

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Programa de Pós-Graduação EICOS**

**Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social**

*Com um te botaram com dois eu te tiro!*

**Um estudo sobre as benzedeadas e dos benzedeiros moradores das comunidades quilombolas de Igreja Nova – Alagoas.**

Dulce Santoro Mendes



**Rio de Janeiro**

**2017**



UFRJ

**Programa de Pós-Graduação EICOS**

**Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social**

***Com um te botaram com dois eu te tiro!***

**Um estudo sobre as benzedeadas e dos benzedeados moradores das comunidades quilombolas de Igreja Nova – Alagoas.**

**Dulce Santoro Mendes**

Tese apresentada ao programa de pós-graduação em psicossociologia de comunidades e ecologia social do Instituto de Psicologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, área de concentração Novas Sociabilidades, Cartografias Sociais e Políticas do Cotidiano Contemporâneo como requisito parcial à obtenção do título de Doutora.

**Orientador:**

**Professor Doutor Claudio de São Thiago Cavas**

**Rio de Janeiro**

**2017**

Título:

***Com um te botaram com dois eu te tiro!***

**Um estudo sobre as benzedeadas e dos benzedeados moradores das comunidades quilombolas de Igreja Nova – Alagoas.**

**Coordenadora do curso:** Professora Doutora Maria Cecília Mello e Souza

**Orientador:** Professor Doutor Claudio São Thiago Cavas

Banca examinadora:

Professor Doutor: Claudio de São Thiago Cavas (Orientador) (UFRJ)

Professora Doutora: Samira Lima da Costa (UFRJ)

Professora Doutora: Catalina Revollo Pardo (UFRJ)

Professor Doutor: Sergio Luiz Silva (UNIRIO)

Professor Doutor: Gabriel de Sena Jardim (UERJ)

Dulce Santoro Mendes

**Com um te botaram com dois eu te tiro!**

Um estudo sobre as benzedeadas e benzedeiros moradores de comunidades  
quilombolas de Igreja Nova - Alagoas.

Relatório final, apresentado a  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
-Centro de Filosofia e Ciências Humanas-  
Instituto de Psicologia, programa de pós-  
graduação EICOS- Psicossociologia de  
Comunidades e Ecologia Social, como  
parte das exigências para a obtenção do  
título de doutora.

Local, 29 de novembro de 2017.

BANCA EXAMINADORA



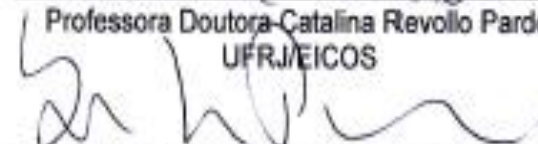
Professor Doutor Claudio de São Thiago Cavas (orientador)  
UFRJ



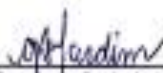
Professora Doutora Samira Lima da Costa  
UFRJ/EICOS



Professora Doutora Catalina Revollo Pardo  
UFRJ/EICOS



Professor Doutor Sergio Luiz Pereira da Silva  
UNIRIO



Professor Doutor Gabriel de Sena Jardim  
UERJ

### CIP - Catalogação na Publicação

M538u Mendes, Dulce Santoro  
Com um te botaram com dois eu te tiro! : um estudo sobre as benzedeiras e benzedeiros moradores de comunidades quilombolas de Igreja Nova - AL. / Dulce Santoro Mendes. -- Rio de Janeiro, 2017. 311 f.

Orientador: Cláudio São Thiago Cavas.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, 2017.

1. benzedeiras, benzedeiros. 2. comunidades quilombolas. 3. identidades culturais. 4. religiosidades. I. Cavas, Cláudio São Thiago, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

## **Dedicatória**

**Para Peteca, Chuvisco, Canguru, Cabelo e Diana meus amores amigos de todas as horas.**

**Para o Pequeno, meu amor de ontem, de hoje e para sempre.**

**Para Nicolly e Moreno meus novos amores.**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço muito aos meus colegas de trabalho, e a todas e todos devo a compreensão pelos períodos de ausência das nossas atividades em prol dos compromissos acadêmicos. Meu agradecimento especial a Miriam Barbuda pela paciência, com um pedido de desculpas pelos momentos intempestivos, colocados na conta do doutorado. Muito obrigado por compreender os meus motivos.

Ao pessoal mais próximo no dia-a-dia do trabalho agradeço pelas discussões, desafios, polêmicas, que engrandeceram a minha pesquisa, e principalmente a minha vida nestes últimos anos. A Solange Mello como sempre prestativa e firme como uma rocha em suas certezas, mas flexível e bondosa na sua humanidade. Aos colegas da luta antiga Elbert, Irenil e Maria Alice pelos momentos de descontração e ajuda mútua. Aos “novinhos” Fernando Damasco, André Lopes de Sousa e Gabriel Bias Forte, pela certeza que a vida tem uma finitude relativa, e que os ideais jovens oxigenaram a minha vida trazendo de volta a minha veia geográfica “guerrilheira”. Ter ideais e lutar por eles, não tem preço! Ao Romay Conde Garcia pelas boas lembranças, trocas, e também pela paciência.

Aos meus estagiários Artur Pereira e Victor Hugo Rijo com quem aprendi que, somos “pretos” sim, com muito orgulho, e que estamos conscientes da luta sem fim pelo respeito às diferenças e contra o racismo nosso de cada dia.

Aos colegas ibegeanos fisicamente mais distantes que com suas bondades admiráveis se preocuparam comigo. Agradeço especialmente a Claudio João e Vania Nagem pelos conselhos, dicas, e por apontarem o caminho do EICOS.

As minhas especiais amigas ibegeanas Ericka Andrade e Maria de Fatima Moraes que enviaram para cá suas loas com gostinho de caldo de sururu e acarajé, me mantendo apaixonada pelas suas origens. A Gisele Canova pela força, carinho e amizade que retribuiu enviando pensamentos positivos e desejos de franca recuperação no enfrentamento da vida.

Aos meus amigos mais íntimos: Marinho e Tina, Zé Alberto e Sonia, Veronica e Maria Helena, Sonia Calzone, Katia e Ana Lucia Moraes, pelos dias, tardes e noites de diversão e muitas risadas. A jovem Jordana pelo incentivo e descoberta de um futuro promissor.

A minha família social que com as suas confusões e desencontros provou que é melhor quando tem muita pressão! A minha família de santo, que como todas as famílias, acolhem e expulsam, mas, que estão sempre prontas a receber-nos quando as necessidades são extremas.

Ao professor Claudio São Thiago Cavas pela orientação da minha pesquisa e por me trazer de volta ao caminho quando dele me afastei muitas vezes. A professora Maria Inácia D'Ávila (in memorium) por ter me aceitado no programa de pós-graduação que foi sua razão de viver e morrer.

Aos professores Sergio Luis Pereira da Silva e Samira Costa Lima pelos conselhos impagáveis na banca de qualificação que me muito ajudaram apontando outras direções possíveis. Aos colegas de turma e dos grupos de pesquisa que engrandeceram esta minha jornada.

Aos moradores das comunidades da Palmeira, do Sapé e do Tabuleiro pelas diversas formas de participação que contribuíram para esta pesquisa. Especialmente, aos informantes-chave: Luiz Vital, d. Edna França, Chiquinho da Palmeira, Claudiano do Tabuleiro, Falerson do Tabuleiro e Lidiane Matias, por propiciarem os contatos para as primeiras visitas às comunidades.

Ao jornalista Waldson Costa pela reportagem sobre as benzedeadas da Palmeira que muito inspirou esta pesquisa. Às pesquisadoras Luanna Rocha, Leslie Ursini e Sandreana pelos trabalhos sobre as comunidades foco do estudo, meu reconhecimento da importância e contribuição que ofereceram a temática da benzeção, engrandecendo e fortalecendo o ofício tradicional de mulheres e homens quilombolas daquela região, meus agradecimentos eternos.

As benzedeadas d.Vilma, d.Neide, d.Elza (in memorium), d.Eron, d. Ana, d.Terezinha e d. Alva, e aos benzedeados s.Crécio, Pai Pitô, s.Tonho e s.Alvaro, que são detentora(e)s dos saberes tradicionais e de uma grande compreensão da vida, agradeço-lhes pela dedicação às suas comunidades e pela bondade em conceder momentos preciosos dos seus cotidianos em favor de nossas conversas.



Um agradecimento especial a d.Ricardina, benzedeira da minha infância de visitas constantes à sua casa para rezar espinhela caída, e para que ela saiba, onde quer que esteja, que eu jamais me esqueci de suas receitas de garrafadas contendo breu, prego enferrujado, e noz noscada.

Aos meus Orixás, pois nada disso seria possível, se não fossem os caminhos apontados e protegidos por eles. Pesquisar religiosidades em comunidades quilombolas foi uma forma de agradecer-lhes pela minha vida no santé. A Yá Fé Fé, a senhora dos ventos, a minha deusa e rainha, Iansã pelo muito que me tem dado. A ela agradeço à minha vida e as dos meus!  
**Motumbá!**

*Viver é um negócio muito perigoso,*

*Te rogaram uma praga?*

*As pragas vem através dos catrumanos...Povo quase rude animalizado de aspecto assustado para Riobaldo. Os catrumanos poderiam lançar praga apunha quebranto.*

*O diabo na rua, no meio do redemoinho...*

*Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemén, doutrina dele, de Cárdeque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista (...) Eu queria rezar o tempo todo.*

*(Guimarães Rosa, Grande Sertão Veredas, 2001)*

*Quando plausível, o impossível se deve preferir a um possível que não convença.*

*(Atistóteles, A poética clássica)*

## SUMÁRIO

<b>Apresentação</b>	<b>20</b>
1 Benzedeadas e benzedeados na produção acadêmica	24
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Encontros e desencontros no percurso metodológico</b>	<b>31</b>
1.1 Os estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais – aproximações teóricas com o campo da pesquisa	34
1.2 Metodologias aplicadas ao estudo das identidades culturais das benzedeadas e benzedeados quilombolas	42
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Diáspora, um conceito, muitas interpretações</b>	<b>51</b>
2.1 De quilombos à comunidades quilombolas – os condenados da diáspora	60
2.2 Relações raciais no Brasil	69
2.3 Reconhecimento jurídico e auto-reconhecimento na diáspora	79
2.4 <i>Quilombola eu? Benzedeadora?</i> Autorreconhecimento em comunidades quilombolas	89
2.5 O Xangô rezado baixo ou a negação do reconhecimento	91
<b>Capítulo 3</b>	
<b>Cultura da Benzeção - Religiosidades quilombolas - Formação do cosmos religioso-sincrético</b>	<b>95</b>
3.1 Benzeção, benzimentos, benzeduras - aproximações culturais e interculturalidade	96
3.2 Os medos na Europa medieval	103
3.3 A anterioridade africana – cosmogonias e cosmologias na pré-diáspora	111

3.4 A Santidade: o catolicismo reverso no caminho da Terra sem mal.	<b>118</b>
3.5 A mescla cultural religiosa na colônia	<b>126</b>
 <b>Capítulo 4</b>	
<b>O campo multilocalizado -</b>	
<b>Contextos geográficos e históricos das comunidades quilombolas de Igreja Nova</b>	<b>137</b>
4.1 As comunidades quilombolas de Igreja Nova - AL	<b>142</b>
4.1.1 Palmeira dos Negros – “pretos são os outros!”	<b>143</b>
4.1.2 Tabuleiro dos Negros – “as terras do heréu!”	<b>148</b>
4.1.3 Sapé: entre a Palmeira e o Tabuleiro – a terra do meio	<b>152</b>
4.2 Quem é benzedeiro? “ <i>É qualquer um filho de deus!</i> ”	<b>157</b>
4.3 As benzedeadas e benzedeados quilombolas participantes da pesquisa	<b>160</b>
4.4 Catolicismo popular, práticas rústicas – as religiosidades brasileiras nas comunidades	<b>175</b>
4.4.1 A festa do Glorioso São Roque na Palmeira – campos religiosos em tensão.	<b>179</b>
4.4.2 Santo Antonio “caminhante” _devoção e rebeldia no Tabuleiro dos Negros	<b>188</b>
4.5 Sincretismos religiosos ou hibridismos culturais?	<b>191</b>
4.5.1 “ <i>Se eu tiver mentindo, fico por mentiroso!</i> ” – Religiosidades sincréticas nas práticas das benzedeadas e dos benzedeados quilombolas das comunidades da Palmeira, do Sapé e do Tabuleiro ?	<b>201</b>
4.6 <i>Com um te botaram com dois eu te tiro!</i> Catolicismo rústico das benzedeadas e dos benzedeados das comunidades quilombolas de Igreja Nova	<b>210</b>
4.7 <i>Mas, eu não sei benzer não! Sabe sim! A gente viu você benzer!</i> – o reconhecimento da comunidade como incentivo para a continuidade da prática tradicional da benzeção	<b>222</b>
4.8 <i>Quem cura é deus!</i> Práticas e saberes tradicionais das benzedeadas e	

e benzedeiros quilombolas	226
4.9 O repasse de conhecimentos tradicionais	240
<b>Capítulo 5</b>	
<b>Identidades culturais das benzedadeiras e dos benzedeiros das comunidades quilombolas de Igreja Nova</b>	<b>245</b>
5.1 Construção das identidades culturais em contextos multiculturais	248
5.2 As memórias vividas das benzedadeiras e dos benzedeiros como elemento da construção da identidade cultural quilombola	253
5.3 Identidade cultural e as políticas públicas	256
5.4 “Eu falo sem medo de errá, porque minha nêga bacana chegô as baiana aqui pra dançá!” - representações dos sujeitos nas comunidades da pesquisa	262
<b>Considerações finais</b>	<b>276</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>290</b>

---

### **Lista de figuras**

Figura 1 – Vista panorâmica do centro da cidade de Igreja Nova-Alagoas.

Figura 2 – Cruzeiro no centro do povoado da comunidade Palmeira dos Negros

Figura 3 – Igreja do Sagrado Coração de Jesus \_Povoado Palmeira dos Negros

Figura 4 – Aspecto de uma das ruas do povoado do Tabuleiro dos Negros

Figura 5 – Aspecto de uma das ruas do povoado do Tabuleiro dos Negros

Figura 6 – Vista da comunidade do Sapé

Figura 7 – Detalhe de uma casa de farinha no povoado do Tabuleiro dos Negros

Figura 8 – Detalhe da cerca que divide a área residencial do canavial

Figura 9 – D.Vilma da Palmeira

Figura 10 – D. Elza da Palmeira

Figura 11 – S. Crécio do Sapé

Figura 12 – Pai Pitô

Figura 13 – Altar doméstico de D.Neide da Palmeira

Figura 14 – Imagem de Menino Jesus de Praga representação de D.Ana

Figura 15 – S.Tonho

Figura 16 – D.Eron

Figura 17 – D.Alva

Figura 18 – S.Alvaro

Figura 19 – D.Terezinha

Figura 20 – aspecto do altar principal da igreja em Palmeira dos Negros

Figura 21 e 22 – procissão de São Roque – Palmeira dos Negros

Figura 23 – Imagem de São Roque no andor

Figura 24 – Imagem de Santo Antonio

Figura 25 – Altar domestico de D.Vilma da Palmeira

Figura 26 – altar doméstico

Figura 27 – Guerreiro Treme Terra -moradores da comunidade do Sapé

Figura 28 e 29 – Baianas no inicio do século XX e Baianas estilizadas (atualidade)

Figura 30 – Grupo de Baianas da Palmeira dos Negros

Figura 31 e 32 – grupo de Côco de roda do Tabuleiro dos Negros

Figura 33 e 34 - fabricação de vassouras com a palha do coco de Ouricuri e o coqueiro de ouricuri.

Figura 35 e 36 – moradora da Palmeira dos Negros fabricando vassouras de palha de Ouricuri.

Figura 37 e 38 – produção artesanal de objetos de palha de Ouricuri comunidade da Palmeira dos Negros

Figura 39 – casa doméstica de farinha no Tabuleiro dos Negros

Figura 40 – s.Zé Pilintra

**Lista de siglas**

FCP – Fundação Cultural Palmares

DPA - Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro da FCP.

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ONU – Organização das Nações Unidas

SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

LEASER- Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

MASA - Movimento Aprendizes da Sabedoria-PR

ASFOPAL – Associação dos Folgedos Populares de Alagoas

MNU – Movimento Negro Unificado



## **Lista de mapas**

Mapa 1 – comunidades quilombolas do estado de Alagoas.

Mapa 2 – Região de planejamento Baixo do Rio São Francisco.

Mapa 3 – detalhe da região de planejamento Baixo do Rio São Francisco.

## Resumo

As identidades culturais das benzedeadas e benzedeados quilombolas moradora(e)s das comunidades Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros, localizadas no município de Igreja Nova no estado de Alagoas, são formadas a partir dos contextos das necessidades diárias de quem os procura para os serviços de benzimento e rezas de proteção no enfrentamento das lidas diárias. Como referências sociais de seus grupos participam ativamente da vida comunal prestando ajuda a quem busca seus saberes e fazeres tradicionais. As benzedeadas e os benzedeados cuidam de males físicos e espirituais intermediando os dois planos, para o quê invocam santos católicos, entidades da umbanda e orixás do candomblé, além de contarem com a proteção solicitada aos seus parentes mortos. Os cosmos religiosos domésticos são formados a partir de concepções autônomas e particulares que formam suas religiosidades sem problemas em misturar as várias religiões em um só ambiente. Os altares domésticos representam este cosmo religioso e peculiar onde as várias representações convivem pacificamente, lado a lado. Os cuidados que dispensam às pessoas que a(o)s procuram, cuidam de doenças ainda não tratadas ou tratadas de formas diferentes pela medicina dogmatizada. Os saberes e fazeres tradicionais das benzedeadas e dos benzedeados são repassados intergeracionalmente pela oralidade a todas ou todos aquela(e)s que se dispõem a aprender e se tornarem benzedeadas ou benzedeados, mas, não basta somente aprender as rezas, é preciso ter o “dom” da cura. A cultura da benzeção em comunidades quilombolas, como pano de fundo desta pesquisa, incorpora elementos da interculturalidade negra, indígena e europeia, em contextos sociais e segundo trajetórias históricas específicas. Na luta por reconhecimento jurídico e autorreconhecimento as benzedeadas e os benzedeados quilombolas, como referências sociais das suas comunidades, contribuem para a formação das identidades culturais coletivas do grupo social quilombola. Esta pesquisa se propôs a estudar os processos de formação das identidades culturais das benzedeadas e benzedeados quilombolas a partir das teorias de autores pós-colônias, decoloniais, de instâncias interparadigmáticas dos estudos culturais e da diáspora, de forma a interpretar as múltiplas inserções de pertencimento cultural marcadas pela dimensão étnica racial como quilombola e as identidades religiosas sincréticas como benzedeadas e benzedeados. A questão que a pesquisa se propôs a responder é: como se desenvolvem os processos de constituição das identidades culturais das benzedeadas e dos benzedeados moradoras de comunidades quilombolas selecionadas para o estudo em contextos de processos de certificação e titulação dos seus territórios? A metodologia da pesquisa utilizou entrevistas presenciais orientadas por roteiros etnográficos compostos por temas, sobre a cultura da benzeção em comunidades quilombolas, considerados como variáveis emergentes das observações participantes. As entrevistas não-diretivas e geraram anotações diárias, e a elaboração de diários. A redação final do texto da pesquisa em estilo narrativo contém as visões da(o)s participantes, além das minhas, tendo como resultado um texto fluído. As fronteiras produzidas pelas relações de pertencimento a cada grupo identitário das benzedeadas e benzedeados quilombolas são circunscrições imaginárias, que representam as múltiplas inserções dos indivíduos em círculos de pertença. Estas fronteiras são fluídas e as identidades culturais produções políticas do calor das lutas por reconhecimento jurídico e autorreconhecimento, e estão em constante movimento e construção.

**Palavras-chave:** identidades culturais, benzedeadas e benzedeados, comunidades quilombolas, religiosidades.

### Abstract

The cultural identities of the benzedeadas and benzedeados quilombolas living in the Palmeira dos Negros, Sapé and Tabuleiro dos Negros communities, located in the municipality of Igreja Nova in the state of Alagoas, are formed from the contexts of the daily needs of those who seek them for the services of blessing and prayers of protection in coping with daily readings. As social references of their groups they participate actively in communal life giving help to those who seek their traditional knowledge and practices. The benzedeadas and the benzedeados take care of physical and spiritual ills mediating the two plans, for which they invoke Catholic saints, umbanda entities and candomblé orixás, besides having the protection requested to their dead relatives. The domestic religious cosmos are formed from autonomous and particular conceptions that form their religiosities without problems in mixing the various religions in a single environment. The domestic altars represent this religious and peculiar cosmos where the various representations coexist peacefully side by side. The care they give to the people who seek them take care of diseases not yet treated or treated in different ways by dogmatized medicine. The traditional knowledge and practices of the benzedeadas and the benzedeados are intergenerationally passed on by orality to all or all those who are willing to learn and become a benzedeadá or benzedeado, but it is not enough to learn the prayers only, it is necessary to have the "gift" of healing. The culture of blessing in quilombola communities, as a background for this research, incorporates elements of black, indigenous and European interculturality, in social contexts and according to specific historical trajectories. In the struggle for legal recognition and self-recognition, the benzedeadas and the quilombola benzedeados, as social references of their communities, contribute to the formation of the collective cultural of the quilombola social group. This research aims to study the processes of formation of the cultural identities of the benzedeadas and quilombolas benzedeados from the theories of postcolonial authors, decolonial, interparadigmatic instances of cultural studies and diaspora, in order to interpret the multiple insertions of cultural belonging marked by the racial ethnic dimension as quilombola and the syncretic religious identities like benzedeadas and benzedeados. The question that the research set out to answer is: how are the processes of constitution of the cultural identities of the benzedeadas and the dwellers of quilombola communities selected for the study in contexts of processes of certification and titling of their territories developed? The research methodology used face - to - face interviews guided by ethnographic scripts composed of themes on the culture of blessing in quilombola communities, considered as variables emanating from the participant observations. Non-directive interviews and generated daily annotations, and the preparation of journals. The final wording of the research text in narrative style contains the views of the participants, as well as mine, resulting in a flowing text. The boundaries produced by the relations of belonging to each identity group of the benzedeadas and benzedeados quilombolas are imaginary circumscriptions, which represent the multiple insertions of the individuals in circles of belonging. These borders are fluid cultural identities and political productions of the heat of struggles for legal recognition and self-recognition, and are in constant movement and construction.

**keywords:** cultural identities, benzedeadas and benzedeados, quilombolas communities, religiosities.

## **Apresentação**

Esta pesquisa foi produzida no âmbito da linha de pesquisa: Novas Socialidades, Cartografias Sociais e Políticas do Quotidiano Contemporâneo – do Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social do Instituto de Psicologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A proposta desse estudo foi estudar as mulheres e os homens, que exercem o ofício da benzeção em comunidades quilombolas localizadas em Igreja Nova no estado de Alagoas. As benzedeadas e os benzedores inseridos nos contextos das necessidades diárias das suas comunidades são referências sociais destes grupos e participam ativamente da vida comunal prestando ajuda a quem busca seus saberes e fazeres tradicionais.

As benzedeadas e os benzedores quilombolas são cuidadores dos males físicos e espirituais, sendo diariamente, convocada(o)s a resolver de briga de casais às bênçãos aos animais, além de cuidarem de doenças ainda não tratadas ou tratadas de formas diferentes pela medicina dogmatizada como “ventre virado”, “espinhela caída”, “mau olhado”, “carne quebrada”, “quebranto”, males que estão localizados, segundo as benzedeadas e os benzedores, na alma das pessoas. Da identificação das moléstias ao tratamento com rezas, chás, banhos, e unguentos preparados com as ervas colhidas nos quintais de suas casas, especificamente, para cada caso, as benzedeadas e os benzedores utilizam-se de seus saberes tradicionais repassados intergeracionalmente pela tradicionalidade.

As práticas tradicionais das benzedeadas e dos benzedores, rezadores e raizeiros, curadeiras e curadores, assim como dos remedieiros, continuam a ser, na maioria das vezes, a primeira alternativa para os tratamentos de doenças entre os moradores de comunidades rurais afastadas dos centros urbanos, e durante muito tempo foram consideradas moléstias que estariam associadas à pobreza. As mulheres e homens que tem o ofício de benzer e cuidar dos moradores das suas comunidades utilizam os conhecimentos sobre as ervas e plantas acumulados ao longo da vida, repassados através de gerações, pelo aprendizado que têm pela continuidade em observarem as forças da natureza, e obtendo com isso, grande compreensão da natureza humana e de suas interações em contextos sociais e culturais em que vivem que formam os microuniversos místicos de elementos ressignificados.

Os cenários religiosos encontrados no campo de pesquisa são bastante diversificados, e se revelaram como cosmos mágicos, sensíveis, solidários, puros, energizantes, e totalmente inéditos. A experiência enriquecedora desta pesquisa levou em conta as visões de mundo de mulheres e homens que tem o ofício de benzer em comunidades, onde constroem suas identidades culturais, e fazem desta construção coletiva, acesso aos direitos básicos para a sobrevivência e melhoria geral de vida.

A partir da Constituição Federal Brasileira de 1988, que previu no seu artigo 68 das disposições transitórias, o direito de posse definitiva das terras ocupadas desde que os moradores se autorreconhecessem como descendentes de africana(o)s escravizada(o)s no Brasil no período colonial, teve início um grande movimento social organizado com o objetivo de recuperar a historiografia das comunidades no sentido de buscarem reconstruir suas identidades culturais a partir da ligação emocional com o território e exaltação da suas ligações étnicas-raciais negras.

Os processos jurídicos resultantes das reivindicações dos quilombolas requisaram dos grupos sociais assim formados discussões internas e externas sobre suas realidades sociais e identitárias. A autoidentificação é a prerrogativa fundamental para o alcance do reconhecimento jurídico coletivo da comunidade, o qual poderá garantir acesso às políticas públicas básicas e necessárias a melhoria da qualidade de vida dos moradores.

No processo de construção da identidade quilombola, as benzedeadas e os benzedores, que são grupos inseridos nos grupos maiores, os quilombolas, contribuem com suas vivências e memórias para a recuperação de fatos sobre a vida da comunidade, tornando-se pontos de referência religiosa, política e social do grupo na luta contra preconceitos, racismos e por afirmação de identidades culturais.

Para atender aos propósitos desta pesquisa empreendi estudos sobre os costumes ligados às práticas tradicionais de cura e benzimento registrados na história das principais culturas participantes da formação da sociedade brasileira como seu mito fundador. Tendo como pano de fundo desta pesquisa as comunidades quilombolas, geralmente, consideradas como territórios remanescentes de antigos quilombos, optei começar as análises dos contextos históricos pela diáspora africana, que trouxe forçadamente para o Brasil, milhões de pessoas em regime de escravidão para trabalhar na colônia portuguesa.

A propícia atmosfera de medo da população, a violência da caçada aos indígenas e a consequente redução aos aldeamentos, a violência e crueldade da submissão de escravizada(o)s

africana(o)s, a falta de segurança e abandono dos colonos, teriam exacerbado as superstições e crenças existentes em cada uma das estruturas socioculturais fundantes, ampliando também, os desejos de proteção divina ou sobrenatural da população, representados no costume geral de utilizar amuletos, crucifixos, terços e outros objetos místicos para afastar os maus espíritos, além manter o equilíbrio entre o corpo e a alma.

A justificativa para estudar a cultura das benzedeadas e dos benzedores e suas interações com a cultura quilombola tem dimensões profissionais, pessoais, e acadêmicas. A motivação profissional surgiu após a divulgação dos resultados do Censo Demográfico 2000. Sendo a minha atribuição no IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, preparar a base territorial que apoia os levantamentos estatísticos definindo e classificando os setores censitários por critérios, geográficos, culturais e político-administrativos, foi preciso identificar quem eram os quilombolas e como estavam distribuídos no território nacional. Foi durante a minha busca por este conhecimento inicial para a verificação das práticas cotidianas, e condições de vida das comunidades em diversas regiões brasileiras, que ocorreu minha profunda ligação com o tema da pesquisa. E após estes primeiros contatos, as informações colhidas já poderiam ser incluídas nas bases de dados institucionais, para que nas próximas operações censitárias, estas populações fossem visibilizadas e suas condições sócio-econômicas, culturais e demográficas reveladas passando a integrar o cenário nacional oferecido pelas estatísticas oficiais como subsídio ao desenvolvimento e aplicação de políticas públicas adequadas àquelas populações.

A possibilidade de conhecer os quilombos animou-me pessoalmente, tendo em vista que a minha vida religiosa de iniciada no candomblé supunha encontrar nas comunidades quilombolas a África imaginada por mim, e por esta razão, preservada nos seus aspectos religiosos primordiais e inalterados conforme haviam sido pensados no início da prática do candomblé em finais do século XIX.

As formas “puras” ou “autênticas” da prática religiosa que eu almejei encontrar logo se diluíram no encontro das águas revoltas do mar do empirismo e das teorias estudadas na academia. No entanto, a realidade contundente me ofereceu outras oportunidades que me abriram a possibilidade de estudar as religiosidades resultantes de sincretismos religiosos e hibridismos culturais, que caracterizam grande parte das comunidades quilombolas, e principalmente, as benzedeadas e os benzedores. Já a partir das primeiras observações das comunidades quilombolas ficou mais claro que, a constituição do sagrado adquire formas religiosas diversas, misturando principalmente, elementos culturais de matrizes africanas, católicas e indígenas, segundo

contextos históricos específicos, bem diferente da estrutura religiosa que eu imaginava que iria encontrar.

A minha iniciação no candomblé há mais de trinta anos tornou-se um fator preponderante na definição “do lugar de onde vou falar” como pesquisadora livre de boa parte dos estereótipos constituídos no início do trajeto acadêmico. A pureza e a autenticidade que fui à procura, fugindo dos exageros impostos pela modernidade às práticas do candomblé, ficaram no plano dos meus desejos como elaborações subjetivas, que logo se desvaneceram.

No lugar dessa construção imaginária surgiram os cenários religiosos impensados onde as benzedeadas e os benzedores estão inserida(o)s, porém, com um diferencial: a fé destas mulheres e homens, que conformam os seus microuniversos religiosos na lida cotidiana das resoluções dos problemas da comunidade, e que tornam os hibridismos culturais, as religiosidades e a confiança inabalável no quê praticam, elementos constitutivos das suas identidades culturais.

O objetivo geral desta pesquisa é estudar os processos de construção das identidades culturais das benzedeadas e dos benzedores moradora (e)s de comunidades quilombolas do município de Igreja Nova, e através das suas cosmovisões compreender de que forma estas construções a(o)s inserem nos grupos quilombolas.

Os objetivos específicos da pesquisa são: a) conhecer as trajetórias de vida das benzedeadas e dos benzedores; b) refletir sobre os processos de formação das suas identidades culturais; c) verificar as articulações entre as identidades culturais de benzedeadas(o)s e as identidades culturais como quilombolas; d) estudar os processos de reelaboração cultural em territórios reivindicados.

Para alcançar os objetivos traçados para o estudo das identidades culturais das benzedeadas e dos benzedores quilombolas, pesquisei sobre a produção acadêmica dos últimos dez anos. A primeira constatação foi que além de pouca expressão, a produção estava ligada principalmente, à estudos disciplinares nas áreas de saúde, e a cenários culturais gerais, sendo raras aquelas obras que trataram questões das religiosidades ou das identidades em territórios quilombolas reivindicados, embora esta revisão bibliográfica contivesse alguns caminhos para a exploração do tema sob um olhar interdisciplinar na perspectiva dos estudos culturais, pós-coloniais e descoloniais que pretendi fazer, sendo esta, uma das relevâncias da pesquisa apresentada.

## 1 - Benzedeadas e benzedeados na produção acadêmica

A revisão bibliográfica sobre a temática da benzeção levantada para apoiar documentalmente esta pesquisa encontrou produção significativa de trabalhos em disciplinas afetas à área da saúde. Inicialmente, os temas desenvolvidos pela academia estiveram relacionados à escassez de prestação de serviços de prevenção e tratamento de saúde às comunidades mais carentes, mostrando as benzedeadas mulheres como agentes nos estudos sobre o surgimento da tradição da “medicina doméstica” no Brasil, configurando-se também outra dimensão temática da produção acadêmica sobre suas práticas tradicionais. Presentes em todo território brasileiro, estas mulheres, e também, homens que exercem a benzeção, em outras situações que além de tratarem da saúde e bem-estar das suas comunidades, contribuem sobremaneira para com a organização destes movimentos, apoiar as ações de reconhecimento<sup>1</sup> do seu ofício, como por exemplo, ocorreu no estado do Paraná na região sul do Brasil.

O movimento para a “reivindicação de direitos de participação com os seus saberes tradicionais nos sistemas de cura”, conforme o projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil surgiu naquela região, afirmando também, as suas identidades culturais (MASA<sup>2</sup>, 2009).

Em comunidades quilombolas as benzedeadas e os benzedeados vivem situações ambíguas como as registradas nas análises de pesquisadores como Luanna Rocha (2015), que estudou as aproximações e distanciamentos entre os sistemas de saúde popular e oficial, considerando as práticas empregadas por mulheres e homens que exercem a benzeção como “alternativas terapêuticas”. Neste mesmo trabalho, a autora registra as constantes acusações de exercício ilegal da medicina que sofrem as benzedeadas, o que de certa forma, provoca uma retração na ação destas mulheres, fazendo-as, muitas vezes, negar a prática do benzimento, que somente é revelada em casos especiais, e exercida somente em suas comunidades.

Em outra comunidade quilombola, localizada na região nordeste do Brasil, especificamente, no estado do Piauí, as autoras Maria Pessoa e Poliana Maton analisaram as dimensões simbólicas presentes nos rituais ocorridos em Olho D’Água dos Negros para conhecerem o processo de tratamento da saúde de crianças (PESSOA e MATON, 2014, p. 1). A análise sob uma perspectiva

---

<sup>1</sup> O reconhecimento neste caso é do ofício que exercem e da forma como o fazem, diferentemente do reconhecimento que reivindicam as benzedeadas em comunidades quilombolas, que tem duas dimensões. O auto - reconhecimento como descendentes de antigos escravos e o necessário reconhecimento do governo como pessoas com direitos a ter direitos.

<sup>2</sup> MASA – Movimento Aprendizizes da Sabedoria-PR.



antropológica ritualística verifica como as crianças se tornam membros da comunidade quilombola passando por círculos de vida desde o nascimento, e de que forma estes rituais coletivos interferem na sua ligação com a cultura comunal, que segundo as autoras, se traduzem em efeitos eficazes na constituição de vínculos sociais, transformações subjetivas e transmissão cultural (PESSOA e MATON, 2014). Na comunidade pesquisada enfocada na pesquisa das antropólogas, os processos de titulação das terras estão em andamento, e têm na “invenção da identidade quilombola, que favoreceu o acesso às políticas públicas e novos modos de lidar com a terra” (PESSOA e MATON, 2014, p.7), um modelo já verificado em outras comunidades no período que tenho me dedicado ao estudo do tema.

O trabalho sobre as identidades culturais na comunidade quilombola de Olho d'Água dos Negros considerou que, a “localização simbólica dos rituais de cura na infância porta certas características de ambiguidades e passagens de posições e status... como atravessamentos entre mundos culturais diversos” (PESSOA e MATON, 2014, p.12), e que utilizando a transformação da casa das benzedeadas e dos benzedeados quilombolas em “casas de cura” como metáfora, as autoras postularam que, a comunidade é de amparo, proteção e cuidados com as crianças, registros na memória que perduram pela vida, contribuindo para a sua formação identitária.

A memória também é tema do trabalho assinado por Valentini (2011), que estudou a articulação possível entre a contemporaneidade e a formação da identidade cultural das benzedeadas e dos benzedeados a partir da análise de conteúdo de suas histórias de vida, e o modo como transmitem seus saberes tradicionais através da oralidade. As questões apresentadas no estudo orbitam em torno de como são praticadas as ações cotidianas, os hábitos e crenças tradicionais das benzedeadas e benzedeados frente à modernidade. Esta pesquisa demonstrou que o aspecto tradicional que caracteriza a cultura do benzimento naquela comunidade não cristalizou seus saberes [das benzedeadas e dos benzedeados] no tempo e no espaço, e sim que são ações e práticas resignificadas e recontextualizadas às realidades atuais, na medida da necessidade de atender a quem precisa, sendo este o aspecto mais inalterável no universo das benzedeadas e dos benzedeados.

A solidariedade é a grande marca destes indivíduos, e mesmo que a modernidade se faça presente por inexorável que possa parecer, suas práticas se adaptam inclusive para curar os malefícios trazidos por esta mesma modernidade. O fato das benzedeadas e dos benzedeados fazerem atendimentos por telefone, à distância, caso narrado no trabalho, só reafirma o que tem acontecido na atualidade das comunidades quilombolas, onde os cavalos foram substituídos por motocicletas, por exemplo, e que por vezes, são veículos que podem aumentar o trabalho das

benzedeadas e benzedeados tendo em vista o quantitativo de acidentes noticiados em jornais locais envolvendo estes meios de transporte.

O trabalho de pesquisa de Gabriela Rubert (2012), que tem como temática o universo mágico e místico das benzedeadas do município de Cambé no Paraná, analisa a disposição espacial dos elementos sagrados dos altares domésticos mantidos nas casas das mulheres que promovem a cura através de benzimento. A “liberdade de organização” daquelas representações religiosas das benzedeadas cambeadenses<sup>3</sup> tem centralidade na análise comparativa entre o culto doméstico dos santos e o padrão eclesiástico hierarquizado das religiões institucionalizadas. Para esta autora, entre outras reflexões, as benzedeadas em seus cotidianos praticam a “religião popular” evitando justamente a hierarquização elitizada presente nas “instâncias oficiais”. As crenças e práticas das benzedeadas seriam então, “reflexos do cotidiano e do universo vivido pelos fiéis” (RUBERT, 2012, p.11), e a forma como estes símbolos e representações religiosas são disponibilizadas em seus cosmos particulares reforça a autonomia presente em seus modos de vida.

A pesquisa de Rubert verificou também, que as benzedeadas de Cambé estabelecem a interlocução entre os “consultentes” e os protetores espirituais para a resolução dos problemas, construindo um elo simbólico entre os planos “espiritual” e material através interpretação da leitura das biografias dos santos, que as mulheres consultam para promover o encontro entre o mundo mítico e o mundo real (RUBERT, 2012). Em alguns casos, relatados na pesquisa, foi verificado que aquelas benzedeadas invocam a Sagrada Família<sup>4</sup>, que representa a união familiar “santificada”, quando os conflitos que chegam até elas para serem resolvidos ocorrem na esfera conjugal.

Outro estudo ambientado na região sul brasileira, com recorte de gênero voltado ao sagrado feminino, considerou as benzedeadas como terapeutas populares (BOING e STANCKI, 2013, p.86) e enfocou as práticas e as representações utilizadas em Ivaiporã<sup>5</sup> nos tratamentos e cura de enfermidades. Os autores alegam haver uma relação de complementaridade e conflito entre a medicina “oficial” e o tratamento popular tradicional com chás, banhos, e rezas. A permanência da

---

<sup>3</sup> Gentílico de Cambé segundo o banco de dados cidades@ do IBGE disponível em <http://www.ibge.gov.br> acesso em 29 de julho de 2016.

<sup>4</sup> As imagens de São José e da Virgem Maria ladeando o Menino Jesus remetem ao ideal de família social, amorosa e cuidadora entre si, que a Igreja Católica através do Papa Leão XIII passou a celebrar a partir de 1883. A representação da Sagrada Família contem correlações simbólicas implícitas entre as posturas, as cores das vestimentas e as virtudes de cada um dos seus componentes. Embora os textos das orações tenham adaptações regionais, a maioria delas contêm a exaltação aos mesmos valores morais exarados pelo Magistério da Igreja. (N.A.)

<sup>5</sup> Ivaiporã é um município localizado na região central do estado do Paraná (IBGE, 2010).

cultura da benzeção na vida das comunidades e dos devotos é considerada neste trabalho, como forma de resistência cultural frente à modernidade dos tratamentos médicos.

Erica Oliveira (2011) estudou a associação simbólica entre os objetos utilizados pelos curandeiros, rezadores, pajés, xamãs e pastores evangélicos, e as doenças apresentadas por acometidos (OLIVEIRA, 2011, p.168) com ambientação no estado da Paraíba. Neste trabalho, o significado do objeto se articula com as doenças a serem tratadas segundo um código simbólico que resolve no plano material, as enfermidades que muitas vezes estão no plano espiritual.

