incluindo o uso de plantas terapêuticas de estimado valor sócio-cultural que servem como bens de provisão e serviços para as populações, a qual equivale a meta cinco da Estratégia Global de Conservação das Plantas (GSPC), um dos compromissos adotados pela Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) (CDB, 2010).

Reconhecimento na comunidade

O *status* social diferenciado que os curadores ocupavam no âmbito de suas comunidades se dava não apenas pela expertise que possuíam, mas também na conduta moral que externalizavam em seu comportamentos, pois eram pessoas que viviam de forma humilde, agiam com benevolência, pureza e se doavam ou se auto sacrificavam pelo próximo, com a ambição final de proporcionar aos enfermos a sensação de cuidado e cura. Esta profissão era aceita, inclusive, com honra pelos especialistas, como observado no seguinte trecho de uma entrevista:

“Chega gente na minha porta de noite para mim socorrer e graças a Deus dá certo, eu tenho orgulho do que eu faço para os outros que é sentirem bem”. (N. 65 anos.).

Eram solicitados com frequência diária ou semanal por seus pacientes para a cura de doenças de origens diversas: orgânicas, feridas simbólicas (que consiste em rejeições e ataques verbais), inquietações etc. Também desempenhavam a função de videntes, com previsões sobre a vida futura; e de conselheiros na tomada de decisões importantes. Essa multiplicidade de funções e o acolhimento que davam aos clientes/pacientes, aliviando suas doenças e problemas familiares, de ordens diversas, refletiu-se nos depoimentos dos entrevistados, que reconheceram socialmente o especialista, o curador. Segundo Quintana (1999) não basta apenas o especialista se autoafirmar em sua atuação, mas deve ser legitimado por todos da comunidade, que com este compartilham o dia a dia. São pessoas que passam a ser conhecidas por vizinhos e suas ações ganham espaço na comunidade.

Doenças culturais como quebranto, panemeira, rasgadura, espinhela caída que estão entre as mais frequentes apresentaram-se como reflexo de emanações energéticas negativas as quais os pacientes estavam expostos e que desencadeavam desordens de caráter orgânico vinculadas a sistemas corporais como digestivo, nervoso, imunológico; e que podem ser categorizadas em ME05.1 Diarreia (diarreia), MG26 - Febre de outra origem ou origem desconhecida (Febre), MG22 - Fadiga (fraqueza), MD81 - Dor abdominal ou pélvica (dor de estômago), MB6Y - Outros sintomas ou sinais especificados que envolvem o sistema nervoso (dor de cabeça e no corpo); de acordo com a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde - CID 11 (OMS, 2018). Os especialistas se surpreendiam com a quantidade de pessoas que apareciam em suas portas, lamentando-se por tais afecções que acometiam um número significativo de moradores em curtos períodos.

Na Amazônia, é notória a presença de homens e mulheres que possuem a capacidade para auxiliar na cura de doenças culturais, esta ocorrência implica enunciar que a figura do curador, benzedeira, parteira, pajé, entre outras denominações, está amalgamada no tecido social desta região. Albuquerque e Faro (2012) evidenciaram na pajelança cabocla a importância das mulheres pajés na cidade de Soure, Ilha do Marajó/PA demonstrando que essas dispõem de um conjunto de saberes sobre a arte da cura e se valem de aspectos da natureza para alcançar tal propósito como o emprego de plantas curativas, noções sobre o ritmo das águas e dos ciclos da lua.

Júnior e Neves (2013), em Parintins/AM destacaram o papel de 10 benzedeadas que funcionavam como mantenedoras da saúde da comunidade e reafirmadoras de uma cultura popular. Ainda nesta cidade, um recente levantamento do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) constatou 252 benzedores, rezadores, curadores, puxadores de desmentidura, erveiros entre outros agentes de cura que ainda mantêm suas crenças e práticas vivas tanto em áreas rurais quanto urbanas (ALBUQUERQUE, 2016).

Fleischer (2007) discutiu as habilidades das parteiras na cidade de Melgaço/PA e sinalizou a função que tais mulheres conferiam a saúde gineco-obstétrica de suas pacientes, além do mais ajudavam a entender, traduzir e organizar o contexto de

saúde das gestantes, provando serem mais do que simples mediadoras de partos. Para Meira (2018) os conhecimentos tradicionais de especialistas, de benzedores, raizeiras, povos das florestas e das águas, povos indígenas, adeptos de religiões de matrizes africanas etc., se traduzem em patrimônio brasileiro imaterial e imensurável; atuaram de forma hegemônica no sistema de cura no Brasil até meados do século XVIII. E, mesmo diante de modernizações na medicina oficial, os procedimentos de defumação, costuras, simpatias, orações, benzimentos e emprego de plantas terapêuticas extraídas de florestas e quintais, ainda se fazem presentes.

A relevância de tais saberes foi reconhecida até mesmo por organizações internacionais como a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) na Convenção de Paris no ano de 2005, durante a 32ª sessão da Conferência Geral, que estabeleceu a proteção da diversidade das representações culturais, que define esses conhecimentos e práticas como patrimônio imaterial cultural. Esta convenção foi promulgada posteriormente no Brasil pelo Decreto 6.177, de 1º de agosto de 2007 (NETO, 2007). A Organização Mundial da Saúde que destacou “*A medicina tradicional vem sendo utilizada há séculos, e seus praticantes têm contribuído enormemente para a saúde humana, particularmente, como provedores de atenção primária da saúde no nível da comunidade*” (OMS, 2002).

Abordagem quantitativa

Os conhecimentos que circundam as plantas de poder variaram bastante dentro do universo amostral (150 pessoas). A maioria dos entrevistados mostraram compreensão ou compreensão alta acerca das doenças culturais (65%), plantas (60%) e cura (72%). Apenas 9% não possuem percepção acerca de doenças culturais, 7% não desenvolvem ligação com as plantas de poder e 4% demonstraram não possuir ciência em relação a cura (Tabela 1).

Não houve diferença significativa do nível de compreensão sobre as doenças culturais, plantas e a cura entre homens e mulheres; bem como independeu do número de anos na escola e não esteve correlacionado com a idade (Tabela 3).

Tabela 3: Análises estatísticas (valor do teste e nível de significância) evidenciando as diferenças e relações entre os valores de conhecimento e as variáveis socioeconômicas dos entrevistados (U – Mann Whitney; H – Kruskal wallis; r – Correlação de Person).

	Doenças culturais	Plantas de poder	Cura
Gênero	U=961,5 p=0,7	U=978,5 p=0,83	U=987 p=0,87
Idade	r=0,10 p=0,21	r=0,11 p=0,17	r=0,04 p=0,62
Escolaridade (número de anos na escola)	r=0,01 p=0,86	r= -0.02 p=0,79	r=-0,01 p=0,97
Local de Moradia (urbano e rural)	U=2012 p=0,22	U=1767 p=0.02*	U=1797 p=0.03*
Município de origem (nascimento)	U=2610 p=0,64	U=2875 p=0,55	U=2760 p=0,30
Religião	H=20.34 p=0.001*	H=17.05 p< 0.005*	H=16.05 p< 0.005*

Fonte: Autores. *apresentam diferença significativa.

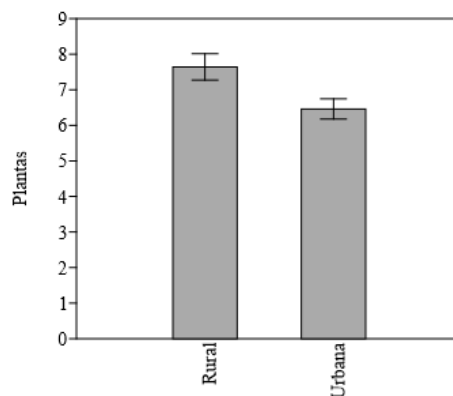
Os dados indicaram que as doenças culturais e as possíveis formas de tratá-las são conhecidas por mais de 90% dos entrevistados, mesmo entre aqueles de menor idade e com maior instrução escolar. Assim, embora com graus variados de domínio para as questões propostas, os repertórios a respeito de cosmologias locais ainda estão amalgamados no seio do município.

Não houve diferença significativa do nível entendimento no tocante as doenças culturais, entre os moradores da zona rural e urbana (Figura 2). No entanto a compreensão a respeito das plantas e da cura foi expressivamente maior na zona rural (Figura 3). Acredita-se que a falta de uma área de cultivo nos perímetros urbanos seja um empecilho que limita o cultivo de vegetais, implicando em uma maior ocorrência de quintais vegetados na zona rural da cidade de Vigia. Assim, os residentes dessa zona do município têm contato mais estreito com plantas de poder e desenvolvem maneiras diversas de aplicação desses recursos. A reorganização da vida em cenário urbano pode, de certa forma, gerar latência em conhecimentos sobre crenças e práticas antigas de cura.

Esta circunstância, foi observada também por Reyes-García et al. (2013), entre os Tsimane na Bolívia, onde a demanda por plantas foi menor entre os informantes

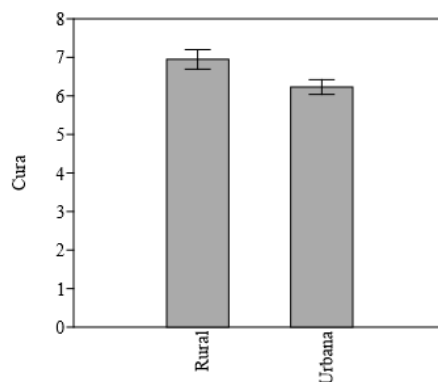
que moravam em aldeias próximas às cidades mercantis do que em aldeias remotas, com perda de 1 a 3% ao ano. Os autores concluíram que o grupo poderia estar abandonando seus saberes tradicionais por não se encontrarem equipados para lidar com as novas condições socioeconômicas e culturais que enfrentavam junto aos centros urbanos.

Figura 2: Diferença em relação ao conhecimento sobre as plantas entre residentes da zona rural e urbana do município de Vigia.



Fonte: Autores.

Figura 3: Diferença quanto ao conhecimento sobre a cura entre residentes da zona rural e urbana do município de Vigia.



Fonte: Autores.

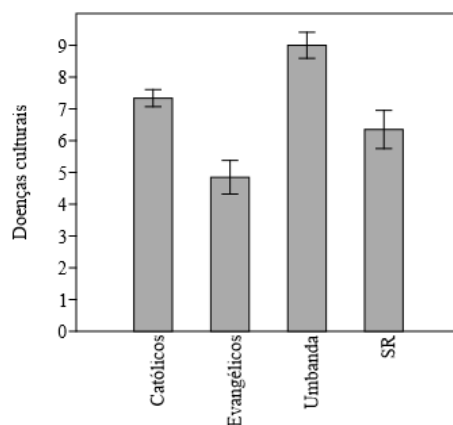
Segundo Maués (1994) para populações de zonas rurais da Amazônia, a pajelança cabocla, entendida como uma crença em seres encantados e sua incorporação em pessoas, é uma das formas de medicina local mais requisitadas, mesmo entre aqueles que possuem acesso aos serviços biomédicos. Desta maneira, embora os moradores da zona urbana conheçam as plantas de poder e seus efeitos no restabelecimento da saúde, por ouvir falar ou por terem feito uso em momentos

anteriores de suas vidas, os entrevistados da zona rural enxergam esta questão de modo mais efetivo, haja vista, a necessidade e urgência pela eficácia.

Não houve grande diferença do nível entendimento sobre doenças culturais, as plantas e a cura entre os moradores naturais de Vigia e os nascidos em outros municípios, tais como Belém, Bragança, Castanhal, Curuçá, Santa Izabel e outros. Entretanto, ocorreu influência da Religião na percepção que as pessoas têm acerca das doenças culturais, plantas e cura. No que diz respeito às doenças culturais, ocorreu diferença marcante entre católicos e evangélicos, sendo que o entendimento dos católicos se equiparou ao dos umbandistas e dos que se autodenominaram sem religião (Figura 4). Esta postura relaciona-se à crença dos entrevistados quanto a existência de doenças que apenas pessoas experientes no assunto podem curar.

O reconhecimento da existência de doenças culturais implicava também na aceitação de que haveriam pessoas especializadas para curá-las, assimilação recorrente entre umbandistas e católicos. Para Galvão (1976), na Amazônia indivíduos procuram outras crenças e práticas que reunidas às católicas moldam a sua religião. Assim, o catolicismo popular se constitui em uma filosofia de vida que se sobrepõem aos costumes locais dos moradores. Por isso, era frequente encontrar pessoas que se autodeclararam católicas, mas que participaram ativamente de cerimônias afro-brasileiras. Entre os adeptos de religião de base evangélica, contudo, este vínculo não era observado, pois ao se filiarem a essa, os fiéis de Vigia abandonaram e desaceitaram a existência de outros sistemas religiosos, agindo, por vezes, com antipatia para os cultos de matrizes que não as suas.

Figura 4: Diferença sobre o conhecimento quanto às doenças culturais em relação à religião.



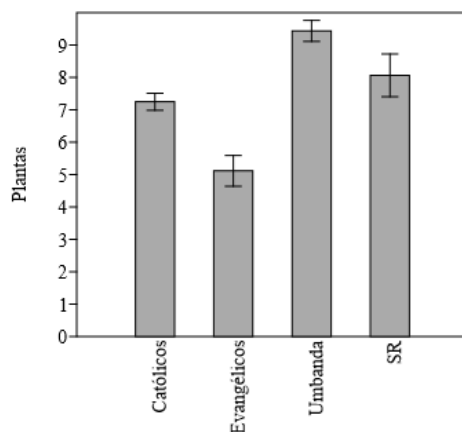
Fonte: Autores.

Segundo Hieda e Alves (2011) grande parte das pessoas é influenciada pelo senso comum e por líderes religiosos renomados, e bem menos por religiões africanas ou o espiritismo, que são vistos como sinônimo de maldade, charlatanismo entre outros conceitos pejorativos. De acordo com Silva (2007), o antagonismo de religiões evangélicas para com as religiões afro-brasileiras se embasa em certos pilares, tais como, a identificação das divindades deste último panteão como demônios; o receio de uma libertação e a consequente conversão de um número maior de adeptos e a crença da veracidade da existência de orixás, caboclos e pombas-gira que submeteriam a população a sacrifícios e sofrimentos desnecessários.

Esta hostilidade pode ser persuadida ainda pela falta de informação a respeito da composição doutrinária das religiões afrodescendentes, uma vez que são compreendidas como sistemas homogêneos. De Luca (2014) reforçou que é imprescindível esclarecer a interpretação que algumas pessoas possuem sobre as religiões afro-brasileiras, visto que falar em matriz africana é falar em uma diversidade de nomenclaturas como Terreiros de Candomblé, Mina, Umbanda, Xangô, Jurema, que habitam os centros urbanos e se refletem em ritmos, danças e crenças em entidades e espíritos distintos.

Quanto ao conhecimento sobre as plantas há diferença significativa entre os católicos e os evangélicos, sendo que o entendimento dos católicos não se diferencia dos umbandistas e dos que se dizem sem religião. A visão sobre as plantas dos evangélicos é distinta não só dos católicos, mas também dos umbandistas (Figura 5).

Figura 5: Diferença quanto ao conhecimento sobre as plantas considerando a religião.

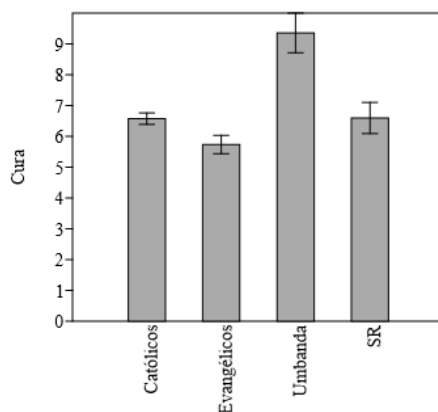


Fonte: Autores.

Ao ignorarem os conhecimentos sobre as religiões de influência africanas, os entrevistados evangélicos evitavam também utilizar quaisquer símbolos que remetessem àquelas religiões, como a própria denominação de plantas de poder. Chegaram a afirmar que apesar de possuírem em seus quintais plantas como espada de são jorge, comigo ninguém pode e tajá, estas não significavam proteção; comentaram que para alguns de seus vizinhos tais plantas desempenhavam tal função, mas que para eles essa crença perdeu o sentido no momento em que se filiaram às igrejas evangélicas.

No que diz respeito a compreensão sobre a cura, os umbandistas têm um conhecimento bem maior, com diferença relevante entre todos os outros. Também há distinção considerável entre os católicos e os evangélicos, sendo que o entendimento dos católicos se diferencia dos umbandistas. Não há divergência entre católicos e os que dizem sem religião (Figura 6).

Figura 6: Diferença em relação ao conhecimento sobre a cura considerando a religião.



Fonte: Autores.

A cura é uma questão central nos cultos afro-brasileiros, uma vez que esta possui distintas dimensões, podendo ser de caráter físico, espiritual e simbólico. Segundo Saraiva (2011) muitos membros, inicialmente, buscam a umbanda e o candomblé visando à resolução de problemas diretamente relacionados a doenças. Os limites entre o que é por vezes denominado de “doença material” e “doença espiritual” para Montero (1985) são muito fluidas, pois tais discordâncias estão enraizadas por interpretações mágico-religiosas.

Para a Umbanda, Montero (1979) classificou dois grupos de doenças, aquelas provocadas pelo próprio indivíduo que podem se desenvolver por transgressões a doutrina, mau desenvolvimento e emprego da mediunidade e erro no rito de iniciação; e as doenças ocasionadas por terceiros que se originam da presença de espíritos maléficos, de energias negativas enviadas por terceiros (feitiço, macumba etc.) e doenças cármicas (reencarnação). Em Vigia, todas estas tipologias foram mencionadas em algum momento durante as entrevistas com adeptos da umbanda, assim como foram mencionadas várias histórias sobre cura, muitas das quais envolviam situações críticas que beiravam a morte, por essa razão o aspecto cura mostrou-se mais fortalecido entre os simpatizantes de tal religião.

4 Conclusão

Os participantes da pesquisa, embora com graus variados de domínio, discursaram seus repertórios a respeito de plantas de poder, doenças culturais e cura, revelando ampla dimensão de significados, com base nas cosmologias locais do município. Sendo apreciadas em sua maioria por moradores católicos e umbandistas, as plantas de poder tornaram-se parte integrante dos lares e quintais em Vigia e conferem ainda nos dias atuais muitos benefícios para a comunidade. O entrelaçar simbólico e literal promovido entre os especialistas e as plantas gera estados de saúde orgânica e espiritual, visto que as plantas foram destacadas como fonte de energias e harmonização de corpos antes fragilizados.

No universo botânico observado em Vigia a força da crença e da fé com as plantas se mistura ao plano transcendental; o mundo material e o invisível que podem

transformar uma determinada situação. Os quintais funcionam como espaço de conservação da biodiversidade, de propagação de saberes e, as plantas, não são meros componentes de receitas, ou constituintes de uma área natural ou construída, mas transfiguram-se em entidades de cura, que socorrem aqueles que as buscam.

Referências

ABRAMOVAY, R. **Funções e medidas da ruralidade no desenvolvimento contemporâneo**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). 2000. Disponível em: <http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/2360>

ALBUQUERQUE, U. P.; CUNHA, L. V. F. C.; LUCENA, R. F. P. **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**, NUPEEA v.1. Coleção Estudos & Avanços: Recife/Pernambuco, 2010.

ALBUQUERQUE, U. P.; CHIAPPETA, A. A. O uso de plantas e a concepção de doença e cura nos cultos afro-brasileiros. **Ciência & Trópico**, v. 22, n. 2, p. 197-210, 1994.

ALBUQUERQUE, M. B. B; FARO, M. C. S. Saberes de cura: um estudo sobre Pajelança Cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, n. 13, 2012.

ALBUQUERQUE, R. A percepção do sobrenatural e os mitos de Parintins. Amazônia Real, 1/2/2016. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/a-percepcao-do-sobrenatural-e-os-mitos-de-parintins/>. Acesso: 27/11/2018.

ALMEIDA, M. Z. **Plantas medicinais**. 3.ed. Salvador : EDUFBA, 2011. 221p.

ALTHAUS-OTTMANN, M. M.; DA CRUZ, M. J. R.; DA FONTE, N. N. Diversidade e uso das plantas cultivadas nos quintais do Bairro Fanny, Curitiba, PR, Brasil. **Revista Brasileira de Biociências**, v. 9, n. 1, 2011.

AMARILI, N.; GUARIM NETO, G. Os quintais como espaços de conservação e cultivo de alimentos: um estudo na cidade de Rosário Oeste (Mato Grosso, Brasil). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, v. 3, n. 3, p. 329-341. 2008.

ARMIJOS, C; COTA, I; GONZÁLEZ, S. Traditional medicine applied by the Saraguro yachakkuna: a preliminary approach to the use of sacred and psychoactive plant species in the southern region of Ecuador. **Journal of ethnobiology and ethnomedicine**, v. 10, n. 1, p. 26, 2014.

BAILEY, K. D. **Methods of social researcher**. 4ª Ed. The Free Press. New York, USA, 1994. 588p.

BARBETA, P.A. **Estatística Aplicada às Ciências Sociais**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa (Portugal): Edições 70, 2009.

BARROS, J. F. P. **A floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Pallas Editora, 2015.

BERLINGUER, G. **A doença**. São Paulo: Hucitec, 1988.

BERTOLINI, G. R. F. **Modelo de avaliação da percepção dos consumidores em relação aos produtos ecologicamente corretos**. Florianópolis, Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) - UFSC, 2004.

BRANDALISE, L. T. **A percepção do consumidor na Análise do Ciclo de Vida do produto: um modelo de apoio à gestão empresarial**. Cascavel, Tese (Doutorado em Engenharia de Produção) - UFSC, 2008.