Outro aspecto interessante neste estudo é a análise sobre os recursos simbólicos utilizados cujos significados provêm do contexto sócio-cultural das comunidades em foco, respondendo por sua identidade cultural que é revelada pelas visões de mundo destes grupos sociais. Assim, segundo um plano de significações contextualizadas e complexas relações entre objetos, doenças e rezas, um pano branco será costurado com agulha e linha para consertar uma *carne quebrada*<sup>6</sup> ou um *nervo torcido*<sup>7</sup> (OLIVEIRA, 2011, p, 172).

Pesquisadoras como Giselda Silva voltaram seu interesse mais especificamente para o estudo do uso de raízes e ervas, seus significados e correlações com a religiosidade (SILVA, 2010, p.33), que pesquisou a comunidade de remanescentes de Quilombo de Santana da Caatinga, município de João Pinheiro em Minas Gerais. A autora pontua o papel de destaque das benzedeadas como referências na comunidade, e considera que o lugar social ocupado por elas se constitui em fator de identidade (SILVA, 2010, p.41). Na pesquisa da comunidade quilombola mineira a construção da identidade dos descendentes de quilombolas foi ressaltada com base em duas dimensões recorrentes nos discursos dos moradores: “o dom e a fé”. Além disso, as práticas e saberes tradicionais também verificados na pesquisa são repassados pela oralidade através das gerações, e revelam aspectos históricos do cotidiano, a ausência ou escassez de recursos para o tratamento das doenças ou soluções para outras necessidades dos moradores, chamando a atenção do leitor para a destruição do meio natural que impõe limites a coleta de ervas e plantas rituais pelas benzedeadas.

Em outra pesquisa, Braga (2011) observou a utilização dos símbolos do cristianismo pelas benzedeadas no município de Campo Largo no estado do Paraná. A utilização da bíblia, de rosários ou crucifixos pelas benzedeadas não somente tem o significado de “uma convenção que exprime

---

<sup>6</sup> As doenças tratadas por benzedeadas, na maioria das vezes, não são reconhecidas por nenhuma lista ou têm semelhanças com as doenças tratadas pela medicina institucionalizada. E mesmo aquelas que são identificadas como sendo doenças de benzer, cujos sintomas se revelam no corpo físico, podem vir a ser atribuídas a um “mau olhar” (N.A.).

<sup>7</sup> Idem.

uma ideia” (BRAGA, 2011, p.260), como também, funcionam como “um canal transmissor” entre os santos de devoção e o “suplicante”. Mas, apesar de utilizarem aqueles símbolos das religiões cristãs, as benzedeadas não se referem a eles em seus contextos religiosos. O universo simbólico composto de representações em forma de estátuas ou fotografias com as quais as benzedeadas trocam mensagens durante a prática da reza, onde são encontrados outros objetos que representam a afeição a parentes, normalmente, já falecidos ou fotos de artistas, ou qualquer outra figura consagrada pela mídia<sup>8</sup> (BRAGA, 2011, p.271). Nesta análise, o pesquisador estudou o uso de fotografias pelas benzedeadas como recurso metodológico sobre o qual analisou o poder simbólico destas representações, que verificou servirem tanto para “curar” o mal, como para lançar um “olhado” sobre o fotografado que pode estar ausente do ambiente (BRAGA, 2011, p.270).

Em geral, a pesquisa bibliográfica registrou a devoção que as benzedeadas e os benzedeados associam aos santos, principalmente católicos, às forças divinas pertencentes às religiões afro-indígenas-brasileiras, que com suas energias curadoras, mesclam, constantemente, estes cenários religiosos marcantes da vida destes indivíduos crédulos. As aparições e intervenções “divinas”, que fazem parte dos cosmos religiosos de mulheres e homens que exercem o ofício de benzer, teriam sido um legado da colonização portuguesa à religiosidade brasileira (MACEDO, 2008), e juntamente com o “messianismo” nascido das crenças sebastianistas<sup>9</sup> portuguesas, inspiraram os movimentos de Canudos<sup>10</sup> e do Contestado<sup>11</sup> ocorridos no Brasil nos séculos XIX e XX, respectivamente.

As variadas dimensões, que compõem o universo das benzedeadas e dos benzedeados quilombolas, estão rapidamente apresentadas acima, demonstrando a imensidão de sentidos contida no mundo místico e mágico da benzeção e daquela(e)s que a praticam com base nos repasses intergeracionais transmitidos pela ancestralidade nas comunidades em que vivem.

Na localização da maior parte dos estudos sobre benzedeadas e benzedeados nas áreas disciplinares, que tratam da saúde ou que consideram as práticas tradicionais como terapias alternativas, é que reside a relevância da minha pesquisa sobre as identidades culturais destas mulheres e homens que exercem a benzeção em comunidades quilombolas.

---

<sup>8</sup> A autora cita o padre Marcelo Rossi pelas suas performances televisivas durante as missas.

<sup>9</sup> Mito construído em torno da figura de D. Sebastião, jovem rei de Portugal, que no século XVI desapareceu durante a guerra pela expansão do cristianismo no Norte da África.

<sup>10</sup> A guerra de Canudos foi um conflito ocorrido no final do século XIX na região nordeste do Brasil. Os sertanejos liderados por Antônio Conselheiro lutavam por justiça social, contra a fome, a seca, a violência e o desemprego. O fanatismo religioso foi a arma dos humildes contra as injustiças dos latifundiários que não concordavam que os moradores do Arraial de Canudos ficassem isentos de pagar impostos.

<sup>11</sup> A guerra do Contestado foi um conflito ocorrido no início do século XX na região sul do Brasil entre camponeses e forças militares pelo domínio territorial de uma região entre os estados do Paraná e Santa Catarina.

A importância de pesquisar a cultura da benzeção em comunidades quilombolas reside também em preencher a lacuna existente na produção acadêmica sobre identidades culturais com a abordagem crítica decolonial sobre as histórias de vidas contadas pelos sujeitos da ação. No convívio com os moradores das comunidades foco da pesquisa fica quase sempre visível, que os benzimentos muitas vezes foram considerados como alternativas “populares” a falta de atendimento pelo poder público às localidades pobres. Neste sentido, as informações oferecidas por esta pesquisa pretendem romper com a idéia de “sobrevivência” da cultura da benzeção pela ausência de serviços públicos que suportem as necessidades das comunidades estudadas, demonstrando que a população crente procura pelos serviços de benzimentos antes de quaisquer ações cotidianas, desde as mais simples atividades como plantar e colher, viajar, como as mais complexas, que envolvem casos de polícia ou justiça, brigas de casal, desilusão amorosa, ou podem ser a diferença entre a vida e a morte.

Mas, existem desafios a serem enfrentados por este estudo, que tem as comunidades quilombolas como cenários onde se desenrolam as relações sociais de pertencimento às categorias de análise, que envolvem as dimensões étnica-raciais e religiosas com a participação marcante de culturas africanas. A obtenção de fontes críveis sobre a história da África (M'BOKOLO, 2008) se configura em uma das dificuldades adicionais, pois somente há bem pouco tempo, a produção de intelectuais africanos e de outros teóricos contra-hegemônicos, está à disposição.

Com o advento da Internet o acesso às informações melhorou, e mesmo àquelas fontes que se mantiveram encobertas para os pesquisadores e estudantes durante muito tempo, tiveram a possibilidade de circular mundialmente pela rede de computadores, que agora disponibiliza obras contendo boa parte da história do comércio de escravizados pelos europeus durante o século XVI, sob uma nova perspectiva, que permitiu o desenvolvimento das epistemologias do sul pelos autores originários do sul (ou da periferia do mundo ocidental). Outra vantagem que a tecnologia informacional ofereceu foi a troca de informações entre os pensadores e intelectuais de lugares subalternizados propiciando o acesso a visões contra-hegemônicas contextualizadas nos estudos culturais latino americanos cuja trajetória teórica será discutida no primeiro capítulo, quando exponho também o percurso metodológico aplicado à pesquisa.

O aprofundamento deste estudo com a recuperação de importantes contextos históricos em que estão inseridas as comunidades observadas propiciou, dentre outras relevâncias, a utilização de referências documentais que poderiam se manter submersos na burocracia que se tornaram os processos de titulação das comunidades quilombolas. Neste ponto do trabalho, considerei fundamental o contato estabelecido através do IBGE com os órgãos como a Secretaria Especial de

Promoção de Políticas para Igualdade Racial - SEPIIR e a Fundação Cultural Palmares-FCP, responsáveis pela elaboração dos laudos antropológicos e pelos registros das atas de reunião que encaminharam as demandas das comunidades quilombolas.

Os documentos produzidos nos processos de certificação revelaram informações sobre as origens históricas daquelas povoações, que passarão a compor o acervo das comunidades enfocadas conforme registrei na descrição da metodologia da pesquisa.

Com a urgência da definição de identidades no contexto pós-colonial e decolonial, as questões do autorreconhecimento e do reconhecimento jurídico, discutidas no capítulo dois, assumiram relevante importância para aqueles que foram colonizados, e que na atualidade, requerem um lugar que não seja o de dominados, oprimidos e discriminados pela modernidade ocidental, e lutam para se posicionarem como sujeitos de sua história (CARVALHO, 2002, p.1).

A cultura da benzeção, apresentada no capítulo três, esteve presente em diversas civilizações humanas, e pode ser encontrada em todo território brasileiro, tanto em áreas urbanas quanto nas áreas rurais, mas, nas comunidades quilombolas ganham contornos especiais como componente do processo de formação de identidades culturais em cenários de afirmação de direitos e contra a injustiça social. Os benzimentos fazem parte do cotidiano dos moradores, tanto quanto beber água ou alimentar-se. Procurar uma benzedeira ou um benzedeiro para se benzer é buscar o ponto de equilíbrio entre o invisível e o visível.

O capítulo quatro tratará do campo de pesquisa propriamente dito, e assim, sua localização geográfica e os contextos históricos em que as comunidades de Palmeiras dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros se formaram são panos de fundo para o conhecimento dos processos de constituição dos grupos sociais de moradores, que reivindicam uma identidade cultural como quilombolas e entre eles, as benzedeiras e benzedeiros. Ainda neste capítulo a(o)s participantes da pesquisa são apresentada(o)s, assim como a formação dos seus cosmos religiosos sincréticos e híbridos, as suas religiosidades peculiares, particulares e autônomas, relações com seus protetores espirituais e suas práticas tradicionais.

O quinto e último capítulo versa sobre a construção das identidades em contextos multiculturais, sobre as memórias vividas e relatadas para reconstituição da memória coletiva dos grupos de moradores conferindo às mulheres e aos homens que exercem o ofício da benzeção o papel preponderante de guardiões das memórias. Considerada(o)s como referências sociais e religiosas para o grupo comunitário, são também reivindicantes de direitos econômicos, sociais e culturais, e de acesso às políticas públicas que assegurem melhores condições de vida.

### **Encontros e desencontros no percurso metodológico**

Para responder às questões surgidas durante os iniciais estudos sobre o tema, e para produzir conhecimento advindo da ultrapassagem do senso comum na compreensão do papel social que desempenham estas mulheres e homens, que têm o ofício de benzer, na construção das identidades culturais do grupo, busquei na academia um método de pesquisa que contemplasse a articulação entre a realidade social apresentada e a ciência no estudo da cultura local de benzeção. A complexidade das questões propostas reside na discussão teórico-metodológica oferecida pelas instâncias paradigmáticas contidas nos estudos culturais, e pós-coloniais, sem perder de vista a discussão das implicações epistemológicas da viragem decolonial para os estudos culturais latino-americanos.

O percurso da pesquisa vem de longa data, e o presente estudo representa a parte significativa não do término, mas, principalmente de sinalização de novos e importantes caminhos a serem seguidos por futuras pesquisas relacionadas às temáticas abordadas. Os primeiros contatos com as benzedeadas e benzedores quilombolas aconteceram após uma série de reportagens regionais, que enfocaram na época, as mulheres benzedeadas de comunidades localizadas no estado de Alagoas. As imagens das mulheres à frente de seus altares domésticos me remeteram às suas religiosidades autônomas e singulares, misturas culturais não hierarquizadas, mantidas através de gerações, e ao mesmo tempo, em constantes reelaborações. O meu interesse crescente me levou às leituras mais aprofundadas sobre o tema, inclusive à procura dos autores da pesquisa e das reportagens. Após alguns meses de contatos e troca de informações, empreendi uma série de viagens ao município de Igreja Nova no estado de Alagoas, onde as pesquisas foram desenvolvidas e onde conheceria as protagonistas das reportagens publicadas pelo canal eletrônico (<http://g1.globo.com/al/alagoas/>).

As visitas às comunidades quilombolas de Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros, ocorreram com a intermediação de informantes-chave, pelo menos um para cada comunidade. Os contatos iniciais com as comunidades se deram com a intermediação de pessoas externas aos grupos, e normalmente, nestes casos, é necessário, que os pesquisadores se dirijam a presença dos representantes “oficiais” das comunidades, e na impossibilidade de encontrá-los, intermediar escalonadamente até chegar aos participantes. O contato com pesquisadora Luanna Rocha da Universidade Federal de Alagoas, cuja pesquisa me referi no ítem sobre a produção

acadêmica, abriu o caminho para o encontro com o jornalista Waldson Costa autor da reportagem regional sobre as benzedeadas de Igreja Nova.

O jornalista estudante de antropologia indicou Luiz Vital, o representante da secretaria municipal de cultura de Igreja Nova, que me levou à presença de uma das lideranças quilombolas da comunidade de Palmeira dos Negros, Chiquinho da Palmeira. Esta escolha de Luiz Vital facilitou a minha entrada na comunidade e ditou a partir dali, o ritmo dos encontros com as benzedeadas da Palmeira. Com Chiquinho da Palmeira e Luiz Vital segui para as casas das senhoras, e a partir delas obtive a informação da existência de outras benzedeadas e benzedeados, não somente na Palmeira, como também no Sapé e no Tabuleiro, embora para estas últimas comunidades tenha precisado de outros intermediários moradores para seguir com as visitas.

Nas visitas exploratórias iniciais encontrei não só àquelas senhoras enfocadas na matéria do jornalismo regional, como também, conheci homens que como elas exercem o ofício da benzedead, embora as mulheres benzedeadas sejam a maioria nesta prática.

As visitas para a sensibilização da(o)s possíveis participantes foram propícias para o convite que recebi de voltar às comunidades na ocasião da realização da festa de São Roque, quando seria oportuno observar a festa, os moradores e seus visitantes, além da oportunidade de eu assistir e participar dos preparativos e das comemorações daqueles dias incríveis até o encerramento da festa quando ocorre a procissão em homenagem ao santo.

Os preparativos, para a festa do Santo milagreiro têm caráter político e social, e são inestimáveis para os moradores das comunidades e seus vizinhos, já que durante os quatro dias que antecedem a procissão, as reuniões realizadas discutem os interesses de cada grupo social da estrutura formal das comunidades. A cada dia, os temas relativos aos jovens, às mulheres e aos homens são discutidos dando voz aos sujeitos da ação, fato crucial para promover a relações entre os grupos comunitários sendo nestas ocasiões em que os laços sociais são reafirmados em torno de objetivos comuns.

A possibilidade dos indivíduos silenciados historicamente terem voz, representa uma insurgência motivadora ainda mais quando temporariamente o padroeiro “oficial” do povoado, o Sagrado Coração de Jesus, é substituído por São Roque, que em tempos passados de epidemia da peste negra, foi convocado para proteger e curar os moradores da comunidade da Palmeira acometidos pela doença contagiosa e letal.

Entendendo que, a festa popular resulta da forma heterodoxa de tratar intimamente o que “não se pode entender ou ver”, e considerando que, seja um “espaço de emancipação social”, os



caminhos e processos que levam a comunidade a continuar pagando a promessa feita ao santo há tempos atrás por um morador, se constitui em oportunidade única para observar o comportamento, as relações, a vida cotidiana e comunal. O evento anual em louvor a São Roque atualiza a memória coletiva da comunidade aliando transgressão à sutileza (ÁGUAS, 2012) no pensamento e na organização das sociedades, reforçando as identidades culturais a partir de elementos provenientes das discussões diárias durante os preparativos para a festa em agradecimento ao santo milagreiro e estigmatizado como quem o homenageia.

As vivências em torno de outras “figuras” religiosas e das devoções santoriais dos quilombolas, também estarão presentes em episódios narrados pelas benzedeadas e benzedores, que relembram fatos envolvendo os santos e seus devotos num emaranhado de sentimentos e posições políticas, que ilustram as relações entre os moradores e os padres ou outros representantes da igreja católica, quando se trata de discordar do discurso “oficial”.

Os debates atuais relativos às práticas de benzedeadas e benzedores quilombolas consideram que a reelaboração cultural e adaptação de elementos culturais está condicionada a reinvenção das práticas tradicionais em sociedades consideradas “imutáveis”, cuja trajetória histórica tem mostrado que a continuidade das tradições ou adaptações delas, e a memória do grupo, se apresentam como componentes da ligação fundamental entre duas temporalidades que se concretizam e se reconhecem através das narrativas dos indivíduos.

Para Boaventura de Sousa Santos (2002, p.45) a quebra de paradigma ocorrida nos anos 1980, entre a tradição e a modernidade no contexto da globalização, teria afastado os medos iniciais que os processos econômicos trouxeram às populações locais, o que teria feito surgir os “localismos” em detrimento dos “globalismos”. A reafirmação dos territórios e das identidades em escalas mais locais, durante a corrida nacionalista em meados de 1980, teria reproduzido os movimentos em favor da manutenção e exercício da tradição representada pela volta ao passado como forma de guardar o futuro-presente.

O conceito de identidade, como um conceito fundante nesta pesquisa, é considerado sob o prisma dos estudos culturais e latino americanos, e se define como o “sentimento de pertencimento à realidades e como conjunto de significados compartilhados”, conforme discutido por Canclini (1995) e Stuart Hall(2001). A identidade formada no contexto dos sistemas culturais é cambiante e resultante do cotidiano dos sujeitos, não os essencializa, e sim os posiciona politicamente. Na definição de identidades culturais, Hall (1996, p.70) considera que sejam “os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história”. Canclini, dentre outros teóricos dos estudos culturais americanolatinos, considera que as

identidades são constituídas nas narrativas dos sujeitos que se identificam com um grupo cultural específico, que as esculpe a partir do ato de narrá-la ao outro (CANCLINI, 1995).

Desta forma, a identidade cultural é definida pelas particularidades que um indivíduo ou grupo atribui a si pelo fato de sentir-se pertencente a uma cultura específica (MORESCO e RIBEIRO, 2015, p.170) conforme acontece com os sujeitos duplamente inseridos nos círculos de pertença. O círculo de pertença de identidades de benzedeadas e benzedeados está contido no círculo formado pela identidade cultural como quilombolas tratados nesta pesquisa. Os processos de formação de identidades culturais, em cenários como os encontrados na América Latina, têm componentes específicos que os diferem daqueles explicitados pelos estudos culturais britânicos e também norte-americanos.

Entre as correntes teóricas que discutem as questões da cultura, na Europa e nos Estados Unidos da América e as que tiveram origem nos movimentos sociais e nas críticas sobre a vida cultural e social em países periféricos, está presente o conceito de hibridação ou hibridismo (ESCOSTEGUY, 2001, p.52), que é de fundamental discussão para este trabalho. E para discuti-lo faz-se necessário recuperar a trajetória dos estudos culturais e verificar de que forma seus significados contribuem para a compreensão teórica da identidade cultural no presente estudo.

### **1.1 – Os estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais – aproximações teóricas com o campo de pesquisa.**

Trabalhar coletivos humanos em psicossociologia de comunidades, conforme prevê o programa de pós-graduação EICOS, sob a perspectiva dos estudos culturais e pós-coloniais com a virada decolonial como base teórica-metodológica para o desenvolvimento desta pesquisa requereu visões transversais de diversos campos disciplinares e a utilização de métodos científicos interdisciplinares.

A relação, entre os estudos culturais e a interdisciplinaridade, favoreceu de certa forma, as escolhas deste campo de estudo, e seu arsenal conceitual apoiou as reflexões contidas nesta pesquisa. Embora na história dos estudos culturais o marco importante de transformação das relações entre a cultura contemporânea e a sociedade (ESCOSTEGUY, 1998) seja a criação do Center for Contemporary Cultural Studies-CCCS por Richard Hoggart em 1964, ele mesmo teria inaugurado anteriormente com a sua obra “Uses of Literacy” a nova era de estudos sobre a cultura e sua relação com a sociedade (PRYSTHON, 2010, p.2).

Juntamente com os trabalhos de Raymond Williams (1965) e E.P.Thompson (1968) da mesma tendência que pretendeu “romper com o positivismo científico da objetividade sociológica e concentrar-se na subjetividade”, o CCCS ligado ao departamento de pós-graduação da Universidade de Birmingham compôs a linha principal das pesquisas (ESCOSTEGUY, 1998) com a base teórica dos estudos culturais.

A localização do eixo principal dos estudos culturais naquela universidade proporcionou a adesão de novos e diversos teóricos que passaram a “explorar seriamente as funções políticas da cultura e se interessar de maneira mais sistemática pelas manifestações da cultura de massa” (PRYSTHON, 2010). A inspiração dos estudos culturais iniciais surgiu com as reflexões teóricas sobre a sociedade formada por classes sociais na Inglaterra da revolução industrial e de caráter marxista. O novo olhar sobre a cultura das classes trabalhadoras inglesas como proposta de Raymond Hoggart (1957), detentor de uma nova visão sobre os estudos culturais (PRYSTHON, 2010), privilegiaria o exame da cultura de massa em detrimento das culturas individuais com aporte nas teorias sociológicas.

Mais tarde, os estudos culturais ganhariam potência ao se juntar à cúpula emissora dos cânones tradicionais, o historiador E.P.Thompson (1968) com o argumento que a “identidade da classe operária vai ter sempre um componente político e conflitual, independente de valores e interesses culturais particulares” (PRYSTHON, 2010), reorientando os estudos culturais para a discussão sobre como estes efeitos se rebateriam sobre as desigualdades sociais.

Durante os continuados debates no desenvolvimento da base teórica dos estudos culturais, o pensamento crítico que opunha as resultantes entre a modernidade e a pós-colonialidade receberam outros e importantes aportes, e, cada vez mais, passou a assimilar aos contextos geopolíticos e sociais, as análises sobre as funções políticas da cultura e manifestações populares (PRYSTHON, 2010), como aquelas criticadas pelos teóricos alemães da escola de Frankfurt<sup>12</sup>. A partir das perspectivas teóricas resultantes do entrecruzamento das visões culturalistas, estruturalistas e pós-estruturalistas, é que teria se dado a aproximação com pensadores franceses de tendência estruturalista na década de 1960, abordagem que irá alimentar as reflexões de Stuart Hall e sua moderna concepção dos estudos culturais.

A aproximação entre o pensamento de Hall e dos teóricos pós-estruturalistas franceses Foucault, Derrida, Deleuze, e Barthes, entre outros, já nos anos de 1980, irá propor nova reorientação à base teórica dos estudos culturais com a absorção de questões que envolveram: “o

---

<sup>12</sup> A escola de Frankfurt tem sido considerada o último reduto da filosofia alemã até meados do século XX. Os intelectuais que compunham seu principal núcleo cultivaram a Teoria Crítica da Sociedade e foi responsável pela disseminação de expressões como “indústria cultural” e “cultura de massa” (N.A).

estudo dos grupos étnicos, de mulheres, raciais, que se tornou a voz do outro na academia” (PRYSTHON, 2010, p.5). Stuart Hall é o ponto de inflexão entre os estudos culturais britânicos e os estudos pós-coloniais já que a partir de 1980, quando sua atenção se desloca das questões ligadas à classe social sob a perspectiva marxista para os temas: racismo, etnicidades, gênero e identidades culturais (COSTA, 2005, p.2).

Esta mudança de abordagem de Stuart Hall representou o que Giddens (1991) considerou como uma “descontinuidade da modernidade” onde as fragmentações dos sujeitos submetidos a “um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX”, e também fragmentando “as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (HALL, 2001, p.9).

A formação teórica de Hall ambientada no centro do poder colonial o faria refletir sobre questões e promover debates sobre as condições políticas que envolviam a Jamaica, lugar onde nasceu, e os desdobramentos incidentes nas sociedades colonializadas às voltas com os debates raciais, étnicos, e com políticas de dependência, que provocaram nele, preocupações anticoloniais (SOVIK, 2003, p.10). Na sua trajetória particular na Inglaterra associou-se a um grupo de jovens negros como ele, que presenciaram conflitos raciais internos em cenários de guerras e invasões que a Inglaterra participava.

A sua forma de pensar sobre a cultura em ambiente conflituoso a partir do projeto imperialista alçou-o à direção do CCCS, de onde comandou um projeto de solidificação teórica da produção setorialmente diversificada de cultura. Tendo como foco principal as questões sobre etnicidade, gênero, identidades raciais essencializadas, submetidas às relações de força e poder, Hall vai se inserir como sujeito participante, ao mesmo tempo, que refletia sobre a condição social e política dos negros em situação de diáspora, e sobre a busca de uma identidade negra. Stuart Hall ampliou os debates atraindo para aquele fórum, não somente os intelectuais britânicos como também teóricos oriundos da América Latina aonde a versão pós-moderna dos estudos culturais iria se afirmar como base teórica para as desejadas mudanças sociais.

Na América Latina os estudos culturais se ressentiram da insuficiência teórica dos conceitos que a definiam como Terceiro-Mundo, e a partir da década de 1970, o engajamento político dos movimentos sociais e das críticas sobre a vida cultural e social dependia de uma linha teórica que mantivesse a articulação entre a indústria cultural mundial e as especificidades do contexto social latino americano. Para Prysthon (2010), o conceito de pós-moderno e suas variações conseguiu

durante algum tempo preencher certas funções, tais como: dominante cultural do capitalismo transnacional, paradigma ideológico do neoliberalismo, tendência artística de certas facções das elites, entre outras. Entretanto, o pós-moderno não atendeu satisfatoriamente certos pleitos das culturas periféricas (PRYSTHON, 2010, p.6)

Além disso, a articulação entre o pós-modernismo e o hibridismo, conceito emerso das relações forjadas na América Latina, não teria sido suficiente para promover a quebra de outras interações surgidas na evolução teórica que se propunha a concepção dos estudos da cultura adaptados às realidades locais. O capitalismo tardio e o neoliberalismo já não podiam resolver analiticamente os problemas encontrados nas periferias do mundo unidas sob a égide da pobreza homogênea, e o conceito de terceiro-mundismo (PRYSTHON, 2010) já não era suficiente para abarcar grande parte das situações sociopolíticas encontradas fora da Europa ou dos Estados Unidos.

A ideia da pós-colonialidade surgiu como tentativa de substituir o termo terceiro-mundismo para marcar as diferenças existentes entre os países que antes tinham lutado juntos pelos mesmos ideais, mas que depois, aos poucos, foram se distanciando do eixo teórico principal no objetivo de identificação com as culturas nacionais aonde também, se exarcerbaram as identidades locais em detrimento da importação de elementos externos. Nas realidades sociais da América Latina já não era a homogeneidade que traria vantagens no entendimento e resolução de seus problemas sociais e políticos, e sim, o reconhecimento e admissão da “diferença”.

O exercício da “alteridade” e a presença cada vez maior de bens simbólicos periféricos junto à cultura de massa internacional em todos os cantos do planeta no início da década de 80 (PRYSTHON, 2010, p.7) deu início ao movimento conhecido como *multiculturalismo*. Sob novos olhares e epistemologias baseadas na periferia do mundo, as questões críticas surgidas nos contextos do multiculturalismo encontrou na descentração dos sujeitos o ambiente propício para o desenvolvimento do conceito de hibridismo fundamental na formação das identidades culturais na América Latina.

A trajetória dos estudos culturais latino-americanos não foi pontuada de amenidades e seus críticos não pouparam comentários sobre uma das principais acusações de que “ainda eram ligados pela “língua inglesa” aos estudos culturais britânicos ou aos americanos”, ou outras mais contundentes como as acusações de “proliferar genericamente a retórica em detrimento da análise empírica e livre reflexão sobre as regras e exigências da construção do discurso científico” (ESCOSTEGUY, 1998, p.3). A crítica acusatória aos estudos culturais latino-americanos consubstanciou-se no privilégio dos “localismos” e “particularismos” sobre realidades contextuais

características de um determinado território, que impediriam a universalização e a articulação para com os paradigmas presentes nos cânones britânicos.

A dedicação dos estudos culturais latino-americanos aos estudos de identidades também foi alvo de crítica aos teóricos como Canclini acusado de se preocupar mais com textualidades e identidades abandonando a base socioeconômica que caracterizou os estudos culturais britânicos, enquanto o neoliberalismo engolia os mercados consumidores (ESCOSTEGUY, 1998, p.3) latinoamericanos. Mas, ao mesmo tempo em que sofria críticas dos intelectuais adeptos da influência do marxismo sobre os estudos culturais, os estudos culturais americanolatinos tinham sua especificidade multicultural defendida por outros que alegavam ser ele, uma “recriação de abordagem teórico-metodológica dos estudos culturais britânicos”, e que o conceito de hibridismo proposto por Canclini seria utilizado para analisar as misturas culturais na construção de identidades contextualizadas definidas por ele, como “cambiantes e em permanente construção” (ESCOSTEGUY, 1998).

A aproximação entre os pensamentos teóricos de Canclini e Stuart Hall promoveu a convergência entre os estudos culturais britânicos e os latino-americanos, mas, nem por isso deixaram de existir críticas de representantes pós-modernos e dos pós-coloniais ao construto resultante daquele encontro, que para estes “não conseguira preencher certas funções dentro da cultura de final de milênio: dominante cultural do capitalismo transnacional, paradigma ideológico do neoliberalismo, tendência artística de certas facções das elites”. Foi neste contexto, que o hibridismo iria tentar quebrar os “elos” entre a pós-modernidade e o neoliberalismo no mundo capitalista reorganizando os cânones culturais tradicionais a partir de uma “des-hierarquização geopolítica” (PRYSTHON, 2010, p.2).

O que se seguiu foi a criação do Grupo de Estudos Subalternos sob a liderança de Ranajit Guha, um dissidente do marxismo indiano (BALLESTRIN, 2013), cuja análise crítica focou a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, e também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana (GROSFOGUEL, 2008, p.116). A produção teórica deste movimento epistêmico e político, nascido no sul da Ásia, trouxe reconhecimento externo aos autores indianos e fortaleceu a corrente de pensamento pós-colonialista com a associação do termo “subalterno” entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes (BALLESTRIN, 2013).

O ressentimento crescente pela ausência de adequação ao caso latino americano dos estudos sobre a cultura subalterna centrada na problemática colonial da Índia e discutida no grupo asiático

teria sido o fato mais marcante para a década de 1990, com a culminância representada na criação do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos por intelectuais latinos que viviam nos Estados Unidos. O manifesto de inauguração do grupo continha a justificativa de sua criação pela necessidade de redefinição das esferas política e cultural, e principalmente, a proposta de revisão epistemológica das ciências sociais e humanidades considerando a tendência geral de democratização com o fim do comunismo e renovação dos processos e dinâmicas segundo a nova ordem mundial no período (BALLESTRIN, 2013).

Mas, a proposta redentora do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos sucumbiu rapidamente frente às críticas de intelectuais como Walter Mignolo que denunciou “o "imperialismo" dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos” (BALLESTRIN, 2013) por não terem rompido adequadamente com autores eurocêntricos, portanto, traído os objetivos do grupo subalterno ao continuar preferir as epistemologias elaboradas por Foucault, Derrida, Gramsci e Guha (os quatro cavalheiros do apocalipse) (GROSFOGUEL, 2008, p.42). A inclusão de Ranajit Guha nas referências oposicionistas de Mignolo deveu-se a alegadas diferenças entre os contextos indianos e latino-americanos em seus respectivos processos de colonização.

Os argumentos críticos de Ramón Grosfoguel ao modelo teórico adotado pelo grupo criado na América do Norte, vão se apoiar mutuamente, no ponto em que consideraram que os projetos desenvolvidos pelo grupo não teriam rompido “com a episteme, que a seu ver, ainda continuava centrada no Norte”, conforme esclarece:

Os projetos epistemológicos, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo encontram-se aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento, e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento (GROSFOGUEL, 2008, p.44).

É nesta perspectiva crítica que Walter Mignolo (2000, p.183-186) vai elaborar um modelo teórico para justificar a desagregação do grupo latino-americano de estudos subalternos. Para o semiótico professor argentino, a principal razão para o término do grupo, se situa na oposição entre os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna, ou seja, uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo, e os que a consideravam como uma crítica descolonial, ou seja, uma crítica ao eurocentrismo pelos “subalternos”.

Após o desfazimento do grupo latino-americano de estudos subalternos, foi criado o projeto epistemológico latino-americano denominado Modernidade/Colonialidade formado por intelectuais de origens geográficas variadas, mas, principalmente, da América Latina. O grupo que

vinha sendo estruturado desde o final dos anos de 1990, reuniu em diversos encontros internacionais nomes como Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil, resultando destes encontros importantes publicações coletivas como a “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales” (BALLESTRIN, 2013).

No âmbito dos trabalhos deste grupo, reuniram-se Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein em Binghamton na University of New York, onde foi discutida “a herança colonial na América Latina, a partir da análise do sistema-mundo de Wallerstein”. Para Ballestrin (2013), o grupo Modernidade/Colonialidade vem contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI, sobre a qual, compartilha noções, raciocínios e conceitos a partir de uma identidade e vocabulário próprios. As reuniões, encontros e colóquios têm servido também para incorporar ao grupo, outros pensadores, além de manter a conexão entre importantes centros de produção do conhecimento na América Latina e também nos Estados Unidos da América, tendo em vista, que muitos de seus componentes lecionam nas universidades de lá.

É no âmbito do grupo Modernidade/Colonialidade que Walter Dignolo (2012), a partir das primeiras noções desenvolvidas por Quijano, vai conceber o conceito de colonialidade do poder como “uma estrutura complexa de níveis entrelaçados que reproduz uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser” (BALLESTRIN, 2013). O conceito que continuaria a denunciar as práticas coloniais a que às nações na modernidade estão submetidas, é tratado como forma de denúncia da subserviência ao sistema de hierarquias criado pelo Ocidente para continuar a subjugar os países periféricos. A mentalidade colonial formada a partir do sistema classificatório capitalista sob os três eixos principais: exploração/dominação/conflito se mantém como ordenadora do sistema mundial colonial que classifica as nações entre europeus e americanos do norte, e não europeus e não americanos do norte, brancos e não brancos, homens e mulheres.

Neste sentido, este sistema ocidentalizado de pensar o “outro” vai considerar a raça e o racismo como “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema mundo” (GROSGOUEL, 2008). E embora, a abordagem pós-colonial tenha permitido durante algum tempo as discussões sobre a cultura negra pelos muitos conceitos sobre identidade étnica e suas associações com o território, estas relações de poder se darão somente em parte nas novas configurações históricas conforme explica Hall

marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra...Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos



do “alto” período colonial, persistem no pós-colonial. Contudo, essas relações estão *resumidas* em uma nova configuração. No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas e fontes de desestabilização no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo (HALL, 2003, p.56).

A amenização do discurso de Hall sobre as relações de poder entre colonizadores e colonizados não foge a crítica contundente de Grosfoguel que reorienta a discussão para a exploração dos conceitos de “lugar epistêmico” versus “lugar social” tratando de situar o sujeito da enunciação em relação ao sistema mundo colonial/moderno, e esclarece

o fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pensa epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno. [...] o êxito do sistema mundo colonial/moderno reside em levar sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes (GROSFOGUEL, 2008, p. 46).

A colonialidade do poder entendida como colonialidade do conhecimento irá se fortalecer e eclodir no lado hegemônico para se projetar e dominar aqueles situados no lado dos oprimidos. Para Grosfoguel, o fato da geopolítica do conhecimento considerar como origem o Ocidente deu centralidade ao homem pensado por Descartes<sup>13</sup>, que sob um paradigma cartesiano desbancou um deus onipotente, onipresente, onisciente, e dominador no universo medieval, colocando no lugar, o homem ocidental dividido em corpo e mente, do período da racionalidade iluminista (GROSFOGUEL, 2008, p. 47), segundo suas palavras:

O conhecimento foi representado pelo homem ocidental como o único capaz de alcançar uma consciência universal, e a dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade (GROSFOGUEL, 2008, p.47).

O conhecimento não situado e universal do homem ocidental plasmou as perspectivas locais escondendo-as com um “universalismo abstrato” (GROSFOGUEL, 2008), o conhecimento local, conseqüentemente, escondeu o lugar do sujeito da enunciação, e com isso a dominação e expansão colonial construiu uma hierarquia global entre um conhecimento superior e os subordinados do outro lado, assim como os povos foram divididos entre superiores e inferiores. Estas dicotomias

---

<sup>13</sup> René Descartes (1596-1650), filósofo e matemático francês, é o criador do pensamento cartesiano cujo sistema deu origem a filosofia moderna. O discurso sobre o método de sua autoria fundamentou-se em questionar as teorias até então existentes (N.A.)

forjadas segundo a lógica capitalista passara juntamente com as outras também fundamentais neste estudo, a reger as relações entre ocidente e a periferia.

Nesta rápida genealogia dos estudos culturais procurei percorrer os caminhos que revelassem como os conceitos e paradigmas componentes de sua base teórica rebatem nas situações vividas pelo Brasil inserido na América Latina. Mas, nestes contextos específicos não encontrei estudos nacionais que enfocassem debates teóricos de representantes brasileiros neste trajeto dos estudos culturais, pós-coloniais ou mesmo, recentemente, decoloniais no âmbito do grupo M/C. O Brasil não poderá se manter ausente na discussão e análise do desenvolvimento dos estudos culturais tendo em vista a trajetória histórica e social brasileira e sua ligação visceral com a exploração e escravização de milhões de africanos e africanas, além da dizimação de outros milhares de indígenas em tentativas semelhantes de escravização e exploração, segundo a lógica capitalista no âmbito do projeto colonialista europeu do século XVI, que se perpetuam até os dias de hoje.

O grupo Modernidade/Colonialidade, que continua a oferecer importantes reflexões para a compreensão teórica da América Latina, e alternativas metodológicas para a articulação entre o multiculturalismo latino-americano e a base teórica dos estudos culturais globais, como um balão de ensaio para as análises de processos gerados nos contextos da colonização e subalternização do mundo não ocidental, não possui um representante brasileiro, ou um teórico decolonial que tomasse o Brasil como exemplo, mesmo sendo a maior colônia portuguesa em extensão, e a despeito de poder ser considerado um bom laboratório para projeções de problemas como os que ocorrem no restante da “América Latina como o continente fundacional do colonialismo, ou como laboratório teste do racismo a serviço do colonialismo” (BALLESTRIN, 2013, p.112).

O percurso pela genealogia dos estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais rapidamente apresentado, teve o propósito de introduzir a proposta metodológica para responder questões relacionadas à compreensão das relações entre indivíduos inseridos multiplamente em diversos círculos de pertença cultural como as benzedeadas e benzedores moradora(e)s das comunidades quilombolas observadas.

## **1.2 - Metodologias aplicadas ao estudo das identidades culturais das benzedeadas e dos benzedores quilombolas.**

A opção por utilizar alguns elementos do método etnográfico crítico, para o estudo da cultura da benzeção entre o grupo formado por benzedeadas e benzedores inserido no grupo

cultural quilombola, buscou dar conta da realidade complexa construída pelas relações entre as identidades culturais forjadas nestes círculos de pertença.

A coleta principal de dados por entrevistas livres e temáticas sobre temas referentes à cultura da benzeção, formas de benzer, elementos constitutivos dos rituais das rezas, usos de objetos, motivação para que começassem a benzer, e repasse intergeracional dos conhecimentos, que emergiram como categorias de análise do tema da pesquisa, e como variáveis apoiaram as observações e incursões ao campo. Os procedimentos metodológicos como a observação participante, as visitas assistemáticas, entrevistas não diretivas (ROCHA e ECKERT, 2008, 1), anotações diárias, e elaboração de diários complementaram o arsenal metodológico para auxílio da redação do texto da pesquisa como um “retrato cultural holístico do grupo”, contendo as visões dos participantes (emic), além das minhas visões de pesquisadora (etic) (CRESWELL, 2014, p.86). A opção por um estilo de redação narrativo e literal, é a tentativa de dar voz a(o)s participantes da pesquisa, vozes estas que optei em destacar utilizando suas próprias palavras grafadas em itálico e entre aspas, produzindo um texto mais fluído, que não deverá limitar o público-leitor mais acostumado às abordagens tradicionais da escrita científica (CRESWELL, 2014, p. 86).

A questão do ponto de abordagem do grupo pesquisado se configurou em especial e sensível momento de decisão, portanto, a escolha por realizar a pesquisa utilizando elementos do método etnográfico levou em conta a observação participante como a técnica “entendida como legítima para obtenção de dados com a profundidade necessária para a elaboração do texto” (CAVEDON, 1999, p.5). Já desde os primeiros contatos com as comunidades do estudo procurei pontos de equilíbrio entre os afastamentos e inserções, para evitar as minhas ideias pré-concebidas sobre as religiosidades dos quilombolas, que vinham me assaltar no início da pesquisa.

O abandono dos esterótipos somente se concretizou no campo da pesquisa, e mesmo que eu já convivesse com a cultura quilombola em diversas regiões brasileiras desde o início dos anos 2000, as religiosidades presentes nas comunidades observadas foi o fato mais marcante e impulsionador do estudo. As religiosidades afro-brasileiras que eu julguei encontrar em territórios ditos “remanescentes de quilombos” não são as únicas opções religiosas destes grupos, onde imaginei encontrar a África por mim imaginada e idealizada.

Da desilusão à revelação encontrei no grupo de benzedeiros e benzedoras quilombolas em lugar da “pureza” e da “autenticidade” religiosa que buscava as visões de mundo, as relações solidárias com as suas comunidades, as interações com grupos externos às comunidades e à cultura quilombola. Conheci de perto suas vidas cotidianas de luta e resistência secular contra a

discriminação, o racismo e por justiça social, que suas práticas e fazeres tradicionais tentam amenizar.

Mas, a pesquisa apresentou desafios a serem enfrentados, tais como evitar certa dose de etnocentrismo que minha presença representou para a(o)s participantes e para suas comunidades, e embora eu tenha tentando absorver as muitas informações enquanto registrava em meus diários de campo as impressões, o sucesso desta empreitada pode ser considerado relativo, pela inevitabilidade de promover cortes e certa limitação na construção textual das minhas observações sobre o campo de trabalho. Assumir que eu era diferente do grupo pesquisado, de certa forma, ajudou-me a romper com alguns estereótipos e expectativas em relação a ele, o que aumentou minha sensibilidade sem me afastar da situação observada, e, além disso, aprendi a me apoiar no próprio grupo observado para equilibrar as aproximações e afastamentos. As importantes mudanças de direcionamento e aplicação dos métodos de abordagem durante o desenvolvimento da pesquisa buscaram ganhar a confiança dos grupos e prosseguir com o trabalho de campo.

Outras questões auxiliaram na construção do método de abordagem aos grupos em foco. Como me aproximar das benzedeadas e dos benzedeiros quilombolas, sem provocar tensão no grupo e em mim mesma? Como me aproximar de um grupo discriminado, muitas vezes, no interior de suas próprias comunidades? Como me desvincular dos rótulos de “detentora do saber superior”, “representante das ciências”? Eu seria considerada diferente deles? Como abordar as religiosidades? E como agir para incentivar narrativas que poderiam remeter ao passado de escravização, que se perpetua em um presente de invisibilidade social? Como ultrapassar as fronteiras psicológicas e sociais destes grupos oprimidos historicamente pela sociedade?

Mas, por estas situações que ocorrem na vida da gente sem que saibamos os propósitos que estão por trás, a minha chegada ao povoado da Palmeira dos Negros, a primeira das três comunidades em estudo, foi marcada por um acontecimento decisivo para a continuidade da pesquisa da forma inicialmente pensada. Após uma tentativa frustrada no dia anterior para encontrar com aquela(s) que seriam os meus colaboradores, voltei à casa de uma das benzedeadas que conheci pela reportagem regional. Ao chegar à casa de D.Vilma, fui recebida com muita simpatia pela dona da casa, mas após poucos minutos de conversa, não era mais ela quem estava ali presente, e sim, seu Zé Pilintra<sup>14</sup>. Para mim foi o sinal de que eu estava no caminho certo, e que

---

<sup>14</sup> Zé Pilintra é uma entidade que se manifesta na Umbanda, e tem fama de malandro. Suas características reforçam essa maneira de ser e por esse motivo, goza de prestígio nos terreiros cariocas. Adapta-se com facilidade ao ambiente em que “desce”, multiplicando suas formas de ser e sentir e assim ganha expressão. Com gingado próprio da malandragem se comunica e se faz entender. Brinca com o contraditório, ora é sagrado, ora é profano. Esse espírito, que transita por entre as religiões, e não se restringe a uma só linha de manifestação tendo aberto as portas dos terreiros para a malandragem, transformando o espaço sagrado na rua, nos becos e nas vielas. Surgiu no Catimbo

deveria avançar em busca do meu objetivo. Nem preciso dizer que esse primeiro contato foi definitivo para me trazer a calma necessária para seguir em frente.

Nesta mesma visita percebi que, as entrevistas precisariam de outros expedientes metodológicos para a contextualização do emaranhado de vivências e experiências de vida que eu teria que registrar. Então, os assuntos e questões que pretendia abordar deveriam fluir livres durante as entrevistas com a(o)s participantes, que foram sendo incorporada(o)s à medida que eram indicada(o)s pela(o) entrevistada(o) anterior. E já que em antropologia social o uso da etnografia, como método de pesquisa, propõe entender o que a análise antropológica representa como forma de conhecimento, o que para Geertz (2008) significa uma prática mais adequada para interpretar relações sociais de um determinado grupo, a utilização destes métodos alternativos e misturados promoveu o meu melhor aproveitamento do campo de pesquisa.

Então, é propício dizer que, fazer uma pesquisa cunhada em metodologias alternativas, sobre as benzedeadas e os benzedores quilombolas, por mim que sou uma pessoa de religiosidade considerada “exótica” tanto para os seguidores do próprio candomblé, quanto para as minhas e os meus colaboradores nesta pesquisa, incluí minha própria vivência na religião afro-brasileira para analisar e identificar elementos, que sob outros olhares poderiam não ser percebidos ou ficarem ocultos. O método utilizado então, se mostrou mais adequado à pesquisa proposta, e sua utilização foi intermediada pelas ciências sociais e pela antropologia para considerar a interpretação da cultura local da benzeção em comunidades quilombolas como aspectos relevantes (COSTA, 2002, p.374).

E assim, me mantive cautelosa na presença dos moradores das comunidades em todos os momentos de convivência, tentando não invadir abruptamente os seus mundos particulares, restritos, sensíveis, e mágicos deixando-a (o)s à vontade para falar do que quisessem, durante o tempo que quisessem sobre suas vidas, mesmo que, eu me mantivesse ávida por assuntos que me trariam os temas direcionados ao maior interesse e dúvidas sobre os seus modos de vida. Nestas ocasiões não foram raros os momentos em que me dei conta do meu próprio mundo tão vazio e tão carente de significados profundos presentes nestes grupos que eu tinha acabado de ser apresentada.

A vida me ensinou muitas coisas e dentre elas que para ser aceita em um grupo diferente do meu deveria flexibilizar as minhas posições de sujeito, de forma a me sentir às vezes “dentro” e as

vezes “fora” dos círculos observados. E embora o meu sentido de preservação, experiência de uma vida toda, tenha feito com que eu mudasse de lado várias vezes, em muitos momentos da pesquisa de campo, me senti mais à vontade na presença de algumas ou de alguns dos participantes, mas nem tanto, na presença de outra (o)s.

O conhecimento dos processos de formação das identidades culturais das benzedeadas e dos benzedores quilombolas de Igreja Nova me ofereceu grande aprendizado. Nas visitas de agosto de 2016, eu já tinha percebido que, as dificuldades de me fazer entender pela(o)s colaboradora (e)s da pesquisa foram tantas quanto as minhas dificuldades de entendê-la (o)s. A forma tímida e desconfiada dela(e)s rondou as nossas conversas, fazendo com que, diariamente, as táticas de abordagem tivessem que ser mudadas, incluindo aí, o fato de eu não ter podido fazer alguns registros fotográficos, por timidez ou por superstição das participantes ou dos participantes.

Mesmo sob os argumentos de que, as fotos serviriam apenas para ilustrar os textos que seriam escritos no âmbito deste trabalho, não me foi autorizado fazê-las. Portanto, para algumas benzedeadas e benzedores entrevistada(o)s só foi possível o registro em áudio, e vez por outra, o registro furtivo da imagem pela filmadora. E por fim, considerei revisitar os ensinamentos dos meus mais velhos na religião e da vida, ou seja, manter uma atitude respeitosa ao visitar alguém, começando por tirar os meus calçados e deixá-los à porta de entrada das casas dos colaboradores/participantes. Tenho certeza, que muitas barreiras ficaram naqueles calçados no lado de fora das casas.

Dentre outras atitudes mais necessárias e básicas, acostumei os ouvidos ao modo diferente de falar daqueles grupos, cheio de significados e associações simbólicas. A minha intenção de utilizar perguntas de cunho objetivo fez parte de uma espécie de “jogo” onde busquei a modulação entre o tom mais “informal”, para então abordar os temas mais tocantes sobre as suas religiosidades. E, admirada reconhecer a intensidade de sentidos contidos na frase “benzer nas pessoas” e não “benzer as pessoas”. Ao benzerem “nas” pessoas, as benzedeadas e os benzedores quilombolas enviam a mensagem de cura e proteção diretamente para o interior da pessoa.

Os ambientes e a(o)s entrevistada(o)s variaram quanto à intensidade de informações e o ânimo da(o)s minhas e meus interlocutores, contrastando com os sentimentos de desconfiança e timidez demonstrados por elas ou eles, principalmente, nas visitas em relação às seguintes, e desde cedo, me tornando objeto da curiosidade dela(e)s, mas, não na mesma medida que ela(e)s se afirmaram na minha curiosidade.

Seguindo os conselhos de Maria Costa (2002), que analisou as relações entre pesquisadores e colaboradores das pesquisas, foi necessário a adoção de um posicionamento “dialógico”, porque na prática

situam-se em campos semânticos distintos, tornando-se posições simétricas - como condição do conhecimento, e remetem a uma “renúncia a uma pretensa superioridade conferida pela posição privilegiada de observador e de cientista” definida como “atitude performativa” por Habermas (1987), que favorece o aproveitamento de aspectos importantes não só da pesquisa etnográfica, como também, da antropologia, além de outros conhecimentos nas ciências humanas, o que contribui para repensar as relações entre sujeito e “objeto” e seus respectivos condicionamentos histórico-culturais (COSTA, 2002, p.375).

Para esta pesquisadora, a tentativa de fazer uma etnografia, empreendida como relação dialógica, implica na comunicação entre dois universos culturais que se interpenetram, sem se anularem, e também sem anularem as posições históricas dos interlocutores, produzindo a “fusão de horizontes” (COSTA, 2002) que na questão das diversidades culturais, exige o exercício contínuo de autoreflexão e da crítica por parte do etnógrafo. Para a construção do universo da pesquisa neste caso, foi preciso uma tradução cultural dos discursos além da contextualização do “outro” nos termos da psicossociologia para convergir ou “como o já conhecido círculo hermenêutico (propõe): promover a apreensão dialética das partes que estão incluídas no todo e do todo que motiva as partes, de modo a tornar visíveis simultaneamente às partes e o todo” (COSTA, 2002, p.15).

Assim, a reconstrução histórica e o comportamento do grupo estudado são contextos em que as benzedeadas e os benzedeiros quilombolas se inserem no grupo étnico racial negro, que por sua vez, está inserido no grupo social, histórico, brasileiro, que proporciona a compreensão e a explicação tendo como colorário epistemológico as ciências humanas (COSTA, 2002, p.379). Desta forma, compreender aquelas realidades culturais traduzindo e explicando, segundo experiências empíricas, requiriu um grande conhecimento do campo de pesquisa e das interrelações existentes para a interpretação dos significados contidos nas falas da (o)s participantes durante as entrevistas e observações do campo.

Na visão de Becker (1999), em pesquisas de natureza qualitativa como o estudo presente, o pesquisador é impelido a tomar decisões metodológicas não previstas no planejamento do estudo, passando o imprevisto a ser a solução para alguns momentos, que talvez não se repitam em outras situações. Ele diz que as pesquisas qualitativas

são de natureza tal, que tem menos probabilidade de que suas colegas quantitativas de serem explícitas sobre seus métodos. As situações de pesquisa qualitativa incentivam, poder-se-ia dizer exigem a improvisação, e muitos pesquisadores qualitativos sentem que suas soluções *ad hoc* para os problemas de campo tem pouco valor fora da situação que as evocou (BECKER, 1999, p.14).

O grupo de participantes desta pesquisa se constituiu de 7 benzedeadas e 4 benzedeados moradores de três comunidades quilombolas localizadas no município de Igreja Nova no estado de Alagoas região nordeste do Brasil: Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros<sup>15</sup>. O estado de Alagoas, que é referência para os estudos históricos sobre quilombos no Brasil, tem o seu passado guerreiro e de resistência contra a escravidão, representado pelo maior e mais duradouro quilombo em terras brasileiras, o quilombo dos Palmares.

A(o)s entrevistada(o)s foi apresentado o “Termo de consentimento livre e esclarecido” para a participação da pesquisa e uso de informações, sons e imagens produzidos no contexto de sua realização, que depois de lido e assinado, em duas vias, foi digitalizado e armazenado em arquivo eletrônico, ficando uma cópia impressa com a(o)s entrevistada(o)s. A visita devolutiva ou “restituição etnológica” (ROCHA e ECKERT, 2008, p.10) do estudo finalizado ocorrerá após a realização da banca de defesa acadêmica em restituição daquilo que aprendi e aprendi com o grupo.

Durante as entrevistas, as benzedeadas e benzedeados quilombolas revelaram as facetas de suas identidades consideradas sincréticas, declarando que frequentam a igreja católica e também a igreja evangélica, além de religiões espíritas brasileiras, como: o candomblé<sup>16</sup>, a umbanda<sup>17</sup>, o culto a Jurema Sagrada<sup>18</sup>, e ainda as pajelanças<sup>19</sup> ou outras derivadas destas. Independentemente da frequência, esporádica ou não, a estas religiões e cultos, as benzedeadas e os benzedeados quilombolas tem devoção aos santos específicos que gozam de grande prestígio junto às populações moradoras das comunidades do estudo.

A “devoção santorial” prosperou a partir de elementos presentes “na fé institucionalizada ou em outra espontânea e puramente emocional que se legitimou sem qualquer formalidade” (JURKEVICS, 2004, p.14), e a partir das entrevistas narrativas da (o)s colaboradora(e)s da pesquisa, verifiquei que a escolha dos santos de devoção invocados durante a prática do

<sup>15</sup> A comunidade quilombola de Tabuleiro dos Negros se localiza administrativamente sobre os limites dos municípios de Igreja Nova e Penedo. Esta condição não tem gerado diferenças consideráveis para a pesquisa proposta.

<sup>16</sup> Religião brasileira organizada por africanos que vieram escravizados durante o período colonial.

<sup>17</sup> Religião brasileira formada a partir de elementos de várias culturas que aqui se misturaram.

<sup>18</sup> Religião brasileira também sincrética que mistura elementos da umbanda e de outras religiões, e caracteriza-se pelo culto a juremeira.

<sup>19</sup> Conjunto de rituais indígenas oficiado por pajés e ocorre normalmente na região Amazônica brasileira.



benzimento não segue uma única lógica, e sim, às várias lógicas criadas a partir de situações vividas por cada uma das benzedeadas ou dos benzedeados, que trouxeram para as suas práticas diárias de benzimento, os elementos próprios de suas concepções sincréticas comprovadas na constituição de seus altares domésticos como seus cosmos religiosos de apoio.

A minha presença na comunidade da Palmeira dos Negros durante os preparativos para a festa de São Roque, teve como objetivo observar a organização comunitária, as interações sociais entre as comunidades, e entre seus moradores e não moradores. As festas e rezas coletivas em homenagem aos santos padroeiros e de devoção das comunidades atualizam a memória social (BELTRÃO JÚNIOR, 2013), como acontece em Igreja Nova, e os três dias que antecedem o dia do santo, no caso, dia 16 de agosto, são realizadas reuniões específicas a cada setor da estrutura social da comunidade.

O primeiro dia reservado aos jovens, o segundo as mulheres, o terceiro aos homens, e a culminância da festa acontece no quarto dia, quando se realiza a procissão do santo que circula pelo povoado inteiro carregado em um andor. Nestas oportunidades os devotos de São Roque tornam-se atores políticos com papéis fundamentais na discussão dos problemas que os atingem no dia-a-dia de suas vidas. A festa de São Roque funciona como “fator formador e re-criador de identidade”, “veículo de transmissão de valores”, e possibilita a afirmação e a expressão da alteridade na “negociação dos termos de inserção das comunidades rurais negras na sociedade inclusiva” (MOURA, 2005).

Prescrutando sobre as origens da cultura da benzeção no Brasil durante o período colonial, verifiquei que no microcosmo das casas grandes das fazendas o poder de proferir bênçãos e comandar rituais religiosos, geralmente, ficou a cargo do fazendeiro chefe da família patriarcal, cujos gestos passaram a ser imitados por quaisquer pessoas que tivessem presenciado estes ofícios. Como dono absoluto das decisões domésticas e das relações entre a família e o ambiente externo envolvente, o fazendeiro proferia rezas durante as refeições, e também em ocasiões especiais, quando reunia seus parentes, os escravos e os empregados. As participações de todos estes indivíduos nos ofícios domésticos estreitaram a convivência intercultural com os símbolos do catolicismo, que passaram a integrar os rituais praticados nas senzalas e nas aldeias indígenas, gerando novas práticas com a incorporação de novos significados e associações culturais entre os grupos.

As trocas culturais transitaram das florestas para as senzalas, das senzalas para as casas grandes, e das casas grandes para florestas, num processo circular que se estenderia dos quilombos históricos aos contemporâneos. As práticas religiosas resultantes destes encontros culturais

ganharam outros atributos ao migrarem das senzalas para os quilombos, e desta forma, as trocas aumentavam em quantidade e variedade, que ainda hoje são observadas nas comunidades quilombolas, segundo as narrativas das benzedeadas e dos benzedores participantes desta pesquisa, que as utilizam como recurso para moldarem suas identificações no interior das fronteiras étnicas - raciais do grupo social. As marcadas diferenças, segundo as quais as identidades religiosas sincréticas das benzedeadas e dos benzedores quilombolas são formadas, se refletem na crença de uma força superior com a qual ela (e)s se conectam, utilizando as rezas como meio de ligação com seus intercessores espirituais sem problemas de misturar todas as proveniências religiosas em uma só prece.

Por este motivo, a recuperação de elementos históricos, que deram sustentação cultural e espaço-temporal ao surgimento do que se convencionou chamar de refúgio de escravizados, e que na atualidade se configuram em comunidades quilombolas, são cenários escolhidos por esta pesquisa para o estudo sobre as identidades culturais das benzedeadas e dos benzedores, sendo de fundamental importância para a contextualização do desenvolvimento das práticas e saberes tradicionais de mulheres e homens que lutam por reconhecimento jurídico e acesso as políticas públicas.

É necessário, portanto, a discussão sobre a grande diáspora da qual foram vítimas milhões de mulheres e homens trazidos à força e submetidos a um regime de escravização desumano e cruel, e que foram distribuídos pelas diversas regiões do Brasil, marcou inexoravelmente seus descendentes, e legou às gerações seguintes, marcas físicas e emocionais profundas, que se revelam e estão presentes como espinha dorsal dos movimentos políticos na busca da reconstrução das suas identidades culturais.

- 2-

### **Diáspora, um conceito, muitas interpretações.**

O conceito de diáspora vem, historicamente, sendo interpretado de formas diversas, e durante algum tempo foi associado à dispersão numerosa de pessoas, que deixaram suas terras de origem em direção a outros lugares, buscando escapar das condições extremas de vida a que estavam submetidas. Pela grande extensão geográfica e duração alcançada, o deslocamento forçado de milhões de africanos sob o regime de escravidão através do Atlântico, a partir do século XV, é considerado “a grande diáspora”. Com o advento da modernidade, o discurso sobre identidades culturais reconsiderou-as como construções sociais a partir das consequências que impuseram sobre o contingente de africanos espalhados pelo mundo ocidental.

O termo diáspora é tema de estudos de variadas tendências inclusive daqueles, que o acusam de ser um conceito “desvirtuado” ou mal compreendido, sendo mais utilizado nas produções sobre o grande período histórico entre o colonial e o pós-colonial. Autores como Mendes (2002) consideraram que a diáspora dos povos africanos somente tenha ocorrido voluntariamente após o século XX, quando grande parte dos países que compõem o continente se independeu das metrópoles europeias após o século XIX, e que foram atraídas pela necessidade de fornecimento de matérias-primas, e do mercado consumidor e mão-de-obra (FERNANDES, 2010). Esta mesma corrente de pensamento considera que os deslocamentos populacionais correspondentes à exploração europeia de mão de obra escravizada entre os séculos XVI e XIX tenham sido a efetivação do “escravagismo” como etapa do ciclo econômico de um capitalismo primitivo, pela forma como se deu, e pelo esvaziamento demográfico de muitas regiões do continente africano que provocou uma “sangria demográfica” (ÉVORA, 2011), e consequente vilipêndio dos recursos naturais.

A grande diáspora africana do período colonial marcou o início da nossa sociedade com a contribuição cultural de milhões de mulheres e homens, que trazidos para cá e submetidos ao regime de escravidão, na tentativa de manter vivas suas tradições, costumes, e religiosidades contribuindo para a cultura em formação. Nos quilombos históricos a tônica da resistência girou em torno da recuperação de símbolos e visões da África distante para onde o sonho de voltar, talvez fosse o único lenitivo para as dores diárias, e teria sido por ele, que valeu a pena lutar, matar e morrer. Nas ruas, nas senzalas, e nos quilombos, as tradições ressignificadas passaram a responder pelas representações da África imaginada (ANDERSON, 1993), a partir das

cosmovisões dos vários sujeitos culturais fragmentados por uma política intencional de apagamento de suas memórias.

Em comunidades quilombolas contemporâneas, erradamente consideradas como territórios remanescentes de antigos quilombos ou como marcas da grande diáspora histórica, a questão assumiu relevante importância a partir de 1980, com a emergência da redefinição das identidades culturais em contextos pós-coloniais e decoloniais, que respondem pelas posições de sujeitos diaspóricos na luta contra a desigualdade social, contra os preconceitos, e contra o racismo, apoiando-se em um sistema religioso de múltiplas crenças, formando a religiosidade que se acostumou considerar como sincrética, que tem tornado conhecidos aqueles que exercem o ofício da benzeção.

As benzedeadas e os benzedores quilombolas são referências para o seu grupo social, e carregam consigo as marcas identitárias que os constituem em sujeitos da ação reivindicatória da luta por direitos e acesso as políticas públicas, em contextos como os encontrados nas comunidades quilombolas de Igreja Nova, no estado de Alagoas, eleitas para o estudo.

A diáspora africana dos tempos atuais é marcada pelo processo de reorganização dos sistemas, por guerras civis, genocídios, miséria absoluta e outras tantas mazelas sociais, étnicas, políticas e econômicas (MENDES, 2002), que se instalaram no continente após os processos de independência dos países tornados em novas colônias pelos europeus<sup>20</sup>. A diáspora espontânea moderna teria se dado por questões de sobrevivência, pela manutenção de territórios originais, por revezes políticos, guerras, situações econômicas, ou eventos climáticos, portanto, por motivos diferentes daqueles que culminaram com o migração forçada continuada de milhões de mulheres e homens africanos arrancados por mais de três séculos de seus territórios, e reduzidos à condição de escravizados de forma cruel e violenta sem precedência na história da humanidade.

No âmbito dos estudos culturais e pós-coloniais o conceito de diáspora se desdobra em outras dimensões, cujos elementos também vão variar, entre os quais, os que relacionam os indivíduos às condições que se encontram após o processo migratório vivido no universo cultural afroamericano, que teria resultado em duas vertentes do conceito de diáspora: a clássica e a diáspora híbrida (CHIVALLON, 2004, p.149).

---

<sup>20</sup> A Conferência de Berlim sobre a África ocorrida em 1884-1885 dividiu politicamente o território africano em busca de suprimentos de mão de obra e recursos naturais para alimentarem os processos de industrialização modernos. O evento, conhecido também como neocolonialismo desconsiderou a presença de diferentes etnias e culturas africanas levando ao pensamento errôneo de que a África continha um só povo (DÖPCKE, 1999).

O conceito de diáspora clássica, que está calcado no trinômio dimensional - identidade / território/ memória, analisado sob a ideia de continuidade cultural entre a África e os territórios negros constituídos nas Américas, considera a classificação dos indivíduos por critérios biológicos semelhantes e práticas e tradições culturais comuns (CHIVALLON, 2004, p.150), os quais estariam prontos para empreender “a ideologia do retorno” ao solo ancestral. Este modelo, desenvolvido por ativistas dos movimentos negros nacionalistas na América do Norte, concebia a diáspora por posições contrárias a aceitação de aspectos essencialistas em sua estrutura filosófica, e foi amplamente utilizado para as análises da dialética e das ambiguidades das relações entre a grande diáspora (ou diáspora histórica) e os territórios originais dos povos escravizados.

Estes seriam os elementos para a formação do pan-africanismo, que antes de ser movimento político, teria nascido como um movimento de solidariedade em oposição aos tráficos escravistas nas Américas, Ásia e Europa, onde eram materializados os experimentos psicológicos e sociais que fizeram surgir os protestos e as revoltas a nível internacional de participação, e reivindicada a libertação de pessoas escravizadas, bem como a liberdade e a igualdade das populações africanas no estrangeiro (PAIM, 2014, p.88).

A diáspora híbrida para Chivallon (2004, p.152) é fruto das discussões teóricas dos sociólogos originários do Caribe, Stuart Hall (1932-2014) e Paul Gilroy (1956-x), que modelaram este conceito contrapondo dois outros: multiplicidade x essencialismo comunitário. Os estudos destes intelectuais, entre outros proeminentes pensadores das diásporas modernas, reforçaram a construção de identidades culturais na emergência das questões surgidas com a desterritorialização e reterritorialização (HAESBAERT, 2012) dos povos caribenhos, e embora estivessem tratando especificamente da região caribenha, seriam aplicáveis no âmbito dos estudos culturais sobre migrações forçadas ou espontâneas. Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (2003) construíram na contemporaneidade, uma interpretação distinta entre as identidades formadas nas diásporas modernas, e sob a perspectiva do exílio, introduziram a ideia da ambivalência no complexo entrelaçamento de formas culturais particulares negras, propondo um novo caminho para as análises sociológicas das relações estabelecidas no processo de autodeterminação e auto-emancipação (REIS, 2012, p.32).

Neste sentido, a diáspora híbrida vai produzir em seu bojo, dois tipos de identidades culturais: a identidade cultural essencialista que se caracteriza pela imutabilidade que é transmitida por um quadro de referências estáveis (REIS, 2012, p.153), onde a continuidade se sobrepõe às mudanças históricas; e a identidade cultural híbrida, que considera as pausas, descontinuidades e diferenças, de tal forma, que Hall (2003) afirma serem nestes contextos, em que a instabilidade

das identidades tem o passado como referência. No estudo de caso sobre as identidades culturais dos afro-caribenhos, por exemplo, Stuart Hall (1992), definiu o carácter híbrido da identidade com base em dois eixos atuantes e concorrentes: “o vetor da similaridade e continuidade, e o vetor da diferença e da ruptura” (CHIVALON, 2004, p.153). Para o sociólogo jamaicano a construção das identidades culturais na experiência diaspórica é própria e individual aos sujeitos, e não se define pela essência ou pureza, mas, pelo reconhecimento de uma heterogeneidade necessária e diversa, uma “identidade que vive por e através da diferença e não apesar dela” (HALL, 2003, p. 110), o quê sugere um rompimento com o modelo essencialista de identidade negra construída no Novo Mundo.

A ideia da diáspora como conceito ampliado, que ultrapassa as noções geográficas de deslocamento e afastamento, considera a desterritorialização e reterritorialização como processos formadores de uma “dupla consciência” como noção desenvolvida por Gilroy (2001) a partir das teorias de Du Bois<sup>21</sup> (REIS, 2012), onde os sujeitos submetidos a uma grande variedade de costumes culturais, que se modificam constantemente, e, onde, igualmente, precisam se deslocar de um lugar imaginário para outro. A aproximação entre as teorias de Paul Gilroy e Stuart Hall teriam, portanto, pontos comuns identificados nas propostas de “rompimento com o modelo essencialista da identidade construída na diáspora” (REIS, 2012, p.33), quando analisada como movimento social, por exemplo, ao articular a metáfora do atlântico negro/movimento social à orientação teórica dos estudos culturais e pós-coloniais. Nesta caminhada teórica, a diáspora seria uma espécie de experiência intelectual e de consciência identitária, podendo, portanto, ser definida como um espaço de tensão, no qual perdas e ganhos são vivências com as quais os sujeitos têm de lidar cotidianamente (GILROY, 2001, p. 40).

O arsenal teórico da diáspora em Gilroy concebe o atlântico negro como metáfora onde o espaço amplo e abstrato não se constitui no ente geográfico por si só, e sim em uma forma de conscientização simultânea da existência de outras pátrias e culturas, origens dos sujeitos diaspóricos, híbridos, aos quais é negada a condição de produtos resultantes de uma composição racial mista. O atlântico negro de Gilroy conta com processos de tradução cultural que nunca se completam, uma vez que estão em constante negociação, e cuja experiência vivida perturba os modelos fixos propostos para a identidade cultural (REIS, 2012, p.33). Para Gilroy o atlântico negro como metáfora dentro de uma metáfora é uma rede formada de nós ou lugares permeados

---

<sup>21</sup> William Edward Burghardt Du Bois ( 1868-1963) sociólogo, historiador, ativista, autor e editor , natural do país africano de Gana, cresceu em uma comunidade relativamente tolerante e integrada nos EUA. O racismo foi o principal alvo de suas polêmicas. Era defensor do pan-africanismo e ajudou a organizar vários Congressos Pan-Africanos e de libertação das colónias africanas das potências europeias.

pelo oceano onde existam populações negras; e por linhas ou trajetos de entrada e saída formadas pelas rotas de conexão entre estes lugares.

Segundo alguns pan-africanistas modernos, os movimentos sociais observados no presente, a partir de ideias atualizadas sobre as diásporas e suas consequências na formação do sujeito africano, consideram as identidades fixas e homogêneas. Outros entendem as identidades culturais sob duas vertentes ideológicas: uma que exalta a integridade da raça negra com base no princípio da diferença/separação do mundo branco; e outra que conclama a união de todos os povos africanos como se não houvesse barreiras físicas, étnicas, e culturais (REIS, 2012, p.34). Estes princípios foram a base para os estudos da diáspora pela sociologia americana, desde o século XVIII, e demonstram que no pan-africanismo, os preceitos mais importantes são o reforço de uma consciência negra e encorajamento da cooperação e da solidariedade entre as pessoas negras de todos os lugares, que resultaria em uma cultura africana única, sem divisões ideológicas, culturais, econômicas ou sociais, desenvolvida no continente africano considerado nesta tese como um bloco único.

As discussões, que têm a centralidade no pan-africanismo como um conceito filosófico ou como movimentos sociopolíticos defendem o seu nascimento concomitante ao do socialismo e do liberalismo, e que, lhe daria, portanto, a mesma profundidade histórica dos movimentos ocidentais (BOUKARI-YABARA, 2015), cujas consequências dividiram o mundo entre dois blocos antagônicos principais, situação que perdurou até a guerra fria (1947-1991). O que desperta a atenção em pensamentos críticos de intelectuais africanos como Boukari-Yabara(2015), seria justamente, o fato de suas investigações recentes continuarem a considerar o ocidente como parâmetro de comparação, quando se poderia produzir epistemologias africanas, sem justificar as migrações mais recentes com conceitos pseudo-rejuvenescidos sobre os acontecimentos que tiveram início há séculos atrás com a grande diáspora.

Os movimentos africanistas liderados no século XX, por nomes como, Alexander Crummell (1819-1898), Edward Blyden (1832-1912), William Du Bois (1868-1963), Aggrey (1875-1927) e Marcus Garvey (1887-1940), se constituíram de pressupostos para os estudos posteriores e mais modernos sobre as diásporas, cujo eixo central é a recomposição do território africano fragmentado pelo neocolonismo ocorrido entre os séculos XIX e XX, mas iniciado em tempos muito anteriores. A contribuição destes intelectuais às discussões sobre a diáspora africana trouxe “novos vigos para a noção de diáspora” na reelaboração das narrativas oficiais por meio de relatos interculturais e antiétnocêntricos da história e da cultura política negra moderna (REIS, 2012, p.31).

A reconstrução política e cultural dos países africanos, na idealização de uma África livre das ideias de inferioridade racial e do colonialismo, na unificação das culturas, e nas realidades homogêneas, dotadas de um único ponto de vista religioso, de costumes e práticas, contém também a intenção de “borrar” as fronteiras étnicas nacionais com a adoção da língua inglesa como idioma “oficial” deste continente idealizado, e o cristianismo como a religião escolhida para unir os povos. E, embora estas escolhas intencionassem integrar os mundos africanos ao ocidente como forma de alcançar respeitabilidade, a mensagem subliminar do movimento é alvo de críticas de pensadores decoloniais.

A origem estrangeira do pan-africanismo, mais especificamente, em universidades americanas e londrinas, antecipa um possível contágio das ideias imperialistas, e desta forma, promove um novo colonialismo sob os mesmos pressupostos daqueles que subjugarão a África, a Ásia e a América Latina durante muitos séculos. Encaminhada desta forma, a proposta pan-africana prega que, o continente africano unificado e idealizado, pelos movimentos contemporâneos de retorno, fale o idioma inglês e siga a religião cristã. Este posicionamento político dos pan-africanistas conforma o que o professor emérito da universidade de São Francisco nos Estados Unidos da América, Wade N. Nobles, psicólogo africano e ativista contemporâneo, analisou como sendo uma consequência do descarrilamento cultural (NOBLES, 2009, p.283) sofrido pelo “ser africano”, que forjado segundo uma cosmogonia específica, somente seria compreendido se tivesse conseguido escapar, mas que se iniciou no período da sangria populacional imposta pelo modelo capitalista primitivo de exploração europeia à África (MENDES, 2002).

Para Nobles (2009), a recuperação dos africanos à diáspora dependeria da possibilidade de “voltar atrás e reconstituir o que esquecemos”, de forma a suprir de humanidade os seres humanos oprimidos e escravizados durante séculos. Defende o ressurgimento de uma psicologia negra reestruturada capaz de interpretar o “senso alterado de consciência” dos africanos na atualidade, como forma possível para a emersão de seres adormecidos e esquecidos há muito tempo. Ainda segundo psicólogo e professor, somente o enfrentamento das limitações da psicologia ocidental branca pela negra, barraria as consequências negativas impostas aos africanos pela vivência de uma realidade africana numa realidade antiafricana (NOBLES, 2009, p.277). Estas proposições fazem parte da teoria denominada por Nobles de “Sakhu Sheti”<sup>22</sup>, ou campo da psicologia negra para o desenvolvimento de análises históricas e espaço-temporais sobre as populações africanas,

---

<sup>22</sup> Segundo Wade W. Nobles é um termo apropriado por ele extraído do antigo livro do Medu Netcher (A escrita de Deus) para definir uma psicologia negra. O termo Sakhu significa a compreensão, o iluminador, o olho e a alma do ser, aquilo que inspira. E Sheti quer dizer: entrar profundamente num assunto (NOBLES, 2012, p.279).



dentro ou fora da África. A comparação entre as psicologias ocidental e africana, no seu entender, demonstra que é “imperativo, humano, natural e instintivo para essa psicologia (negra) adquirir o impulso revolucionário para atingir a libertação física, mental e espiritual” (NOBLES, 2009, p. 279).

A metáfora do descarrilamento cultural construída por Nobles (2009) contém a ideia da perda do senso de africanidade pelos indivíduos escravizados (NOBLES, 2009, p.283), que teria ocorrido quando se desviaram do caminho da socialização, da vida familiar, da educação, dos padrões de governo, do pensamento filosófico profundo, das invenções científicas e técnicas, trajetórias descontinuadas pela invasão e dominação estrangeira. Neste sentido, a noção de descarrilamento se torna importante para avaliação da perda de suas humanidades e despojo de seus direitos por um regime de escravidão cruel e violento, pela perda da percepção daquilo que ficou fora de suas trajetórias próprias (NOBLES, 2009, p.284) no caso brasileiro, desde o início da formação da sua sociedade.

No entendimento de Nobles (2009), a política de embranquecimento da população brasileira desenvolvida a partir das teses de Gobineau<sup>23</sup> durante o século XIX e XX, e os seus desdobramentos como o posicionamento político e filosófico da miscigenação racial de Gilberto Freyre (1933), tinham como finalidade amenizar os impactos, e paralelamente, evitar a discussão sobre o preconceito e a consequente dificuldade de reconstruir a identidade negra, a partir do que ainda restasse nos negros. Ao analisar o período escravagista brasileiro, Nobles verifica que na mensagem subliminar - “somos todos brasileiros” há um o solapamento da identidade africana, ou uma tentativa de esconder a dor imposta a esta população em geral, por séculos que ficaram abandonados e discriminados, situação ainda verificada, particularmente, nas comunidades quilombolas.

Estudar as diásporas africanas, e as comunidades multiculturais resultantes, é um vasto campo de pesquisa sobre a construção de identidades culturais na pós-modernidade sendo nestes contextos que estas identidades tornam-se múltiplas (HALL, 1992). As fronteiras identitárias verificadas entre as identidades e os grupos sociais resultantes, são entendidas não como limitações geográficas, mas como “bordas, extremidades” no sentido de Boaventura de Sousa Santos (2001), e traduzidas como “zonas de contato”, para onde se deslocam as “novas práticas, e onde se engendram novos saberes” (D’AVILLA-NETO e CAVAS, 2011, p.213). A fronteira como região entre o ser e o não ser – confronto entre o “eu” e o “outro”, se define como categoria

---

<sup>23</sup> Joseph Arthur de Gobineau - conde e ministro da França e conselheiro de D.Pedro II, que escreveu o “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas” considerado como a bíblia do racismo moderno, que influenciou intelectuais brasileiros como Artur Ramos, Nina Rodrigues e outros no século XIX (SILVA JR ,1999).

onde se juntam o que é semelhante, mas também, onde se estabelecem os jogos das diferenças sociais, econômicas, de gênero e religiosas.

O pensamento de fronteira é uma perspectiva epistêmica que responde criticamente “aos fundamentalismos, sejam eles hegemônicos ou marginais” (GROSFOGUEL, 2008, p.117), e mesmo não sendo a única perspectiva possível para descolonizar o conhecimento/poder, se constitui em noção fundamental para que a mentalidade ocidentalizada não fique aprisionada, e por isso, é necessário pensar a partir de epistemologias subalternizadas. Além disso, a noção de fronteira é igualmente importante para a compreensão dos processos de construção das identidades culturais mesmo as “formadas em contextos pós-coloniais e dos estudos culturais” (HALL, 2006), cujos paradigmas foram ultrapassados pelas complexidades alcançadas pelas epistemologias decoloniais conforme afirma Grosfoguel (2008).

De toda a forma, a compreensão do pensamento de fronteira em contextos pós-coloniais e decoloniais, necessitou que a história da colonização da América Latina pelos ibero-portugueses (D’AVILLA-NETO e CAVAS, 2011) fosse percorrida, desde as invasões europeias nos séculos XV e XVI quando a “norma colonial de poder” se estabeleceu a partir das múltiplas hierarquias interdependentes (GROSFOGUEL, 2008, p.205) na formação do “sistema mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno” (GROSFOGUEL, 2008, p.45), a partir do qual, todo o pensamento não europeu foi estigmatizado e colocado em posição subalterna/inferior.

As hierarquias marcam a separação entre os grupos, de forma que se identifique o “lugar de onde se está falando” (GROSFOGUEL, 2008), ou o lugar de onde emana o conhecimento considerado superior, e dessa forma, as hierarquias social, étnica-racial, de gênero, sexual, religiosa, epistemológica, entre outras, ressaltaram os valores eurocêntricos frente àqueles considerados inferiores e subalternos.