BRITO, C. S. F. de; JÚNIOR, I. F.; TAVARES, M. C. S; SILVA, Z. C. 2002. Estatística da Pesca Marítima e Estuarina do Estado do Pará - 1997 a 2002 / Centro de Pesquisa e Gestão e Recursos Pesqueiros do Norte do Brasil (CEPNOR). Belém, PA. 56p.

BUCHILLET, D. A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde. In BUCHILLET, D. (Org.) **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. Belém. Edições CEJUP: 21-44, 1991.

BUSSMANN, R. W.; PANIAGUA ZAMBRANA, Y. Z.; SHIKARULIDZE, S.; KIKVIDZE, Z.; KIKODZE, D.; et al. Medicinal and Food Plants of Svaneti and Lechkhumi, Sakartvelo (Republic of Georgia), Caucasus. **Journal of Medicinal and Aromatic Plants (Los Angel)**, v. 5, n. 266, 2016.

CABRERA, W. P. **Salud y enfermedad en Ayacucho: la medicina tradicional en el escenario del siglo XXI**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 2015.

CAMARGO, M. T. L. de A. As plantas medicinais e o sagrado, considerando seu papel na eficácia das terapias mágico-religiosas. **Revista Nures**, n. 26, 1-16, 2014.

CANESQUI, A. M. Notas sobre a produção acadêmica de antropologia em saúde na década de 80. In: ALVES, P. C.; Minayo, M. C. (Org.). **Saúde e Doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, p. 13-32. 1998.

CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A. A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente e Sociedade**, v. 11, n. 2, pp.289-305, 2008.

[CBD] Convention on Biological Diversity. 2010. **COP 5 Decision V/10: Global strategy for plant conservation**. CBD. (www.cbd.int/decision/cop/?id=7152).

CRUZ, O. W. V. **Bioconocimiento de la flora ecuatoriana: algunas plantas medicinales y sus usos**. Laboratorio de Biotecnología Vegetal de la Escuela de Ciencias Biológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2016.

CASCUDO, L. C. **Tradição, ciência do povo**. São Paulo: Perspectiva, 1967.

CASSINO, M. F. **Estudo etnobotânico de plantas medicinais em comunidades de várzea do rio Solimões, Amazonas e aspectos farmacognósticos de *Justicia pectoralis* Jacq. forma mutuquinha (Acanthaceae)**. Dissertação (Mestrado em Botânica), INPA/UFAM. MAANAUS, 2010.

CASTRO, Z. L. P. **La iyalocha dentro de los espacios religiosos en la santería cubana o regla de ocha**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARDOSO, T. D. S. S. A importância da Biblioteca Pública Municipal de Vigia Sob a ótica dos alunos dos ensinos fundamental e médio. Trabalho de Conclusão de Curso – (Graduação em Biblioteconomia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

COELHO, M. A. N. Flora das cangas da Serra dos Carajás, Pará, Brasil: Araceae. **Rodriguésia**, Rio de Janeiro, v. 69, n. 1, p. 25-40, Mar. 2018.

CROATTO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Paulinas, 2002.

DE LUCA, T. T. A Viagem Fantástica de Rei Sebastião: De Alcacer Quibir ao Terreiro de Mina. **Revista Observatório da Religião**, v. 1, n. 1, p. 242-275, 2014.

ELIADE, M. **Ritos de iniciação e sociedades secretas**. Paris: Gallimard, 1976.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. Martins Fontes, São Paulo, 2008.

FERREIRA, L. R.; TAVARES-MARTINS, A. C. C. Química e etnofarmacologia de plantas místicas em uma comunidade amazônica. **Revista FITOS**, v. 10, n, 3, 2017.

FIGUEIREDO, N. **Banhos de cheiro, ariachés & amacis**. FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1983.

FLEISCHER, S. R. Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

FUNDAÇÃO AMAZÔNIA DE AMPARO A ESTUDOS E PESQUISAS (FAPESPA) Estatísticas Municipais Paraenses: Vigia. / Diretoria de Estatística e de Tecnologia e Gestão da Informação. – Belém, 2016.

GALVÃO, E. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá**, Baixo Amazonas. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. 153 p.

GARCIA, B. N. R.; VIEIRA, T. A.; DE ASSIS OLIVEIRA, F. Quintais agrofloretais e segurança alimentar em uma comunidade rural na Amazônia Oriental. **Revista de la Facultad de Agronomía, La Plata**, v. 114, n. 3, p. 67-73, 2015.

GARCIA, D.; et al. defumadores com possível efeito ansiolítico utilizados no centro de umbanda caboclo Ubirajara e Exú ventania, Diadema, SP: um estudo etnofarmacológico. **Ethnoscientia**, v. 1, n. 1, 2016.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GONÇALVES, J. P.; LUCAS, F. C. A. Agrobiodiversidade e etnoconhecimento em quintais de Abaetetuba, Pará, Brasil. **Revista Brasileira de Biociências**, Porto Alegre, v. 15, n.3, p. 119-134, jul./set. 2017.

GUEDES, R. R et al. Plantas utilizadas em rituais afro-brasileiros no Estado do Rio de Janeiro - um ensaio Etnobotânico. **Rodriguésia [online]**. vol.37, n.63, pp.3-9, 1985.

GRUCA, M.; CÁMARA-LERETB, R.; MACÍAB, M.J.; BALSLEVA, H. New categories for traditional medicine in the Economic Botany Data Collection Standard. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 155, 1388 – 1392, 2014.

HAMMER, Ø.; HARPER, D. A. T. **Paleontological data analysis**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2008.

HIEDA, M. F.; ALVES, A. A. Intolerância religiosa a umbanda: a perseguição da igreja universal do reino de deus aos umbandistas. **Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR)**, v. 3, n. 9, 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). IBGE Cidades-município de Vigia, 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E EESTATÍSTICA (IBGE). Vigia (PA). In: ENCICLOPÉDIA dos municípios brasileiros. Rio de Janeiro: IBGE, 1957. v. 14. p. 381-385. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_14.pdf. Acesso em: jan. 2018.

JÚNIOR, H. R. B.; NEVES, S. S. As práticas de benzimento em Parintins: uma abordagem folk comunicacional. **Revista Eletrônica Mutações**, 2013.

KIDANE, B.; et al. Use and management of traditional medicinal plants by Maale and Ari ethnic communities in southern Ethiopia. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 10, p. 46, 2014.

LABATE, B. C.; GOULART, S. L. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp, 2005. 511p.

LIKERT, R. **A technique for the measurement of attitudes**. Archives of Psychology, Bethel Park (140): 44-53, 1932.

LOBATO, G. de J. M.; LUCAS, F. C. A.; GURGEL, E. S. C. Composição nutricional de espécies frutíferas em quintais urbanos, Abaetetuba, Pará, Brasil. **Cadernos de Agroecologia**, v. 10, n. 3, 2016.

LOBATO, G. J. M.; LUCAS, F. C. A.; JUNIOR, M. R. M. Estética, crenças e ambiência: as representatividades das plantas ornamentais em quintais urbanos de Abaetetuba Pará. **Ambiência Guarapuava (PR)**, v.13 n.1 p. 135 - 149 Jan./Abr. 2017.

LORENZI, H.; MATOS, F. J. **Plantas medicinais no Brasil: nativas e exóticas**. 2002.

LUCAS, F. C. A.; GURGEL, E. S. C. LOBATO, G. de J. M. Panorama dos estudos etnobotânicos na Amazônia caminhos para reflexão. pp- 17-42. In: LUCAS, F. C. A.; MORAES JUNIOR, M. R.; JEROME, L.; DAVISON, R.; COSTA JUNIOR, J. (Orgs.). **Natureza e Sociedades - Estudos Interdisciplinares sobre Ambiente, Cultura e Religião na Amazônia**. 1ª. ed. São Paulo: Fonte Editorial Ltda, 2017.

MAUÉS, R. H. Medicinas populares e "pajelança cabocla" na Amazônia. pp: 73-81. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. **Saúde e doença: um olhar antropológico** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p.

MAUÉS. R. H. Catolicismo e xamanismo comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. **ILHA - Florianópolis**, v.4, n.2, p. 51-77, 2002.

MARTINS-DA-SILVA, R. C. V. et al. Noções morfológicas e taxonômicas para identificação botânica. **Embrapa Amazônia Oriental-Livro científico (ALICE)**, 2014.

MEIRA, A. M. K. Mapeamentos sociais como ferramenta para discussão de políticas públicas para o reconhecimento formal de benzedeiros no Paraná. **Revista Inter Ação**, v. 43, n. 1, p. 187-201, 2018.

MIRANDA, T. G.; OLIVEIRA-JÚNIOR, J. F. de; MARTINS-JUNIOR, A. da S.; TAVARES-MARTINS, A. C. C. O uso de plantas em quintais urbanos no bairro da

Francilândia no município de Abaetetuba, Pará, Brasil. **Scientia Plena**, v. 12, n. 06, 2016.

MONTERO, P. Umbanda: a doença e o corpo. **Ciência & Cultura**, v. 31. n. 1, p. 25-31, 1979.

MONTERO, P. **Da doença à desordem: a magia na Umbanda**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MOSQUERA, G. A África na arte da América Latina. **Arte & Ensaios**, v. 1, n. 29, 2015.

MOTA, C.; GOMES, F. E. B. **Reza, doutrina e oração**. In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, Bahia. Fórum de Pesquisa "Percurso de Saúde no Brasil de hoje: religião, corpo e saúde, 2008.

MOTTA-MAUÉS, M. A. Lugar de mulher: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapúá/Pará). ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 113-125, 1994.

MOURÃO, K. R. M.; PINHEIRO, L. A.; LUCENA, F. Organização social e aspectos técnicos da atividade pesqueira no município de Vigia-PA. **Boletim do laboratório de hidrobiologia**, v. 20, n. 1, p. 39-52, 2007.

MINAYO, M. C. S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Editora Vozes Limitada, 2011.

NAIR, P. K. R. Homegardens. In: **An introduction to Agroforestry**. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers. 489 pp. 85-97. 1993.

NETO, J. S. Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Universidade Federal do Amazonas, 2007. 224p.

NOVAIS, A. M.; GUARIM NETO, G.; GUARIM, V. L. M. S.; PASA, M. C. Os quintais e a flora local: um estudo na comunidade Jardim Paraíso, Cáceres-MT, Brasil. **Revista Biodiversidade**, v.10, n.1, p. 3-11. 2011.

OLIVEIRA, E. R de. **O que é Medicina Popular**. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985, p. 7-49.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. **Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005**. Geneva: Organización Mundial de la Salud; 2002.

PALHETA, I. C.; TAVARES-MARTINS, A. C. C.; LUCAS, F. C. A.; JARDIM, M. A. G. Ethnobotanical study of medicinal plants in urban home gardens in the city of Abaetetuba, Pará state, Brazil. **Boletim Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromaticas**, v. 16, p. 206-262, 2017.

PARACELSO, **INFÂNCIA. As Plantas Mágicas-Botânica Oculta**. Hemus, 1981.