As estratégias de dominação colonial, que incluem os poderes religiosos e militares, são empregadas propositalmente com o intuito de apagar o conhecimento produzido fora da Europa, que como centro de poder catalisa a hegemonia produtora, enquanto o restante do mundo em sua posição subalterna se mantém “escondido” sob o signo do particularismo atribuído ao conhecimento não ocidental, e que jamais alcançará uma consciência universal. Para Grosfoguel (2008), a análise das epistemologias deve “partir do lugar de onde se fala”, para a definição das posições de sujeito entre dominantes ou subalternos, pois inexoravelmente, estaremos incluídos em um dos lados das relações de poder, e classificados em hierarquias previstas na composição do sistema mundo capitalista (GROSFOGUEL, 2008, p.46).

O que Grosfoguel talvez não tenha previsto foi que, as mentes colonizadas poderiam produzir situações nas quais, os próprios grupos subalternizados gerassem hierarquias entre os seus indivíduos, mesmo que sejam grupos marcados por discriminação e preconceitos, como se vê entre as benzedeadas e benzedeados também há diferentes categorias, ficando algumas que rezam “tudo” de um lado e aquelas que somente rezam “dores” do outro lado.

O deslocamento de lugar estrutural dos sujeitos se apresenta como alternativa epistemológica para desbancar os paradigmas prontos e dominantes impostos aos subalternizados na tentativa de mantê-los sob controle, e de tal forma fazê-los pensar como o dominador (GROSFOGUEL, 2008, p.44), e para que não se efetive esse controle sobre a mentalidade subalterna pelo pensamento hegemônico, será necessário assumir uma crítica aberta e radical que descolonize os conceitos (GROSFOGUEL, 2008, p.121). Neste aspecto, é impossível descolar o pensamento de Grosfoguel das influências teóricas verificadas em Frantz Fanon (1925-1961) na sua obra “Os condenados da terra” (1961), em que o psiquiatra martinicano militante dos movimentos argelinos de libertação nacional trouxe os referenciais para entendermos as “consequências sociais, culturais e também psíquicas” provocadas pela própria situação de dependência (IANNI, 1970, p. 13) colonial.

O lugar de onde as benzedeadas e os benzedeados quilombolas falam nesta pesquisa tem posição capital na análise psicossocial do grupo estudado, e na compreensão dos processos de construção das identidades culturais a partir das categorias hierarquizadas “enredadas”, a que se referiu Grosfoguel (2008, p.50), e que já haviam sido aprofundadas por teóricos da abordagem científica do sistema-mundo como Immanuel Wallerstein (1974)<sup>24</sup>, pelos pensadores pós-coloniais como Stuart Hall(1992), e depois decoloniais como por Frantz Fanon (2008), e Anibal Quijano (1992).

Das análises realizadas por Quijano sobre as hierarquias entrelaçadas ao sistema mundo de Wallestin, três, especialmente, interessaram a este trabalho sobre as identidades culturais das benzedeadas e dos benzedeados quilombolas. A hierarquia epistêmica “que privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais em relação ao conhecimento e às cosmologias não ocidentais; a étnico-racial global, que privilegia os povos europeus em relação aos não europeus”, e a espiritual/religiosa, que privilegia cristão frente às outras espiritualidades não cristãs/ não europeias institucionalizadas (GROSFOGUEL, 2008, p.51).

---

<sup>24</sup> Immanuel Wallerstein teórico da abordagem científica sistema-mundo, e da crítica ao capitalismo e ao neoliberalismo que o aproximou de teóricos pós-coloniais latinos americanos (N.A.).

Estas hierarquias aplicadas ao estudo sobre as benzedeadas e benzedeados moradores de comunidades quilombolas, que se constituem no grupo diaspórico sobre o qual incidem os discursos da desigualdade e do racismo na elaboração complexa cotidiana de suas identidades culturais, contribuíram para revelar que após séculos de invisibilidade social as comunidades quilombolas e seus moradores ressurgiram no cenário nacional tentando ultrapassar as barreiras dos preconceitos sociais e raciais impostos a eles e trazidos à tona, pelos condutores dos movimentos negros nacionais.

Especificamente, embora o trabalho dos articuladores do MNU desde os anos de 1970/1980 tenha alcançado grande parte do território nacional não surtiu os efeitos previstos por Fanon (1961), que previu que “os homens de cultura iriam efetivar-se no papel de oferecer à população negra os instrumentos para a conscientização racial e de resistência à opressão” como ideal da completa revolução na democracia racial brasileira (FAUSTINO, 2015, p.215). Para Fanon (1961), o ponto central da luta política é o envolvimento dos homens de cultura junto ao povo ou a comunidade negra, a partir do qual seria possível lutar contra as concepções de colonizados utilizadas pelos colonizadores para mantê-los naquela condição.

A descolonização do pensamento requer a derrubada das visões que estereotipificam as comunidades quilombolas contemporâneas e as consideram como continuação dos quilombos históricos. Além disso, faz-se necessário romper com os modelos eurocêntricos que oprimem as populações moradoras destas comunidades condenando-as a um regime de exclusão social e pobreza.

## **2.1 De quilombos às comunidades quilombolas – os condenados da diáspora**

A proposta emancipatória para a descolonização do Brasil teve em Fanon uma inspiração profunda através da politização das sociedades, pela qual seria possível conter o colonialismo (FAUSTINO, 2015, p.141). No entanto, em contextos brasileiros, onde foram engendrados os movimentos nacionalistas negros iniciados nos anos de 1970, o colonialismo constituiu-se em um fenômeno violento, que continuou a se reproduzir mais pelo poder das ideias, do que pelo poder das armas, a partir da negação completa da dimensão humana do colonizado (FAUSTINO, 2015). Modernamente, a colonialidade que utiliza novas políticas de representação (HALL, 1997), não apenas inverteu o olhar destorcido do outro sobre si, como também, o transfigurou de forma a expor seu caráter desumanizador ao expor as subjetividades dos colonizados, que preferiram ser vistos como exóticos ou estranhos no seu próprio mundo.

As ideias de Fanon foram recepcionadas pela intelectualidade brasileira tendo em vista as respostas que suas teorias ofereceram às questões e embates sobre a racialização da sociedade no início do aquecimento do movimento negro unificado. Para Fanon (1961), a “recuperação da memória ancestral comum e a afirmação cultural” configuraria um caminho privilegiado para a efetivação da luta de libertação (FAUSTINO, 2015), portanto, seria possível traçar correspondências entre o pensamento do psiquiatra martinicano e a base filosófica reproduzida ainda hoje nos discursos ambientados aos processos de construção de novas identidades culturais em comunidades quilombolas. Neste sentido, torna-se imprescindível, a recuperação de alguns aspectos históricos para a compreensão dos atuais movimentos de autorreconhecimento e identificação dos quilombolas.

As comunidades quilombolas como representantes ressignificadas da diáspora negra histórica, requisitam para elas na contemporaneidade, o reconhecimento judicial através do título definitivo de posse das terras<sup>25</sup>. A relação entre os quilombolas moradores das comunidades e as terras que ocupam, perfaz o vínculo da ancestralidade através dessa conexão simbólica que se materializa nas lutas por justiça e igualdade de direitos, iniciadas nos quilombos históricos a partir do século XVI.

Trazidos para terras estranhas, submetidos a um violento regime de escravidão, e com impossibilidade de voltar, mulheres e homens africanos escravizados alimentaram ideias de fugas, que ocorreram de forma individual ou coletiva durante toda a duração do regime escravagista, desde que chegaram às terras americanas. A modalidade de fuga individual foi mais comum em fazendas mais próximas de centros urbanos, pela possibilidade de misturar-se ao grupo de pessoas livres. De outra maneira, as fugas ocorriam em grupos durante a lida, e os refúgios ficavam próximos às fazendas e às senzalas onde estiveram cativos. Em fazendas mais afastadas na área rural, os escravizados se escondiam nas matas e florestas onde tentavam estabelecer um quilombo, embora nem todos os empreendimentos de fugas tenham tido este destino final (REIS, 1996, p.9).

Os quilombos são, historicamente, a personificação mais contundente da revolta dos escravos com a política de flagelação do corpo e do espírito, e nasceram a partir de relações estreitas entre membros do mesmo grupo, ou neles também, foram incluídos cativos de fazendas vizinhas, sendo um fenômeno de ocorrência distribuída em vários locais da América onde se

---

<sup>25</sup> Em grande parte das comunidades quilombolas existentes no Brasil há o movimento em torno da consecução do título de propriedade da terra que ocupam por gerações. No entanto, esta não é a realidade da totalidade das comunidades, algumas delas tem outras requisições pelo fato de já serem possuidoras do título de propriedade por processos de aquisição que vão de compra, a herança, ocupação por abandono, e outros (N.A.).

instalou o regime escravocrata (REIS, 1996, p.10) como sistema de acumulação de um capitalismo primitivo.

As origens da palavra “quilombo” provocam discussões à parte. Entre elas alguns estudos apontam a origem na cultura banto<sup>26</sup>, e significaria: acampamento ou fortaleza (SILVA, 2010, p.193), e que em solo africano teria o objetivo de abrigar homens em treinamento militar no meio da floresta. O emprego do termo para designar ajuntamento de grupos de escravizados fugidos no Brasil colonial passou historicamente a designar as comunidades rurais na contemporaneidade levando a cristalização do conceito de quilombos, como se fossem quistos no tecido doente da sociedade brasileira. Os quilombos históricos assim denominados no Brasil, têm nomes diferenciados em outros lugares por onde ocorreu no continente americano: *palenques* na Colômbia, México, Equador e Cuba; *cumbes* na Venezuela; *marrons* no Haiti, nas ilhas do Caribe Francês, Suriname, Estados Unidos, Guiana e Jamaica; *cimarrons* na América Espanhola, *marrons* e *bush negroes* na Guiana Francesa (ANJOS, 2009, p.50).

O quantitativo populacional nestas aglomerações variou de cinco a milhares de pessoas, e tiveram, na maioria dos casos, uma vida efêmera já que foram debelados, quase que imediatamente após a sua constituição. Os quilombos como espaços de resistência e luta por liberdade (FURTADO et al., 2014) reestabeleceram a ligação cultural e religiosa entre os ocupantes e os territórios colocando em prática as tradições reinventadas a partir de fragmentos de memória reunidos sob um mesmo cosmo ritual.

Há exceções a serem consideradas quanto à perenidade dos quilombos históricos, como é o caso do emblemático quilombo dos Palmares, cuja existência durou um século de preparo militar, com localização de difícil acesso, e organização espacial interna bem planejada, requisitos estratégicos e fundamentais assegurados por um contingente populacional de aproximadamente vinte mil pessoas (REIS, 1996, p.63). No Brasil a história dos quilombos tem sido contada para enaltecer as autoridades coloniais que reprimiram os quilombos e dizimaram muitos dos seus moradores (REIS, 1996, p.11), apesar disso, o aspecto de remanescência destas localidades reside no fato de ser ainda hoje, uma forma de representação dos Estados afros centrados nascidos durante o regime de escravidão, e se constituindo em reservatórios históricos que autenticam as sobrevivências culturais e políticas africanas nas Américas (NOBLES, 2009, p.285).

Para Rafael Sanzio dos Anjos (2009), a utilização contínua da mão de obra de africanos escravizados em colônias pelo mundo, a violência empregada aos trabalhos forçados desde

---

<sup>26</sup> Divisão étnica referente aos povos habitantes das regiões centrais do continente africano correspondendo aos atuais territórios de Angola, Congo e Moçambique (N.A.)

aqueles tempos, e todas as outras situações de degradação legadas aos descendentes de africanas e africanos cativa(o)s no Brasil, formaram os contextos do surgimento de uma “sociedade marcadamente racista” (ANJOS, 2009, p.25) como a nossa. Para este autor, o negócio lucrativo do comércio de africanos pelo mundo aumentou demasiadamente a ambição dos colonizadores fazendo com que a escravidão durasse por mais de quatro séculos, passando por gerações, e por diferentes períodos da história. Os escravizados utilizados em todos os setores da vida econômica exerceram papéis que iam desde a lida com a terra nas fazendas até o trabalho doméstico, além das atividades de rua como vendedores, carregadores, e transportadores de objetos e pessoas. A mudança de sistemas políticos de governo e das condições impostas aos africanos escravizados não poupou os seus descendentes dos mesmos destinos e condições mesmo após a abolição em 1888(ANJOS, 2009).

Entre o período colonial, quando se procurou destruir os quilombos por representarem ameaças ao sistema, até os dias atuais quando a invisibilidade social dos quilombolas é mantida por políticas discriminatórias, é possível considerar que as razões sejam as mesmas. Se no período colonial não se admitiu quilombos pelo perigo que representavam para o sistema político-econômico, por disseminarem a cultura da liberdade, e pelas ameaças reais sobre as ações de banditismo, de invasão das propriedades, roubos e estupros (ANJOS, 2009), na atualidade, os mantêm na pobreza, sob os olhares preconceituosos, racistas, e estigmatizantes pelas lembranças do passado.

Com estes artifícios os grileiros e outros agentes perniciosos aos grupos pobres e principalmente, negros, se valem para excluí-los socialmente, e subjugar-los às situações de penúria e despojo de direitos. Em defesa da patrimonialização da herança cultural dos africanos aos seus descendentes, Rafael Sanzio dos Anjos alega que, os antigos quilombos, mocambos, comunidades negras rurais, quilombos contemporâneos, comunidades quilombolas ou terras de preto, fazem parte de um mesmo patrimônio territorial e cultural, mas que

em grande parte [é] desconhecido pelo Estado, pelas autoridades e pelos órgãos oficiais. Muitas destas comunidades mantêm ainda a tradição que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato, os dialetos, a culinária, a relação comunitária de uso da terra, dentre outras formas de expressão cultural e tecnológica (ANJOS, 2006, p. 53).

Sendo as comunidades quilombolas - espaços de resistência ou de insurgência contra o pensamento dominante, os seus moradores buscam reconstruir a cultura, não como reminiscências

de culturas originais, mas como adaptação de seus modos de vida, e como produto de suas vivências cotidianas embaladas pela luta por direitos, por cidadania, contra o preconceito racial e de classe social. Essa luta iniciada modernamente pelas comissões de direitos humanos mundiais representou um marco importante nos movimentos sociais locais, que buscam justiça social. A organização coletiva de indivíduos em torno de movimentos sociais centrados na etnicidade no Brasil foi capitaneada pelo Movimento Negro Nacional a partir de 1980.

A identificação das comunidades negras rurais como “quilombolas” marca as importantes contribuições das culturas africanas à sociedade brasileira, e não, as definições estigmatizantes que pretendem tratar seus moradores como descendentes de escravos. No rastro dos movimentos mundiais de conscientização dos direitos humanos e lutas por justiça social igualitária para os povos, o governo brasileiro incluiu na Constituição Federal de 1988, o ato das disposições constitucionais transitórias, que em seu artigo 68 deu o direito à posse definitiva e coletiva das terras às comunidades, que se autorreconhecessem descendentes de negros africanos escravizados no Brasil durante o período colonial, segundo o texto:

Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (BRASIL, 1988).

A forma generalizada como o texto do artigo constitucional foi redigido não conseguiu abarcar toda a dimensão histórica que o produziu, e nem arcar com os problemas que a superficialidade da redação acarretou, gerando conflitos entre os profissionais, acadêmicos, e estudiosos do tema, envolvidos na tarefa de definir ou identificar essas “comunidades remanescentes de quilombos” (BRASIL, 1988). Outras leis foram produzidas para complementar e preencher as “brechas” da lei anterior, mas também não foram suficientes para completar as falhas que tornaram as soluções mais complexas para os quilombolas, avolumando também, os desdobramentos de questões da autoidentificação, emperrando os processos de reconhecimento das comunidades e autorreconhecimento dos moradores como quilombolas.

Dentre outras questões ressalta-se a incompletude do texto do artigo 68 com a problemática utilização de termos como “remanescentes” e “quilombo” que remeteria a um passado de reminiscências e estigmatização (ARRUTI, 2006), que não se mostra interessante para o movimento atual de luta pelo reconhecimento oficial de ter direitos. Para Arruti,



o que está em jogo em qualquer esforço coletivo pelo reconhecimento oficial como comunidade remanescente de quilombos são sempre (até o momento) os conflitos fundiários em que tais comunidades estão envolvidas, e não qualquer desejo memorialístico de se afirmar como continuidade daquelas metáforas da resistência escrava e do “mundo africano entre nós”, que foram os quilombos históricos (ARRUTI, 2006, p,82).

A questão de semântica vai, portanto, permear as discussões longamente, para compreensão do significado de “quilombo”, e se ele serviria à contemporaneidade das demandas sociais na tentativa de evitar que a “ressemantização” do termo, recaísse em impasses teórico-metodológicos entre antropólogos e arqueólogos envolvidos na tarefa de ajustar os termos à legislação existente. No embate entre definir os quilombos com vistas à patrimonialização, por exemplo, que adota uma definição historicizante e a outra mais “presentista” (ARRUTI, 2006) com abordagens voltadas para a noção de ressemantização do termo, as discussões locais e acadêmicas tentam encontrar o meio-termo para atender às requisições das comunidades ainda restritas a um pequeno grupo no interior do grupo social maior. No caso das comunidades observadas neste estudo, pode-se verificar que o nível de engajamento das benzedeadas e benzedeiros quilombolas varia de comunidade para comunidade, não sendo uma característica geral o domínio da situação jurídica atual quanto ao “status” do processo.

As rugas, para tornar os conceitos aceitáveis nas diversas situações criadas pelo artigo 68, vão da comunidade para academia e da academia para a comunidade, num movimento cíclico interminável, em que a realidade molda e determina como cada caso será tratado. Com o término das discussões cada vez mais longe, os termos que tentam definir as comunidades quilombolas se aproximam de “categorias jurídicas” (ARRUTI, 2006), que consideram as territorialidades e as identidades, paradigmas de proposições conceituais mais flexíveis, que dão conta das especificidades e das diversas dimensões que estão contidas nas concepções identitárias dos grupos sociais em foco, e particularmente, nos indivíduos de múltiplas pertencas culturais como é o caso das benzedeadas e benzedeiros quilombolas.

As identidades culturais das benzedeadas e benzedeiros quilombolas são construções sociais diárias e fazem parte da vida comunal, onde estes processos remetem a povoação do território brasileiro, desde o encontro inicial entre as diversas culturas. A reconstrução das identidades culturais de mulheres e homens que exercem o ofício de benzer pessoas e animais, se mostra como caminho viável para que, como pontos de referência entre os moradores e suas comunidades, contribuam para a transposição do véu da invisibilidade social, que os mantém “escondidos” no cenário cultural nacional.

Estudar as identidades culturais em grupos diaspóricos como os quilombolas, requer considerarmos os contextos históricos em que elas vêm sendo construídas desde que a(o)s primeira(o)s africana(o)s foram trazida(o)s para o Brasil na condição de escravizada(o)s até os tempos atuais. Enquanto categoria de análise marcada por polissemias, o conceito de diáspora deve ser entendido, segundo um contexto que lhe confere sentido (LAURENT e BARROS, 2000). Assim, constitui-se em desafio de tradução e de interpretação dos sujeitos “modernos” resultantes de processos de migração (seja forçada ou voluntária), cuja ressignificação cultural sofre as pressões impostas pelas necessidades represadas por séculos de opressão, desembocando no hibridismo cultural, que conforma o povo brasileiro em geral, e as benzedeadas e os benzedores quilombolas em particular.

O olhar sobre as benzedeadas e benzedores quilombolas, que são grupos subalternizados inseridos em múltiplas pertencas também estigmatizantes, nos remete ao pensamento de uma epistemologia de fronteira, e requer considerar “os saberes subalternos que se situam na intersecção do tradicional e do moderno” como formas de conhecimento “híbridas e transculturais” revestidas de significado, e transformadas em “subjetividades subalternas” (GROSFOGUEL, 2008), mas que subvertem a ordem estabelecida e dominante, ação prevista no pensamento descolonizado.

As fronteiras produzidas pelas relações de pertencimento a cada grupo identitário das benzedeadas e benzedores quilombolas são circunscrições imaginárias entre as identidades do grupo social quilombola e dos subgrupos destes, representados por mulheres e homens quilombolas que exercem o ofício da benzeção segundo suas religiosidades “sincréticas”. O processo de identificação, conforme prefere Stuart Hall, define a identidade como uma “construção nunca terminada”, e que ocorre no interior das fronteiras como “processo nunca completado”, que precisa do que foi deixado de fora (HALL, 1992, p.106) para continuar a se reinventar.

Considerando-se que as benzedeadas e benzedores participantes desta pesquisa, são quilombolas, mas que, nem todos os quilombolas das comunidades estudadas são benzedeadas(o)s, apoiamo-nos no pensamento de Stuart Hall para com ele afirmar que: as identidades precisam do que foi deixado de fora para continuar a se reinventar, e desta forma, considerar que, é na borda de contato entre o grupo e o seu sub-grupo, onde irão se desenvolver as novas identidades: intercambiantes, não fixas, apoiadas nos conhecimentos e práticas tradicionais do ser quilombola sem desconsiderar o fato histórico determinante de sua realidade, ou os preconceitos e o racismo

que alvejam, principalmente, os grupos localizados nas posições mais baixas da estrutura social brasileira.

Ainda sob a perspectiva descolonial a hierarquia étnico-racial inclusa na “matriz de poder colonial” do sistema mundo (QUIJANO, 2005) tem lugar na análise das identidades culturais das benzedeadas e dos benzedeados quilombolas, e afeta todas as dimensões da existência social dos grupos em que estão inseridos culturalmente. Para Quijano, em contextos da “colonialidade do poder”, a novidade é o modo como “a ideia de raça e racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as hierarquias do sistema-mundo” (QUIJANO, 2005), e ao se articular com outras categorias, a hierarquia racial inferioriza os povos não europeus, como acontece, por exemplo, com a categoria religiosa que tenta subjugar as religiões não cristãs frente às religiões cristãs.

A associação das duas categorias - racial e religiosa no contexto histórico da expansão mundial das fronteiras europeias no século XVI, com a subsequente utilização de mão-de-obra escrava, relegou aos africanos e indígenas o lugar mais baixo da estrutura social do sistema colonial no Novo Mundo, estigmatizando estas populações e patologizando suas práticas e costumes. A experiência da colonização brasileira oferece os elementos principais para a compreensão do que Grosfoguel (2008) denominou epistemologias do Sul, partindo das situações ocorridas na grande diáspora africana, na resistência indígena à escravidão, e nas tentativas de ocupação e exploração do território brasileiro por europeus invasores, que teriam formado uma trama complexa de hierarquias no seio do poder colonial, produzindo identidades híbridas como resultado do contato entre diferentes universos culturais (D’AVILLA-NETO e CAVAS, 2011, p.210).

As ambiguidades e contradições refletidas pelo complexo processo de formação do povo brasileiro se refletem nos quilombolas, que como grupos diaspóricos, vivem a realidade da reconstrução de uma consciência negra proposta pelos movimentos de mobilização social. E neste contexto, os movimentos nacionalistas africanos têm um grande desafio de defender a volta à África de todos os africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo, e conseqüente unificação deles em torno do objetivo de formar um único território cultural, econômico, e social, independente das fronteiras geográficas.

Dessa forma, o conceito de diáspora responde por uma infinidade de dimensões que tratam desde guerras étnicas até a produção cultural, a partir da perspectiva histórica passando pela ampliação conceitual de movimentos contemporâneos de migração voluntária ou não. O termo polissêmico “diáspora” alcançou diversas significações e é utilizado no contexto da mundialização informacional em torno do planeta. No caso brasileiro, por exemplo, o paradigma da diáspora

ainda aguarda contribuir, embora, a inércia política e social por parte da população negra leve a considerar que, as ações em prol de rupturas com os ideais de branqueamento estão latentes no construto nacional das identidades, e continua a basear-se em uma suposta origem branca europeia, negando qualquer possibilidade de se pensar em identidades alternativas fundamentadas em herança negra de origem africana (MUNANGA, 2004, p. 87).

O desafio de criação e aplicação de políticas adequadas para a eliminação de preconceitos e promoção da igualdade racial, entre outros assuntos inerentes à temática, foi registrado na imprensa por jornalistas e intelectuais em 2007. A coletânea de textos reunidos percorreu todo um espectro ideológico e político, da direita à esquerda (COSTA, 2011) sobre a temática intitulada “Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo”, onde os autores discutiram entre outras questões,

a acusação de “racialização” das políticas de Estado; a acusação explícita de racismo aos defensores das políticas de promoção da igualdade racial; a “denúncia” do uso das pesquisas quantitativas como manipulação estatística; a ideia de se buscar a construção um país dividido e, possivelmente, apostar-se numa futura guerra civil entre negros e brancos..., portanto, os textos produzidos por acadêmicos de renome, em linguagem jornalística, acabam resvalando para argumentos superficiais ou simples (COSTA, 2011, p. 41).

Estes textos pontuam um momento crítico do processo de formação das identidades culturais negras, e os entraves e os níveis de engessamento da consciência ou do desconhecimento da população ficam entre a intelectualidade e os pensadores.

As discussões sobre o racismo e sua relação com a definição de uma identidade para o negro no Brasil não têm marcado os estudos mundiais, e muito menos chama a atenção dos ativistas sobre o tema, sendo comum a ausência de dados e informações sobre as condições de vida sobre os brasileiros negros nos debates internacionais.

A estranheza sobre estes fatos vem do conhecimento da existência de movimentos marcantes que discutem as diásporas contemporâneas e seus consequentes desdobramentos para as populações de países da América Central como é o caso, por exemplo, do Haiti, cujo quantitativo de descendentes de africanos é menor que o existente no Brasil, e, no entanto, os movimentos de autorreconhecimento não se remetem a apenas a um passado de escravidão ou idealização de um território ancestral (GADEA, 2013), e sim, às manifestações culturais haitianas promovidas pelas representações da diáspora moderna na América do Norte, que se dedicam a construir um corpo político com discursos próprios e enraizados em uma ideia de africanidade, ou para

uma recuperação que apela a uma forma de sociabilidade e a um conjunto de valorações (éticas, religiosas, estéticas) que ressignificam a coletividade, o "estar junto", a incorporação da população negra a um "grupo de pertença" que a liga de uma maneira clara ao "ser negro"(GADEA, 2013).

Em comunidades quilombolas, as benzedeadas e benzedeiros enfrentam a complexidade de problemas gerados durante séculos de invisibilidade, preconceitos e racismo, que os atiraram e mantiveram no abismo profundo do desconhecimento e da falta de reconhecimento de sua existência concretizada na pobreza e ausência total de assistência social às populações moradoras.

As discussões sobre identidades étnicas, que se sucederam a promulgação da CF de 1988, trouxeram à tona questões latentes internas à comunidade, mas, em contrapartida as conectou a outras, colocando seres complexos e fragmentados (HALL, 2003) no centro dos debates. Mas, os processos de reelaboração de identidades culturais não incorporaram completamente os significados das culturas africanas reelaboradas no Brasil. A posição política dos quilombolas brasileiros segue vagarosamente, por exemplo, na contramão de movimentos haitianos de criação de “espaços da negritude”, que propõem a reversão do discurso do colonizador através de metanarrativas explicativas do presente (GADEA, 2013), enfrentando as acusações de essencialismo ou posições afrocentradas.

As maiores demonstrações, que os quilombolas em particular, e os negros brasileiros em geral, continuam invisibilizados socialmente, estão registradas nas estatísticas, cujas metodologias dos levantamentos são desfavoráveis e insuficientes para retratar a realidade das comunidades rurais pobres acabando por perpetuar os mitos da democracia racial.

## **2.2 Relações raciais no Brasil**

Historicamente, os estudos das relações raciais no Brasil enfocaram com maior ênfase, o folclore e a religião dos africanos como forma estereotipada de não reconhecimento das contribuições deles à cultura brasileira. As tentativas de implantação da política de branqueamento, como negação da descendência africana, cuja maior expressão militante foi Raimundo Nina Rodrigues (1892-1906) com suas ideias eugenistas no século XIX, conquistou seguidores da “pureza racial” como saída para a “melhoria das qualidades raciais das futuras gerações” – influenciadas pela mesma base filosófica adotada pelo sistema nazista que exterminou milhões de judeus.

Entre os seguidores de Nina Rodrigues, Artur Ramos (1903-1949), médico psiquiatra e antropólogo brasileiro foi grande defensor da democracia racial na qual acreditava e divulgava

para o restante do mundo, de forma a tornar o Brasil um exemplo a ser seguido (RAMOS, 1954). Sob a abordagem das teorias antropológicas culturais no período correspondente a uma das fases de sua trajetória científica em que foi influenciado teoricamente por Herskovits (SOUZA, 2013, p.7), Nina Rodrigues utilizou a perspectiva psicanalítica da aculturação para os estudos sobre os negros brasileiros, relacionando atraso nacional à “inferioridade” intelectual como resultado da mestiçagem e causa dos problemas sociais e culturais nacionais.

Posteriormente, Edison Carneiro (1912-1972), que também teria elegido como “pedra fundamental” das suas pesquisas etnográficas, os temas referidos aos “negros brasileiros” (NASCIMENTO, 2010), deu continuidade à escola de Nina Rodrigues, embora o seu interesse inicial fosse voltado para o folclore e para a religião dos africanos, assunto que dedicou grande parte de sua obra, antes de estudar as questões sociológicas. A escolha de Edison Carneiro (2005) em estudar as religiões afro-brasileiras, no início da sua carreira como folclorista etnógrafo, levou-o ao tema da religiosidade africana passando pelos candomblés de caboclo<sup>27</sup>, e embora a produção científica clássica, desde Nina Rodrigues, tenha continuado a proceder aos estudos sobre a “religiosidade do negro” brasileiro sob uma perspectiva folclórica, é fato que, a grande maioria da população brasileira da época já teria abraçado o catolicismo como religião (RAMOS, 1954).

Com a prática da religião cristã disseminada por toda a população brasileira observava-se o que poderia ser considerado como uma inversão na adesão religiosa entre os negros e o não negros. Para Guerreiro Ramos, a discussão sobre o que se denominou na época “o problema do negro no Brasil” (RAMOS, 1954) não residiu na religiosidade deles, e sim nas questões relativas à divisão de “classes sociais”, conforme observou

desde a época colonial, uma grande massa de negros e mestiços tinha abraçado a religião predominante no Brasil — a católica. Quando, no fim do século passado Nina Rodrigues falou pela primeira vez, no domínio da ciência nacional, em um problema do negro, a parcela de homens de cor de religião católica era a mais significativa. Mais ainda, já na época de Nina Rodrigues as sobrevivências religiosas, como ainda hoje, caracterizavam o comportamento das classes pobres, aí se incluindo tanto claros como escuros, muito embora os claros participassem dos cultos primitivos (RAMOS, 1954).

As religiões africanas também serviram de tema para os estudos e observações de Roger Bastide (1974), sociólogo francês, que chegou ao Brasil em 1938 para lecionar na Universidade de São Paulo-USP, e iniciou suas pesquisas etnográficas pelos candomblés da Bahia, prosseguindo pelos outros estados da região nordeste, ocasião em que produziu “As Religiões Africanas no

---

<sup>27</sup> Modalidade de candomblé que admite a incorporação de espíritos encantados, como os índios brasileiros.

Brasil: contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações”, como sendo sua obra mais importante (CARVALHO, 2009, p.4), e obrigatória como referência em estudos das religiosidades africanas praticadas no Brasil, e das relações sociais no contexto da diáspora negra.

O professor Roger Bastide analisou a formação das sociedades africanas ou, segundo ele, sociedades negras, a partir das estruturas sociais e das relações surgidas no interior do regime de exclusão e violência sofridas pelos homens, mulheres e crianças, durante o período escravagista nas Américas, particularmente no Brasil. A crítica do sociólogo francês às teorias que defendiam a “reelaboração” ou “reconstrução” cultural baseou-se no argumento que a “escravidão destruiu as culturas importadas do continente negro” (CARVALHO, 2009), fragmentando a estrutura social, separando famílias, tribos, e etnias, misturando e redistribuindo os indivíduos, ao *sabor dos ventos* do comércio escravista.

A crítica bastidiana às teorias da reelaboração cultural considerou que, a imposição continuada do cristianismo e dos valores ocidentais aos africanos, destruiu as estruturas originais, ao mesmo tempo em que, negou-lhes a integração à sociedade dos brancos, reservando-lhes os patamares cada vez mais baixos na estrutura social que se formava. Como resultado destes jogos de poder foi forjada uma “cultura própria”, diferente das culturas africanas e das afro-americanas (BASTIDE, 1974), que não deveriam ser confundidas por se

querer encontrar em toda parte traços de civilizações africanas, onde desde há muito tempo não mais existem. Ou, ao contrário, de negar a África para não ver em toda parte mais que “o negro” (BASTIDE, 1974, p.27).

Ao refutar as teses de sobrevivência cultural das sociedades africanas camponesas, defendidas por autores como Herskovits (1938), Bastide afirma que a

escravidão rompeu completamente com as tradições costumeiras africanas, e perdurou muito para elas pudessem renascer; o negro teve de aceitar, no momento de sua emancipação, as leis do país em que vivia e, por conseguinte, as novas formas de propriedade - e também novas formas de relações com a terra (meação, arrendamento, trabalho como operário agrícola) lhe foram impostas, às quais não pode subtrair-se (BASTIDE, 1974, p.29).

As teorias de ressignificação e adaptações desenvolvidas por Bastide se basearam nas transformações cotidianas, que submetem os africanos a um cotidiano de escravidão, e incluía os aspectos nefastos das trocas constantes de parceiros sexuais entre as escravas, prática que desidentificava os pais das crianças nascidas destes relacionamentos. Estas situações contribuíram para o rompimento de importantes valores familiares na constituição das sociedades

africanas ao afastarem as crianças de seus pais biológicos (BASTIDE, 1974, p.34). Essa imagem que a historiografia brasileira traçou da família de escravizados contribuiu durante muito tempo para a desestruturação desse segmento social, e somente a partir dos anos de 1970, que estudos, sobre estas “ideias consagradas” de que os cativos não haviam conseguido formar grupos familiares, mostraram-se mais profícuos com os trabalhos de vários pesquisadores dos temas sobre a formação das famílias escravas no Brasil (SLENES, 1999).

As controversas posições dos historiadores, a respeito da existência de famílias de escravizados, têm produzido pesquisas que rompem com a lógica que a comercialização, separação de pessoas e outras questões ligadas à dinâmica da escravidão, teriam impedido a associação familiar e favorecido o desregramento sexual entre os cativos. Esta posição é refutada por pesquisadores como Robert Slenes que defendem em sua obra “Na senzala, uma flor” (1999) não somente a existência de famílias de escravizados como a existência de instituições sociais que se adaptaram à vida no Brasil, e mostrou sua análise através da demografia escrava, onde as relações de parentesco, memórias e a reinterpretção colocadas em prática pela sobrevivência cultural dos africanos e seus descendentes, reinventando modos de vida e costumes para a manutenção familiar. A(o)s africana(o)s escravizada(o)s e seus descendentes há séculos vêm sofrendo as consequências destas políticas, e desde que foram trazida(o)s para o Brasil estão submetida(o)s a formas de discriminação individual e institucional, que acompanham os grupos identificados por diferenciais físicos, tendo a cor da pele como principal marcador da fronteira que os separam do restante da sociedade.

A cor da pele como marca dos indivíduos e quesito definidor de “raça” nas estatísticas oficiais tem a evolução dentro do quadro da sociedade brasileira analisada pelo “Relatório Anual das desigualdades Raciais no Brasil” (PAIXÃO e OUTROS, 2010), organizado pelo LAESER<sup>28</sup> sob a coordenação do professor Marcelo Paixão.

A metodologia do relatório é comparativa entre os resultados de pesquisas amostrais, a partir das quais são produzidos os indicadores sociais, relacionados aos quesitos “raça ou cor da pele” por faixa etária, por gênero, vulnerabilidade social, condições de moradia, educação, e acesso aos serviços de saúde, além de questões do cenário político brasileiro, constitucionais e de direito, além de outras. O escopo do relatório tratou de assuntos como o combate ao racismo e outras manifestações de preconceito e intolerância trazidas às mesas de discussão na Conferência de Durban ocorrida na África do Sul no ano de 2001, que teve como finalidade, reforçar junto aos

---

<sup>28</sup>Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ.



governos dos países participantes, ações de promoção da igualdade racial e contra a xenofobia, cujas maiores vítimas são os “afrodescendentes” (ARAUJO, 2011).

No Brasil, a desigualdade entre negros e não negros está registrada nas estatísticas, e mesmo veladamente, é a “prova mais importante da sua existência [desigualdade] está na condição de inferioridade dos negros, que pode ser evidenciada por qualquer indicador social que se escolha” (SANTOS, 2013, p.25). O Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010) é resultado de mobilização popular e prevê ações afirmativas para a garantia da equidade social e acesso da população negra aos serviços de educação, saúde, habitação, em ambientes públicos e privados, com garantia de acesso aos bens de consumo e melhoria geral de sua condição de vida econômica e social.

Em 1969, a Convenção Internacional do Trabalho versou sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, sendo aprovada para reforçar e tentar barrar as continuadas ações de discriminação racial, e toda distinção, exclusão ou restrição baseada na raça, cor, descendência ou origem étnica que pudesse interferir na aplicação dos Direitos Humanos, e em 1995, outra assembleia geral da ONU elegeu aquele ano como o ano da Tolerância. Mesmo após estes aportes legais de cunho humanitário, instituídos a nível mundial, a desigualdade social grassa no Brasil conforme se verifica nas estatísticas e tem como seu alvo principal, a população negra.

A forma dissimulada como os brasileiros em geral, e os negros em particular, tratam as questões relativas à discriminação racial que sofrem todos os dias, deixa-os à mercê, do desejo de “europeizar-se”, entendido como um processo de branqueamento, que estaria em andamento, ao correlacionar a cor da pele com ascensão social. Advém deste desejo a referência à cor “parda” em referência as respostas aos recenseamentos realizados no Brasil, onde o quantitativo de pessoas que se declaram como pardas ou pardas, vem crescendo a cada ano. Para o pensador e filósofo brasileiro Renato Nogueira (2016), declarar-se “pardo”, para um sujeito negro o aproximaria do grupo ascendente, que historicamente, galgaram a estrutura social como escravos alforriados com direito de trabalhar em cargos públicos, carreiras proibidas aos negros no período colonial, portanto, na sua concepção, o termo pardo não se refere a sujeitos mestiços (NOGUEIRA, 2016).

Desde o início dos recenseamentos no Brasil em 1872 a avaliação da composição racial inclui quesitos para definição da cor da pele com determinações étnicas singulares, tais como “parda” e “cabocla”, e em 1890, foram adicionadas às possibilidades de resposta “mestiça”, aumentando as dificuldades de compreensão dos significados pelos entrevistados ou responsáveis por responder aos levantamentos, conforme o caso, de que as respostas relativas à “origem étnica”

da população poderia ser oferecida pelos fazendeiros como chefes de famílias responsáveis pela resposta de para todos os moradores da sua propriedade.

As categorias “branca” ou “preta” são as que aparecem em todas as operações estatísticas, e em 1940, após um intervalo entre os anos de 1890 a 1930 sem realização de recenseamentos no país, as categorias “mestiça” e “cabocla” deram lugar à opção “amarela” para definição de cor da pele. Na década seguinte, as categorias “mestiça” e “cabocla” voltaram a compor o escopo da pesquisa, sendo mantida a categoria “amarela” além das categorias “preta” e “branca”. A categoria “indígena”, que ficou ausente da estrutura da pesquisa por aproximadamente um século, voltou a ser contabilizada separadamente, a partir de 1991.

A observação da estrutura dos recenseamentos gerais brasileiros oferece tanto opções para respostas entendidas como conjunto do que seria “cor da pele”: preta, branca, amarela e parda, como o conjunto do que seriam as “raças”: branca, negra, indígena. Além destes dois conjuntos mais ou menos definidos, há também um terceiro conjunto que se pode denominar de “variações” com insinuações para raça ou para cor: morena, mestiça e cabocla.