PEREIRA, L. A. G.; CARNEIRO, M. de F. B.; SILVA, M. S. N. Desenvolvimento da agricultura em quintais urbanos. **Revista Tocantinense de Geografia**, v. 6, n. 10, p. 113-133. 2017.

POSEY, D. A. Interpretando e utilizando a “realidade” dos conceitos indígenas: o que é preciso aprender dos nativos. p.279-294. In: DIEGUES, A. C.; MOREIRA, A. de C. C. **Espaços e recursos naturais de uso comum**, São Paulo: NUPAUB-USP, 2001.

QUINTANA, A. M. **A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise**. - Bauru, SP: EDUSC, 1999.

REYES-GARCÍA, V et al. Evidence of traditional knowledge loss among a contemporary indigenous society. **Evolution and Human Behavior**, v. 34, n. 4, p. 249-257, 2013.

ROSENDAHL, Z. **Geografia da Religião: uma Proposição Temática**, GEOUSP, São Paulo, n.11, p. 9-19, 2002.

SAHR, W. D. O Mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética. p. 57-68. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L (Orgs.). **Geografia cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro. EdUERJ. Volume 2, 2012.

SANTOS, L. M. O; CARVALHO, M. A. O trato feminino do quintal: uma experiência de transição agroecológica. **Cadernos de Agroecologia**, v. 6, n. 2, p. 1-5. 2011.

SANTOS, J. P. S. dos. **Território e territorialidades no espaço turístico do Círio de Nazaré no município de Vigia-PA**. Anais do 3º Seminário Regional Norte e Nordeste de Pós-Graduação em Geografia. 13 a 15 de Junho 2012. João Pessoa: UFPB, 2013.

SANTOS, V. de S. **O imaginário amazônico na várzea parintinense e as narrativas do boto, na Comunidade do Sagrado Coração de Jesus da Costa da Águia**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Universidade Federal do Amazonas, Parintins, 2017.

SARAIVA, C Energias e curas: a Umbanda em Portugal. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, n. 16, 2011.

SCHULTES, R. E. Hallucinogens of plant origin. **American Association for the Advancement of Science**, 1969.

SCLIAR, M. História do conceito de saúde. **Physis**, v. 17, n. 1, p. 29-41, 2007.

SKUTNABB-KANGAS, T.; MAFFI, L.; HARMON, D. **Sharing a world of difference: the earth's linguistic, cultural and biological diversity**. Unesco, 2003.

SHRIVASTAVAA, V.; TOMARA, R. S.; MISHRAA, R. K.; JYOTIA, A.; KAUSHIKA, S. Medicinal potential of some mythologically important plants of Índia: A Review. **International Journal of Multidisciplinary and Current Research**, 2014.

SILVA, V.G. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

SILVA, L. R. P, et al. "Agricultura Familiar Amazônica: sistema de produção-Ilha Compompema-Abaetetuba-Pará." **Fragmentos de Cultura**, v. 25, n. 2, p. 253-262, 2015.

SILVEIRA, D. D'arc e S. da; ALBUQUERQUE, M. B. B. Práticas de cura, magia, educação e saberes sobre plantas poderosas na Amazônia. **Revista COCAR**, v.9, n.18, p. 255-284, 2015.

SIQUEIRA, K. M.; et al. Crenças populares referentes à saúde: apropriação de saberes sócio-culturais. **Texto Contexto Enferm**, v. 15, n. 1, p. 68-73, 2006.

SRITHI, K.; et al. Plant diversity in Hmong and Mien homegardens in northern Thailand. **Economic Botany**, v. 66, n. 2, p. 192-206, 2012.

TRINDADE, D. do C. **As benzedeadas de Parintins: práticas, rezas e simpatias**. Editora: EDUA, 196 p. 2013.

TUAN, Y. F. **Topofilia [livro eletrônico]: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Tradução: Oliveira, L. Londrina: EDUEL, 2015.

VAZ FILHO, F.A; CARVALHO, L.G. **Isso tudo é encantado** (Ed.). Santarém, UFOPA, 2013.

VERGER, P.F. **Lendas africanas dos orixás**. Corripio, 1997.

ZAR, J. H. **Biostatistical Analysis**. Second Edition. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, Inc. A Simon & Schuster Company. Englewood Cliffs. p.563-564, 1984.

3. CONCLUSÃO GERAL

As relações estabelecidas entre seres humanos e as plantas de poder, representadas na bebida ayahuasca e nas plantas constituintes dos quintais de Vigia, perpassam por aspectos sociais, ecológicos, culturais, simbólicos, psicológicos, biológicos e químicos, com influência direta nas vidas dos entrevistados, pois interferem na saúde física, mental, espiritual, moral e na conduta. Assim, a importância de tais elementos está no seu reconhecimento enquanto verdadeiros presentes divinos, uma vez que por meio delas se obtêm conhecimento, saúde e orientação para o modo de ser, agir e viver.

As plantas de poder utilizadas no contexto cultural de uso religioso e ritualístico, são empregadas com base na experiência de mestres, curadores, especialistas e demais envolvidos para o alcance da evolução espiritual, da transcendência pessoal e conseqüentemente da restauração da saúde e a cura de enfermidades orgânicas e espirituais que frequentemente acometem o ser humano, sejam essas reconhecidas ou não pelo sistema oficial de saúde.

Os entrevistados acreditam que as plantas possuem o papel de cuidar, gerar a cura de doenças e servir como itens restauradores da ligação entre homem e natureza. Seja através de bebidas como o chá da ayahuasca, instrumento de benzeção ou pela simbologia subjetiva que agregam.

Considerando a constante adaptação e transformação as quais o homem e seu meio estão submetidos, o que influencia nas criações simbólicas, crenças e representações recomenda-se que novos estudos sejam direcionados, tais como aqueles que envolvam a quimiotaxonômia dos constituintes vegetais da ayahuasca, investigações sobre a influência da religião no uso e conhecimento de plantas enteógenas, ou sobre as implicações do emprego de constituintes da biodiversidade em práticas sacramentais na conservação de tais recursos, bem como aqueles que identifiquem as variáveis que interferem na manutenção de conhecimentos e práticas locais de cura, entre outros que visem a compreensão do complexo papel que as plantas possuem em contato com os humanos, e suas diversas formas de integração nos sistemas culturais, sejam aqueles desenvolvidos em instituições de cura ou em quintais urbanos e rurais da Amazônia.

ANEXO 1

REVISTA DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE - DIRETRIZES PARA AUTORES

DIRETRIZES PARA AUTORES

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO (versão 2017)

Escopo da Revista

A revista *Desenvolvimento e Meio Ambiente (DMA)* é editada pelo Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADE) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Os principais objetivos da revista são publicar artigos de qualidade sobre temas socioambientais nos âmbitos local, nacional e internacional e divulgá-los amplamente em vários circuitos acadêmicos. Ancorado em uma perspectiva interdisciplinar, o foco central da revista é a discussão de problemáticas que se inscrevam na intersecção entre sociedade e natureza. Seu foco socioambiental busca uma visão inovadora, multidimensional e abrangente, que se origine em um diálogo profundo entre os vários campos do conhecimento científico. Artigos de caráter estritamente disciplinar ou de natureza exclusivamente técnica deverão ser encaminhados para outros periódicos e não serão considerados para publicação, independentemente da sua qualidade.

Tipos de publicação

A *Desenvolvimento e Meio Ambiente* é uma revista eletrônica (*online*), disponível para consulta e submissão no endereço www.ser.ufpr.br/made. Recebe os trabalhos em fluxo contínuo e eventualmente organiza dossiês temáticos publicados junto aos volumes regulares ou em volumes especiais. **São aceitos: (i) artigos originais e de revisão; (ii) ensaios; (iii) resenhas de livros publicados recentemente; e (iv) conferências.** Eventualmente a revista republicará artigos de grande interesse, traduzidos ou não. Neste caso, os responsáveis pela tradução e submissão do artigo devem informar aos Editores que possuem autorização do(s) autor(es) e/ou da revista onde foi publicado para a republicação do artigo, traduzido ou na língua original.

Regras e políticas

A submissão e o acompanhamento do processo de avaliação dos trabalhos enviados a *Desenvolvimento e Meio Ambiente* serão feitos exclusivamente através do Sistema Eletrônico de Revistas – SER da UFPR, no endereço eletrônico www.ser.ufpr.br/made. É necessário que pelo menos um dos autores faça um **CADASTRO** prévio no sistema antes da submissão, marcando a opção **AUTOR**. Um dos autores deverá ser designado como Autor de Correspondência, o qual ficará responsável pela comunicação via email.

Não serão aceitos trabalhos submetidos via email ou correio. Caso o autor não consiga acessar adequadamente o sistema, deve entrar em contato com os Editores pelo email: revistamade@gmail.com. Os trabalhos submetidos não devem estar em avaliação por qualquer outra revista e devem ter sido aprovados pelos autores. Ao concluir a submissão de um trabalho, todos os autores automaticamente aceitam as regras e políticas aqui apresentadas.

É função dos Editores avaliar preliminarmente o conteúdo do trabalho submetido e, caso haja restrições à publicação, não designá-lo para avaliação por pares. A rejeição nesta etapa do processo de avaliação implica arquivamento do manuscrito e será comunicado aos autores num prazo médio de 30 dias. Como de praxe na maioria das revistas, nesta etapa ***não*** será encaminhada uma avaliação do manuscrito para os autores, mas a mensagem comunicando a não aceitação indicará uma das quatro razões fundamentais a seguir:

- 1) O artigo “não segue nossas NORMAS PARA PUBLICAÇÃO”, estabelecidas nesta página.
- 2) O artigo “não se encaixa dentro do escopo e foco da revista” (ver acima). Em particular, enfatizamos a necessidade de uma abordagem que promova o diálogo entre diferentes áreas do conhecimento. Desta perspectiva, decorre a exigência de que o problema de pesquisa se inscreva na interface entre natureza e sociedade - esta não pode ser apenas um contexto. Por exemplo, manuscritos de direito ambiental não serão aceitos se sua abordagem for exclusivamente jurídica, apenas porque tratam de legislação ambiental – é preciso que conexões com outras dinâmicas (sociais, ecológicas, econômicas, políticas, etc.) sejam parte da problematização e descobertas da pesquisa. Outro exemplo: artigos empregando técnicas como SIG ou sensoriamento remoto não serão aceitos se a abordagem for exclusivamente técnica, apenas porque há um potencial (contexto) de emprego em, digamos, gestão ambiental – é preciso que tal potencial seja efetivamente discutido como parte da problematização e descobertas da pesquisa.

3) O artigo “não apresenta o perfil esperado pela revista”. O perfil desejado pela DMA pode ser resumido como o de artigos científicos originais e de qualidade, ou seja, que atendam às boas práticas da redação científica, e tenham complexidade e sofisticação intelectual compatíveis com o nível que almejamos para a revista. Exemplos de manuscritos que serão recusados por não serem artigos científicos são textos jornalísticos, panfletários, anedóticos ou meros relatórios de pesquisa. Quanto à qualidade, buscam-se artigos escritos profissionalmente, concisos, claros e objetivos, com boa estrutura de texto, adequada problematização de pesquisa (com perguntas de pesquisa ou hipóteses claras), metodologia explicitada e pertinente, respostas e conclusões coerentes e boa inferência lógico-científica, ilustrações de boa qualidade, e minimamente relevantes e atuais. Serão recusados, por exemplo, textos extraídos de teses e dissertações, sem a adequada conversão para o formato de artigo; textos com problemas sérios de linguagem ou de redação e/ou conteúdos simplistas; trabalhos com base empírica muito estreita, ou cujas descobertas aportem pouca novidade.

4) “Em seu estágio atual”, o manuscrito ainda não se encontra em condições de ser enviado aos revisores. Trata-se de uma situação mais rara, em que os editores julgam que o artigo tem méritos e potencial para satisfazer as condições anteriores, mas ainda se encontra imaturo, necessitando de mais uma ou duas rodadas de aperfeiçoamento pelos autores. Pode, por exemplo, haver conteúdos em excesso ou desnecessários, ou ao menos um dos grandes componentes do artigo (como referencial teórico, elaboração dos resultados, discussão dos mesmos, articulação teoria-empíria, etc.) se encontra ainda muito embrionário e/ou o artigo ainda precisa de ao menos uma grande revisão para estar em condições de submissão.

Os Editores poderão também realizar ou solicitar, quando julgarem necessário, pequenas modificações nos originais, visando uma melhor adequação aos padrões da revista. **Os editores enviarão aos avaliadores apenas manuscritos cujos defeitos ou limitações tenham chances realistas de correção pelos mesmos**, sem uma carga despropositada de trabalho.

Os trabalhos aprovados pelos Editores para avaliação por pares serão encaminhados para, no mínimo, dois avaliadores colaboradores da revista. A avaliação é feita pelo processo duplo-cego, no qual os avaliadores não têm acesso ao(s) nome(s) do(s) autor(es) e vice-versa. O corpo de avaliadores da DMA é formado apenas por pesquisadores doutores de instituições brasileiras e estrangeiras. A avaliação é feita levando em conta o conteúdo, a estruturação do texto e a redação. Os avaliadores recomendarão a aceitação, a rejeição ou a solicitação de modificações obrigatórias. Cabe aos Editores a decisão final sobre a aceitação ou não do trabalho, com base nos pareceres emitidos pelos avaliadores. A situação dos artigos submetidos pode ser acompanhada através do sistema (www.ser.ufpr.br/made) com o login utilizado para a submissão.

A DMA não cobra taxas de submissão, publicação ou de processo editorial. Os Direitos Autorais sobre trabalhos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista. O conteúdo dos trabalhos publicados é de inteira responsabilidade dos autores. A DMA adota licenças Creative Commons (CC) para distribuição de seus artigos, nas condições BY-NC-ND. Como a revista é de acesso público (*open access*), os trabalhos são de uso gratuito em aplicações educacionais e não-comerciais. Os nomes e endereços de email neste site serão usados exclusivamente para os propósitos da revista, não estando disponíveis para outros fins.

Toda correspondência deverá ser encaminhada aos Editores, através do email revistamade@gmail.com ou endereço a seguir:

Universidade Federal do Paraná – UFPR

Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento

Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente

Rua dos Funcionários, 1540 – Juvevê

CEP. 80.035-050 – Curitiba – Paraná – Brasil

Informações para submissão no sistema (SER)

O(s) nome(s) do(s) autor(es) NÃO deve(m) constar no arquivo do texto a ser submetido e serão inseridos no sistema durante o processo de submissão.

No “Passo 3. Metadados da submissão (Indexação)” do processo de submissão no sistema, as informações destacadas abaixo devem ser **OBRIGATORIAMENTE** preenchidas, **para todos os autores**, conforme orientação abaixo:

a) **Nome, nome do meio e sobrenome**: colocar o nome completo, sem abreviações, correspondente a cada campo.

- b) **Email**: email de contato do autor e que será posteriormente disponibilizado no arquivo final da publicação.
- c) **ORCID iD**: campo opcional, para o autor inserir seu identificador ORCID, caso desejado.
- c) **URL**: neste campo pode-se colocar o endereço do Currículo Lattes (ex. <http://lattes.cnpq.br/4038470820319711>), ou outro link para o Currículo do Autor ou, ainda, deixar em branco.
- d) **Instituição/Afiliação**: vínculo institucional do Autor.
- e) **País**: país do vínculo institucional.
- f) **Resumo da Biografia**: indicar a formação do autor (área e instituição em que concluiu o respectivo curso) da graduação e da última titulação (indicando se especialização, mestrado ou doutorado).

Estrutura e formatação

A *Desenvolvimento e Meio Ambiente* publica trabalhos em **português, inglês, espanhol e francês**. Os artigos devem ser enviados em sua língua original, **sendo obrigatório título, resumo e palavras-chave na língua original, em português e inglês**.

Devem ser digitados em *OpenOffice* ou *MS Word* (salvos na extensão .doc ou .docx), em tamanho de folha A4, margens superior e inferior de 2,5 cm e esquerda e direita de 3,0 cm, com 1,5 de espaço entre linhas, fonte *Times New Roman* tamanho 12, texto alinhado à esquerda e todas as páginas numeradas.

As **tabelas e figuras** devem estar numerados em algarismos arábicos, com legendas em fonte tamanho 10 e inseridos ao longo do texto, no primeiro ponto conveniente após sua primeira menção. São aceitas figuras coloridas, preferencialmente em formato JPEG, embora também sejam aceitáveis os formatos GIF, TIFF, BMP e PNG. Mapas e fotos são considerados Figuras e assim devem estar denominados no trabalho. No arquivo com o artigo para submissão, a qualidade das figuras deve ser suficiente para avaliação, mas, se necessário, pode ser inferior à versão final, de modo que o arquivo não ultrapasse 5 MB. Se o artigo for aceito, as figuras poderão ser novamente fornecidas em melhor resolução para a versão de publicação (no mínimo 300 dpi), devendo ser enviadas separadamente com a respectiva identificação (ex. Figura 1).

Os títulos das **seções** devem estar numerados em algarismos arábicos, destacados em negrito e itálico (ex. ***1. Introdução***), e as **subseções**, em qualquer nível, numeradas e apenas em itálico. **Os artigos e ensaios não podem passar de 30 páginas, as resenhas de 5 páginas e as conferências de 20 páginas, incluindo figuras, tabelas e referências.**

A estrutura dos **artigos e ensaios** deve ser a seguinte:

- a) Título na língua original, português e inglês.
- b) Resumo (com no máximo 300 palavras) na língua original, português e inglês, acompanhados de três a cinco palavras-chaves em cada um dos idiomas.
- c) Introdução.
- d) Corpo do artigo, com as seções julgadas pertinentes pelos autores.
- e) Agradecimentos (opcional).
- f) Referências.

As **resenhas e conferências** não necessitam apresentar a estrutura acima. No caso das resenhas, deve ser apresentada no início a referência completa da obra (conforme as normas para as referências abaixo) na língua original. Nas conferências deve ser indicado o evento, o local e a data em que foi proferida.

As **notas de rodapé** devem estar no fim da página (e não do documento) e numeradas em algarismos arábicos, fonte *Times New Roman* tamanho 10, alinhado à esquerda.

Citações e referências

Deve-se evitar a citação de monografias, dissertações, teses, resumos e artigos completos publicados em anais de eventos, bem como relatórios de difícil acesso. Sempre que houver um número de DOI (*Digital Object Identifier*), indicá-lo ao final da referência. No caso de artigos sem DOI, mas disponíveis em endereços eletrônicos de **revistas de livre acesso**, indicar o link (“Disponível em: link”) ao final da referência.

As citações e referências devem seguir exemplos abaixo. As citações devem estar ordenadas pelo ano. Exemplos para as citações: “segundo Deléage (2007), Toledo & Barrera-Bassols (2009) e Pinheiro *et al.* (2010)...”; (Deléage, 2007; Toledo & Barrera-Bassols, 2009; Pinheiro *et al.*, 2010); (Moran, 1994, p. 17); (Deléage, 2007a; 2007b). A lista de referências deve estar em ordem alfabética dos autores.

Livro

Vinha, V. (Org.). *Economia do meio ambiente: teoria e prática*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

Ostrom, E. *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press, 1990.

Almeida, J. R. de; Bastos, A. C. S.; Malheiros, T. M.; Silva, M. da D. *Política e planejamento ambiental*. Rio de Janeiro: THEX Editora, 3. ed., 2004.

Capítulo de livro

Faria, C. A. P. de. A multidisciplinaridade no estudo das políticas públicas. *In: Marques, E.; Faria, C. A. P. de F. (Orgs.). A política pública como campo multidisciplinar*. São Paulo: Editora Unesp; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p. 11-21, 2013.

Davidson-Hunt, I. L.; Berkes, F. Nature and society through the lens of resilience: toward a human-in-ecosystem perspective. *In: Berkes, F.; Colding, J.; Folke, C. (Eds.) Navigating social-ecological systems: building resilience for complexity and change*. Cambridge University Press, 2003. p. 53-82.

Artigos de periódico

Gadda, T. M. C.; Marcotullio, P. J. Changes in Marine Seafood Consumption in Tokyo, Japan. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 26, 11-33, 2012. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/made/article/view/26043/19669>

Walker, P. A. Political ecology: where is the politics? *Progress in Human Geography*, 31(3), 363-369, 2007. doi: 10.1177/0309132507077086

Teses e Dissertações

Bitencourt, N. de L. da R. *A problemática da conservação ambiental dos terrenos de marinha: o caso da Orla do Canal da Barra da Lagoa, Ilha de Santa Catarina, Brasil*. Florianópolis, Tese (Doutorado em Geografia) – UFSC, 2005.

Documentos em formato eletrônico

MCT – Ministério da Ciência e Tecnologia. *Status atual das atividades de projeto no âmbito do Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL) no Brasil e no mundo*, 2007. Disponível em: <www.mct.gov.br/upd_blob/7844.pdf>. Acesso em: jan. 2008.

Constituição, Leis, Decretos e Resoluções

Brasil. *Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988*. 11. ed. São Paulo, Atlas 1998.

Brasil. *Lei n.º 10.406, de 10 de janeiro de 2002*. Institui o Código Civil. Brasília: DOU de 11/1/2002.

Brasil. *Decreto n.º 5.300, de 7 de dezembro de 2004*. Regulamenta a Lei n.º 7.661, de 16 de maio de 1988, que institui o Plano Nacional de Gerenciamento Costeiro – PNGC, dispõe sobre regras de uso e ocupação da zona costeira e estabelece critérios de gestão da orla marítima, e dá outras providências. Brasília: DOU de 8/12/2004.

CONAMA – Conselho Nacional do Meio Ambiente. *Resolução n.º 004, de 18 de setembro de 1985*. Brasília: DOU de 20/1/1986.