Trazer estas questões para o centro dos debates no contexto brasileiro e latino-americano possibilitaria a ampliação para a escala planetária de uma realidade mais palpável frente às diásporas modernas dos povos que migram constantemente entre os muitos lugares do mundo. Além de abordar outras e importantes questões, que seriam discutidas à luz da nova ordem mundial sobre a diversidade cultural e étnico-racial brasileira com as discussões sobre os significados da cor “parda” quando relacionada à definição de raça, que como resposta aos recenseamentos da população acaba camuflando o resultado final na composição da estrutura social do país. A referência ao pardo como cor da pele ou raça é problemática, tendo em vista que no senso comum, significa mistura de cores da pele entre as pretas e as brancas, e tem tanta indefinição quanto são indefinidas àquelas cores que aparentemente lhe dão origem. Os gráficos que demonstram o quantitativo da população que se declara parda, desde 1940 vem crescendo constantemente, demonstrando que ser pardo pode significar ficar livre do estigma de ser preto e da incerteza de ser branco.

Porém, alguns pensadores do tema não veem como problema a utilização e aplicação da categoria parda na composição da população brasileira, e admitem que seja uma categoria étnico-racial (NOGUERA, 2016), além de defender a manutenção do conjunto de “negros” como somatório de pardos e pretos, conforme utiliza o IBGE em concordância com os movimentos negros representados nas reuniões sobre a temática. Para Noguera (2016), a categoria “parda” é um posicionamento político, e uma forma de promover a diversidade e combater o racismo.

Embora alguns pesquisadores considerem que “a justificativa para agregação das categorias parda e preta tenha caráter estritamente estatístico”, pelas “semelhanças entre as condições socioeconômicas destas duas populações” (OSORIO, 2006, p.24), outros, como o professor e demógrafo José Alves (2010), defendem que, o acordo para a junção de categorias provocou um equívoco na classificação, ao instituir que a soma de indivíduos “pretos e pardos” resultaria no conjunto de negros, deixando de contemplar outras misturas sem o componente africano na constituição de “pardos”, como ocorre para uma parcela da população brasileira oriunda de relações entre índios e amarelos, brancos e amarelos, índios e brancos.

O significado dicionarizado de pardo é a mistura entre as “raças” “preta e branca”, ou a variação entre as cores marrons e amarelas, portanto, a confusão entre “raça” e “cor” tem continuidade registrada na bibliografia onde se busca dirimir as dúvidas sobre origem e significado das palavras na língua portuguesa. Como exemplo, o dicionário PRIBERAM<sup>29</sup>, que contém as normas do idioma falado em Portugal, traz a origem etimológica do latim - “*pardus*”- como adjetivo “de cor pouco definida, entre o amarelado, o acastanhado e o acinzentado, de cor intermediária entre o preto e o branco acinzentado”, e não se refere à palavra como adjetivo de seres humanos. Já o *Dicionário on line* de português, elaborado por uma equipe de linguistas brasileiros (<http://www.dicio.com.br/>), o significado é “Mulato; pessoa que é filha de mãe negra e de pai branco ou vice-versa. [Por Extensão] Mestiço; pessoa cuja ascendência provém da mistura de diversas raças” (DICIO, 2009-2016), demonstrando que pelo menos entre estes dois exemplos, a atribuição do adjetivo “pardo” às pessoas foi uma dedução brasileira para o que os portugueses consideravam indivíduos de cor da pele amarelada.

Ainda nesta mesma obra, há as explicações para o termo “pardo” como adjetivo de ser humano, assim como faz com outro adjetivo, o de “Mulato” com emprego também confuso da palavra designativa de “raça”. Segundo os linguistas “essa pessoa: funcionário pardo. Cujas cores estão entre o branco e o preto; de cor escura. Cujas cores variam entre tons de amarelo ou de marrom escuro: envelopes pardos”. Outros significados também constantes desta obra de linguistas brasileiros dão conta de pardo é “o arroz cuja casca é retirada, sem que haja polimento. (Etm. do latim: *pardus*. i; pelo grego: *párdos*)s.m.” ou ainda como significante do mundo animal: “Leopardo; animal conhecido por ser muito feroz (Etm. do latim: *leo\_pardus*)”.

---

<sup>29</sup> O *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* (DPLP) é um dicionário de português contemporâneo que contém mais de 110 000 entradas lexicais, incluindo locuções e fraseologias, cuja nomenclatura compreende o vocabulário geral, bem como os termos mais comuns das principais áreas científicas e técnicas. É também possível consultar informação sobre a origem de algumas palavras e a sua pronúncia. O DPLP permite a consulta de acordo com a norma do português europeu ou de acordo com a do português do Brasil, com ou sem as alterações gráficas previstas pelo Acordo Ortográfico de 1990. Disponível em [dicionario@priberam.pt](mailto:dicionario@priberam.pt).

Na base destas discussões sobre o quesito que versa sobre raça ou cor da pele presente nos inquéritos estatísticos, a definição problemática de *raça*, cuja complexidade se altera e muito quando tratada no âmbito das ciências sociais, ganhou maior destaque como parâmetro resultante das análises da antropologia física e da biologia no início do século XIX. A apropriação pelas ciências sociais deve levar em conta, os contextos históricos em que a “categoria analítica” “raça” foi forjada como atributo de ser humano no interior da biologia genética (GUIMARÃES, 2003, p.95). Segundo Guimarães, as categorias analíticas “permitem as análises de um determinado conjunto de fenômenos”, e só fazem “sentido apenas no corpo de uma teoria”, enquanto as “categorias nativas tem sentido no mundo prático, efetivo” (GUIMARÃES, 2003).

Seja em uma ou em outra categoria analítica, o sentido existiria em contextos específicos de um determinado grupo humano, além disso, deveriam ter sido levados em conta, os fatores que interferiram nas condições tanto geográficas como políticas e espaço-temporais. Assim, mesmo no interior das velhas teorias seria difícil manter os conceitos preservados através do tempo já que são raros aqueles que se não se alteraram em contextos espaço-temporais diferentes revelando o caráter condicional de uso.

A aplicação do conceito de “raça” pela sociologia no cenário cultural em que se insere para que se distinga da utilização na biologia ou na antropologia física, segundo as quais “a espécie humana poderia ser dividida em subespécies”, propiciando que os humanos fossem comparados aos animais no “desenvolvimento diferencial de valores morais, de dotes psíquicos e intelectuais” (GUIMARÃES, 2003, p.96). Pois, é neste sentido que este autor pressupõe que o racismo tenha se originado segundo as qualidades hierarquizadas de espécies e subespécies, o que possibilitou o escalonamento de umas sobre as outras. A utilização biológica dos termos “raça” e “sub-raça” teriam se refletido na sociologia, e mesmo inaplicáveis para as análises da vida social ou da diferença entre seres humanos, serviria para a aplicação em catástrofes e episódios de genocídio como aqueles que marcaram a história da humanidade como o holocausto dos judeus durante a II grande guerra.

Entre as visões críticas do conceito de raça há a que propõe que seja uma construção social segundo o arcabouço teórico das ciências sociais que estudam identidades sociais, que por sua vez, constroem os discursos sobre as origens comuns dos componentes dos grupos, que nos remete a noção de comunidade (GUIMARÃES, 2003, p.96). É através da identificação entre os conceitos de raça e de comunidade que se constroem os discursos sobre interesses políticos e ideais comuns, que estariam também, na base do conceito de nação (GUIMARÃES, 2003), e nos resultantes movimentos reivindicatórios de destinos políticos comuns para os grupos. Esse construto

conceitual de comunidade, identidade, nação e raça tornaram-se desta forma, categorias nativas que tem aplicação direta no mundo real.

Em um país em que a ideia de “cor da pele” esta profundamente ligada à definição de “raça” como visto, fica demonstrado também, que a desigualdade social está associada negativamente as populações autodeclaradas “pardas” e “pretas” em detrimento das autodeclaradas “brancas”, bem melhores localizadas na estrutura social geral. Por analogia, a cor que é “orientada pela ideia de raça” representa o “discurso sobre qualidades, atitudes e essências transmitidas por sangue, que remontam a uma origem ancestral comum, a das “subespécies humanas”” (GUIMARÃES, 2003, p. 103), alimentando a ideia repugnante da diferença entre seres humanos com base em marcadores fenotípicos.

No contexto descolonial, o “conceito de *raça* opera como um padrão universal que classifica, hierarquiza, privilegia e exclui socialmente os sujeitos segundo esta ou aquela condição” (QUIJANO, 2005). Além disso, a ideia de raça funciona como um mecanismo de exploração e controle social do moderno Estado-Nação, que é uma variante hegemônica do eurocentrismo, que a considera como a lógica única de ordenamento da subjetividade / intersubjetividade, e assim sendo, instrumento da colonialidade do poder que se instaura na produção do conhecimento (QUIJANO, 2005).

A produção de conhecimento fora dos padrões hegemônicos de poder vai requerer, portanto, a desconstrução de místicas que promovam ou que mantenham a invisibilidade social de grupos marcados pelo racismo e pelo preconceito, principalmente, aqueles marcados pela história de escravidão e conseqüente abandono a própria sorte como é o caso dos quilombolas. No Brasil, um mito reconhecido pelo discurso hegemônico como altamente colaborador para a manutenção desta cortina de fumaça foi sem dúvida aquele oferecido pelo sociólogo pernambucano Gilberto Freyre através de sua obra *Casa Grande e Senzala* (1933).

A mística da democracia racial forjada por Freyre (1933) foi alvo do Movimento Negro Unificado - MNU<sup>30</sup> que a partir de 1965 adotou o conceito de raça como bandeira de reivindicação da origem africana para todos os negros como fator de identidade. Mesmo não sendo aplicável como “categoria analítica”, o conceito de raça surgiu para o MNU como forma de fortalecer a união em torno de uma identidade africana (GUIMARÃES, 2003). Ao adotar este modelo de luta, o MNU tentou despertar a consciência adormecida da população negra brasileira sobre as suas origens africanas. Apoiado nos movimentos mundiais de libertação, o MNU lutou pela igualdade

---

<sup>30</sup> O MNU nasceu em 07 de julho de 1978 nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo que foi palco do ato público que convocou homens e mulheres negros a reagir à violência racial a qual eram submetidos. (FCP. 2016).

de direitos, contra a discriminação e o racismo tendo como alvo de suas críticas o mito da democracia racial freyriana.

Articulando a “construção de uma brasilidade mestiça orientada para a desvalorização dos aspectos raciais, principalmente o indígena e o negro”, Freyre contribuiu para a submissão desses povos sendo possível pelas diversas implicações de suas narrativas, inscrever o sociólogo pernambucano na tradição do orientalismo (KAWAHALA, 2012), linhagem teórica desenvolvida por Eduard Said (1978/2007), cuja linha de pensamento apontou a existência de uma narrativa e um espaço social responsáveis por reiterar a exploração cultural dos povos colonizados tão grave quanto à própria exploração econômica (SAID, 2007) referindo-se a representação quase onírica do pensamento ocidental em relação as culturas não ocidentais. Portanto, problematizar a mestiçagem implica abordá-la criticamente, diagnosticando as relações raciais, as tensões e negociações em torno desse lugar (KAWAHALA, 2012).

A emergência das questões sobre mestiçagem como ideal de representação da cultura brasileira gilbertifreyriana no início do século XX voltou à cena reacendendo as discussões sobre as problemáticas culturais no final do século, potencializando-as no início do século XXI. Diante disso, a colonialidade do pensamento presente nos estudos culturais, vai acirrar ainda mais os debates multiculturais, pluriculturais, e interculturais (GUIMARÃES, 2003), posições a partir das quais, a linha de pensamento que reconheceu a existência de diferenças coloniais surgiu, e produziram as margens, as fronteiras, as possibilidades, e os devires, não tanto como objeto de estudo, mas sim como “potencial epistêmico”, “máquina para a descolonização intelectual” conforme teria prognosticado Walter Mignolo (2002) em suas contribuições aos estudos da história oral (GUIMARÃES, 2003).

A descolonização do pensamento necessitou desse novo “potencial epistêmico” para que um diálogo entre múltiplas “epistemes” fosse instituído (GUIMARÃES, 2003), e de forma que as novas posturas descolonializadas rompessem com o eurocentrismo que invadiu e corrompeu as ações ao tentar controlar a subjetividade/intersubjetividade na produção do conhecimento. A proposta de nova epistemologia descolonial de Anibal Quijano (2005), por exemplo, desvincula a “ideia de raça” do formalismo religioso que classificou e definiu - “humanidade” e “humanização” de “humano” e “não humano” (QUIJANO, 2005). E segundo ele, teria obedecido à lógica colonial de desqualificar os povos americanos como fizeram os colonizadores e suas ideias “catequistas dogmáticas” durante a invasão da África, da América e parte da Ásia.

As referências apresentadas acima, sobre a temática religiosa brasileira sob a perspectiva de autores clássicos, pretenderam contextualizar o que se considera importante para entender a

contribuição da cultura africana à formação de uma sociedade híbrida como a nossa, e que atualmente, auxilia a compreensão das relações raciais que dão fundamento a situação dos quilombolas moradores dos territórios tradicionais. Modernamente, estudiosos das relações raciais ultrapassaram as postulações antigas e os pressupostos sobre integração étnica, e buscam esclarecer os novos caminhos epistemológicos através dos movimentos sociais, que ressaltam a consciência de “ser” negro, redirecionando e reorientando os movimentos locais durante os processos de formação de identidades culturais levando em consideração as relações que se estabelecem entre os membros da comunidade e a sociedade do entorno.

### **2.3-Reconhecimento jurídico e auto-reconhecimento na diáspora**

O processo de reconhecimento jurídico das comunidades quilombolas e as dificuldades decorrentes da efetivação do direito de titulação de suas terras conforme previu a Constituição Federal de 1988 tem movimentado estes grupos, principalmente, porque, antes da construção das identidades coletivas, foi preciso a reelaboração das identidades individuais esfaceladas pelas injunções socioculturais vividas no Brasil. As comunidades quilombolas se autorreconhecem como grupos étnicos que mantêm relações com as terras que ocupam, rede de parentesco, cultuam tradições e a ancestralidade como características próprias (INCRA, 2017), e embora estes traços não sejam predominantemente precisos na constituição da maioria destas comunidades distribuídas pelo Brasil, esta definição durante muito tempo, respondeu às questões relativas as suas necessidades cotidianas.

A construção das identidades culturais, que adotam as dimensões étnica-raciais como bastião central das estruturas do grupo, considera a racionalidade e os modos de fazer e os saberes (SHIRAISHI N., 2014, p.1), que são próprios destas populações, e exige sensibilidade cultural por parte de quem analisa os processos de concessão de direitos relativos às políticas públicas oriundas do reconhecimento. Nesse sentido, o texto constitucional insuficiente contribuiu para que os processos jurídicos promovessem confusão entre os moradores e os administradores do processo.

O processo jurídico de reconhecimento das comunidades como quilombolas tem início com o processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares – FCP, que é uma instituição pública voltada para a promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira (FCP, 2017), vinculada ao Ministério da Cultura –MinC.

O processo de certificação inicial registra as declarações de autodefinição das comunidades quilombolas na apresentação à FCP no DPA-Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro, e partir daí, as ações para a regularização fundiária dos seus territórios (FCP, 2017) são acompanhadas. Após a certificação pela FCP, o processo passa ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA para a delimitação, demarcação e titulação de posse definitiva coletiva às comunidades de remanescentes das comunidades de quilombos (INCRA, 2017). Antes destas fases mais técnicas, porém, o instituto solicita a uma equipe de especialistas, um estudo sobre o território reconhecido.

Os laudos antropológicos, que compõem juntamente com outros documentos, os relatórios técnicos de identificação e delimitação\_ RTID<sup>31</sup> que o INCRA exige para a titulação das terras, e objetiva o levantamento de informações históricas e antropológicas sobre a população moradora para atestar as relações territoriais específicas, a presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, dec.4.887/2003). No entanto, o texto padronizado adotado nos relatórios, de certa forma, desprezou tanto as trajetórias históricas quanto os modos diferentes de vida de cada comunidade.

As reivindicações coletivas dos quilombolas têm duas grandes pautas para serem trabalhadas: o autorreconhecimento com a valorização étnica, traduzido na construção de uma consciência da importância do papel do negro na formação da sociedade brasileira com a dolorosa recomposição dos sujeitos fragmentados; e o reconhecimento jurídico por parte dos governos e sociedade em geral, com as consequentes concessões de direitos e acesso às políticas públicas. A defesa do reconhecimento dos direitos étnicos e sociais é enfatizada com base em construções coletivas dos discursos, que articulam a igualdade e o respeito à diferença (SAAVEDRA e SOBOTT, 2008, p.18).

Na tradição dos direitos fundamentais liberais e subjetivos na luta pelo reconhecimento, Honneth (2003) afirma que, “os sujeitos de direito precisam estar em condições de desenvolver sua autonomia, a fim de que possam decidir racionalmente sobre questões morais” (p.190). Para este autor, a esfera do reconhecimento jurídico cria as condições que permitem ao sujeito desenvolver autorrespeito “*selbstachtung*”, e considera que, com a transição da “sociedade tradicional para a sociedade moderna”, contexto em que discute os fundamentos do direito subjetivo, surja de um tipo de individualização que não pode ser negado.

---

<sup>31</sup> RTID é um estudo da área reivindicada pelas comunidades e composto de várias peças que tem como objetivos a comprovação de que os moradores dos territórios em questão são descendentes de africanos escravizados no período colonial brasileiro.



A perspectiva ética em que discute sua proposta teórica prevê que “tudo que se vier [a] acrescentar ao discurso sobre justiça, sempre ficará à sombra do significado do valor desfrutado pela liberdade do indivíduo no ordenamento social moderno”, tendo em vista que para se legitimar, a “justiça necessita que a autonomia individual seja mantida”, sendo esta liberdade individual a “pedra fundamental” para todas as ideias de justiça (HONNETH, 2003).

A autonomia e a luta das benzedeadas e benzedeados quilombolas por direitos nas suas comunidades se inserem como propõe Honneth (2003, p.33), na “teoria da justiça como análise da sociedade”, e no “princípio da autonomia individual”, pois, já não se separa autonomia “da ideia de justiça social”. As benzedeadas e os benzedeados quilombolas, ao reivindicarem como justos os interesses e necessidades dos membros do grupo, estarão exercendo o que suas subjetividades lhes oferecem. A autodeterminação deles “altera a perspectiva para as regras de convívio social”, influenciando nos processos de constituição legítima da sua sociabilidade e da luta por justiça social.

Neste contexto, os movimentos sociais surgiriam de uma “semântica coletiva” a partir da interpretação das experiências individuais de injustiça (SAAVEDRA e SOBOTTK, 2008, p.16), não sendo mais uma experiência isolada de um indivíduo, mas sim de um círculo intersubjetivo de sujeitos que sofrem da mesma patologia social, conceito psicanalítico, apropriado por Honneth (2003) para definir os efeitos da privação de direitos imposta ao grupo, gerando nele um sentimento coletivo de injustiça social. A luta por reconhecimento estará, portanto, sendo alimentada pelo nível de pressão das exigências sociais, que explicará a relação motivacional entre ela e o sentimento individual de injustiça desenvolvidos nos quilombolas, e inseridos neste grupo, as benzedeadas e os benzedeados.

A Constituição Federal converteu os grupos quilombolas reivindicantes em “sujeitos de direito”, mas, para Shiraishi Neto, as “reflexões jurídicas foram exíguas, preferindo-se manter o seu horizonte limitado, coeso à instrumentalidade jurídica e às questões de validade normativa” (SHIRAISHI N., 2014, p.3), e sugere que se compreenda o conteúdo da legislação que assegurou os direitos fundamentais aos descendentes de africanos para a superação dos obstáculos jurídicos (SHIRAISHI N., 2014, p.4). Estes equívocos oficiais continuam a desconsiderar a identidade cultural como elemento central da luta por reconhecimento e por direitos dos quilombolas, e por extensão, das benzedeadas e dos benzedeados, tratando as reivindicações no âmbito das legislações de terras, descontextualizando da questão ideológica contida na temática que se propõe prural e derivada do princípio da igualdade e da solidariedade, sendo desta forma jogada na vala comum da individualização mercantilista.

A falta de uma legislação que assegurasse os direitos dos quilombolas impeliu-os a formação de associações civis, e as ações reivindicatórias de titulação das terras os colocaram sob a legislação e as regras de administração do território. Isso os impediu de fugir das normas, que também regem tanto assentamentos rurais como bairros urbanos, demonstrando como as formas organizativas existentes no ordenamento jurídico são incapazes de distinguir os grupos sociais, as atividades por eles desenvolvidas e os seus fins. As associações de moradores individualizam as reivindicações e a posse, gerando ao longo do tempo, conflitos jurídicos com a passagem da condição “coletiva” para “individual”. Em algumas comunidades esse descompasso é ilustrado pelos conflitos entre identidades individuais e coletivas, marcado pela falta de unanimidade na aceitação de uma identidade coletiva quilombola que representasse a todos do grupo.

Segundo a crítica de Saavedra (2008, p.13), seria aconselhável que os quilombolas, pudessem acionar os critérios de autodefinição relacionando a maneira de ocupação e o uso de suas terras das terras imemoriais, a tempo de viver o presente como tempo de conquistas jurídicas efetivas, e passassem a ser tratados como sujeitos de direito e não como objetos dessas políticas. O posicionamento deste autor pode ter deixado de considerar a realidade da vida comunitária de populações totalmente desprovidas de serviços públicos básicos, além de dependerem muitas vezes de fatores climáticos adversos para uma simples ação de beber água potável. A visão perpetuada dos quilombos históricos contribui para a estereotipificação das comunidades quilombolas contemporâneas, e segue impondo obstáculos à aceitação e compreensão de existência destas novas formas plurais de sociabilidade, que invocam a diferença como marca identitária, ainda mais quando a invisibilidade social gerada pelo racismo e preconceitos dirigidos contra os seus moradores surgem como forma de tratar o problema gerando mais abandono e pobreza para estas comunidades.

O reconhecimento dos direitos das populações quilombolas registrado na Constituição Federal de 1988, marcou a volta do debate público acerca dos efeitos do preconceito e da responsabilidade do Estado sobre a construção de políticas públicas que beneficiem estas populações. Em continuidade à mobilização dos movimentos sociais, principalmente do movimento negro, que tornou conhecido da existência de populações negras autodeclaradas descendentes de africanos escravizados no Brasil colonial, e vivendo em grande estado de penúria, a promulgação da CF 1988 ajudou no caminho para a criminalização do racismo, embora, a política monetária instaurada pelo governo republicano tenha continuado a privilegiar as camadas mais abastadas da população em detrimento das mais pobres, que sofrem os efeitos dos abismos sociais construídos historicamente.

Para os quilombolas, entre as políticas públicas mais significativas para eles, é a titulação das terras que ocupam tradicionalmente, no entanto, nem todas as comunidades almejam essa titulação, como é caso das comunidades enfocadas nesta pesquisa, que são proprietárias das terras ocupadas por suas gerações ancestrais, e cujo modelo de aquisição também difere da maioria dos casos brasileiros. Mas, apesar das comunidades do estudo serem proprietárias de seus territórios passaram por processos de certificação como quilombolas, e para isso, se autorreconheceram como descendentes de africanas e africanos escravizados no Brasil. Esta política pública é apresentada no Programa Brasil Quilombola<sup>32</sup>, que tem entre os seus quatro eixos principais, o que prevê a regularização fundiária das áreas do quilombo pelo INCRA com título coletivo e indiviso de posse.

Os passos entre o reconhecimento e a titulação são processos muito dificultosos e morosos, e movimentam interesses muito poderosos, e de diversas naturezas, além de permear questões tão sensíveis como a reforma agrária e as desapropriações de terras com desintrusão de não quilombolas das terras quilombolas. O desenvolvimento vagaroso, o declínio no andamento, e a estagnação destes processos nos últimos anos, reflete a falta de compromisso com estas populações.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2011) e o Decreto Federal 4887/03 (BRASIL, 2003) são instrumentos legais pensados para assegurar “iniciativas de ampliação de direitos” das populações moradoras em territórios quilombolas, e de outras tradicionalidades, mas, se juntam a outros tantos documentos que atrasam e impedem as ações como é o caso da Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADI no.3239 (ADI, 2014), que tramitou no Supremo Tribunal Federal, e que exprime a tensão entre as questões quilombolas e os outros atores políticos envolvidos nos processos de titulação e reconhecimento das terras ocupadas. Pontualmente, os conflitos entre os quilombolas e outros povos tradicionais e pessoas interessadas em retirar estas populações dos seus territórios, se alastram pelo Brasil, arrastando os processos que transitam nos tribunais de justiça ilustrando a luta pela terra em domínios políticos de forças poderosas.

As concessões de títulos de posse das terras às comunidades estão atreladas aos processos de reconhecimento como descendentes de africana(o)s escravizada(o)s durante o período colonial no Brasil. Segundo a SEPPIR<sup>33</sup>, o direito à regularização fundiária e ao título de posse das terras quilombolas por gerações de suas famílias, com a finalidade de garantir a reprodução cultural,

---

<sup>32</sup> Conjuntos de ações de empresas públicas e privadas que visam a melhoria geral das condições de vida dos descendentes de africanos.

<sup>33</sup> Secretaria de políticas para a promoção da igualdade racial é um órgão do governo federal brasileiro.

social e física (SEPPPIR, 2010.) destes grupos, está vinculado à construção de identidades culturais coletivas e individuais elaboradas na emergência das necessidades diárias.

Os programas oferecidos pelas administrações públicas que propõem tratar de problemas da sociedade civil organizada em grupos de gênero, de idade, étnicos, e profissional (SEPPPIR, 2010) não chegam a alcançar a população quilombola como um todo, sendo necessário organização e mobilização das comunidades, momento em que são reforçados os papéis das benzedeadas e dos benzedores quilombolas como referências sociais de seus grupos.

As mulheres e os homens, que fazem da benzeção seu ofício, tem grande importância no processo de formação de identidades culturais. Em centros urbanos ou nas periferias das cidades, as benzedeadas e os benzedores desempenham papéis diferentes, como por exemplo, às vezes dependem das políticas públicas para sua sobrevivência, e outras vezes, fazem parte delas. Apesar da ocorrência de situações de descrédito quanto à eficácia de suas práticas tradicionais de cura, o desempenho dela(e)s acaba sendo reconhecido pela academia ou pelas autoridades médicas institucionais.

O programa saúde da família, por exemplo, é um projeto condicionado à evolução histórica e a organização dos sistemas de saúde do Brasil, e apresentam de forma precária desde os tempos coloniais. E embora, as práticas médicas institucionalizadas não substituam o trabalho das benzedeadas e benzedores, nem o prestígio dela (e)s junto à população, não conseguem alcançar a toda população que necessita de redes públicas de serviços, aumentando o contingente de pessoas que querem continuar a serem assistidas pelas benzedeadas e benzedores. A política de saúde pública se deparou com dois problemas relacionados ao papel que as benzedeadas e os benzedores desempenham junto às suas comunidades, se por um lado são as pessoas que tradicionalmente cuidam da cura e proteção dos moradores, por outro lado, são vistas com muitas reservas pelas autoridades que alegam que exercem, ilegalmente, o ofício da medicina.

No argumento dos programas de autoridades locais de saúde pode parecer que o objetivo de incluir as benzedeadas nas equipes de agentes comunitários, por exemplo, seja “um esforço para a inclusão das manifestações da cultura e da própria religião do povo” (SILVA, 2013, p. 6), no entanto, estas ações de aproximação contêm mensagens subliminares de que é necessário que os problemas de saúde da população pobre devem ser tratados pela medicina ocidentalizada, e mesmo que saibam serem os esforços insuficientes para o atendimento de toda a população necessitada, tentam utilizar as benzedeadas e os benzedores como intermediários numa política de convencimento aos adeptos das tradições.

Os programas governamentais utilizam-se da predileção do povo pelos tradicionais tratamentos com rezas e benzimentos, e usam a própria fala das benzedeadas e benzedores para convencer quem ao ser rezado ou benzido seja também convencido a procurar o médico. Os imbuídos assim aplicados têm a intenção de manter a colonialidade do pensamento, levando os moradores das comunidades submetidas a estes programas, a acreditar na cura de sua doença pela ação do médico. No entanto, as doenças originariamente sociais, destas populações, são melhores tratadas pelas benzedeadas e benzedores, que ao contrário dos médicos, oferecem atenção e compreensão dos problemas que são vivenciados, cotidianamente, nas comunidades distribuídas pelo país.

A população necessitada de atenção continua buscando as práticas tradicionais para acalantar o espírito, e curar o corpo com o bem estar que dará continuidade à vida da vida. Pode ser que o reconhecimento do ofício de benzedead(a) seja necessário para maior tranquilidade de poderem exercer o ofício da benzeção sem a perseguição de quem pretende criminalizar os fazeres tradicionais, mas, a preservação da sua saúde física e espiritual através de suas práticas é o elemento fundamental na constituição de suas identidades culturais. Com o afastamento das ameaças sofridas por benzedeadas e benzedores sobre o exercício ilegal da medicina, as ameaças perderiam o sentido e talvez, garantisse o maior acesso a ervas e plantas segundo a forma sustentável de utilização. As iniciativas de formação de movimentos organizativos na busca do reconhecimento são locais, e variam regionalmente, inclusive quanto a sua finalidade.

Os movimentos organizados, como o MASA, lutam pela inclusão das benzedeadas e benzedores reconhecidos no sistema público de saúde, naquela região do Paraná, e, neste caso, há uma tentativa de transformar as benzedeadas e benzedores em intermediária(o)s no convencimento dos doentes que buscam as suas ajudas. Os conselhos para que doentes busquem os serviços médicos institucionalizados, ficam a cargo de cada uma ou cada um, e dessa forma, em muitos casos, fazem cessar as acusações de prática ilegal da medicina, mas, no final das contas, contribui para o esvaziamento do papel fundamental das benzedeadas na cura do doente. Os conflitos entre o saber popular e o conhecimento racionalizado e especializado da biomedicina (HOROCHOVSKI, 2015, p.110) se impõem porque

O saber médico geralmente tem reservas, quando não, contraindicações, quanto à essa prática; desqualifica seu ritual de cura e acredita que ela pode inibir a busca por tratamento médico, especializado. Possíveis (e raras) tentativas de aproximação com a medicina popular exigem primeiramente a comprovação científica. É o caso das plantas, por exemplo. As práticas tradicionais de cura, por sua vez, sobrevivem sem recusar, ou melhor, “oferecer resistência” [...].

Convivem com (o conhecimento médico) ele e podem se reinventar a partir dele, sempre considerando a saúde como resultante do equilíbrio entre corpo e alma (HOROCHOVSKI, 2015).

As trocas de experiências promovidas pelos encontros entre os grupos de benzedeiros e benzedoras atualizam as memórias, e são oportunidades para aprenderem ensinando e ensinarem aprendendo sobre mudas, sementes, cascas e raízes de plantas medicinais, simpatias, benzimentos, rezas, defumações, remédios caseiros, massagens, esfregações, puxados, banhos, entre outras práticas (MASA, 2011). É também nestas ocasiões de encontros do MASA que aos poucos a identidade coletiva do grupo vai sendo reconstruída, pois um benzedor se autoreconhece vendo que as práticas e os conflitos enfrentados pelo grupo são semelhantes ou iguais aos seus (MASA, 2011), e aos poucos, os participantes que são moradores de diversas regiões do estado do Paraná, vão trocando experiências e conhecimentos sobre a cultura da benzeção, prática que nos leva a considerar conforme o sentido que propõe Anderson (2008).

Weber (1999) entende comunidades como abstrações, sendo possível que a delimitação delas seja étnica ou de outros tipos, mas, sobretudo, baseada na crença de uma origem comum de seus membros. A ideia de pertencimento a uma comunidade pode ser racial, mas também pode estar fundada nas relações consanguíneas, migração, língua, religião e *habitus*, isto é, modos de vida específicos (SCHNEIDER, 2015). Os modos de vida que caracterizam as comunidades quilombolas estudadas nesta pesquisa, provêm não somente da ideia de uma origem comum oriunda dos contextos históricos que as formaram na diáspora, mas também, como o apego à consanguineidade representada pela rede de parentela que se apresenta nos grupos de moradores.

As benzedoras e benzedores quilombolas formam uma comunidade imaginada com base em seus conhecimentos, práticas tradicionais, e religiosidades, e mesmo que diferentes entre si estão conectadas pela crença no dom divino recebido para a cura e proteção dos membros de suas comunidades, além da solidariedade que é o traço comum entre aquela(s) que professam a benzeção, reforçando a teoria de Benedict Anderson (1993/2008), que considera que as comunidades sejam formadas em um processo de imaginação, sem se preocupar com os aspectos apontados criticamente sobre autenticidade/falsidade e verdade/mentira, pois, segundo ele, “imaginada” não significa que seja “imaginária”:

Na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas (ANDERSON, 1993/2008, p.33).

Na definição de comunidades formadas na diáspora como as comunidades quilombolas, e nelas, o grupo de benzedeiros e benzedoras, não se pode deixar de considerar que a migração forçada tenha mantido o trauma no inconsciente coletivo, e que qualquer transformação identitária é uma resposta a um estímulo externo e, desse modo, resulta numa seleção de produtos culturais em função da *praxis* grupal e individual (DIAS, 2013, p. 206). Dessa forma, as tradições são mecanismos que pretendem dar sentido ao coletivo, e como produtos de um momento histórico, surgem como “invenções” (HOBSBAWM e RANGER, 1984).

Mesmo depois do reconhecimento formal do ofício de benzeção para alguns componentes do MASA, a formação de identidades, o sentido de comunidade, as religiosidades, e o respeito, que são aspectos portados pelas benzedoras e benzedores organizados em movimentos de reivindicação e luta por direitos de exercerem seus saberes tradicionais continuam, em muitos casos, a serem insuficientes para garantia de poder exercer seus ofícios livre de discriminação ou monitoramento. Apesar da sua organização, as benzedoras e benzedores continuam a enfrentar ações diretas e indiretas de repressão de pessoas ligadas às igrejas; ou dos órgãos de saúde; preconceito, crítica e desvalorização; ameaças; perseguição; falta de fé, abuso das práticas tradicionais de cura; proibição de acesso as plantas medicinais; contaminação das plantas medicinais por venenos; falta de conhecimento das plantas medicinais pelos mais jovens, extinção ou falta de plantas medicinais nativas (pelo desmatamento); falta de interesse dos jovens (MASA, 2015), entre outras graves ameaças registradas na carta enviada por um grupo local às autoridades locais:

convidados pelas Aprendizizes da Sabedoria, manifestamos nossa existência mediante dezenas de relatos, depoimentos, conhecimentos e praticas de cura acumulados há centenas de anos e transmitidos de geração em geração em benefício de toda a sociedade e, em defesa da vida. [...] nossa presença e atenção à saúde básica, muitas vezes tem se tornado o principal acesso nas distantes comunidades e garantido saúde de inúmeras pessoas. Denunciamos o desprezo aos nossos dons e as diversas violações aos nossos direitos de praticar nossos ofícios e dons, através dos conhecimentos e praticas de cura tradicionais onde vivemos, revelada através de preconceitos e repressão dos órgãos públicos de saúde e muitas igrejas, que nos combatem de forma a tentar criminalizar nossos ofícios e dons. [...] denunciamos o avanço dos monocultivos de soja, pinus e eucaliptus causando destruição das florestas nativas e aguadas em nossas comunidades, locais que historicamente extraímos nossas ervas medicinais nativas para os tratamentos de saúde das nossas comunidades e bairros; Nos preocupa, também, intensamente, a privatização dos recursos naturais por parte de fazendeiros, empresas florestais, unidades de conservação que impedem a livre circulação dos detentores desses ofícios para coleta de ervas medicinais nativas para continuarmos cuidando da vida. Clamamos de forma organizada aos poderes constituídos pelo nosso direito ao reconhecimento formal de nossos ofícios e dons e o livre acesso aos recursos naturais que necessitamos para realizarmos nossas práticas de curas. [...] Dessa forma, decidimos coletivamente, que apesar das

ameaças e repressão aos nossos ofícios tradicionais e dons de cura, assim como aos nossos conhecimentos tradicionais, manteremos nossa fé e coragem, e decidimos como sempre, continuar cuidando da vida, pois cuidar da vida é a nossa missão, missão Sagrada, dada por Deus e assumida por nós.  
(trecho da carta enviada pelo coletivo de benzedeadas e benzedeiros de Irati por ocasião do encontro do MASA em 2015).

As benzedeadas e benzedeiros mantêm viva a cultura de benzeção em todas as regiões brasileiras, e para cada região suas práticas e saberes são adicionados conhecimentos específicos dos contextos culturais locais. Dessa condição também derivam os contextos políticos, ainda mais se considerarmos as comunidades quilombolas que requerem o viés étnico para reivindicar a identidade cultural a partir da carga histórica da diáspora e escravidão no período colonial, desenvolvidos na região nordeste brasileiro.

Os movimentos que ocorrem nos estados do Nordeste estariam mais afetos a ideia de patrimonialização da cultura imaterial implementada a partir da década de 1980 culminando com a promulgação da Constituição Federal de 1988 (SANTOS, 2009), do que o reconhecimento do ofício de benzer conforme visto nos estados brasileiros do sul, como se a oficializar uma profissão segundo aspectos mais legalistas. Em contrapartida, os serviços de saúde que chegaram a alcançar as comunidades quilombolas nordestinas, o fazem recorrendo às benzedeadas e benzedeiros para transformá-los em agentes de saúde treinada (o)s para por cartilhas elaboradas para esta finalidade, “identificar” e encaminhar os doentes aos médicos. A alegação dos governos locais para estas ações é que tentam impedir que as benzedeadas e benzedeiros produzam diagnósticos que possam piorar as condições de vida das pessoas que buscam o tratamento tradicional nas comunidades, e dessa forma, impedindo que as doenças se propaguem ou saiam de controle.

O fato é que, quaisquer que sejam as ocorrências envolvendo benzedeadas ou benzedeiros, independentemente do local ou região onde estão localizada(o)s, o traço comum que a(o)s persegue é o preconceito sobre suas ações, práticas e conhecimentos tradicionais. Apesar da ação pública, que não conseguiu substituir a atuação dessas mulheres e homens que tem na prática da benzeção o ofício solidário de ajudar a quem a(o)s procura, também não conseguiu encontrar o caminho para impedir que a população, crente nesse poder de cura divina que ela(e)s têm, continue a acreditar na possibilidade mais palpável de serem atendidos de forma atenciosa e eficaz diferente da maioria dos médicos.

As ambiguidades que seguem no caminho das benzedeadas e benzedeiros quilombolas continuam pelas suas vidas a fora, destacando no seio da mesma população aquela(e)s que a(o)s procuram, e aquela(e)s que criticam suas atitudes e modos de vida, mesmo que tenham precisado e sido atendidos por esta(e)s prestadores de serviços tradicionais. A pressão sobre as suas vidas é



tamanha que a(o)s fazem, muitas vezes, negar a condição de benzedor, curandeiro, remedieiro, raizeiro, sob pena de serem criticados por seus próprios vizinhos, que já utilizaram suas habilidades tradicionais na resolução de problemas do cotidiano, queixa recorrente entre os participantes desta pesquisa.

Entre as benzedoras e benzedores quilombolas existe essa possibilidade de se autodenominarem curadores ou remedieiros, no lugar de benzedores, que muitas vezes, negam. Existe também a possibilidade de serem confundidos com curador(a), além de rezadores ou rezadeiras, neste caso, ofícios mais afetos as pessoas que são conhecidas por estarem sempre rezando independentemente de estar “curando” alguém. Neste caso, a reza é para si mesmo, ou para outro, mas é uma reza independente de solicitação, é um ato espontâneo que não tem hora nem dia, nem razão aparente para acontecer.

O autorreconhecimento dessas habilidades tradicionais fica mais complicado de explicar quando as pessoas apontadas sob esta ou aquela capacidade pessoal que lhes confere fama na comunidade são questionadas como benzedora(o)s, curador(a)s, remedieira(o)s e rezadeiras ou rezadores e se autorreconhecem também como quilombolas. São nestes momentos que o silêncio se instala nas rodas de conversa.

#### **2.4 Quilombola eu? Benzedora? Autorreconhecimento em comunidades quilombolas.**

A maior presença das benzedoras e dos benzedores em áreas rurais mais do que em áreas urbanas, é justificada pelo processo histórico que legou às populações mais pobres aos lugares mais afastados e de difícil acesso em relação às cidades. De certa forma, o isolamento destas populações, contribui para a manutenção dos conhecimentos tradicionais, já que estes dependem da observação das plantas, e de outros elementos da natureza, cuja proximidade, observação e convivência direta, tem fortalecido os laços entre os mundos natural e o sobrenatural das benzedoras e benzedores quilombolas. O fator econômico, a princípio, pode ter decidido sobre algumas escolhas, mas, na prática, os moradores de comunidades quilombolas se acostumaram a viver segundo um modo de vida tradicional e alternativo baseado em suas crenças.

A aparente facilidade de acesso aos lenitivos para os males do corpo e da alma oferecida pelos serviços de benzimento tem, além destes, outros significados para Machado (1997). Para esta autora, o ato de alguém procurar pelos serviços das benzedoras e dos benzedores para receber as bênçãos traduz uma “atitude de fé”, e quando realizado coletivamente, demonstra como o universo cultural do grupo social influencia na vida da comunidade (MACHADO, 1997, p.335),

e reforça o papel central dela(e)s como referência espiritual e social no imaginário da população quilombola. Posição semelhante encontra-se em Oliveira (2015), para quem o uso dos benzimentos traduz não somente o ato de fé, como também, representa uma postura cultural, que é colocada em prática coletivamente, tornando-se o vínculo de pertencimento à tradição, à memória, à história de vida comunal construída socialmente (OLIVEIRA, 2015, p.15). Para estas duas autoras, o ofício de benzedeira(o) em comunidades quilombolas confere distinção e domínio sobre os demais indivíduos do grupo, e a prática do benzimento confere um lugar de destaque, sendo também, um fator de identidade individual (SILVA, 2010, p.40) que influi no processo dinâmico de construção coletiva da identidade cultural da comunidade.

As benzedoiras e os benzedoires quilombolas do estado de Alagoas, que são o foco desta pesquisa, lidam diariamente com as situações vividas pela comunidade, e testemunham a forma como as interações sociais acontecem nesse cotidiano, participando ativamente dessa construção, e embora, sejam referências para o grupo comunitário, muitas vezes negam para os estranhos o exercício da benzeção, por precaução contra a discriminação sofrida, e principalmente, quando suas crenças tendem ao sincretismo com as religiões de matrizes africanas. Nas comunidades quilombolas são encontrada(o)s benzedoiras e benzedoires que negam esse papel social, talvez por temerem por represálias, como as vividas por seus antecessores naquela região nordestina.

O fato histórico marcante na vida dos praticantes das religiões de matrizes africanas em Alagoas no início do século XX burilou o imaginário coletivo das populações moradoras em torno da proibição de qualquer tipo de culto que envolvesse elementos das culturas africanas. A invasão dos terreiros de Xangô<sup>34</sup> com a destruição quase total das casas de culto e agressão aos seus componentes ficou conhecida como a “o Quebra de 1912” (RAFAEL, 2004), e marcou a fúria do ataque de um grupo de populares aos terreiros com sentimentos de vingança personificados na figura do governador do estado, sobre o qual recaíam acusações de associação com a religião dos africanos de forma a se manter no poder. A partir desse acontecimento, a tolerância com estas práticas religiosas se reduziu drasticamente a cultos discretos e afastados do centro da cidade de Macéio. Sem a utilização dos instrumentos de percussão que caracterizam os cultos afro-brasileiros, a prática religiosa somente foi possível de acontecer de forma quase imperceptível e silenciosa atendendo a orientação de que o Xangô teria que ser “rezado baixo” (RAFAEL, 2004).

---

<sup>34</sup> Variedade de culto afro-brasileiro de matriz africana como o candomblé, praticada fora do território baiano e principalmente nos estados de Alagoas, Pernambuco e Paraíba (N.A.).

## 2.5 O Xangô rezado baixo ou a negação do reconhecimento

Os cultos religiosos de matrizes africanas sempre foram alvo da intolerância por parte das autoridades e por grande parte da população brasileira insuflada pelos processos de discriminação racial e pelo idealismo do embranquecimento, que sopraram ventos republicanos no último decênio do século XIX acirrando ainda mais os conflitos direcionados aos praticantes de religiosidades afro-brasileiras e indígenas no geral, e contra africanos e seus descendentes particularmente, desde que o código penal tornou oficiais as acusações e a repressão aos cultos (MAGGIE, 1992).

Os trabalhos sobre a temática da repressão aos cultos afro-brasileiros são pesquisados por muitos autores, que enfocam principalmente, os acontecimentos no Rio de Janeiro, na Bahia, em Sergipe e em Alagoas, e para todos os casos, as razões para as perseguições da polícia e do governo são às mesmas. As manobras governamentais entre o governo central republicano e os dos estados consistiram em tramas políticas com contornos específicos para cada uma das regiões brasileiras, e em Alagoas repercutiu como um caso de extrema gravidade, sendo considerado como o mais violento entre os episódios de intolerância religiosa ocorridos no Brasil, e que teve importância decisiva para a vida da população e para a continuidade de religiões como o Xangô, marcando definitivamente a forma de se relacionarem com as religiosidades derivadas das culturas africanas.

Segundo os estudos sobre o episódio, os ânimos acirrados pela situação política vivida pelas disputas na governabilidade do estado polarizadas entre as lideranças de Euclides Malta<sup>35</sup> e o Barão de Traipu<sup>36</sup>, seu sogro (RAFAEL, 2004), a população alagoana se viu dividida entre os dois “currais eleitorais” desde o início do século XX, resultando na potencialização das frustrações sociais com a administração do então seu governador, que inflamava os correligionários do Barão, seu rival político. O conflito capitaneado pelos componentes da “Liga dos republicanos combatentes” chegou ao ápice no confronto aberto pelas ruas da cidade de Maceió no primeiro dia de fevereiro de 1912, quando populares se juntaram à liga para invadirem às principais casas de Xangô na capital de Alagoas e das cidades adjacentes destruindo tudo que viam pela frente, além de agredirem mortalmente os praticantes.

---

<sup>35</sup> Político alagoano acusado de ser a favor das práticas religiosas africanas no estado.

<sup>36</sup> Manoel Gomes dos Santos, o Barão de Traipu, liderança política do estado de Alagoas na época do Quebra Xangô, sogro de Euclides Malta com quem disputou a preferência dos alagoanos no início do século XX.

A situação política insustentável serviu como pano de fundo às disputas entre oligarquias estaduais e nacionais produzindo conflitos nas principais cidades do Brasil, tendo como base o recente código penal aprovado pela República, e a forma de tentar coibir a violência geral contra os terreiros, outros setores das sociedades locais se mobilizaram para protegê-los. O modelo estabelecido pelos intelectuais em Salvador para proteger as casas de tradição jeje-nagô, foi fechar um círculo de prestígio em torno das casas daquelas nações do candomblé lideradas pelas senhoras mães de santo daquela cidade a fim de protegê-las. Mas, sabidamente, esta estratégia somente cubria aquelas casas consideradas de rito “puro” ou “autêntico”, ficando todas as outras, a mercê, do julgamento e ambição de figuras proeminentes ou que estavam em busca de prestígio junto ao poder central do governo do Brasil.

Em Alagoas a simpatia para com os centros religiosos se deu entre políticos, e não, intelectuais, o que se tornou oportuno à rivalidade entre os representantes das forças locais. A disputa por poder em Alagoas entre Euclides Malta e seus opositores opôs grande parte das classes média e alta da sociedade alagoana de um lado, e do outro lado, o restante da população, incluindo estudantes, advogados, políticos que estavam fora das benemerências dos Malta. Embora estas polaridades possam inicialmente sugerir que a classe alta e média estivesse em oposição aos pobres, isto não se deu desta forma, estando os mais pobres tanto de um lado quanto de outro lado dos grupos em conflito (RAFAEL, 2004).

Os opositores ao governo de Malta atribuíam a sua longa vida política (1900 a 1912) e influente à sua associação com os terreiros de Xangô, aos quais segundo Rafael (2004, p.115) o “Governador de Alagoas no período considerado, parece ter dedicado bastante atenção a essas práticas, ou pelo menos, fez valer as Constituições Federal e Estadual, garantindo através dos seus destacamentos, o funcionamento desses cultos”. A forma encontrada para a continuidade das atitudes arbitrárias para com os praticantes dos cultos, que se realizavam sob a proteção constitucional, foi à aplicação do código penal cuja ambiguidade permitia a perseguição daqueles que ficaram tachados como “feiticeiros” cuja “caça estava liberada”.

Segundo as informações prestadas [...], as razões da perseguição a essas casas, além do fato de Euclides Malta freqüentá-las, consistiu basicamente no boato de que ali aquele governante obtinha força espiritual para se manter tanto tempo no poder, bem como garantias de que seus inimigos políticos seriam prejudicados (RAFAEL, 2004, p.137).

No fervor dos entreveros políticos em que a população vinha se preparando há tempos para reivindicar justiça social e melhoria da situação geral da vida, o episódio do “Quebra do Xangô”

consistiu na invasão das casas de culto por grupos de pessoas armadas e enfurecidas, que destruíram objetos de culto, elementos decorativos, vestes de orixás, e tudo o mais que viram pela frente. Além, disso, a violência contra os praticantes e os líderes das casas foi tamanha que ainda hoje não se sabe de outra investida que produzisse os resultados que esta ocorrência produziu. Foi neste episódio que Tia Marcelina, ialorixá da casa mais frequentada por Euclides Malta (RAFAEL, 2004), foi atingida por um golpe de sabre na cabeça que quase a levou à morte meses depois de ser agredida.

Não seria, portanto, de todo absurdo se imaginar que este cenário trágico tenha acarretado grande comoção aos participantes durante longos anos, sendo daí resultante uma modalidade de culto em que o som dos atabaques foi substituído pelo som abafado da batida dos chinelos sobre as bocas de grandes potes, e atitudes mais discretas por parte dos praticantes, para evitar que se chamasse atenção sobre a realização das sessões. Essa variedade do Xangô praticado em Alagoas após o evento de fevereiro de 1912 ficou conhecido como “Xangô rezado baixo” em referência a forma mais discreta e silenciosa possível de realização do culto afro-brasileiro.

Duas dimensões se interceptam neste episódio que tem como cenário as questões de disputas de poder político entre lados opostos da administração local, com o importante papel desempenhado pela imprensa da época, que insulfou a massa contra os praticantes e as casas religiosas de Xangô. Além do aspecto da religião que incomodava sobremaneira a sociedade alagoana, o fato de uma religiosidade praticada por africanos e seus descendentes foram fatores preponderantes sob os quais os preconceitos de raça e classe sociais, principalmente, foram externados, embora, veladamente, conforme análise detalhada do evento de quebra-quebra dos terreiros de Xangô empreendida por Ulises Rafael tendo entre suas fontes de informação a historiografia clássica da região e os jornais da época (RAFAEL, 2004).

A influência da imprensa na formação de opiniões contrárias a realização dos cultos religiosos foi tratada na relação entre a origem africana dos praticantes dos cultos religiosos e os folguedos carnavalescos também refutados pela sociedade de Maceió, que culminaram no evento do quebra do Xangô, registrado pelo autor do estudo como

Tanto num caso como no outro, podemos constatar a ligação que é estabelecida entre esses folguedos e os cultos afro-brasileiros, de onde, talvez, advenha essa opinião desfavorável. Cabe aqui reproduzir uma nota recolhida no jornal *A Tribuna*, na qual essa relação é enfatizada, lembrando que, todas essas modalidades de manifestações culturais negras muitas vezes eram incluídas dentro de uma mesma categoria como que para demonstrar o seu atraso, razão porque, talvez, quando as referências a elas são feitas, permeia a nota um tom de jocosidade (RAFAEL, 2004, p.209)

Do tom jocoso no tratamento aos assuntos relacionados com as manifestações das culturas africanas no tempo do “quebra” ao silêncio que se seguiu após aqueles acontecimentos, principalmente, relativos às práticas religiosas no estado de Alagoas, ainda hoje é percebido como constrangedor (RAFAEL, 2004), já que muito pouco foi registrado sobre o fato tão marcante para a cultura local e nacional. O silêncio dos Xangôs daquela época ainda reverbera na cultura alagoana na contemporaneidade, fazendo com que outras manifestações das culturas africanas ainda tenham pouca representatividade local, além de associadas ao atraso e à bruxaria como fora no passado.

Os reflexos da repressão antiga às manifestações afroreligiosas em Alagoas, ainda é percebida entre as comunidades quilombolas onde se pratica a cultura da benzeção, onde são encontradas benzedeadas e benzedeados cujas pertencas religiosas variam, mas que, no entanto, declaram pertencer à religião católica, mesmo sem frequentar a igreja, sendo esta a forma de evitar os preconceitos e discriminações. A minoria das benzedeadas e benzedeados admite que professam a religião afro-brasileira, tais como: a umbanda, o candomblé, e o culto da jurema, embora, façam distinção entre os campos conformados pelo culto aos orixás e entidades, e a cultura da benzeção, considerados ritos diferentes, e por vezes complementares. Há entre as benzedeadas e benzedeados, quem se declara católica(o)s e não frequentam a igreja, e renegam a religião dos orixás dizendo que “dá azar” conforme reportou uma das minhas colaboradoras, d.Ana do Tabuleiro.

As benzedeadas e os benzedeados praticantes de religiões afro-brasileiras não desconsideram a intermediação dos santos católicos, aos quais invocam com preces e orações desta denominação religiosa. As benzedeadas e benzedeados quilombolas formam a comunidade imaginada onde cada componente tem suas religiosidades construídas subjetivamente, segundo suas trajetórias próprias, com base em suas memórias pessoais e nas memórias da comunidade, além da identidade cultural coletiva, construto resultante das contribuições de suas identidades pessoais. O traço comum entre estas mulheres e homens que praticam a benzeção é o aspecto aparentemente sincrético presente no seu microcosmo particular, às vezes, mais voltado para o catolicismo, outras vezes mais voltados para uma variedade das religiões afro-brasileiras, mas, independente da opção religiosa de cada uma ou um, acreditam possuir um dom de cura, que oferecem solidariamente sem pedir nada em troca.

### **Cultura da Benzeção**

#### **Religiosidades quilombolas - Formação do cosmos religioso-sincrético**

Na realidade das comunidades negras rurais, que se assumem como “descendentes de quilombolas”, a hipertensão arterial e a diabetes, doenças consideradas oriundas da modernidade, são malefícios recorrentes entre os moradores, incluindo-se as benzedeadas e os benzedeiros quilombolas, que utilizam a medicina doméstica para a produção de beberagens, garrafadas e unguentos, que são partes do universo místico e da prática tradicional dos tratamentos com ervas e plantas cultivadas no quintal de casa e preparadas há séculos da mesma forma.

A crença popular na medicina exercida por benzedeadas e benzedeiros, rezadora(e)s, raizeira(o)s, e curadora(e)s continua a ser, na maioria das vezes, a alternativa para a cura de doenças que a medicina acadêmica atribui à pobreza. As benzedeadas e os benzedeiros quilombolas utilizam suas práticas tradicionais para tratar os moradores de suas comunidades e detêm conhecimento sobre as propriedades terapêuticas dos vegetais e empregam também no preparo dos “remédios” partes e substâncias de origem animal. O uso de plantas e ervas, assim como, a compreensão das forças da natureza com as quais contam para formar seus microuniversos místicos são as bases do desenvolvimento de suas religiosidades, e das relações sociais que constroem reafirmando seu papel como referência para a comunidade.

Ao se identificarem como quilombolas e exercerem o ofício de benzedeadas(o)s se inserem duplamente nos círculos de suas identidades culturais individuais constituídos de suas subjetividades e experiências vividas no cotidiano do seu grupo, ao mesmo tempo que, influenciam e são influenciados para construção da identidade cultural coletiva do seu grupo, ao qual oferecem sua solidariedade gratuita, e quase sempre por “desígnios divinos”.

O caráter múltiplo da identidade cultural das benzedeadas e benzedeiros quilombolas é construído ao longo dos discursos, das práticas e das posições, que podem se cruzar ou serem antagônicas, mas, sujeitas à uma historização radical, e em constante processo de mudança e transformação (HALL,1992, p.108). Hall repensou a cultura e sua relação com a sociedade na perspectiva dos estudos culturais, concluindo que assistimos a “uma verdadeira explosão discursiva em torno do conceito de identidade”, que como “fenômeno paradoxal” requer a compreensão e a observação do que é diferente. A pluralidade das identidades construídas sobre

marcadores identitários plurais, tais como: raça, etnia, gênero, classe social, cultura, e religião, entre outros determinantes, se articulam numa interação dinâmica, constituindo o hibridismo nomeado por Hall (1992) como movimento de articulação e síntese dinâmica entre eles.

É este contexto onde os cosmos particulares e autônomos das benzedeadas e dos benzedores quilombolas são construídos, e onde a cultura da benção fornece elementos formadores para as identidades culturais individuais que em um movimento dialógico formam as identidades coletivas do grupo.

### **3.1 Benção, benzimentos, benzeduras - aproximações culturais e interculturalidade**

Benzer é o ato de tornar bento, e segundo Houaiss (2016) na liturgia católica o verbo transitivo direto tem, dentre outros significados, o de invocar, traçando o sinal da cruz no ar, ou ainda santificar ou consagrar (coisa ou pessoa) ao culto de Deus, ser favorável a, abençoar, bem-fadar. Presente em culturas desde a antiguidade, a benção se estabeleceu como prática que ultrapassou os tempos através da oralidade, abarcando elementos culturais próprios dos povos, que consideraram sua importância na centralização dos recursos ou objetos significativos representantes dos cosmos particulares reconfigurados.

Na cultura do benzimento, o corpo não se separa do espírito, portanto, as doenças físicas são tratadas como males espirituais. O sistema de benzimento é composto de rezas, gestos e elementos rituais, que se conjugam simbolicamente para o alcance da benção, da cura e da proteção. É construção mútua proporcionada pela troca entre as duas subjetividades; a de quem benze e a de quem irá receber a benção.

Os elementos rituais do sistema de benzimento são representantes de uma rede de significados articulados entre as causas e os efeitos da necessidade de benzer. A utilização de objetos, as rezas, os ambientes, os períodos do dia, além das ligações que as benzedeadas e os benzedores estabelecem com o plano mítico e religioso configuram uma forma de comunicação entre os envolvidos. Além disso, anteriormente considerado como bruxaria ou feitiçaria, o benzimento, que teve a prática proibida ou sempre olhada como pacto demoníaco, principalmente, na Idade média, período em que, todo e qualquer ato julgado como ofensa ao deus cristão, foi punido severamente.

A eficácia dos tratamentos com benzimentos, rezas, poções, punções, defumações, sangrias, abluções, transfusões de sangue, partos bem ou mal sucedidos, foram testados e igualmente



refletem a capacidade das benzedadeiras e benzedeiros se afirmarem como detentores de poderes mágicos, e afamados por aqueles que fazem uso dos seus serviços. Entre ramos de vegetais, terços, bíblias, velas, tesoura, agulha e linha, pedaço de barbante, água benta, patuás, bolsas de mandinga, ou somente, utilizando-se da imposição de mãos, as benzedadeiras e os benzedeiros da atualidade, tem em comum entre eles, o elemento mais importante e fundamental na cultura da benzeção: a fé de que deus deu a ela(e)s uma missão de vida, transformando-a(o)s em instrumentos de cura e proteção para quem necessita.

Os sistemas, que compõem a cultura da benzeção, apresentam variações, mas na grande maioria, são as súplicas e orações os elementos mais importantes e aqueles que estabelecem as ligações entre o plano material e o espiritual. Para as benzedadeiras e benzedeiros as doenças se manifestam a partir de uma ação espiritual sobre o corpo do doente provocando uma quebra na integração representada pelo equilíbrio que deveria existir entre os dois planos. As rezas buscam reestabelecer essa ordem natural existente antes do aparecimento do malefício que se manifesta como quebranto, dores de cabeça, perturbação, alucinação.

Mas, não se busca a ajuda destas mulheres e homens portadores de poderes mágicos somente para curar doenças, quase sempre, a intermediação delas e deles é solicitada para proteger e solucionar as situações da vida cotidiana, e para isso, são os recursos naturais próximos que se oferecem como repositório das forças invocadas em forma de vegetais, águas correntes doces e salgadas, presença de mata ou florestas, cultivo de plantas específicas e criação de animais, aspectos que contribuem para a formação do cosmo mágico onde são concentradas as energias vitais e de onde são invocados os guias protetores, os encantados, e as entidades espirituais para virem em auxílio das benzedadeiras e dos benzedeiros.

E é a partir da observação, experiência prática e de conhecimentos adquiridos pela transmissão oral de gerações anteriores, que as benzedadeiras e benzedeiros quilombolas utilizam os recursos naturais do entorno de suas comunidades em prol da saúde do paciente. Os vegetais colhidos em determinado período do dia, cozidos ou “macerados” em água fria ou quente, para banhos ou chás, são receitados com base em associações simbólicas com outros diversos elementos também essenciais, inclusive religiosos.

A múltipla influência religiosa está presente na composição do cosmo que apoia o ofício da benzeção, não somente pela presença de representações de santos canonizados ou não, entidades da umbanda, orixás do candomblé, encantados indígenas ou populares, e outros, mantidos em altares domésticos na maioria das casas das benzedadeiras, assim como, a presença marcada em suas histórias de vida, e sobre como se tornaram instrumentos divinos detentores dos poderes

curativos que lhes são atribuídos. As bênçãos, orações e rezas compõem o sistema de crenças empregado nas sessões de cura, e a observação e análise das práticas tradicionais que acompanham demonstram as contribuições das diversas civilizações humanas desde tempos imemórias.

Os contextos históricos que embalsamaram a formação da sociedade brasileira explicam, de certa forma, como as contribuições das variadas culturas que aqui se encontraram, forneceram os elementos de um cristianismo europeu ainda com resquícios do paganismo das civilizações pré-romanas, amalgamadas pelas culturas africanas, e que aqui receberam as contribuições das culturas indígenas, assim, a cultura da benzeção em prática em todo território brasileiro se desenvolve ainda hoje tendo como eixo central as rezas cujos textos contêm elementos que refletem esta interculturalidade. A variação de elementos textuais na reza não se repete em termos de objetivos, podendo a cura de uma doença necessitar de improvisações por parte das benzedeadas e benzedores.

A reza a Santa Apolônia<sup>37</sup>, por exemplo, ilustra bem a associação simbólica entre o mal, para o qual é chamada a prover a cura, e o seu próprio martírio, além da reza necessitar que se realize uma simpatia como ação complementar que irá restabelecer o equilíbrio quebrado pela influência maléfica da doença no indivíduo, no caso a dor de dente. A simpatia consiste em “socar um dente de alho (“ corta “todo o mal!”) e amarrar no pulso do lado contrário ao dente dolorido” e então, rezar:

Bendita Santa Apolônia, que por tua virgindade e martírio mereceste do Senhor ser instituída advogada contra a dor de gengivas e dentes, te suplicamos, fervorosos, intercedas com Deus das misericórdias para que esta criatura (aqui se pronuncia o nome do doente) fique completamente curada. Senhor, sejam [tu] benigno a súplica que vos dirigimos por intermédio de Santa Apolônia, Amém!  
(<http://www.wemystic.com.br/artigos>, 2017).

A reza correspondente regional nordestina brasileira mais popular para a cura de dor de dentes tem elementos católicos misturados aos elementos da natureza, além de não se tratar somente de súplicas, sendo quase que uma imposição de quem profere a reza:

Lua nova hoje que te sei  
Livre de dor de dente

<sup>37</sup> Apolônia fez parte de um grupo de mártires que sofreu em Alexandria, no Egito, durante um levante contra o Cristianismo. Ela e outras jovens católicas virgens foram aprisionadas e torturadas em nome da religião. De acordo com a lenda, Santa Apolônia teve todos os seus dentes arrancados ou quebrados como forma de tortura. Por isso, atualmente ela é lembrada como a padroeira dos dentistas e dos que sofrem com dores de dente. (INTERNET, 2017)

Livre do mau (*sic*) gente  
 Livre de fogo ardente  
 Senhor Jesus Cristo no altar  
 Também te livre de maus bichos peçonhentos.  
 Esse dente seu tem que quebrar  
 Esse dente seu tem que rebentar  
 Esse dente seu tem abalar  
 Esse dente seu tem que sarar  
 Esse dente seu tem que ir pras ondas do mar.  
 Pras ondas de Belém.  
 Com Deus adiante, e a paz na guia da Virgem Maria.  
 (SALES, 1984, p.17).

As forças da natureza assim como os poderes emanados pelos rios, florestas, montanhas e mares, são também uma constante nas rezas populares de cura e proteção. Ao mar é atribuído um significado de poder e mistério não desvendável, que se mantém inalterado por longos períodos de tempo, como se pode observar na reza sobre a erisipela<sup>38</sup> ou isipra, cujo tratamento consta das listas comuns entre aqueles que exercem o ofício do benzimento. Supõe-se que a mitologia germânica ou céltica seja a origem da reza da “izipa”, já que consta do código austríaco do século IX, período inicial da cristianização da Europa (VAN DER POEL, 1981).

A estrutura do texto da reza para a cura da erisipela varia, mas ainda hoje, mantém o mar como repositório final de todos os males, entre seus elementos principais, conforme registrou Nívio Sales (1984).

Rosa branca, Rosa preta, Rosa amarela,  
 Rosa azul, rosas de todas as cores,  
 Assim como todas [as] flores murcham  
 Murchai a enfermidade desta fraca criatura  
 Esipa, erisipela,  
 Deu no tutano,  
 Deu no osso,  
 Do osso deu no nervo,  
 do nervo deu na veia  
 da veia deu na carne,  
 da carne deu na pele,  
 da pele foi para as ondas do mar  
 para nunca mais voltar  
 (SALES, 1984, p.25).

O mar é presença constante nas rezas populares ainda hoje utilizadas na cultura da benzeção, e guarda o fascínio misterioso através do tempo, e a ideia constante de ser um caminho sem volta para onde além das doenças, dos homens e mulheres, esperanças e desejos sucumbiam à sua força

<sup>38</sup> Erisipela, izipa ou zipa é uma doença caracterizada pela inflamação da pele causada geralmente pela bactéria *Streptococcus pyogenes* do grupo A, mas pode também ser causada por *Haemophilus influenzae tipo B*, que penetram através de um pequeno ferimento (picada de inseto, frieiras, micoses de unha, etc.) na pele ou na mucosa, disseminam-se pelos vasos linfáticos e podem atingir o tecido subcutâneo e o gorduroso. <https://drauziovarella.com.br/doencas-e-sintomas/erisipela/>.

avassaladora. O imaginário popular medieval europeu considerava o mar como “o espaço por excelência do medo”, mas que, os familiares dos navegantes, além deles próprios, necessitaram enfrentar e ultrapassar com incipiência de técnicas e a presença dos monstros que habitam na fronteira desconhecida. Júlia Tomás (2013) analisou os fatores que alimentaram o medo do mar durante séculos.

Numa época em que conquistas técnicas ainda eram incipientes, o mar era o espaço por excelência do medo: “o domínio privilegiado de Satã e das forças infernais”. Portanto, apesar da longa tradição do povo ribeirinho, os portugueses temiam pelos familiares distantes, às voltas com as ondas, rodamosinhos, tufões, gigantes Adamastores (TOMÁS, 2013).

A importância do mar para o homem remonta aos tempos primordiais das culturas antigas e compõe a cosmogonia de muitas civilizações como tendo sido criado pelos deuses. Na literatura clássica de Homero, o mar é um lugar sombrio e hostil, tumba de heróis anônimos e sem glória (TOMÁS, 2013,p.6). Elemento intrínseco às epopeias portuguesas, durante o período da expansão europeia pelo mundo, o mar continuou a povoar as mentes daqueles que dependeram dele para explorar, conquistar, escravizar e comercializar.

[...] quer no mar alto quer face ao mar, o caráter de inquietude prevalece. A altura e a força das ondas, bem como as mudanças súbitas dos ventos, alimentaram também o receio de que existissem monstros marinhos que causavam tais fenômenos. O desbravar dos mares foi, igualmente, o desbravar do medo face aos elementos míticos. Se o imaginário do medo do mar durante a Idade Média reflete a angústia face ao desconhecido, com o início dos descobrimentos, o imaginário medonho e a consequência direta da experiência das ondas gigantes, da força do mar e do facto de se ver o longínquo horizonte em todas as direções. Materializou-se a angústia de estar no meio do nada (TOMÁS, 2013, p.46).

Presente na mitologia de diversas civilizações e tratado como início e fim, o mar é elemento presente nas rezas para o tratamento que as benzedadeiras e benzedeiros oferecem para cura e proteção em diversas ocasiões da vida cotidiana, e da mesma forma, que durante o período colonial do Brasil, através de suas vias turbulentas e desconhecidas foi considerado como veículo de comunicação entre dois mundos. Variando entre sagrado e temido esteve presente no imaginário das pessoas que dependiam das chegadas e partidas das embarcações para enviar ou receber notícias boas e ruins, mercadorias, conduzir desejos de volta a terra natal, testemunhar o despeito e a inveja daqueles que não podiam partir, ou o sentimento de aniquilação dos viajantes forçados com destino aos cárceres do Santo Ofício, ou sequestrados e aprisionados terem de

desembarcar em terras estranhas após a terrível viagem através do grande “kalunga”<sup>39</sup> (SLENES, 1992,p.54).

Homens escravizados ou prestadores de serviço a bordo de barcos e naus, que atravessavam o Oceano Atlântico, enfrentavam diariamente a natureza na sua face mais temível. As tempestades em alto-mar, sob condições deploráveis de alimentação, higiene e incertezas de chegarem ao destino antes do naufrágio iminente, foram ameaças enfrentadas por africanas e africanos, transportada(o)s para o Novo Mundo. Estudando a cultura marítima de escravos e marinheiros no período do tráfico negreiro para o Brasil, Jaime Rodrigues (1999) observou o desenvolvimento de uma religiosidade específica entre os embarcados que faziam promessas em situações de perigo.

A crença daqueles que atravessaram o oceano em condições tão adversas era prenhe de superstições e magia, e os teria levado a utilizar, inicialmente, a astrologia como um instrumento de previsão do futuro, atributo juntado aos seus grandes elencos de práticas mágicas. Segundo Rodrigues (RODRIGUES, 1999), as adivinhações através da leitura das estrelas e astros, que para os marinheiros representava uma estratégia de sobrevivência nas viagens marítimas, e forjou neles as superstições que projetaram as suas vidas no continente, inclusive influenciando a outras pessoas com as quais passaram a conviver

A vida no mar, repleta de problemas muitas vezes incontornáveis, fazia dos marinheiros "pessoas notoriamente supersticiosas e geravam um grande número de precauções rituais destinadas a garantir um clima favorável e a segurança do navio". Todavia, [...] toda a sociedade do século XVII - e não os marinheiros exclusivamente - eram supersticiosos e crentes na magia (RODRIGUES, 1999)

As travessias marítimas sem condições técnicas ou materiais, exposição à falta de alimento e higiene, além do imaginário povoado de monstros, já seriam por si só, motivos suficientes para o desenvolvimento de medos originados por estas variadas motivações. Mas, nada poderia ser comparada aos sentimentos de um enorme contingente de mulheres e homens africanos, tratados com brutalidade e reduzidos à condição de escravizados, cujo medo não se resumiu a crueldade do sequestro ou aos castigos impostos durante a viagem às terras desconhecidas. O apego às divindades e ancestrais ampliou as religiosidades a bordo dos navios negreiros.

Embora as religiosidades desenvolvidas no mar tivessem sido projetadas de alguma forma para a terra firme, suas práticas se diferenciaram fato que mais tarde, tornou-se determinante na formação de costumes religiosos da vida colonial, considerando-se, dentre outros motivos, a

---

<sup>39</sup> Forma como os africanos falantes da língua dos bantos denominavam o mar.

distância entre a administração colonial da metrópole portuguesa e os colonos às voltas com os indígenas e africanos. No mar, durante a grande diáspora, a finalidade da religião tinha o objetivo de proteger contra os perigos, e no caso da(o)s africana(o)s, contribuía para o enfrentamento da transposição entre as fronteiras das terras dos vivos, a África, e as dos mortos, o mundo desconhecido (SLENES, 1992). Os europeus, que chegaram à África trazendo morte e desespero, eram considerados como espíritos que emergiam do mar, túmulo de dezenas de milhares de africana(o)s jogada(o)s lá, por quaisquer razões, viva(o)s ou morta(o)s.

A atmosfera de horrores vividos a bordo dos navios negreiros formou a base dos medos que desembarcou nas terras americanas com as africanas e africanos, mas que ainda iria ser ampliada com as torturas impostas desde a “estocagem”, venda e distribuição pelas fazendas e casas onde passariam a viver como escravos. As religiosidades trazidas com eles do continente africano foram aqui reelaboradas como um lenitivo para os dias nefastos longe da terra natal, perto demais da incompreensão da nova e cruel realidade. Como forma de suportar as dores, a fome, o trabalho incessante, os maus tratos, ou mesmo, como caminho para encontrar a morte, as rezas associadas às práticas tradicionais de cura e proteção e aos conhecimentos das propriedades terapêuticas das plantas e ervas eram utilizadas também como estratégia de sobrevivência e inconformismo ao regime de escravidão.

Os moradores de comunidades quilombolas, como universos ressignificados dos quilombos históricos formados, principalmente, a partir da fuga de pessoas escravizadas nas fazendas produtoras no Brasil, mantiveram as tradições dos benzimentos para a proteção de quase todas as situações da vida cotidiana, e para a cura de doenças do corpo e da alma. Tanto para si, como para os outros, as bênçãos sobre pessoas, animais e objetos serviram para aliviar as dúvidas sobre o sucesso das empreitadas contra o desconhecido, o sobrenatural. As benzedoiras e benzedeiros quilombolas representam uma tradição milenar que através dos tempos vem sendo ressignificada em seus conteúdos, mas nunca no seu propósito final. Os dotes e conhecimentos tradicionais destas mulheres e homens que exercem o ofício da benzeção tem se enriquecido com as opções religiosas, que foram herdadas ou são resultados de escolhas tardias.

Os rituais europeus dedicados aos deuses pagãos na antiguidade, as divindades africanas trazidas nos navios negreiros, e os rituais indígenas encontrados no Brasil, foram misturados no processo de formação propício à cultura de benzeção com contornos diferentes, num ambiente que mesclou as influências multiculturais recebidas. As benzeduras ligadas aos sistemas antigos de proteção e cura existiram em várias civilizações, e incorporaram elementos por onde se desenvolveram ao longo do tempo histórico. No contexto brasileiro, as práticas originadas no

período colonial, se estendem até nossos dias, e em espaços mais reduzidos de atuação, seus contornos, sua estrutura ontológica, ritual, rede de significados, e origens, guardam muitos aspectos dos povos originários, justificando, portanto, incursões analíticas nos primórdios das culturas, que maiores contribuições legaram à formação da identidade nacional, e nas causas da existência e permanência da cultura da benzeção adaptada às necessidades cotidianas da população, que busca por esta via, o livramento do medo do desconhecido.

### **3.2 Os medos na Europa medieval**

Na Europa medieval, o pensamento corrente era um misto de fantasia e medo que assombrava a população através dos seres mitológicos e dos deuses pagãos. O imaginário popular europeu fora forjado pelos medos e carências gerais que assolavam a população durante o período das trevas, fazendo com que aumentasse a ansiedade por promessas de salvação trazidas pelo cristianismo e por seu projeto de expansão territorial, que além de finalidades mercantilistas, intencionou angariar almas para o reino do deus cristão. O encontro das terras do além-mar e de seus habitantes, após a travessia do oceano povoado de seres fantasmagóricos e a sobrevivência às doenças, que acometeram e dizimaram a maioria das tripulações que tentaram tal empreitada, transformou em descoberta demoníaca, o encontro do novo mundo. As guerras internas europeias contra os judeus e mulçumanos deram aos seguidores do cristo, os elementos para se autoatribuísem o direito sobre as graças e virtudes.

O diabo, as bruxas e outras personificações do mal, povoavam as mentes da população do período medieval europeu, e independentemente da classe social que ocupava, sucumbiu aos medos por quaisquer motivos, reais ou não, para os quais a solução seria a adoção do cristianismo como a única e verdadeira forma religiosa para alcançar o paraíso terrestre contida na promessa por graças divinas.

A demonologia teve seu ápice na Idade Média quando a teologia escolástica era caracterizada pelo forte dualismo entre o “bem e o mal” (ARAUTO, 2015), que para a igreja católica poderia ser equilibrado com “confissões e penitências”. Tema recorrente no período medieval, as relações entre o diabo e seu séquito, e os seres humanos foram apontadas como sendo os principais motivos para as mazelas do mundo. Os encontros, entre seres do mal e homens e mulheres, renderam episódios históricos, cujos relatos de tentações e pactos culminaram com aplicação de atitudes extremas por parte dos representantes da Igreja. Do medo alimentado na

população pelos religiosos com a invocação dos seres mitológicos de culturas pagãs à aplicação de castigos, até mesmo naqueles considerados pequenos deslizes contra a religião católica, tudo foi atribuído à obra dos demônios, que a igreja combateu com a criação do tribunal do santo ofício (AVELINO, 2010).

O medo estava presente em todos os momentos da vida medieval europeia, era cotidiano e era “algo que permanecia na mente de cada um, desde a hora do despertar a hora de dormir, estava ao lado ou estava à frente, estava no vizinho, no forasteiro, nas estrelas, no desconhecido, no vento.”. O imaginário da população na Europa medieval produzia o medo em cada ser, e principalmente, nos humanos [que] tinham medo de si próprio. Medo de se tornar um agente do Diabo, o medo da ira de Deus, o medo do pecado, e o medo do Fogo do Inferno (AVELINO, 2010).

Na Idade Média, o medo foi uma elaboração mental complexa, e levitou entre os medos individual e o coletivo, em uma atmosfera que antes de tudo, se configurou no medo de si mesmo, e no medo de se tornar um seguidor do diabo. O imaginário popular estabelecia paralelos entre as ações dos maus espíritos, demônios, e seres sobrenaturais, e a valentia e a nobreza em contraposição com a falta de coragem que grassava no restante da população, da mesma forma, como na antiguidade, as tribos daqueles considerados “bárbaros”, habitantes dos territórios invadidos pelos exércitos romanos, colocou em contraposição os nobres (soldados romanos) e os rebeldes (AVELINO, 2010).

As leis do mundo cristão sob a forma das escrituras sagradas estabeleceram como se deveria portar, quais pensamentos, que palavras e atos eram permitidos ou se contrapunham às ordens da igreja católica, e quais os castigos deveriam ser impostos aos pecadores, com punições variando entre “leves” e severas. O pecado de heresia estava entre as faltas mais graves cometidas contra as leis do cristianismo, e independentemente das consequências sofridas ou das causas impostas ao acusado, era inevitável a desconfiança de haver uma associação entre os humanos e os demônios.

O pecado da heresia era considerado grave e a simples interpretação da Bíblia podia considerá-lo como tal. Bastava interpretá-la de forma diferente (as interpretações do Clero) era considerado herege, ou se apenas pensasse o contrário sobre os pensamentos e dogmas da Igreja eram considerados hereges (AVELINO, 2010).

O diabo não foi o único fio condutor dos medos individuais ou coletivos espalhados pelas massas populares, embora tenha sido o principal motivo propagandeado pela Igreja para as guerras entre o “bem e o mal”. Além dos representantes do seu reino, outros fatores também se



constituíram em fontes dos medos entre a população do período medieval. Para Delumeau (2009, p.43) havia um medo permanente daquilo que não se conseguia explicar: o “medo do mar, das estrelas, dos presságios, dos fantasmas etc.”. Havia também, os medos cíclicos que “surgiam em determinado momento e da mesma forma desapareciam”, como o caso das epidemias. Os alvos dos medos cíclicos, quase sempre, foram as classes populares, a foram castigadas, normalmente, com a morte ou com as doenças, que marcariam seus corpos para sempre. Além destas tragédias, os constantes aumentos de impostos ou a aplicação de taxas extras empurravam os indivíduos para outros castigos subsequentes, tais como: a fome e a penúria (AVELINO, 2010).

Por mais que se pudesse atribuir outras causas para o cometimento de pecados contra as leis do deus cristão, todas as atitudes fora do contexto permitido pela igreja eram consideradas obras de associação demoníaca, e, portanto, passíveis de “torturas inimagináveis” impostas pelos inquisidores aos acusados de heresia. A lógica da Santa Inquisição se constituía em um mecanismo de manipulação e tortura psicológica (AVELINO, 2010), tanto pela persuasão de denúncia entre vizinhos, parentes e outras pessoas, quanto o reconhecimento de culpa daquele que tinha vindo à presença do Inquisidor acusar a quem o tinha acusado.