Trabalhos em anais de congresso

Moura, R.; Kleinke, M. de L. U. Espacialidades e institucionalidades: uma leitura do arranjo sócio-espacial e do modelo de gestão das regiões metropolitanas do sul do Brasil. *In: Anais do Encontro Anual da ANPOCS*. Petrópolis, 24 de out., 2000.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. O trabalho submetido é original e inédito, e não está sendo avaliado para publicação em outra revista; caso contrário, justificar em “Comentários ao Editor”
2. O arquivo submetido não contém o(s) nome(s) do(s) autor(es), garantindo, portanto, o processo de revisão duplo-cego
3. O arquivo submetido atende rigorosamente as regras, políticas, estrutura e formatação exigida pela revista, apresentadas nas **NORMAS DE PUBLICAÇÃO**
4. No arquivo submetido foram verificadas se todas as citações bibliográficas constam nas Referências e vice-versa, bem como se as referências estão no formato exigido pela revista, conforme apresentado nas **NORMAS DE PUBLICAÇÃO**

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os Direitos Autorais sobre trabalhos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista. O conteúdo dos trabalhos publicados é de inteira responsabilidade dos autores. Como a revista é de acesso público (*open access*), os trabalhos são de uso gratuito em aplicações educacionais e não-comerciais.

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços de email neste site serão usados exclusivamente para os propósitos da revista, não estando disponíveis para outros fins.

ANEXO 2



ISSN 1414-753X versão impressa;
versão On-line ISSN 1809-4422

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Normas para publicação

PROCESSO DE ANÁLISE DE MANUSCRITOS DA REVISTA AMBIENTE & SOCIEDADE

O processo de análise dos manuscritos funciona da seguinte forma:

(1) Triagem inicial: Os editores assistentes da revista revisam o manuscrito para verificar a adequação as normas de publicação que constam no site. Nesta fase não há rejeição de artigos, os editores apenas sugerem aos autores adequações no manuscrito conforme os critérios editoriais da revista. Quanto antes o autor atender às exigências, mais rápido será o processo de avaliação.

(2) Pré-análise: o manuscrito passará pelo crivo do editor chefe e editores adjuntos. Nesta etapa são analisados alguns requisitos, tais como atendimento ao escopo da revista, originalidade, solidez metodológica e discussão interdisciplinar. Nesta fase, há rejeição de trabalhos. A avaliação é feita sem a identificação dos autores.

(3) Designação: Caso os artigos sejam aprovados na etapa de pré-análise, os manuscritos serão designados aos editores associados da revista. Estes acompanham a avaliação e indicam os pareceristas que devem proceder com a revisão do artigo.

(4) Avaliação: Nesta última etapa, o manuscrito é avaliado por uma dupla de revisores em método duplo-cego, em alguns casos, segue para o desempate ou segunda rodada. É muito comum que os avaliadores sugiram uma série de adequações, novamente, quanto antes o autor providenciar as alterações, mais rápido é o processo de análise.

Se o artigo for aprovado na etapa 4, ele será aceito para a publicação em volume a ser agendado pela revista.

Foco e escopo

A **Revista Ambiente & Sociedade** é uma publicação quadrimestral da ANPPAS-Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade, que busca contribuir com a produção do conhecimento na interface das questões do Ambiente e Sociedade, com foco interdisciplinar.

Publica trabalho de colaboradores nacionais e internacionais, mediante avaliação dos editores e pareceres emitidos por assessores ad hoc.

A revista publica artigos teóricos e resenhas de livros inéditos na área interdisciplinar que trata do processo de interação entre Sociedade e Meio Ambiente.

Novo sistema de submissão

A **Revista Ambiente e Sociedade** migrou para a plataforma de submissão ScieloScholarOne e espera com isso otimizar todo o processo da submissão à publicação do periódico. Para enviar artigos acesse: <https://mc04.manuscriptcentral.com/asoc-scielo>

Pedimos aos autores que leiam com atenção todos os requisitos do processo de submissão abaixo.

A) FORMATO DO MANUSCRITO

Na redação do artigo os autores deverão observar as seguintes orientações:

1. **O manuscrito** deve ser estruturado da seguinte forma: Título, Resumos, Palavras-chave, *Abstract*, *Key-words*, introdução, desenvolvimento do texto, referências. Notas de rodapé e/ou de fim de página são opcionais.
2. Para a avaliação, o texto pode ser redigido nos idiomas: **português, espanhol ou inglês**.
3. O documento deve ser submetido em formato **doc. ou docx**.
4. Fonte **Arial 12** e **espaçamento 1,5** (um e meio) entre linhas.
5. Todas as folhas do manuscrito devem trazer o seu **número sequencial de página**.
6. O texto deverá apresentar **resumo, abstract, resumen e referências**.
7. O arquivo todo do manuscrito deverá ter o **mínimo de 35.000 e máximo de 50.000 caracteres**, considerados os espaços.
8. **Título do artigo** deve ter, no máximo, 15 palavras.
9. O **Resumo, abstract e resumen**, devem conter cada, de 100 a 150 palavras. Não deve ser redigido em primeira pessoa e deve incluir tema geral, problema de pesquisa, objetivos, métodos e principais conclusões.
10. As **Palavras-chave, key word e palabra clave** devem ser no mínimo 3 e no máximo 5, nas três línguas.
11. **Agradecimentos** (opcionais) devem ser citados em nota de rodapé junto ao título. Eles não podem conter referências, diretas ou indiretas, à autoria.
12. **Elementos gráficos (Tabelas, quadros, gráficos, figuras, fotos, desenhos e mapas)**. São permitidos apenas o total de cinco elementos ao todo, numerados em algarismos arábicos na sequência em que aparecerem no texto. Observar as normas da ABNT para referências e inserção de legendas e fontes em cada elemento. Devem estar em formato original que permita edição, no corpo do texto.
13. **Imagens** coloridas e em preto e branco, digitalizadas eletronicamente em .jpg com resolução a partir de 300 dpi, apresentadas em dimensões que permitam a sua ampliação ou redução mantendo a legibilidade.
14. As **notas de fim de página** são de caráter explicativo e devem ser evitadas. Utilizadas apenas como exceção, quando estritamente

necessárias para a compreensão do texto e com, no máximo, três linhas. As notas terão numeração consecutiva, em arábicos, na ordem em que aparecem no texto.

15. As **citações no corpo do texto e as referências** deverão obedecer as normas da ABNT para autores nacionais e Vancouver para autores estrangeiros. Consulte um guia rápido, caso tenha dúvidas no link: http://www.bvs-sp.fsp.usp.br:8080/html/pt/paginas/guia/i_cap_08.htm
16. **Avaliação cega:** Ao submeter o artigo pelo sistema eletrônico, o autor deve suprimir todas as identificações de autoria (diretas e indiretas) do texto que seguirá para as avaliações cegas de avaliadores externos. As informações autorais ficarão registradas no sistema. Ao salvar o documento, **retire os metadados do Word** (autor; última modificação por), de modo que não conste a identificação do autor. **Manuscritos com informações autorais de qualquer tipo não serão aceitos.**
17. **As Resenhas** podem ser redigidas em português, espanhol e inglês. O documento deve ser submetido em formato .doc ou docx. A fonte deve ser Arial 12 e espaçamento 1,5 (um e meio) entre linhas. Todas as folhas do original devem trazer o seu número sequencial de página. As resenhas devem ter entre 10 a 15 mil caracteres com espaços e conter a referência completa do livro, além de título e de identificação do(a) autor(a) no final do texto (nome completo e filiação institucional). Serão aceitas resenhas que versem sobre livros publicados nos últimos três anos. As resenhas consistem em revisão bibliográfica razoavelmente completa sobre determinado assunto. Em resenhas de livro editado, solicita-se rever o livro como um todo, evitando-se uma revisão de cada capítulo, se possível.

B) SISTEMA DE COBRANÇA

Em função da redução no suporte financeiro de agências de apoio e fomento à pesquisa, a Revista Ambiente & Sociedade, desde 2009, passou a cobrar a submissão online de manuscritos.

1. O valor é de R\$ 200,00 (Duzentos reais) por manuscrito submetido à avaliação. **O valor não será reembolsado no caso de recusa do manuscrito.** Os editores esperam contar com a colaboração de todos os autores, no sentido de garantir a continuidade da revista. **A taxa poderá ser paga no Banco do Brasil: ANPPAS**
Agência: 3559-9
Conta Corrente: 51117-X
2. A partir de 01 de Fevereiro de 2017, o valor referente à submissão será de R\$ 200,00 (Duzentos reais) por manuscrito submetido à avaliação. Este aumento se deve a necessidade de cobrir custos de produção que implicam fazer parte da coleção Scielo. Os recursos recebidos da agência financiadora pública para 2016 está muito aquém dos custos necessários para produzir os quatro volumes previstos por ano. Cabe lembrar que o valor não será reembolsado no caso de recusa do manuscrito. Os editores contam com a compreensão e colaboração de todos os autores, isto é fundamental para garantir a periodicidade e qualidade da revista.
3. O autor deve anexar o comprovante de pagamento da taxa no sistema de submissão Online junto com o manuscrito como “*Supplemental File NOT for Review*”.