A Inquisição serviu como instrumento de controle da vida cotidiana do povo, ao mesmo tempo em que a serviço da Igreja, assegurou a manutenção e disseminação do catolicismo como a única religião permitida e a única que poderia combater os males presentes em religiões pagãs ou outras como a dos judeus e muçulmanos. O prestígio do Santo Ofício foi grande o suficiente para dominar não somente as ações como também o pensamento das pessoas com base “na imposição da verdade absoluta revelada para nossa salvação” (AVELINO, 2010).

As penas “leves” ou pesadas impunham ao castigado o despojo financeiro de todas as suas posses, o que ao longo do tempo levou a Igreja ao auge econômico. O empreendimento inquisitorial produziu outras pérolas dignas da Idade Média e seus métodos de controle. Entre os mais famosos inquisidores, Bernardo Gui (1261-1331)<sup>40</sup> e Tomás de Torquemada (1420-1498)<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Bernardo Gui (126? -1331) foi inquisidor da Ordem Dominicana. Poderoso, passou a ser um dos nomes mais temidos, odiados e respeitados de sua época, dentro e fora da Igreja, porque defendia seus ideais com ferrenha voracidade. Nasceu em Royères, no Limousin, provavelmente em 1261. Tornou-se religioso aos 19 anos, ingressando ao noviciado do convento dominicano de Limoges. Sua ascensão ao episcopado foi outorgada pelo Papa João XXII em reconhecimento pelos seus serviços. Historiador e agiógrafo de sua ordem é autor de numerosas obras de grande importância. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/torquemada.htm>

<sup>41</sup> Inquisidor general de Castilla y Aragón (Valladolid, 1420 - Ávila, 1498), procedente de una influyente familia de judíos conversos de Castilla. Fue confesor de la reina Isabel. En 1483 fue nombrado inquisidor general con autoridad sobre todos los reinos de las Coronas de Castilla y Aragón, para poner fin al desorden que había reinado en la Inquisición española desde que se fundara en 1478. Aunque no fue el primer inquisidor general, sí fue el verdadero organizador del Tribunal. Fue un riguroso perseguidor de toda disidencia religiosa, que llevó su celo ortodoxo hasta la crueldad. Convencido de la necesidad de la unidad religiosa, fue uno de los inspiradores de la expulsión de España de los judíos que no aceptaran convertirse al cristianismo (1492); y después aumentó el rigor en la persecución de los

acumularam milhares de processos, que resultaram em altos de fé, rituais públicos de expurgação dos pecados dos pecadores confessos (AVELINO, 2010). A experiência destes dois representantes da igreja, entre os mais renomados inquisidores, ficou registrada em manuais de como “arrancar a confissão do pecador” – onde estão descritos os tipos de pactos e as formas correspondentes de punição, tortura e morte, segundo a entidade demoníaca aos quais os réus estariam ligados a cada uma das faltas. Mas, o maior objetivo da Inquisição no período em que Tomás de Torquemada esteve no cargo de inquisidor mor, foi à perseguição aos judeus.

A acusação de prática do judaísmo era uma heresia, e foi considerada a síntese dos medos de toda a população, que independente de posição social poderia sucumbir nas mãos do Santo Ofício. Ofensiva às leis divinas, a heresia na maioria das vezes foi punida com a pena capital, por representar “uma ofensa direta a Deus, e como tal, oferecer risco de se transformar em caminho de descontrole social e ideológico, que deveriam ser combatidos a qualquer custo” (AVELINO, 2010).

A Inquisição perseguiu os hereges sob a alegação de contrariedade às leis de deus, e sob esta justificativa, os acusados de bruxaria e de manter pactos com o diabo. No imaginário religioso da época, o diabo não poderia interferir diretamente no indivíduo, por sua condição de espírito, o que impossibilitaria o contato direto com o corpo humano, portanto, as bruxas foram apontadas como os seus intermediários. A realização destes contatos, segundo os registros dos inquisidores, se dava em reuniões chamadas de “Shabat”, para onde as bruxas viajavam montadas em vassouras ou carregadas nas costas pelo próprio diabo, metamorfoseado de bode (AVELINO, 2010). Contra bruxas e bruxarias ou qualquer ser conhecido ou desconhecido que se lhe parecesse estranho, era aconselhável que se dissesse as seguintes palavras: “Irra! Tu és ferro e eu sou aço! Foge Diabo que te embaço”, e desta forma, se proteger das más influências do maligno (<http://www.astrologosastrologia.com.pt/blog>, 2016).

Além das servidoras primeiras do diabo, outra figura também importante, povoou as mentes da população europeia na Idade Média. O vampiro fez fama ao ser associado aos morcegos, criaturas pouco conhecidas no período, cujos hábitos noturnos e alimentares, além da aparência peculiar, os relegaram a posição de criaturas da noite, definição carregada de terror e medo nos contextos do universo imaginário do período medieval, quando foi mais marcada a contraposição entre luz e trevas.

---

judeoconvertos (a los que él mismo pertenecía), acusados frecuentemente de seguir practicando su religión en secreto. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/torquemada.htm>

Antigas orações registraram as rezas e práticas para libertar as vítimas das influências diabólicas do vampiro, que gradativamente assaltam seus instintos básicos transformando as pessoas em seres manipuláveis de acordo com sua vontade. A crença popular elege as palavras evocadas por ajuda divina, para se fazer inimiga da besta, e o pensamento cristão vigente cedeu seus elementos intermediários, figuras divinizadas do “anjo da guarda” e da Virgem Maria, que fariam recuar o maldito com a energia que flui do sacerdote ou do leigo, quando proferem as súplicas, para a vítima assustada com os perigos escondidos na noite.

O papel do leigo neste papel de intermediário distribuiu a proteção divina contra os males que foram combatidos através das súplicas e bênçãos que passaram a ser oferecidas pela população em geral, independente do credo professado. Cada casa e seus componentes tinham formas de se manter protegidos e abrigados dos perigosos naturais e sobrenaturais que assolavam a vida dos moradores das antigas cidades, vilas e aldeias, e quem se dedicava mais fervorosamente a interceder pela proteção dos habitantes, ganhou passou a ser referência para os necessitados.

A maioria das orações são legados deixados por religiosos, que perambulavam pela Europa assolada pela peste negra<sup>42</sup> e pelas legiões demoníacas, que teimavam em assombrar a humanidade. Os elementos presentes nas orações nestas conjurações<sup>43</sup> são recorrentes e registradas, por exemplo, nas “orações das horas abertas”<sup>44</sup> que são proferidas para afastar os perigos que espreitam, principalmente, à meia noite, e para curar doenças, que não se conhece se são de ordem natural ou sobrenatural.

Ó Anjo da minha guarda,  
Nesta hora de terror,  
Me livre das más visões.  
Do vampiro aterrorador.  
Deus me ponha a alma em guarda.  
Dos perigos da tentação,  
De mim aparte os maus sonhos.  
E opressões do coração.  
Ó anjo da minha guarda,  
Que me preserve dos vampiros,  
Por mim pede à Virgem Mãe,

<sup>42</sup> A peste negra, ou bubônica, transmitida ao homem através da pulga de ratos, [que] infectou metade da população e dizimou cerca de 1/3 da população Europeia no período medieval de 1346 e 1352. Transmitida pelos roedores que povoam os ambientes altamente infectados de esgotos a céu aberto, culminou com a escassez imposta ao consumo da água. (BARROS, Augusto, 2017).

<sup>43</sup> Associação de pessoas que, secreta ou clandestinamente, conspiram contra um governo, ou Associação de pessoas que firmam um acordo, geralmente através de um juramento, buscando um objetivo comum. Aliança; acordo harmônico; em que há concordância. Exorcismo; prece religiosa para expulsar o Demônio (DICIONARIO PORTUGUES ON LINE, 2017).

<sup>44</sup> São consideradas horas abertas as 6, 12, 18 e 24 horas que compõem o dia. O significado simbólico destas horas é considerado fundamental para avivar energias e fazê-las vibrar em favor de quem roga a estas horas (N.A.)

Enquanto for vivo: Amém.  
(FARELLI, 2005)

Na era medieval as ciências médicas não eram suficientemente desenvolvidas e sua prática se misturava a fé religiosa. Além disso, os médicos eram poucos e estavam concentrados, na sua maioria, nas cortes aristocráticas. Por isso os frades andarilhos quando se deparavam com um caso de vampirismo, utilizavam o único meio que conheciam para libertar a vítima da sua enfermidade evocando as energias que compunham as forças positivas e criativas da natureza. Comprovadamente esse procedimento afastava a criatura que utilizava a noite para perpetuar a eternidade no corpo alheio.

As lendas sobre os vampiros ganharam força na medida em que estes seres desafiavam a morte e o poder da igreja, já estes seres tinham a possibilidade da ressurreição do corpo e da transubstanciação – conceito que se baseava na transformação do pão e vinho durante a comunhão em sangue e corpo de Cristo (AVELINO, 2010) – sendo por isso, considerada uma afronta a “autoridade de deus”. Os mitos da atuação do vampiro ampliaram o pensamento de que o sangue que sugava contribuía para a disseminação das doenças, que exterminaram populações inteiras, como foi o caso da peste negra. O medo proveniente dessa façanha da criatura da noite isolou os moradores no interior de suas casas, para que, dessa forma, tentassem evitar o encontro noturno com a terrível criatura. No entanto, o vampiro não foi o único terror das noites medievais.

Os lobos foram, para a população assombrada, outro elemento entre a realidade e a fantasia, que imprimia terror aos moradores das cidades medievais. Atraídos pelo sangue e pelo cheiro dos cadáveres restados nos campos de batalha, incluíram, com certa facilidade, em sua dieta, a carne humana. Antes, os lobos se alimentavam de pequenos mamíferos habitantes das florestas, mas as disputas territoriais entre as tribos e soldados, desenvolveu neles o hábito macabro de se alimentarem dos restos mortais humanos produzidos e deixados nas cercanias das cidades se acostumaram ao cheiro do sangue e da carne humana.

A mudança de hábito destes animais, entre as florestas e as cidades, também teria sido motivada pela escassez geral de alimentos, que atingiu os humanos (BEAUNE, 2006), e na falta de carneiros ou cordeiros para comer, os lobos passaram a atacar em matilhas cada vez maiores, já que não havia predadores para o controle da proliferação dos canídeos. A prioridade militar de combate em campos de batalha mudou o foco que poderia existir sobre a defesa dos moradores em muitas aldeias das áreas rurais na França e Itália (BEAUNE, 2006), deixando adultos e crianças entregues à própria sorte, que após serem retirados de casa, eram devorados vivos pelas famintas criaturas.

Os lobos, os vampiros e as bruxas compuseram o elenco principal de medos que prevaleceram na Idade Média europeia, embora não tenham sido os únicos componentes deste imaginário. A junção destas ameaças tendo como ponto comum a “sede de sangue” manteve a crença na existência de uma criatura que representava essa mistura: um ser humano imortal que vagava na noite e que tinha sanha por sangue. O lobisomem representou “o medo que era comum a todos na Idade Média” (AVELINO, 2010), como se fora uma síntese de lobos, homens, e demônios, elementos apavorantes vagantes na escuridão da noite.

O medo de seres fantasmagóricos como o lobisomem, as bruxas, os lobos, por mais aterrorizante que fosse não chegou a superar o maior de todos os temores: a morte. Vivendo sob ameaças naturais, sobrenaturais, reais ou imaginárias constantes, os seres humanos submetidos às condições ambientais insalubres e pelas pressões da fome e da penúria geral, elaboraram as crenças em seres mitológicos e reais terríveis, com incentivo da igreja, que lhes imputava o temor pelas coisas do maligno, e lhes oferecia a salvação da alma pelo caminho do cristianismo, que os levaria à morada eterna do “verdadeiro” deus.

Mas, a propaganda da Igreja Católica sobre o acesso ao paraíso celeste teve consequências contrárias às aspirações dos religiosos. A popularização do inferno, para Avelino (2010), deixou dúvidas quanto à retidão do trajeto que se julgou levar para o seu contrário, o céu. O batismo, por exemplo, que representava a entrada direta no paraíso, passou a ser insuficiente para aqueles pretendentes a verdadeiros cristãos, e sem garantias de alcançarem a glória do reino de Deus, os pretendentes se afastaram cada vez mais, dos ensinamentos da religião. O inferno passou a ser o instrumento de controle até mesmo sobre aqueles que tinham autonomia sobre si mesmo (AVELINO, 2010).

O medo da morte está perpetuado em obras de arte com representação da Idade Média, e se resume na soma de todos os medos. Assim, os motivos da sua chegada foram, igualmente, temidos até as últimas consequências (AVELINO, 2010). Entre as epidemias virulentas mais devastadoras de todos os tempos está a peste negra, que exterminou mais de um terço da população europeia medieval. Na importante obra sobre o medo no Ocidente na Idade Média, Jean Delumeau (2009) escreveu:

A peste foi, sem sombra de dúvida, a mais cruel de todas as calamidades desta vida e, verdadeiramente, a mais atroz. Era com muita razão que, por antonomásia, a denominavam, o Mal. Pois não havia na terra uma doença comparável nem parecida com ela. Quando esse fogo violento e impetuoso se acendia num reino ou numa república, viam-se magistrados estupefatos, populações apavoradas, governos políticos desarticulados (...). Tudo derrubado

pelo peso e pela grandeza de tão horrenda calamidade (DELUMEAU, 2009, p.176).

As condições de higiene, o desconhecimento geral da doença e sua forma de contaminação, e os hábitos populares, contribuía para o espalhamento rápido da peste. O abandono dos cadáveres representava um motivo a mais para a proliferação da doença que vitimou a população europeia em um dos períodos que se abateu sobre aquela região, e em todas as reincidências seguintes da peste. O medo crescente da população produziu os “culpados” e os heróis durante os ataques da terrível doença. Os judeus, os leprosos (outro seguimento acusado de disseminação de doenças naquele período), as bruxas e os vagantes de rua, todos foram responsabilizados pela disseminação da peste, e por isso, castigados sendo atirados em grandes fogueiras.

O povo queria culpados. Acusavam-se os judeus: eles envenenavam os poços, tiram a sorte, gritava a turba. E lançava os pobres israelitas em imensas fogueiras. As mães judias nelas jogavam os filhos, para evitar que os batizassem, e logo se precipitavam nas chamas (BOURASSIN, 2008).

A atmosfera de medo geral da população reforçou a autoridade da Igreja e com isso, os valores cristãos propagados continuaram a ser a via pela qual a salvação viria para todos os servos de Deus. Mas, os fiéis, seguidores do “dono do universo”, não alcançariam gratuitamente, a absolvição de seus pecados. O Santo Ofício além de confiscar os bens dos acusados de heresia ou condenados em altos de fé ou não, pelo medo impunha artifícios mais eficazes para que a massa popular se livrasse das chamas eternas do inferno. A venda de indulgências e o pagamento de tributos à Igreja que teria sido um negócio meramente comercial com promessas de abreviar o tempo que os fiéis passariam no purgatório precipitaram as crises internas e a reforma protestante liderada por Martinho Lutero<sup>45</sup> em 1517(FARGETTE, 2008).

O imaginário medieval europeu ao extrapolar os limites territoriais do mundo antigo, partiu junto com os navegadores nas viagens luso-hispânicas com destino às terras desconhecidas. Sob um imaginário fantasmagórico que pautou a idade medieval europeia, a vida cada vez mais se aproximou das religiões sendo impossível separar os mitos da realidade. Atravessados por uma cosmovisão eivada de deuses vingativos, demônios e monstros que habitavam o desconhecido mundo, os europeus se viram no centro de contendas religiosas que envolveram as terras e povos conquistados na Ásia, África e depois na América.

---

<sup>45</sup> Nascido em 1483 no Condado de Mansfeld – uma das entidades que compunha o Império Romano Germânico, Martinho Lutero ordenado monge publicou suas 95 teses sobre a virtude e as indulgências, base sobre a qual promoveu uma mudança a reforma da igreja (LIENHARD,2008).

### 3.3 A anterioridade africana – cosmogonias e cosmologias na pré-diáspora

O costume de se considerar a existência de terras e habitantes apenas a partir do encontro dos europeus relegou ao futuro a ideia de que não existiam antes de serem encontrados, e que o mundo se resumia aos domínios europeus. A história geral da África com as suas sociedades complexas, que deram ao mundo contribuições fundamentais aos seus processos civilizatórios, somente foi disseminada há pouco tempo, sendo antes, contada pela visão dos conquistadores do continente, que não chegou a tratar das articulações culturais e econômicas existentes, além de desconsiderar aquelas cedidas ao restante da civilização humana, e por isso, na atualidade é necessário o conhecimento da história contada pelos povos submetidos e dizimados pelos processos de conquista.

A visão racializada e eurocêntrica do continente africano desconsidera a existência de outros seres humanos vivendo em terras com hábitos e costumes diferentes, levando a Europa a ocupar o lugar de onde emanavam as “verdades supremas” em todos os segmentos do conhecimento (SALUM, 2005). Assim, quando as expedições exploradoras se lançaram no Atlântico em direção às costas africanas para promover o comércio, escravizar seus habitantes, e intervir na vida dos povos que viviam na região subsaariana, novas relações se estabeleceram, não sem prejuízo das populações originárias. Tendo a análise de objetos de arte africanos produzidos no período correspondente a idade média europeia como base, a crítica de arte Marta Salum (2005) encontrou pistas sobre a relação entre homens e cultura com efeitos devastadores para o pensamento ocidental sobre o “encontro” com o diferente.

De fato, a história dos povos africanos é a mesma de toda humanidade: a da sobrevivência material, mas também espiritual, intelectual e artística, o que ficou à margem da compreensão nas bases do pensamento ocidental, como se a reflexão entre Homem e Cultura fosse seu atributo exclusivo, e como se Natureza e Cultura fossem fatores antagônicos (SALUM,2005).

O pensamento africano era estruturado de forma bem diferente da dos europeus, inclusive, na dimensão política onde as várias formas de governo se apresentavam complexas com base em uma ordem genealógica (clãs e linhagens) ou por processos iniciáticos (classes de idade), ou ainda por chefias (unidades políticas de várias formas). Os europeus desconsideraram que houvesse uma história dos povos africanos, ou qualquer outra cultura diferente da sua. Os registros históricos

demonstram que africanos de várias regiões do continente mantinham contatos seculares com a civilização egípcia, mas, as visões estereotipadas e preconceituosas tentaram esconder a existência de história destas sociedades mantendo a condição do continente africano como dobrado sobre si mesmo, alegando principalmente, a falta de fontes ou documentos escritos que impediam a elaboração de estudos científicos (UNESCO, 2010).

Na tradição oral, que caracteriza as sociedades africanas, o registro histórico demonstra que o tempo é marcado pelo evento, e que esse evento não se situa num vazio: ele supõe um lugar exato, um instante único (SALUM, 2005). Da mesma forma, os deslocamentos das comunidades pelo continente africano formaram grandes correntes migratórias ocorrendo por motivos variados, seja pelo caráter cultural, comercial ou sazonal para a produção agrícola ou colheita de alguns víveres.

As sociedades africanas pertencem a complexos culturais muito antigos, que reciclam valores arraigados pela tradição, que produzem bens espirituais e materiais de acordo com a história de cada uma, e com o meio ambiente onde se formaram. Os mitos e lendas recuperados das narrativas dos antigos registram que cada cultura africana tinha sua forma de conceber o mundo, e explicar as origens do universo, produzindo uma grande diversidade cosmogônica, e que após a ruptura provocada pelo projeto colonial europeu foi destruída, antes de ser reelaborada no novo mundo.

Porém, apesar desta diversidade cosmogônica entre os africanos, um aspecto comum entre eles, se destaca. No plano filosófico, o indivíduo é considerado vivo porque tem um ascendente, ou seja, um filho ou um neto de alguém. O que vai lhe garantir a finalidade e a memória de seus parentes mais velhos ou ancestrais é a perspectiva de haver um descendente, seu futuro filho, ou neto. Para pesquisadores como Salum (2005), no pensamento africano do período pré-diáspora, a noção de morte estava concretamente ligada à de vida, onde morrer significaria não procriar.

A linhagem familiar estaria ameaçada em uma possível não procriação: vida e morte não seriam apenas biológicas, mas sociais principalmente. A existência do indivíduo se traduz através do seu ser-estar (o que implica em tempo e espaço ou lugar) no mundo, através do cotidiano, no trabalho ou no lazer, sempre conectado ao universo social, cósmico, natural e sobrenatural ao mesmo tempo, sendo impossível separar o que é concreto e espiritual, ou determinar o que é sagrado ou profano, na vida desses povos (SALUM, 2005).

Com base neste sistema filosófico, um indivíduo vive em sociedade durante um determinado período histórico onde se supõe a existência do outro, quem pode ser filho, neto, ou bisneto, em



períodos subsequentes, e seria devido à existência dos que vieram antes, e criaram tradições e modos de vida para que seus contemporâneos pudessem seguir vivendo, segundo as regras de convivência criadas na articulação dos ciclos de vida subsequentes. Teria resultado destes ciclos uma cultura africana preservada ao longo do período histórico de sua existência, e com modificações adequadas às necessidades.

Frente ao sistema de crenças judaico-cristãs, os africanos foram tidos como povos animistas, isto é, aqueles que atribuem vida às coisas e seres inanimados (SALUM, 2005), onde plantas e animais são dotados de "alma". A concepção africana do mundo baseia-se em uma relação de forças naturais, sobrenaturais, humanas e cósmicas (SALUM, 2005), em um processo de influência mútua entre a natureza e o homem, o que não teria querido dizer que não tivessem cultura.

As relações entre os africanos e as forças naturais foram interpretadas como primitivas, e além destas, outras práticas nativas desconhecidas dos europeus, julgadas como tribais como aquelas em que aplicavam conhecimentos tradicionais para curas de doenças do corpo e da alma, com ajuda de grande variedade de deuses, cultuados em núcleos familiares, o que na visão estrangeira traduzia a incapacidade dos africanos de elaborar um panteão divino hierarquizado, o que não se confirmou segundo os mitos que falam sobre um ser supremo- criador do universo como na cultura dos iorubás<sup>46</sup>.

Outros mitos sobre a origem dos povos e sociedades africanas se referem a pares primordiais de gêmeos, ou duplas, que vieram para cultivar e povoar o mundo, e, muitas vezes, seres zoo-antropomorfos que, dotados da tecnologia ou instrumentos agrários ou de caça, teriam ensinado aos homens a produzir e obter alimento para se multiplicarem (SALUM, 2005). Esta análise remarca a continuidade dos mitos nas religiões de matrizes africanas da atualidade, tendo os arquétipos dos orixás das religiões de matrizes africanas desenvolvidas no Brasil, as ferramentas e armas para aqueles que têm no trabalho de caçar, forjar o ferro que originará a ferramenta, ou empunhando seu símbolo, ensinam os homens a continuidade da luta pela vida.

Para Salum (2005), a esta ideia se assemelha o fato de que no mundo cristão “é a consciência de que cada ser presente no mundo tem seu papel, e que a força dos homens é

---

<sup>46</sup> Iorubás são povos habitantes das regiões noroeste do continente africano. Para os Iorubás, Olodumaré é o deus supremo criador do universo. Foi a Olodumaré que Obatalá pronunciou o seu desejo de criar a Terra, Ilê Aiyê. Segundo o mito ioruba, Ilê Aiyê era apenas água primordial, e Olodumaré deu a Obatalá um punhado de areia, que deveria ser jogado sobre a água, e uma galinha ficaria encarregada de espalhá-la sobre a superfície, dando origem às porções de terra do planeta. Ocorre que Obatalá se embriagou com um vinho de palmeira, restando-lhe a tarefa de criar a humanidade a partir do barro, e Olodumaré deu o sopro da vida aos indivíduos. (<http://www.ebc.com.br/>, 2017).

humana, e não divina”, e que, uma vez que nestas relações são baseadas na dualidade, haverá a necessidade de se manter constante contato com os antepassados para a garantia da manutenção das futuras gerações, daí, a importância dos cultos aos ancestrais.

É por isso que a vida dos povos africanos é tida como muito mais ritualizada que no mundo cristão. O mundo material e o espiritual são concebidos juntos, quase que inseparáveis os que implicam em modelos de culto e religião completamente diferentes do que se adotou no Ocidente, que por sua vez serviu de modelo para outros povos formados na modernidade, como é o caso brasileiro. Os Candomblés (e as várias as formas como essa religião brasileira de origem africana se apresenta) conservam formas de culto muito próximas às de cultos tradicionais da África ocidental (sobretudo dos Fon e dos Iorubas), adotando emblemas, nomes e outras características de suas divindades, bem como a hierarquia de poder iniciático (SALUM, 2005).

Neste caso, se poderia enquadrar como culto aos Orixás – denominação dada às divindades de origem ioruba ou nagô, outras variações da religião de matrizes africanas, que denominam suas divindades de: voduns para os jejes, inquices para os congo-angola, além de outros menos usuais. A existência de um deus supremo na hierarquia das divindades africanas, também foi observada entre os povos Bantos (BAMBI, 2014), o que teria propiciado uma alegada aproximação cultural com os europeus, embora não tenha havido a assimilação completa dos contatados e escravizados pela religião cristã. Para os africanos provenientes das regiões centrais do continente, da mesma forma que os iorubás, o mito fundador do universo tem origem em um só deus, no caso, Nzambi, que teria criado o mundo a partir de excrecências fisiológicas, segundo relata Bambi (2014)

Nzambi estava sozinho nas águas escuras do nada. Desejava ter companhia, mas sem luz, não podia procurar por uma. Certo dia sentiu dor de barriga e vomitou o Sol. De repente, havia luz em toda parte. Depois, Nzambi vomitou as estrelas e a Lua, e, assim, a noite também tinha luzes piscantes e suaves. No dia seguinte, vomitou nove criaturas diferentes, incluindo a tartaruga, o leopardo, [...] Ele também criou o relâmpago, e finalmente, vomitou homens (BAMBI, 2014).

Os bantus também não separam o sagrado do profano, sendo esta a razão provável de todas as ações coletivas ou individuais serem precedidas por orações, pois consideram que os deuses estão presentes em todas as coisas da natureza, assim como, nos momentos cotidianos da vida humana. O respeito deles pela natureza leva-os a rezar no início das caçadas, viagens, discursos, ou pescaria, pelo desejo que a empreitada tenha sucesso. Como outros povos africanos consideram que as orações aos seus deuses, irão livrá-los do castigo supremo, que é a privação da vida. Ao

considerar que os deuses estão presentes na natureza evitam maculá-la com sua presença, ou com seus atos, mantendo a integridade dos ambientes, sejam rios, mares, florestas, ou qualquer representação divina.

Para cada cultura africana há um sistema religioso e uma forma especial de se relacionar com o mundo, e a contribuição destes panteões, sabidamente, aqueles dos povos que foram escravizados e transportados para a América, como os Bantus que foi o grupo humano mais contribuiu com indivíduos escravizados para a exploração da mão-de-obra no Brasil (RAFAEL, 2004), está marcada na cultura nacional após processos consecutivos de reelaboração e ressignificação cultural.

A cosmogonia africana, anterior à chegada dos europeus ao seu continente, também possui seres imaginários que assombravam a população, igualmente a mentalidade europeia da época medieval. O profundo respeito aos elementos naturais, aos quais os africanos atribuem poderes divinos, não impediu a construção de um imaginário povoado de espíritos habitantes dos ambientes como florestas, rios, mar, céu, fenômenos climáticos, num misto de respeito e medo. A identificação de poderes divinos nas forças da natureza gerou temores e alimentou os sistemas de crenças, que desencadearam conseqüentes ações para agradar e aplacar a ira dos deuses em busca da compreensão e permissão por melhores colheitas, pela saúde, pela riqueza, e para evitar ser enganado, envenenado, ou outros perigos a que estariam sujeitos mulheres e homens julgados culpados.

A existência de seres sobrenaturais cujas práticas fantasmagóricas se assemelhavam às existentes em outras partes do mundo restou nas culturas resultantes após a diáspora, e são resultantes do encontro na América entre as culturas africanas e colonizadoras cujos registros históricos sobre vampiros, e outros seres ficaram conhecidos entre os populares, que tratavam de se proteger utilizando magia, a feitiçaria, as rezas, e as súplicas em forma de proteção e benzimentos.

Bem, ao contrário, do que foi pensado, o vampiro, por exemplo, também alimentava o temor dos africanos, e os resquícios de presença fantasmagórica podem ser observados nas culturas transportadas para a América. No Haiti, no folclore local existe uma criatura que representa uma espécie de vampiro – Asasabonsam – sugador de sangue no folclore Ashanti<sup>47</sup>, vive nas florestas e tem forma humana (AVILEZ, 2014). Segundo as lendas, somente é avistado por caçadores, que geralmente penetram mais profundamente nas florestas, onde o vampiro africano/haitiano ataca

---

<sup>47</sup> Os ashanti são grupos étnicos pertencentes ao complexo cultural akan, que abrange diversos outros grupos localizados em Gana e oeste da Costa do Marfim, na África ocidental (BORBA, Lucia H., 2011).

puxando suas vítimas para o alto das árvores. Segundo estas mesmas fontes, é nesta região americana de influência cultural africana que Obayifo – o (a) feiticeiro (a), deixa seu corpo para sugar, principalmente, o sangue das crianças. Os praticantes do Vodou<sup>48</sup> no Haiti, Luisiana e Jamaica, onde inúmeras influências africanas e indígenas se encontram, relatam a tradição poderosa e eclética da figura do vampiro que preservam ligando-o às práticas mágicas.

Outra figura fantasmagórica, parte do bestiário remanescente africano para estas regiões da América, sintetiza dois seres em um só. O Loogaroo, uma corruptela de *Loup garou* (correspondente a lobisomem em francês), tem características femininas, se mostra como uma mulher sensual para atrair suas vítimas, as quais se transformam em um ser como ela ao serem sugadas. Segundo a lenda, todas as noites, ela sai em busca do sangue de suas vítimas, transformando-se em uma bola de fogo. Para se protegerem da terrível criatura, a receita é colocar arroz ou sementes em quantidade grande, e em lugar visível para que ela se distraia contando os grãos quando penetrar no ambiente (AVILEZ, 2014, p.24) em busca de suas vítimas.

A variante brasileira do Loogaroo jamaicano pode ser a que desembarcou com os bantos: o Quibungo, “uma espécie de monstro, meio homem, meio bicho [que] em Angola fora tratado como uma espécie de lobo”<sup>49</sup> (NASCIMENTO, 2017), e que teria passado a integrar o folclore nacional, a partir dos medos disseminados, principalmente, para as crianças que se recusavam a obedecer aos pais. O Quibungo personifica o medo infantil residente no imaginário popular, medo que só não é tão grande quanto o seu próprio ao ser capturado e exterminado.

---

<sup>48</sup> O termo Vodou originou-se na tradição religiosa teísta-animista, com raízes primárias entre os primeiros povos Fon-Ewe da África Ocidental. Encontra-se na ortografia beninense, no país atualmente chamado Benin, (antigo Reino do Daomé), assim como em outras ortografias foneticamente equivalentes do crioulo haitiano Vodou. A história e a tradição sobre o conceito “Vodu”, principalmente entre as tribos pertencentes à família linguística dos Fon, no Daomé e no Togo, o Vodou significa um Deus, um espírito e sua imagem. Os servidores das divindades são os hounsi (em Fon: hû, divindade em si, esposa); o sacerdote é o houngan, o “senhor do Deus”(GENTINI ET ALLI, 2013,p.24) .

<sup>49</sup> O quibungo tem a cabeça enorme e um grande buraco no meio das costas, que se abre e fecha conforme ele abaixe e levante a cabeça. Come pessoas, especialmente crianças e mulheres, abrindo o buraco e atirando-as dentro dele. Também chamado kibungo ou chibungo, é mito de origem africana que chegou ao Brasil através dos bantus e se fixou no estado da Bahia. Suas histórias sempre surgem em um conto romanceado, com trechos cantados, como é comum na literatura oral da África. Em Angola e Congo, quibungo significa “lobo”. Para Câmara Cascudo, apesar de a influência africana ser determinante, “parece que o quibungo, figura de tradições africanas, elemento de contos negros, teve entre nós outros atributos e aprendeu novas atividades”.No folclore brasileiro o Quibungo é uma espécie de Bicho-Papão. Trata-se de uma variação do Tutu e da Cuca, cuja principal função era disciplinar, pelo medo, as crianças rebeldes e relutantes em dormir cedo.No Congo e Angola, Quibungo significa “Lobo”. Entre os povos da costa ocidental da África, existiam as hordas de salteadores vindos de outras regiões, e que comumente invadiam povoados e aldeias, saqueando tudo; se apossando de mulheres, crianças e demais pertences, e escravizando os homens e os velhos. A este tipo de agressão praticadas pelos grupos invasores eles chamavam de Cumbundo, e a cada indivíduo que faz parte do grupo, Quibungo que pode ser interpretado como “invasor” ou “invadir”, ou “aquele que vem de fora sem ser esperado ou convidado” (<https://nuhtaradahab.wordpress.com/2009/10/12/folclore-brasileiro-quibungo>, 2017)

Embora esta pesquisa não tenha comprovado, que a elaboração destas lendas tenha se dado antes do encontro com europeus e não africanos é possível perceber a convergência de elementos entre as culturas, o que teria contribuído para o desenvolvimento dos mitos que continuaram a ser propagados pelos descendentes de africanos no Haiti, assim como no Brasil, sendo quase impossível não traçar um paralelo entre o escopo mitológico e folclórico africanos e as lendas europeias e indígenas brasileiras, quando analisadas mais detidamente, o que sugere adaptações e aproximações após o contato entre as civilizações.

Observando o mito banto da criação do universo por Oludumaré que soprou “o barro primordial para dar vida aos indivíduos criados a partir da lama”, a criação do homem segundo a mitologia hebraico-cristã (Gênesis, séc.XIII a. C, cap. 1), e o mito tupi-guarani, no geral, a gênese da criação da humanidade segue padrões aproximados entre si, como por exemplo, a construção do ser humano a partir de um material mais flexível que o ferro ou a madeira, e o sopro do deus criador para lhe atribuir respiração e conseqüentemente, a vida.

A crença na existência de um deus supremo criador de todas as coisas remonta a história das civilizações antigas, principalmente, greco-romana, que relegou aos hebreus e depois aos judeus a ideia que foi espalhada pelo cristianismo. Acreditando que os deuses residiam em todos os elementos naturais e eram os responsáveis pelos fenômenos climáticos, as civilizações antigas temiam seus poderes por vezes devastadores, e que somente com oferendas se poderiam agradá-los. A história das religiões está repleta de exemplo da grande variedade de mitos, mas também demonstra uma significativa convergência entre as ideias que as civilizações desenvolveram em torno da criação do universo e as respectivas divinizações dos elementos naturais e seus domínios.

No Brasil, a falta de reconhecimento continuado sobre a diversidade cultural africana, por exemplo, reduziu a mitologia dos povos das regiões centrais e noroestes do continente à parte das suas cosmologias, representada pelas religiões brasileiras adaptadas e reinventadas a partir do contexto da escravidão. E embora, não se possa refutar a importância da contribuição cultural que ofereceu ao mundo, não se poderá negar que houve uma redução drástica das religiosidades africanas ao culto dos Orixás, Voduns e Inquices, divindades dos Iorubás, Jêjes e Bantos, respectivamente, além de outras variantes reorganizadas no Brasil, e de certa forma, “abafaram” a riqueza ritualística e mitológica compostas por infinitos panteões africanos.

Da mesma forma, o encontro com os povos autóctones brasileiros transformou a mentalidade ocidental em máquina aniquiladora da cultura do “outro”, que tentaria esmagar a cosmogonia indígena reduzindo-a a uma quantidade insignificante de seres mitológicos e divindades que sofreram um processo de tradução jesuítica sob a lente da mentalidade cristã.

### 3.4 A Santidade: o catolicismo reverso no caminho da Terra sem mal.

Estudos contemporâneos registram que antes do encontro com os europeus, as sociedades indígenas e africanas mantiveram durante muito tempo, cosmologias próximas. A exemplo do que se pensou sobre os grupos sociais de africanos, “até pouco tempo, as sociedades indígenas eram entendidas, pelos estudiosos, como sociedades “sem história”” (SILVA, 1995). O passado mítico serviria apenas para apoiar o presente e para isso, empregava-se a criatividade indígena para manter-se igual a si mesma, negando o fluxo da história, neutralizando as transformações e reconhecendo como processos, apenas os de recomposição do modelo tradicionalmente seguido.

Os estudos antropológicos iniciais concebiam estas sociedades como “tradicionais, sagradas e fechadas” sobre si mesmas, e por isso, imunes à mudança. A visão etnocêntrica relegou-nos a ideia de que as sociedades desconhecidas dos europeus somente passaram a existir a partir do contato com europeus invasores durante o período de expansão mercantilista, negando àquelas povoações a possibilidade de viverem sob lógicas e maneiras específicas, embora complexas, que concebiam o mundo, segundo uma cosmogonia própria e adaptada aos seus processos históricos.

Os mitos (indígenas) falam sobre a vida social e o modo como ela é organizada e concebida em uma determinada sociedade. Não a espelham, simplesmente: problematizam-na, tornam-na objeto de questionamento e incitam a reflexão sobre as razões da ordem social (SILVA, 1995).

A expansão marítima europeia sob os signos da cruz transformou a empreitada comercial em trama política, e os descobrimentos em atos religiosos. O mundo conhecido foi dominado aos poucos pelas ideias renascentistas do ocidente, enquanto as metrópoles exploradoras expurgavam para as colônias de além-mar, quaisquer pessoas consideradas sujas, obscenas, e fora do modelo estabelecido pela nova ordem filosófica, e em paralelo, colocaram em prática o projeto de expansão do cristianismo para os domínios europeus espalhados pelo mundo, e assim ladrões, assassinos, e acusados de bruxaria, foram enviados para as colônias portuguesas no ultramar.

Com a experiência adquirida com o comércio na Ásia e na África, os portugueses lidaram com a escravização de povos naturais daquelas paragens de onde recolheram víveres e água para estocagem nos barcos, mas também, promoveram o aprisionamento de pessoas. A expansão marítima que ampliou territorialmente os poderes dos reis europeus, sob as bênçãos de Roma

capturou e escravizou mulheres e homens, promovendo grande circulação entre a metrópole e as colônias.

A missão colonizadora e exploradora transmutada em evangelizadora trouxe para o Brasil, ordens de religiosos, entre eles, e principalmente, os padres jesuítas, para evangelizar os “gentios” das terras encontradas, além de dar continuidade ao projeto de expansão do mercantilismo europeu, que acabou por dizimar grande parte dos povos autóctones na África, Ásia e Américas, a partir do século XV.

Os índios tupis ocupantes do litoral brasileiro foram os primeiros a serem contatados, e nesta condição, os primeiros a passarem pela experiência do encontro com os representantes da religião católica. Registros historiográficos desta empreitada dão conta de que houve muitas negociações e uso da força na imposição do cristianismo aos indígenas, na tentativa dos padres de impedir a continuidade das práticas consideradas bárbaras e principalmente, cobrir-lhes a nudez. O clima de religiosidade observado pelos cronistas e viajantes dos quinhentistas (VAINFAS, 1995, p.41) iria de encontro à afirmação corrente de que, entre os indígenas não haveria nenhuma fé.

O desvendamento do mito indígena da existência da “Terra sem mal”, onde não era preciso caçar nem plantar porque as coisas se produziriam por si mesmas, e onde não se morria, onde tudo era abundante, que para Kurt Nimuendaju<sup>50</sup> compunha a “base dos deslocamentos das populações nativas, sendo a migração de natureza fundamentalmente religiosa”. No mito guarani este lugar, para onde todos os indígenas teriam que migrar, ficava bem longe dos padres portugueses, e os caraíbas ou pajés que visitavam os aldeamentos pregando as maravilhas da Terra sem mal, conseguiam levar consigo grande parte do contingente indígena cooptado pelos jesuítas. Os indígenas aldeados pelos padres passaram a viver longe de seus costumes que muito horrorizavam aos religiosos, tais como: a prática do canibalismo, adoração de ídolos, a nudez descompromissada, além de outros, portanto, a aparição periódica dos pajés nos aldeamentos causava grande descontentamento entre os jesuítas, já que vinham para pregar as maravilhas da Terra sem mal, onde tudo era permitido.