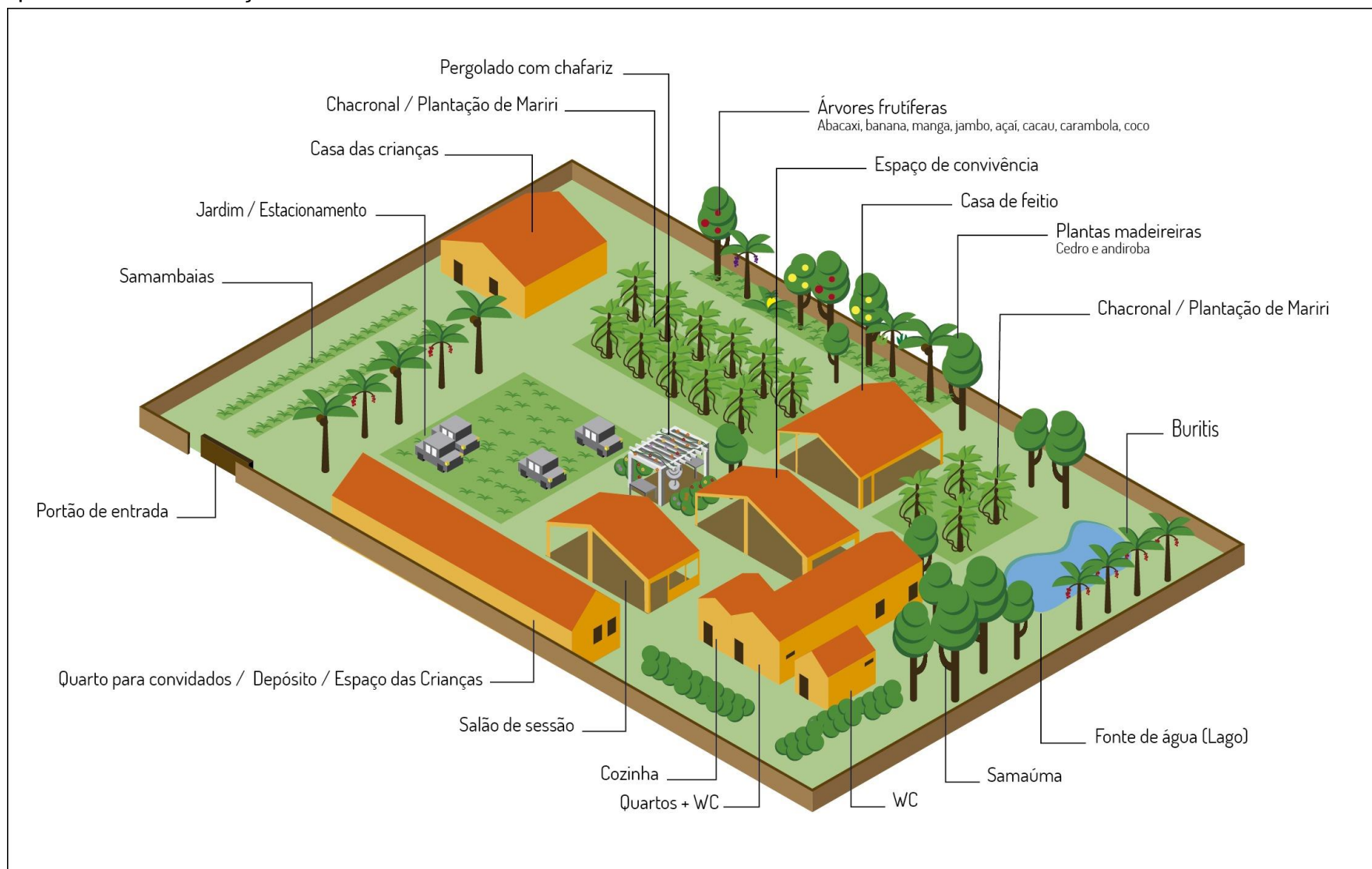
C) PUBLICAÇÃO BILÍNGUE OU EM INGLÊS

Para expandir o público da revista e atender à tendência do Scielo, a partir do Volume 16.1 (Jan/Mar 2013), a revista **Ambiente & Sociedade** passou a publicar todos os artigos na língua inglesa, além de seu idioma original (quando português ou espanhol).

1. **Os artigos traduzidos para o idioma inglês são obrigatórios apenas em caso de aprovação para publicação**, na etapa de análise é suficiente apenas o trabalho em idioma original (português ou espanhol). Para a tradução, indicamos uma lista de tradutores visando manter o padrão de tradução. **O custo de tradução dos artigos é de responsabilidade dos autores.**

APÊNDICE 1

Croqui Centro de Unificação Rosa Azul



APÊNDICE 2**Questionário de entrevista Centro de Unificação Rosa Azul**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ – UEPA
CENTRO DE CIÊNCIAS NATURAIS E TECNOLOGIA – CCNT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS AMBIENTAIS – PPGCA
Projeto: BIOCULTURALIDADE COM PLANTAS RELIGIOSAS EM
COMUNIDADES AMAZÔNICAS

Gênero: () Feminino () Masculino

Idade: _____

Escolaridade (Especificar a série - Estudei até): _____

Faixa Salarial/salários mínimos (R\$937,00): () 1 salário () 2-3 salários () 4-6 salários
() Acima de 6 () Não tem

Ocupação: () Insira o número (abaixo) entre os parênteses da ocupação em que você se enquadra no momento.

0. Funcionário da iniciativa privada 1. Funcionário público 2. Estudante
3. Autônomo/Doméstico 4. Aposentado 5. Desempregado

Em qual classe social você se considera incluído (a)? () trabalhadora () média inferior () média
média () média alta () alta

Estado Civil: _____

A minha religião antes de associar-se ao CURA: _____

Perguntas gerais relacionadas ao Centro

Minha participação no CURA.

() Visitante () fardado () quadro de Mestres

Conheci o CURA através:

() Um conhecido () Amigo () Familiar () Conta própria () Outro

Caso marque outro especificar? _____

Procurei o Centro por:

() Doença física Especificar: _____

() Doença psicológica Especificar: _____

() Problema familiar Especificar: _____

() Problema com substâncias lícitas e ilícitas Especificar: _____

Questionário de entrevista (Continuação)

() Outro Especificar: _____

Participo da irmandade há (tempo): _____

Permaneço na irmandade por (motivo): _____

Tomo o chá no CURA há (Tempo): _____

Conheceu ou frequentou outras religiões que fazem uso do chá? Quais? Se frequentou, por quanto tempo?

Sente dificuldades pessoais em continuar na doutrina por comungar a bebida? Descreva quais?

Sobre as **AFIRMATIVAS** abaixo, marque a numeração que para você melhor se enquadra. Por exemplo, você marcará 5 caso concorde plenamente com a afirmativa, caso contrário marcará 1. Ou, se preferir, poderá marcar as pontuações intermediárias a essas.

Pontuações: **5 = Concordo totalmente; 4 = Concordo parcialmente; 3 = Indiferente; 2 = Discordo parcialmente; 1 = Discordo totalmente.**

Questionário de entrevista (Continuação)

PERGUNTA	ESCALA DE PONTUAÇÃO
1 – BLOCO: RELACIONADAS AO CONHECIMENTO DA DOCTRINA	
A linha chamada unificação visa o sectarismo religioso.	5 4 3 2 1
A bebida inicialmente era pagã e passou a ser cristianizada pelo Mestre Irineu.	5 4 3 2 1
O Daimé/Vegetal se constitui como um professor.	5 4 3 2 1
O Daimé/Vegetal dá acesso ao mundo espiritual.	5 4 3 2 1
Para crescer, amadurecer como pessoa é preciso apenas tomar o Daimé/Vegetal.	5 4 3 2 1
O trabalho (ritual e prática) na doutrina fortalece a harmonia social e familiar.	5 4 3 2 1
Passsei a enxergar a natureza de maneira diferente. Como:	5 4 3 2 1
Houve transformação em minha vida. Especificar:	5 4 3 2 1
O trabalho na doutrina é missão de vida. A minha vivência na doutrina de algum modo repercute na relação com a sociedade no seu sentido mais amplo: a política, o meio-ambiente.	5 4 3 2 1
2 – BLOCO: RELACIONADAS AO RITUAL	
A vestimenta apropriada e a alimentação adequada são fatores necessários para o ritual.	5 4 3 2 1
A concentração e os baillados são elementos indispensáveis nas sessões.	5 4 3 2 1
O terço é elemento indispensável para a doutrina.	5 4 3 2 1
As chamadas e os hinários são elementos indispensáveis, pois representam a liturgia do centro.	5 4 3 2 1
Os instrumentais, as músicas e os ensinoss sustentam a borracheira e a guia durante a sessão.	5 4 3 2 1
Tive vivências significativas sob os efeitoss do chá. Descrever quais:	5 4 3 2 1
Há sentimentos frequentemente experimentados durante as sessões. Quais?	5 4 3 2 1

Questionário de entrevista (Continuação)

3 – BLOCO: RELACIONADAS AS PLANTAS		
As plantas utilizadas no ritual possibilitam a percepção da igualdade entre os seres da natureza.		5 4 3 2 1
Se forem substituídas por outras plantas interfere no trabalho da doutrina.		5 4 3 2 1
Conheço as características químicas das plantas utilizadas no preparo do chá.		5 4 3 2 1
As plantas recebem cuidados especiais por representarem elementos sagrados.		5 4 3 2 1
A experiência do sagrado funcionará apenas com o uso conjunto das plantas.		5 4 3 2 1
O cipó maduro e com seiva é o mais indicado no preparo do chá.		5 4 3 2 1
4 – BLOCO: RELACIONADAS À CURA		
A cura acontece somente com a ingestão do chá.		5 4 3 2 1
A cura se configura em mudanças psicológicas.		5 4 3 2 1
A cura se configura em mudanças fisiológicas.		5 4 3 2 1
A cura se configura em mudanças emocionais.		5 4 3 2 1
Minha (s) habilidade (s) a florou/acentuou (afloraram/acentuaram) a partir do uso do chá. Qual (is)?		5 4 3 2 1
Passsei por um processo de cura com a comunhão do chá. Descreva sua cura:		5 4 3 2 1
Sinto efeitos medicinais/fisiológicos (positivos e/ou negativos) a partir do uso do chá. Quais:		5 4 3 2 1
Sinto efeitos psicológicos (positivos e/ou negativos) a partir do uso do chá. Quais:		5 4 3 2 1

APÊNDICE 3

Formulário de entrevista Centro de Unificação Rosa Azul

QUESTIONÁRIO PLANTAS RELIGIOSAS: ROSA AZUL

LOCAL (Bairro, Cidade, Estado): _____

COMUNIDADE: _____

NOME: _____ IDADE: _____

ESCOLARIDADE: _____ PROFISSÃO: _____

PERGUNTAS RELACIONADAS À RELIGIOSIDADE

1. QUAL É A RELIGIÃO DA SUA FAMÍLIA?

2. VOCÊ TEM UM DOM/VOCAÇÃO? COM QUE IDADE PERCEBEU ISSO? (Reconhecimento no meio familiar)

3. HÁ QUANTO TEMPO O SENHOR COMEÇOU A FAZER OS TRATAMENTOS COM PLANTAS E RELIGIÃO?
 - 3.1 EXPERIÊNCIA COM A CRENÇA?

 - 3.2 EXPERIÊNCIA COM O ROSA AZUL?

 - 3.3 E COMO MESTRE?

4. QUANTAS PESSOAS (MÉDIA) JÁ SE TRATARAM COM O SENHOR (A)?
 - 4.1 COMO ACONTECE A BUSCA?

 - 4.2 HÁ CURAS?

5. QUAIS SÃO AS OUTRAS PESSOAS QUE PARTICIPAM COM VOCÊ DESSE RITUAL? QUE ETAPAS ESSAS PESSOAS AUXILIAM?
 - 5.1 COMO SÃO AS CERIMÔNIAS? QUEM PODE ASSISTIR? QUEM PARTICIPA E QUEM DECIDE?

Formulário de entrevista (Continuação)

PERGUNTAS RELACIONADAS ÀS PLANTAS

1. O QUE UMA PLANTA REPRESENTA NA EXPERIÊNCIA DO SAGRADO? (Buscar o conceito de cura pelo interlocutor, verificar o significado de planta sagrada)
2. COMO VOCÊ APRENDEU AS RECEITAS SOBRE PLANTAS PARA O PROCESSO RELIGIOSO?
3. ONDE CONSEGUE (LUGAR SAGRADO) AS PLANTAS PARA O PREPARO DAS RECEITAS? (Procurar a fonte de cultivo, plantio, pessoas envolvidas no repasse dos recursos vegetais)
4. QUAIS SÃO AS PLANTAS QUE O SENHOR (A) UTILIZA?
 - 4.1 QUAIS SÃO AS QUE ESTÃO EM QUASE TODAS AS RECEITAS? (Presentes em vários tratamentos; não podem faltar). Listagem das 10 mais importantes. Buscar as espécies que têm forte relação com os especialistas.
 - 4.2 QUAIS AS QUE ESTÃO PRESENTES EM APENAS ALGUMAS ETAPAS DO PROCESSO?
 - 4.3 QUAIS AS CONSIDERADAS DE EFEITO MUITO FORTE E DE RÁPIDA AÇÃO?
5. PARA QUE SÃO USADAS? COMO SÃO PREPARADAS AS RECEITAS? (TABELA)
6. DESCREVER O PROCESSO DE CURA
 - 6.1 MESTRES
 - 6.2 PARTICIPANTES
7. AS CERIMÔNIAS SÃO PROCURADAS PELA VIZINHANÇA OU PELAS PESSOAS DA COMUNIDADE? VÊM PESSOAS DE FORA? (PERIODICIDADE)
8. HÁ PREPARAÇÕES QUE SÃO VENDIDAS? RECEBE DOAÇÕES? (Perguntas frágeis)
9. HÁ RECONHECIMENTO SOCIAL/DA COMUNIDADE PELA PESSOA QUE TEM A CRENÇA?

Formulário de entrevista (Continuação)

10. COMO É O STATUS DAS HIERARQUIAS NO FARDAMENTO NA COMUNIDADE? É UMA FIGURA DE RESPEITABILIDADE? A ORGANIZAÇÃO DO FARDAMENTO É INFLUENCIADA PELA IDADE AVANÇADA? E ISSO LEGITIMA O RESPEITO?
11. CONVERSAR COM PESSOAS QUE PROCURAM TRATAMENTOS E COM AS QUE NÃO FAZEM USO DE PLANTAS PARA CURAS SAGRADAS.
12. O QUE LEVA AS PESSOAS A PARTICIPAR?

APÊNDICE 4

Plantas que compõem a sagrada bebida Daime/Ayahuasca – A: cipós do tipo tucunacá (a esquerda) e caupuri; e B: chacrona ou rainha



APÊNDICE 5

Prancha de fotos do Centro de Unificação Rosa Azul



Figura 1: chafariz com bancos – espaço destinado a meditação e conversas entre os membros. Fonte: Autores.



Figura 2: casa de Feitio – espaço no qual o cipó é macerado e o chá é preparado. Fonte: Autores.



Figura 3: coleta das folhas da chacrona durante o feitio. Fonte: Autores.



Figura 4: limpeza das folhas da chacrona. Fonte: Zanela, J.



Figura 5: cipó macerado para compor o chá Daime/Ayahuasca. Fonte: Zanela, J.



Figura 6: sessão de alinhamento de chacras. Fonte: Zanela, J.

APÊNDICE 6

Questionário de entrevista Quintais



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ – UEPA
 CENTRO DE CIÊNCIAS NATURAIS E TECNOLOGIA – CCNT
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS AMBIENTAIS – PPGCA
 Projeto: BIOCULTURALIDADE COM PLANTAS RELIGIOSAS EM
 COMUNIDADES AMAZÔNICAS

Nome (Opcional): _____

Gênero: () Feminino () Masculino

Idade: _____

Escolaridade (Especificar a série - Estudei até:) _____

Local de moradia: Zona rural () Centro urbano () Periferia ()

Origem: _____

Faixa Salarial em salários mínimos (R\$937,00): () 1 salário () 2-3 salários () 4-6 salários () Não tem

Ocupação: () Insira nos parênteses a numeração (abaixo) que melhor se enquadra na sua ocupação.

0. Funcionário da iniciativa privada 1. Funcionário público 2. Estudante 3. Autônomo/Doméstico 4. Aposentado 5. Desempregado

Estado Civil: _____

Religião: _____

Sobre as **AFIRMATIVAS** abaixo, marque a numeração que para você melhor se enquadra. Por exemplo, você marcará 5 caso concorde totalmente com a afirmativa, caso contrário marcará 1. Ou, se preferir, poderá marcar as pontuações intermediárias a essas.

Pontuações: 5 = **Concordo totalmente**; 4 = **Concordo parcialmente**; 3 = **Indiferente**; 2 = **Discordo parcialmente**; 1 = **Discordo totalmente**.

Questionário de entrevista (Continuação)

PERGUNTA	PONTUAÇÃO
1 - BLOCO: RELACIONADAS A DOENÇAS CULTURAIS	
Existem doenças como quebranto, panemreira, mal olhado etc.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
Existem pessoas capazes de curar doenças espirituais.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
As práticas realizadas por benzedores, curandeiros etc. são eficazes.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
Procuro benzedores, curandeiros etc. para curar doenças espirituais.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
Já fui curado de doença espiritual por um benzedor, curandeiro etc. Qual doença?	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
Já procurei benzedores mesmo fazendo uso de medicamentos, de farmácia.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
Posso amuletos de proteção em minha residência.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
As doenças culturais atrapalham a rotina de vida (família, trabalho etc.) do doente.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
Existem doenças que apenas benzedores etc. conseguem curar. Quais?	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
2 - BLOCO: RELACIONADAS ÀS PLANTAS	
As plantas possuem papel essencial para a cura de doenças espirituais. Descreva esse papel:	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
As plantas recebem cuidados especiais por serem elementos sagrados. Quais cuidados? O que usa? E em qual dia?	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
Eu acredito que as plantas atuam como símbolo de proteção da residência. Quais plantas?	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
As plantas que curam são indispensáveis no meu terreno. O quintal é um espaço sagrado.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>

Questionário de entrevista (Continuação)

Eu tenho uma forte ligação com as plantas da minha residência.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
As plantas atraem energia positiva trazendo benefícios para vários aspectos da vida: financeira, emocional etc.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
O conhecimento que possuo sobre as plantas que curam recebi de meus antepassados. Especificar quem:	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
3 - BLOCO: RELACIONADAS À CURA	
A cura acontece pelo uso das plantas em associação com a crença em divindade (s).	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
A cura de doenças espirituais acontece pela crença em divindade (s).	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
É indispensável a participação de benzedeiros, curandeiros etc. na cura de doenças espirituais.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
A cura significa mudanças fisiológicas.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
A cura significa mudanças no estado de espírito.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
Percebo possuir uma energia diferente espiritualmente.	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>
Reconheço possuir um dom para curar pessoas. Descreva-o:	5 <input type="checkbox"/> 4 <input type="checkbox"/> 3 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/>

APÊNDICE 7

Formulário de entrevista Quintais

QUESTIONÁRIO PLANTAS DE PODER: *QUINTAIS*

LOCAL (Bairro, Cidade, Estado): _____

COMUNIDADE: _____

NOME: _____ IDADE: _____

ESCOLARIDADE: _____ PROFISSÃO: _____

PERGUNTAS RELACIONADAS À RELIGIOSIDADE

1. QUAL É A SUA RELIGIÃO OU CRENÇA? E A DA SUA FAMÍLIA?
2. VOCÊ TEM UM DOM/VOCAÇÃO? SIM () NÃO () COM QUE IDADE PERCEBEU ISSO?
3. O SENHOR (A) É REZADOR (A)? SIM () NÃO () HÁ QUANTO TEMPO?
4. QUANTAS PESSOAS (MÉDIA) JÁ SE TRATARAM COM O SENHOR (A)?
5. QUAIS SÃO AS OUTRAS PESSOAS QUE PARTICIPAM COM VOCÊ DESSE RITUAL? QUE ETAPAS ESSAS PESSOAS AUXILIAM?

PERGUNTAS RELACIONADAS ÀS PLANTAS

1. O QUE UMA PLANTA REPRESENTA NOS TRATAMENTOS QUE O SENHOR (A) REALIZA?
2. COMO VOCÊ APRENDEU AS RECEITAS SOBRE PLANTAS PARA O USO RELIGIOSO?
3. ONDE CONSEGUE AS PLANTAS PARA O PREPARO DAS RECEITAS? (Procurar a fonte de cultivo, plantio, pessoas envolvidas no repasse dos recursos vegetais)
4. QUAIS SÃO AS PLANTAS QUE O SENHOR (A) UTILIZA NAS RECEITAS?
 - 4.1 QUAIS SÃO AS QUE ESTÃO EM QUASE TODAS AS RECEITAS? (Presentes em vários tratamentos; não podem faltar). Listagem das 10 mais importantes. Buscar as espécies que têm forte relação com os especialistas.

Formulário de entrevista (Continuação)

4.2 QUAIS AS QUE ESTÃO PRESENTES EM APENAS ALGUMAS ETAPAS DO PROCESSO?

4.3 HÁ AQUELAS CONSIDERADAS DE EFEITO MUITO FORTE E DE RÁPIDA AÇÃO?
SIM () NÃO () QUAIS?

5. PARA QUE SÃO USADAS? COMO SÃO PREPARADAS AS RECEITAS?

6. DESCREVER O PROCESSO DE CURA

7. SUAS RECEITAS/PLANTAS/PRODUTOS SÃO PROCURADAS PELA VIZINHANÇA OU PELAS PESSOAS DA COMUNIDADE? VÊM PESSOAS DE FORA? SIM () NÃO () (PERIODICIDADE)

8. HÁ PREPARAÇÕES QUE SÃO VENDIDAS? RECEBE DOAÇÕES? SIM () NÃO ()

9. HÁ RECONHECIMENTO SOCIAL/DA COMUNIDADE PELA PESSOA QUE TEM A CRENÇA?
SIM () NÃO ()

10. COMO É O STATUS DO REZADOR (A) NA COMUNIDADE? É UMA FIGURA DE RESPEITABILIDADE? O REZADOR (A) TEM IDADE AVANÇADA E ISSO LEGITIMA O RESPEITO? SIM () NÃO ()

11. O QUE LEVA AS PESSOAS AO USO?

12. EXISTE ALGUMA REZA LIGADA? SIM () NÃO ()

13. O BENZIDO ESTÁ TOMANDO ALGUM REMÉDIO? SIM () NÃO () QUE TIPO?

14. EXISTEM SANTOS ENVOLVIDOS? SIM () NÃO () QUAIS?

15. EXISTE UM "PÓS-TRATAMENTO", OU SEJA, UM SEGUNDO MOMENTO APÓS A CRIANÇA SER TRATADA? SIM () NÃO () COMO FUNCIONA?

APÊNDICE 8

Prancha de fotos dos quintais de Vigia



Figura 1: quintal da Dona Nazaré. Fonte: Autores.



Figura 2: quintal da Dona Nailza. Fonte: Autores.



Figura 3: jirau da Dona Noêmia. Fonte: Autores.



Figura 4: cabí na casa da Dona Nailza. Fonte: Autores.



Figura 5: salão de ritual da Dona Noêmia. Fonte: Autores.



Figura 6: altar na casa da Dona Cléa. Fonte: Autores.



Universidade do Estado do Pará

Centro de Ciências Naturais e Tecnologia

Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais – Mestrado

Tv. Enéas Pinheiro, 2626, Marco, Belém-PA, CEP: 66095-100

www.uepa.br/paginas/pcambientais