O estudo de Vainfas (1995), sobre a heresia dos indígenas não deixa claro se este movimento anticolonialista teria sido criado antes ou depois do encontro com os europeus. Mas, contribui imensamente para o fomento das discussões sobre a Santidade, forma de culto religioso, assim denominado pelos padres portugueses, em que os indígenas contrariando os ensinamentos da fé cristã, reinterpretavam a estrutura ritual católica das verdades divinas sob sua própria

---

<sup>50</sup> Etnólogo alemão que conviveu no Brasil por mais de quarenta anos entre os indígenas.

cosmogonia, tendo se constituído na maior preocupação, primeiro, dos padres, e depois dos administradores da colônia.

O processo catequético incluiu a aproximação dos índios por um processo de tradução cultural denominado “indigenização do catolicismo” descrito como uma

rede interpretativa que lhe permitisse [ao jesuíta], de algum modo, ler e interpretar as práticas culturais indígenas: tratava-se de uma rede redutora que encontrava ao redor do “demoníaco” a estrutura eficaz e cômoda para poder, mesmo que fosse para condenar, abrir-se ao conhecimento dessas práticas. [...] Todavia, reduzir a língua obrigava, de alguma forma, adotá-la para poder transformá-la (ANGOLIN, 2007, p.32).

No entanto, as trocas culturais, iniciadas com as tentativas de criação de uma língua de compreensão geral em um processo de aproximação entre missionários e indígenas, teria que contar com a aceitação de uma cultura pela outra. Os europeus, que trataram os indígenas segundo uma construção mítica, seguindo a mentalidade corrente de uma imagem retórica na invenção dos selvagens à semelhança dos europeus, cujo processo de tradução cultural eliminou parte da história sobre o genocídio dos índios durante o enfrentamento com o “outro”, foi considerado por Cristina Pompa (2003, p.21) como: o encontro com uma alteridade radical. E ainda, segundo esta autora, o projeto de evangelização dos índios pressupunha a conversão, a partir de uma naturalidade ou ausência de divindades a quem pudessem adorar, portanto, seres sujeitos a se tornarem cristãos, segundo o pensamento europeu, conforme descreve

A necessidade, filosófica e teológica, de atribuir aos índios umas “crenças”, mesmo se vagas ou errôneas, obedecia a uma exigência cultural de “ler” o outro e traduzi-lo em seus próprios termos, e, por outro lado, traduzir o “eu” para o outro. Para isto era necessário construir uma linguagem de mediação. O código prioritário de leitura e interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas, ainda era, no início da Idade Moderna, o religioso; este último englobava todos os outros: o moral, o político, o filosófico[...]. Ou seja, qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresentava era lido *sub specie religionis*, e traduzido na linguagem religiosa (POMPA, 2003, p.35).

Com este olhar específico sobre os indígenas, os jesuítas assistiram quase que passivamente aos cultos onde à natureza é deificada ou divinizada, além de presenciarem os rituais tupis de cura de doenças, expulsão de maus espíritos dos corpos das pessoas, e desfazimento de feitiços, através da ingestão de alimentos e bebidas fermentadas. As partidas para as guerras e os aconselhamentos não eram empreendidas sem que o caríba ou pajé fosse consultado em primeiro lugar. A



interligação entre os mundos natural e sobrenatural tinha os sonhos como “proféticos”, pontos comuns entre as culturas indígenas e africanas do período pré-colonial. Tanto para os africanos como para os indígenas, o espaço que habitam é sagrado e tem divisões míticas, mas também práticas e sentimentais, e ao serem confinados aos espaços restritos perdem o referencial maior que é o sentido da ligação com a natureza.

A imposição da cristandade aos índios pelos religiosos portugueses esteve baseada na mentalidade europeia e desta forma, desconsiderando a visão dos índios sobre o mundo, os europeus tentaram com a conversão angariar as almas daqueles que consideraram “gentios”, segundo o projeto de cristianização militar semelhante às cruzadas na idade média. Considerando ser a religião cristã a única admissível, os jesuítas submeteram os índios às reduções como promessa de alcançarem o paraíso na terra desde que concordassem com “o abandono dos antigos valores”, porque os padres julgaram que desta forma seria possível à retirada dos “selvagens” da barbárie, na descrição de Flores (2000) a proteção dos jesuítas aos indígenas estaria na aceitação da ideia do espaço organizado onde o

território habitado, o *teko-hã*, estava organizado em roças, locais de caça, aldeia, trilhas e cemitério. Fora do *teko-hã*, além de sua fronteira marcada nas árvores e nas pedras, ficava o território do inimigo, um outro espaço caótico povoado por monstros, demônios e espíritos dos mortos. O índio banido de sua aldeia é tomado pela angustia e só lhe resta esperar a morte (FLORES, 2000).

No entanto, nem os jesuítas ou o Rei de Portugal poderiam imaginar o sentido de resistência à aceitação de uma religião estranha que condenava os índios a viverem de forma e costumes diferentes de sua cultura. A tradução religiosa impetrada pelos padres facilitou o desenvolvimento do ritual indígena conhecido como “santidade”<sup>51</sup>. O ritual tupi que propunha a constante procura da “Terra sem mal”, se apresentou como uma tradução das promessas da conversão ao cristianismo e o encontro da Terra prometida dos portugueses. A santidade se tornou no século XVI uma força de resistência militar ofensiva formada por índios, e mais, por africanos escravizados que se juntaram ao movimento anticolonialista. E da mesma forma como fizeram os jesuítas, que encenaram peças que pretendiam ridicularizar as crenças e elementos rituais dos indígenas, numa tentativa de incutir o cristianismo, os tupis teriam desenvolvido a Santidade para

---

<sup>51</sup> A santidade é um ritual indígena surgido da tradução das promessas do cristianismo aos gentios. O ritual considerado como resistência nativa se apropriou dos principais elementos do catolicismo para se manterem professando sua própria crença. A busca da “Terra sem males” dos indígenas corresponderia a busca da Terra prometida dos cristãos. (CATARIN, Cristiano, 2017).  
<http://www.historianet.com.br/conteudo/default.aspx?codigo=589>. Acesso em jul.\_2017)

representar os ídolos, objetos que lembravam a estrutura ritualística e hierárquica do cristianismo europeu.

A representação de uma figura humana pela cabaça<sup>52</sup>, preenchida de milho, sementes e pedras, fincada em um galho e ornada de penas tinha a função que ultrapassava e muito a de instrumento musical que anteriormente tinha (VAINFAS, 1995). Colocadas no centro do ambiente específico para a cerimônia recebiam oferendas dos pajés e demais presentes. Os outros elementos que compunham o ritual da Santidade, tais como: transe místico do caraíba, possessão coletiva, e ameaças contra aqueles que não aderissem à cerimônia, assim como também o uso do tabaco, compunham o arsenal diabólico ao qual o padre Manoel da Nóbrega atribuiu o caráter de falso e embusteiro por parte dos feiticeiros que chefiavam a cerimônia (VAINFAS, 1995).

Na dimensão política militar que se tornou a Santidade em diversas ocasiões em que visitou os aldeamentos indígenas durante as peregrinações anuais em busca da Terra sem mal, os cronistas registraram o sincretismo característico da cerimônia indígena, que apavorou os padres jesuítas e depois os governadores dos locais por onde a fama do ritual se espalhou. Apesar de toda composição interétnica das Santidades, onde os “índios meio cristianizados” e “colonos indianizados” liderados por líderes não pajés que se denominavam “Deus-Pai casado com a Santa Virgem, apregoando que sua filha era Santa Maria, a pequena” (VAINFAS, 1995). A negação dos sacramentos pela ideia de que muitas vezes abreviavam a vida dos indígenas, como o batismo, por exemplo, fazia da Santidade um veículo de “contrafazer” as ordens dos padres.

A Santidade representou tão grande perigo para a fé católica, que o padre Manoel da Nobrega reconheceu nela, um caráter diabólico, e para combatê-lo, requisitou os préstimos do Santo Ofício para exercer maior controle sobre os adeptos, insistindo na catequese como instrumento principal de dominação das Coroas Portuguesa e Espanhola, tentando confirmar os novos territórios para o rei cristão (FLORES, 2000), já que as bulas papais expedidas durante o decorrer dos séculos XV e XVI, especificamente, asseguravam os direitos dos reinos católicos europeus sobre todas as novas terras descobertas. Sob a égide da Santa Fé, os missionários religiosos queriam continuar a construir redutos populacionais para controlar a massa indígena.

Os poderes do estado e da igreja se fundiram tendo o Santo Ofício como órgão regulador da moral e dos costumes cristãos considerados como únicos infalíveis e admitidos. Na nova organização espacial configurada pelas reduções indígenas, o que ficava fora destes limites, na visão dos religiosos, estava sujeito a todo mal, mas, para os índios, “as forças do mal não faziam o

---

<sup>52</sup> Fruto de uma planta da família das cucurbitáceas, que tem aproximadamente a forma de uma pêra (DICIONARIO online de português, 2017).

ser humano pecar” (FLORES, 2000), os indígenas, no máximo, acreditavam que estas forças malignas poderiam trazer leves prejuízos ao seu cotidiano, e não algo extremo como os pactos com o demônio, ou denúncias sobre o cometimento de heresias como as que vitimaram além deles, grande número de africana(o)s e outras pessoas pobres ou excluídas da sociedade portuguesa.

O padre José de Anchieta (1534-1597) atribuía o máximo de culpa aos índios tupis a quem acusava de associação às coisas do maligno, e como ele, durante o processo de evangelização, outros missionários nutriam pelos autóctones, os mesmos sentimentos de estarem sob a influência do demônio, sendo por isso, que mantinham as práticas mágicas, como benzeduras, defumações e curas, além do canibalismo, mesmo que repreendidos pelos religiosos, conforme descreveu o padre jesuíta Simão Vasconcelos (1597-1671) sobre os tapuias<sup>53</sup>

Os tapuias neste particular são os piores, porque, além de não conhecerem Deus, creem invisivelmente no Diabo em formas ridículas de mosquitos, sapos, ratos e outros animais desprezíveis. Os feiticeiros agoureiros e curadores são entre os mais estimados; a estes dão toda a veneração e que dizem para com eles é infalível (VASCONCELOS, 1977).

Para promover a evangelização dos índios, os religiosos portugueses os batizavam para que não voltassem a praticar seus rituais antigos, antes, porém, os jesuítas se certificavam de que a mensagem da catequese teria sido suficiente para cooptar os indígenas, exercendo grande vigilância sobre os pajés das tribos. Nota-se que a figura do pajé exerceu um poder centralizador das energias sobre os componentes das tribos, por isso, eram considerados “guardiões da tradição”, ou aqueles que transmitiam os mitos e crenças que davam coesão ao grupo tribal (FLORES, 2000, p. 62).

Outros evangelizadores portugueses se preocupavam não somente com o perigo que representava a proximidade entre os pajés e os índios, tendo em vista seus poderes mágicos e a capacidade de se comunicar com os espíritos. Além dessa relação perigosa latente nas tribos, o perigo do descontrole estava na luxúria a que se entregavam os colonos, conforme se queixou o padre Manoel da Nóbrega (1517-1570) ao rei de Portugal “clamando por sua intervenção e solicitando que afastasse as mulheres órfãs da capitania em que se localizava como missionário”, pois para ele, o motivo da perdição dos homens portugueses casados na metrópole, é que aqui, levavam uma vida de luxúria vivendo rodeados de várias mulheres, índias e negras escravas.

---

<sup>53</sup> Os tapuias eram considerados pelos tupinambás como sendo o conjunto de todos os outros indígenas fora da etnia tupi.

A desordem considerada como injúria contra o rei, embora denunciada pelos religiosos, foi também admitida, resultando naquilo que Laura de Mello e Souza (1986) denominou de “o catolicismo conveniente”, em que os padres exerceram interseccionando os interesses da Coroa Portuguesa e do Alto Clero, até serem criticados pelo que se julgou, como interferência excessiva nos assuntos do estado português, acirrando os descontentamentos provocados por este tipo de prática religiosa nas colônias ultramarinas e na metrópole. O que para os jesuítas se constituía em posicionamento estratégico, como o adotado na permissão da prática dos rituais indígenas dos tupis, por exemplo, teria sido interpretada como insistentes, permissivas demais, e fora dos contextos previstos no projeto de evangelização apresentado ao poder de Roma. Além disso, a sucumbência de religiosos aos rituais e modos de vida dos indígenas foi considerada grande ofensa contra as leis do deus que tinham vindo representar. O historiador Luís Kist (2007) analisou os processos de conversão dos índios tupis e o comportamento dos padres frente aos costumes tribais reforçando a ideia entre os seus superiores sobre os pactos demoníacos

muitos dos missionários enviados da Europa para a obra da conversão no Brasil, na tentativa de convencer os indígenas a incorporar os preceitos da doutrina católica, acabavam assumindo vários dos costumes indígenas, tornando-se, aos olhos jesuítas, vítimas das ciladas do demônio e adeptos dos vícios gentílicos. Em virtude do risco que a missão brasileira representava à vocação dos inicianos, os superiores no Brasil ficaram encarregados de vigiar constantemente seu grupo de operários e de alertá-los das armadilhas do demônio, expressas nas tentações dos costumes gentílicos a que todos os missionários estavam expostos (KIST, 2007).

Os cuidados redobrados sobre as ações dos padres jesuítas na formação de novos religiosos não conseguiu, evitar que a Companhia no Brasil fosse incorporando elementos da cultura indígena (KIST, 2007). Não bastasse o fato dos jesuítas e colonos viverem constantemente em conflito pelas divergentes posições relacionadas à escravidão de índios, o desagrado da administração portuguesa com as ações dos jesuítas no Brasil aumentou quando a congregação religiosa apresentou maior enriquecimento com os bens acumulados, fazendas de gado, plantação de cana de açúcar e outros produtos, que a tornaram poderosa e rica (TAVARES, 2012). Ao extrapolar suas funções evangelizadoras, os jesuítas conjugaram os poderes de polícia e governo, intervindo diretamente na vida privada do povo, controlando suas paróquias. De certa forma, os padres se valiam da distância da metrópole e do poder de Roma para se acobertarem, e continuarem a praticar um catolicismo frágil junto aos índios, com a utilização de elementos populares medievais europeus, práticas e crenças mistas com influências pagãs (SOUZA, 1986),

além da inclusão de traços das culturas indígenas, e depois africanas, cada vez mais participantes destas produções coloniais.

Porém, não teria sido o enriquecimento material ou a permissividade de práticas religiosas misturadas entre indígenas e africanos na elaboração de uma nova religiosidade, as razões para que as autoridades eclesiásticas tivessem considerado pouco ortodoxas as ações dos jesuítas. O descontentamento do governo português, que culminaria na expulsão dos missionários da Companhia de Jesus da metrópole e das suas colônias, pautou-se pelas acusações de interferência dos religiosos nos assuntos do estado, representação feita pelo Marquês de Pombal<sup>54</sup> contra aqueles que, no seu entender, vilipendiaram a economia portuguesa com a obtenção de lucros na exploração, comércio de especiarias e outros produtos de grande valor no mercado europeu, enquanto se interpunham entre o poder central de Portugal e os índios.

A expulsão dos jesuítas não encerrou as misturas culturais que haviam se iniciado com a chegada desses missionários europeus às terras brasileiras. Paralelamente ao esvaziamento do contingente religioso, aumentou o número de pessoas expulsas da metrópole portuguesa para cumprir pena de degredo nas Colônias do ultramar, geralmente, por indicação do Santo Ofício.

Entre acusações de favorecimento e proteção ao indígena e permissão e prática de escravidão dos negros, a Igreja, representada pelos jesuítas, continuou a auferir lucros gerados pela exploração de produtos na Colônia e pela comercialização atlântica de seres humanos até meados do século XVIII. A circulação de pessoas julgadas e condenadas ou não pela Inquisição aumentou o trânsito entre os continentes americano, europeu e africano, intensificando as interações culturais com trocas e assimilações de elementos rituais religiosos presentes nas práticas dos colonos, africanos escravizados e índios, e forjadas nos contextos históricos particulares de cada civilização nos períodos correspondentes à idade média e à renascença europeias, períodos nos quais começam as perscrutações sobre as origens da cultura da benzeção.

O contexto de oposição entre a Coroa Portuguesa, a Igreja, e os padres jesuítas, construiu o cenário ideal para a entrada mais forte de africanos escravizados nas possessões ultramarinas, a partir do século XVII. A substituição da mão-de-obra indígena pela africana compensou a perda de força escrava no período colonial brasileiro, além de intensificar e ampliar o tráfico negreiro através do Atlântico, negócio altamente lucrativo para os europeus.

---

<sup>54</sup> Nascido em Lisboa em 1699, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, foi um importante político, diplomata, estadista e reformador. Adotou medidas e reformas para reproduzir o sucesso da economia inglesa em terras lusitanas. Durante seu mandato entre os anos de 1750 e 1777, o reino de Portugal foi um exemplo de política do tipo despótico esclarecido, forma de governo que mistura a monarquia absolutista com o racionalismo iluminista. Dentre seus campos de atuação esteve o religioso, e sua a decisão de expulsar os jesuítas de Portugal, para frear a intervenção destes religiosos na sociedade portuguesa. (fonte???)

### 3.5 A mescla cultural religiosa na colônia

As variações e flexibilizações admitidas pelos administradores em Portugal atravessaram o Oceano Atlântico nos navios negreiros na busca da humanização do sagrado (CALAINHO, 2004), e, deste lado, criaram determinados termos e mazelas humanas como estratégias de aproximação entre o celeste e o divino. Segundo a autora do Rosário dos Angolas (2010),

quando chegaram em Portugal, em meados do século XV, os africanos eram vistos como mercadorias exóticas, ao lado de macacos e papagaios, integrando festas e sendo exibidos nos círculos reais. Mas não tardou para que também em Portugal, Belzebu fosse associado a eles e a seus cultos. São novamente as fontes inquisitoriais que vão mostrar brancos e os próprios negros vendo o Demônio como negro em vários processos e denúncias. Do mesmo modo, em inúmeras denúncias e depoimentos de brancos percebemos a demonização dos cultos e práticas da população de origem africana em Portugal (CALAINHO, 2004, p. 59).

A retirada forçada e a escravização de homens e mulheres provenientes principalmente de regiões atualmente correspondentes aos atuais países africanos de: Angola, Moçambique e Congo, tiveram o apoio da igreja. Esta posição ambígua da Santa Fé suscitou questões em torno de preconceitos raciais contra os negros, já que os padres portugueses não admitiam a escravização de índios, ao mesmo tempo, em que permitiram e mantiveram os africanos no cativeiro. As questões sobre o dualismo da Igreja em relação à escravização dos negros se apoiam na dúvida razoável germinada no pensamento religioso e filosófico, que segundo Feijó (2009), remete a ideia de ausência de imparcialidade sobre o fato de que,

a igreja católica apostólica romana, tenha apoiado a escravidão negra, sustentado a sua expansão, possuindo escravos negros, comercializando-os, e nutrido por eles um preconceito racial evidente, durante tanto tempo? [...] Esta negação prática da essência humana de outros homens, este processo de transformação de homens em escravos, gerava um dualismo no pensamento religioso e filosófico (FEIJÓ, 2009).

A proposição de que a igreja tenha tratado os africanos com preconceito racial, tem base no fato de que o pensamento europeu antigo não condenava à escravidão, qualquer ser humano, ao contrário, à condição de escravo era atribuída àqueles que em campo de batalha eram derrotados pela força e capacidade do vencedor. Ser escravizado ou ser morto em batalha significava ter tido

a possibilidade de enfrentar, em igualdade de condições, outro guerreiro, e desta contenda, o sobrevivente era considerado o mais bem preparado, o mais forte, como teria sido o caso, dos bárbaros capturados e feitos escravos durante as disputas territoriais pelos exércitos romanos.

No entanto, a escravização como punição estava prevista nas Sagradas Escrituras, a partir do mito de Noé, que amaldiçoou seu filho Cam, extraditando-o e mandando-o para o exílio na África (FEIJÓ, 2009). O mito construído em torno da figura de Cam registrado nesta passagem bíblica contribui para a perpetuação da condição dos africanos à condição naturalizada de escravos.

A grande extensão territorial, e a presença rarefeita de representantes políticos ou religiosos da Coroa Portuguesa na colônia americana, dificultava o controle e expunha a fragilidade do sistema colonial. As raras estruturas eclesásticas construídas estavam aquém do projeto idealizado pelo domínio português, que utilizaria a religião cristã como meio de manter a exploração dos recursos materiais e humanos com finalidades mercantilistas. Para Macedo (2008), as poucas igrejas existentes para o culto “oficial da religião” deu lugar ao “o culto intenso e íntimo dos santos, com quantidades excessivas de capelas e [muita] teatralidade, que alimentaram, de certa forma, a irreverência nos costumes religiosos, além de produzir mais sincretismos” (MACEDO, 2008, p.4).

Este estado de coisas reformulou a vida pública na Colônia, e as práticas religiosas passaram a ter um caráter privado. Os cultos domésticos, cada vez mais comuns nas fazendas, reforçaram o poder patriarcal, centralizando os poderes políticos e religiosos na figura do senhor, que sob a lógica do “familismo”<sup>55</sup> como força aglutinadora e organizatória nos engenhos de açúcar” trouxe para o seio da família colonial os símbolos do catolicismo (MACEDO, 2008.). O culto familiar católico supriu, oportunamente, as lacunas deixadas pela religião oficial, e sua prática manteve ativo o processo de mistura cultural representado, neste contexto, pela circulação entre a casa grande e a senzala, do fazendeiro e de seus familiares, dos empregados, e dos africanos e indígenas escravizados.

A contextualização teórica do tema desta pesquisa coincide com a história da formação da sociedade brasileira, e na tentativa de compreendê-la foi preciso interpretá-la sob a perspectiva das aproximações culturais que resultariam em um povo singular. Marcada por círculos econômicos sucessivos que exploraram o Brasil durante pelo menos 450 anos (TRACCO, 2014, p.130), a sociedade brasileira é produto de intensas e sucessivas adaptações culturais, que acompanharam seu trajeto como colônia abandonada e explorada, que deu mais do que recebeu em troca, e

---

<sup>55</sup> Conceito, que abarca entre outras noções a de patriarcalismo forjado nos estudos coloniais (N.A.)

transitou pelos períodos de sua história absorvendo costumes e modos de “ser” europeus e africanos amalgamados, que aqui se juntaram aos costumes dos povos indígenas.

Os fundamentos da formação da sociedade brasileira são reconhecidos no percurso da experiência e tradição que “ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida” (HOLANDA, 1936, p.11), inclusive religiosos. A convergência, entre as condições naturais e humanas comportamentais e do caráter dos ibéricos, teria contribuído para a produção de um modo de vida peculiar na Colônia.

O grande desafio para os portugueses foi conseguir explorar suficientemente as terras férteis e colonizar a grande extensão litorânea com os poucos recursos humanos que foram arrastados para essa empreitada, e lidar com as diversas formas religiosas que se formaram e diferenciaram desde séculos anteriores com os resquícios da Idade Média somados às práticas mágicas chegadas à metrópole portuguesa com a entrada dos africanos cativos.

A grande propriedade rural tornou-se a verdadeira unidade de produção colonial (HOLANDA, 1936, p.17), e a tentativa de utilizar o braço indígena nas atividades de extração, pesca, caça e na lida com o gado, logrou algum êxito, o que não aconteceu com o trabalho nos canaviais “ao qual eram avessos”. De certa forma, a não adaptação dos indígenas aos trabalhos no plantio e na colheita da cana de açúcar, apressou o emprego da mão de obra africana escravizada, que já estava sendo utilizada em outras colônias europeias espalhadas pelo mundo.

O lucro crescente com a escravidão de homens, mulheres e crianças, intensificou o comércio atlântico, tendo as embarcações negreiras destinos variados, mas principalmente, trouxeram a maioria de africanas e africanos sequestrada(o)s para os trabalhos forçados de exploração das riquezas nacionais, e nas plantações no Brasil. Abandonados a própria sorte em terras estranhas, africana(o)s e europeus, se juntaram aos indígenas não sem conflitos constantes.

A intenção de colonizar o Brasil com poucos recursos obedecia ao um padrão já estabelecido por Portugal para o modelo mercantilista econômico (TRACCO, 2014, p.134), e para a tarefa de evangelizar os gentios<sup>56</sup>, contou com representantes de ordens religiosas católicas desde as primeiras expedições. Com o apoio da “Santa Fé e suas bulas papais”, os religiosos conseguiram o privilégio do sistema de “padroado<sup>57</sup>” (TRACCO, 2014, p.135), ampliando o poder da igreja sobre a população, que foi proibida de professar qualquer outra religião que não fosse o cristianismo.

---

<sup>56</sup> Forma como os portugueses tratavam os indígenas (N.A.).

<sup>57</sup> O sistema de padroado constituía-se no poder da igreja como estado, ou seja, a igreja exercia papéis de estado, podendo expedir certidões de nascimento (batismo) e casamento (certidão de casamento) (N.A.).



O projeto europeu de colonização, que visou dentre outros objetivos, a expansão do cristianismo pelo mundo, foi frustrado pela ação dos jesuítas que no Brasil teria sido desviado dos seus propósitos, e aos olhos pela igreja de Roma praticado fora dos padrões, tendo modificado os resultados obtidos pelo contato com outras culturas em Portugal e em suas colônias espalhadas pelo mundo (VAINFAS, 2013). A missão evangelizadora posta em prática pelos jesuítas pretendeu catequizar os índios com a intenção de ensinar-lhes os ditames da religião católica e os costumes portugueses, de forma que se tornassem súditos do rei de Portugal, mas desagradaram ao governo português que passou a interceder nos assuntos religiosos. Os jesuítas, que aprenderam alguns idiomas indígenas, contrariaram muitas vezes as ordens reais, entre elas a manutenção da mão de obra indígena na produção de riqueza para a ordem religiosa, que custaria aos padres sua expulsão do Brasil por decreto real em 1759 após mais de duzentos anos de missão evangelizadora.

A evangelização no Brasil colonial, como já visto com os índios, não foi uma questão de conversão, e sim de imposição (TRACCO, 2014, p.135), e todos os habitantes foram obrigados a se converter ao catolicismo. Mas, a desorganização dos portugueses não se restringiu somente aos seus projetos mercantilistas, e falhou também na propagação da fé católica ao permitir que as igrejas e as ordens religiosas se abrigassem em quaisquer espaços disponíveis contribuindo para o surgimento de práticas autônomas e independentes. Esta falta de controle ocasionada, quase sempre por alegada insuficiência de recursos do governo português, fez surgir no Brasil ordens religiosas coordenadas por leigos<sup>58</sup>, e conseqüentemente, atraíram uma população ávida e necessitada de proteção por ameaçada que se encontrava pelo ambiente hostil e sombrio da Colônia.

O catolicismo praticado desta forma ficou conhecido como “popular” ou uma “formação católica baseada em devoções populares com participação dos colonos nos sacramentos muito mais por obrigação do que por devoção” (TRACCO, 2014), repetindo no Brasil, o que já havia ocorrido na África quando os portugueses chegaram às regiões do Congo e Angola no século XV (REGINALDO, 2011, p.42). Este traço da conquista de outros povos para a fé cristã não foi um privilégio das sociedades brasileiras locais, pois todo o esforço na imposição do catolicismo aos povos conquistados, além da subjugação às suas culturas europeias, desconsiderou principalmente, a cultura do “outro” (TODOROV, 1983).

---

<sup>58</sup> O significado tem origem no meio religioso, e se referia ao membro que não possuía os conhecimentos suficientes para determinadas funções dentro da organização religiosa a que pertencia (N.A.).

Estudos sobre chegada dos europeus a África central registram que a estrutura eclesiástica existente em Luanda, capital atual de Angola, era precária, portanto, nada comparado ao idealizado projeto da Coroa Portuguesa de evangelizar os africanos a todo custo. Na prática, para Reginaldo (2011, p.69) a religião dos europeus foi “atropelada” pela cosmologia africana, de forma que, a mistura entre religiões com influência na vida cotidiana das populações locais ou não, iniciou-se ainda do outro lado do Atlântico.

Numerosos africanos e africanas trazido (a)s para a América já haviam tido contato com o cristianismo ainda em solo africano, e lá como aqui, os motivos para uma suposta aceitação variaram segundo as estratégias de sobrevivência, a “distinção social ou benefício econômico”, condições temporárias registradas nos relatos sobre os insistentes pedidos dos moradores das aldeias africanas para o batizado de crianças, após o que, logo em seguida, sumiam com a mesma rapidez que tinham aparecido (REGINALDO, 2011), situação interpretada por intelectuais africanos como Elikia M'Bokolo (2008), como uma estratégia para “fingir” a aceitação dos sacramentos cristãos estabelecendo uma “conversa de surdos”.

Os episódios de conversão dos africanos ao cristianismo na região congoleza-angolana servem para exemplificar as formas diferentes de aproximação, recusa e aceitação da cultura estrangeira sobre a local, mas sem intenções reais de aceitar o que estaria sendo proposto. Neste caso, especificamente, a promessa de uma “nova religião” que traria muitos benefícios, tecnologia, e riqueza (REGINALDO, 2011), serviria somente para estes propósitos. Portanto, a aparente adesão dos africanos teria sido apenas uma tentativa de conseguir recursos e posteriormente, inclusão dos indivíduos na sociedade europeia que, mais tarde, iria os espoliar de direitos e humanidade.

A partir desta historiografia verifica-se que as relações entre os europeus e os povos autóctones das regiões centrais do continente africano se deram de formas diferentes, quando considerados os encontros anteriores e posteriores a chegada à metrópole portuguesa de africanos sob as condições da escravidão. Enquanto no primeiro momento a intenção era mercantil e oportunamente mostraria as vantagens da conversão à fé cristã, o segundo momento revelou não somente o fracasso desse projeto, como também ampliou as possibilidades de misturar as culturas dos povos presentes em plena capital colonial.

A chegada dos africanos na capital europeia portuguesa encontrou a mescla de divindades pagãs e santos católicos, iniciada no período medieval, e que ainda se fazia presente em Portugal, antes de ser disseminada pelas colônias, inclusive, para o Brasil, aonde as associações religiosas bizarras produzidas pelo amálgama de culturas europeia e africana potencializadas pelos usos e

costumes dos indígenas, desenvolveram outras tantas misturas. A religião que os europeus quiseram impor aos não europeus foi transformada, e teve seus símbolos reinterpretados, segundo as visões de mundo dos africanos, e não ao contrário (REGINALDO, 2011, p.69) como poderiam supor as relações de força entre dominantes e dominados na formação de grupos sociais, que mesmo após tantas aproximações entre os universos religiosos que se misturaram continuaram a ter profundas diferenças.

Desconsiderar a existência da grande diversidade de divindades africanas segundo os seus complexos e ainda desconhecidos sistemas religiosos, proporcionou a colocação em prática de circularidades entre a metrópole portuguesa e seus domínios no ultramar. As práticas mágicas africanas, tanto em Portugal quanto depois no Brasil, expôs as ligações profundas entre as religiões deles e dos europeus, demonstradas na elaboração de remédios e curativos, que misturaram elementos religiosos representativos das duas culturas

Os ingredientes dos remédios ou emplastos compunham-se de substâncias de origem animal; plantas, ervas e raízes, alimentos e líquidos diversos: excrementos e fluídos corporais; cabelos, unhas e cadáveres. Muitos curandeiros negros utilizavam à farta elementos ligados ao culto cristão, como água benta, orações, hóstias, terços, cruces, devoções a santos, dentre outras, no sentido de potencializar os efeitos das curas, revelando um evidente sincretismo mágico-religioso e cultural (CALAINHO, 2004, p. 50).

Apesar destas misturas culturais terem sido observadas nos anos iniciais da exploração de africanos em Portugal, as práticas religiosas convergentes se intensificaram em terras brasileiras, e embora, os africanos e não africanos utilizassem os mesmos elementos para a produção das poções mágicas, não havia, segundo Nogueira (2016) “convergência de significados” na elaboração de terapias de cura promovidas por africanos em calundus<sup>59</sup> observados em Minas Gerais no tempo colonial.

não se pode perder de vista que a convergência de parte dessas práticas não poderia ser confundida com convergência em seus significados. Ou, dito de outro modo, por vezes, um curador oficial luso e um calunduzeiro africano poderiam valer-se de um mesmo ingrediente para a produção de banhos ou beberagens e/ou

---

<sup>59</sup> Segundo Laura de Mello e Souza calundu é um proto-candomblé setecentista em Minas. Aparecia no singular ou no plural - calunduzes, e qualificava seus praticantes como calunduzeiro e calunduzeira. A documentação constituída basicamente pelos assentos de visitas pastorais realizadas pelos bispados do Rio de Janeiro e de Mariana ao interior da capitania aurífera, a denominação calundu encobria práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, freqüentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos, mas, às vezes, denominando hábitos e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais coerente a ponto de configurarem um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos, unhas (SOUZA,2002, p.1-2).

de ações terapêuticas análogas [...] atribuindo-lhe significados bastante diferentes (NOGUEIRA, 2016, p.28).

O conhecimento tradicional das propriedades terapêuticas de vegetais e ervas compõe o sistema de cura entre os africanos, que o empregaram não somente para livrar alguém do mal, mas também, para resolverem questões em seu próprio favor. As ocorrências, sobre o conhecimento das propriedades terapêuticas de vegetais e ervas durante os rituais de cura e adivinhação envolvendo africanos e seus descendentes, estão registradas mais abundantemente, na historiografia da escravidão nos autos das mesas de visitação do Santo Ofício conforme registro

O conjunto de crenças e devoções dos africanos tentaram responder a uma série de anseios e problemas cotidianos: a melhoria de suas condições de existência, sobretudo para os escravos, a cura de doenças, a manutenção da saúde, a segurança física e emocional, desejos de vingança e de atrair relacionamentos e afastar pessoas, a proteção espiritual (CALAINHO, 2004, p.49).

A sobrevivência dos cativos nas Colônias portuguesas também justificou as ações de proteção contra os maus tratos e preservação da vida, mesmo que isso tenha significado “trabalhar” contra a saúde dos fazendeiros. Os chás com as folhas de guiné ou ca-á <sup>60</sup>, também conhecida como guiné-pipi, ou guiné-pipiu, ou “amansa senhor”, foram muito utilizados pelas mulheres escravizadas, em doses grandes ou pequenas dependendo se o objetivo era matar ou adormecer o (seu) senhor.

Daniela Calainho (2004) afirma que a prática de feitiçarias que os escravos muitas vezes aplicaram contra os senhores, não seriam atitudes de afronta ao sistema escravagista, e sim, uma questão de sobrevivência, e teriam o objetivo de enfraquecer os fazendeiros para que os castigos diários fossem amenizados. A base de sua conclusão está registrada em documentos da inquisição portuguesa, segundo os quais um “escravo teria confessado que procurou um feiticeiro para que ele o fizesse mandingas no sentido de “que seu senhor o tratasse como antes, não tendo, no entanto, a intenção de fazer-lhe mal algum” (CALAINHO, 2004, p.53). Mas, fazer um “fervedouro com o sangue de um frango preto, algodão, aguardente, o coração queimado do

---

<sup>60</sup> É uma planta nativa da América e descoberta pelos africanos escravizados e passaram a explorar seus efeitos após o conhecimento adquirido de suas propriedades. Levada ao continente africano por homens libertos no século XIX foi espalhada juntamente com a sua fama e incluída nas suas relações de ervas ritualísticas. Também é venenosa e exala forte odor. Segundo se informa era planta conhecida e utilizada por povoações indígenas habitantes das regiões de onde se originou, ou seja, América do Sul. O sumo da guiné tomado em grandes porções ou pequenas, mas constantes porções pode levar a morte. Este foi um dos usos mais comuns entre africanos e africanas que desejavam fugir da sanha destrutiva dos senhores de escravos. O uso fracionado e continuado causava inanição, transtornos mentais, convulsões generalizadas e até demência.

frango, que foram juntados as raspas do sapato do senhor, fazendo com que a mistura pernoitasse no sereno para que fizesse o efeito esperado” (CALAINHO, 2004) não sugere desejos de amansamento ou dormência. Os significados contidos no uso destes elementos poderiam drasticamente mudar de lado, já que sua utilização dependeria dos objetivos, como por exemplo, garantir a venda do escravo para outra fazenda, ou mantê-lo na mesma, dependendo da vontade do solicitante para viver esta ou aquela situação. As “mandingas” tinham o sentido de fazer valer a vontade do cativo, e em certa medida, a sua própria liberdade.

Diante de condições sempre ameaçadoras à vida de africana(o)s escravizada(o)s ou de pessoas pobres, procurou-se resolver com práticas mágicas, em forma de feitiços ou bruxedos, as questões de proteção contra doenças físicas e espirituais, adquiridas ou congênitas, em busca do livramento de ameaças motivadas pela insegurança

o sentimento de insegurança tanto física como espiritual gerava uma necessidade generalizada de proteção: das intempéries da natureza, das doenças, da má sorte, da violência dos núcleos urbanos, dos roubos, das brigas, dos malefícios de feiticeiros (CALAINHO, 2004, p.52).

Os medos estavam presentes motivando à apelação à proteção sobrenatural, assim como também, as doenças resultantes de problemas físicos, todos tratados com magia e associações simbólicas. Os diferentes empregos de banhos, chás, emplastos, vomitórios, sangria, pomadas, levam a crença de que o mal espiritual se localiza fisicamente no corpo, tanto interna como externamente, e que estas formas são utilizadas para colocá-lo para fora.

A prática de sangrar o doente para expurgar os males foi um dos recursos utilizados com frequência nas medicinas acadêmicas e populares europeias, e conforme estudos mais recentes também foram empregados por grupos de indígenas, e principalmente, de africanos (PIMENTA, 2014, p.240). De tão popular entre os africanos nos tempos coloniais, transformou-se em ofício exclusivo deles. O ofício de sangrador tornou-se comum entre os cativos e forros, e embora necessitassem de autorização jurídica para “sangrar”, este se tornou um ofício estratégico e econômico que proporcionou ascensão social para alguns destes profissionais, assim como para os senhores que usufruíram dos benefícios econômicos gerados pelo exercício da função pelos seus cativos.

Desta forma, a função de sangrador exercida somente por africanos ainda na metrópole portuguesa, transportou-se para o Brasil, juntamente com a mentalidade de haver “doenças de africano” sem considerar que as doenças referidas neste contexto, eram doenças provocadas pela

escravização, tendo em vista as condições que mulheres e homens foram submetidos nos contextos do tráfico através do Atlântico. Estas “doenças de africano” (PIMENTA, 2014) registradas nos relatórios médicos inventariados atestaram as visitas dos profissionais de medicina às fazendas, e os referidos custos relativos aos tratamentos dispensados, em alguns casos, aos escravizados, não por questões humanísticas dos fazendeiros, mas sim, por questões econômicas que as perdas deles poderiam acarretar.

Para os quilombos históricos estas informações não são conhecidas, pois seus habitantes estavam fora do ambiente controlado da fazenda, sendo, portanto, mais provável que os tratamentos de saúde, e todos os relativos à proteção e cura, fossem oferecidos apenas por curandeiros, benzedeiros e benzedoras, que consideravam a diferença entre os males produzidos pela vida em cativeiro e a vida na “liberdade” dos quilombos.

A mudança de estrutura ambiental mudou as origens das doenças da população assistida pelos curandeiros, benzedoras e benzedores quilombolas. Antes, os ambientes insalubres dos porões dos navios negreiros reproduzidos nas senzalas como falta de higiene, exposição às condições de risco e contaminação por ajuntamento, vestuário precário para enfrentamento das condições climáticas, alimentação insuficiente ou inadequada ao período laboral extenuante, somaram-se aos fatores externos, tais como mordeduras de cobra ou outros animais, ferimentos provocados pelos castigos, partos feitos sob as condições mínimas de sobrevivência, ou sujeição às intempéries climáticas, que se transformaram em doenças secularizadas exigindo das benzedoras e dos benzedores uma reelaboração de todo o sistema de associações simbólicas para lhes atribuir sentido.

As condições modernas de convivência e habitação dos grupos sociais moradores de comunidades quilombolas impõem às benzedoras e benzedores uma lógica cruel e ambígua. As doenças apresentadas para o exercício do benzimento são as mesmas que as ou os acometem. Tal como nos quilombos históricos há doenças como a erisipela, ofensa de bicho, doenças do ar frio, os “má-de-monte”, quebranto, mas, também se apresentam para serem curadas pessoas portadoras de hipertensão, depressão, diabetes, além dos sofrimentos impostos pelos males do mundo moderno, como ferimento de provocados por tiro, facadas, acidentes automobilísticos.

Os medos e as doenças existentes entre os cativos se refletem na atualidade nos quilombolas, descendentes daqueles que sofreram sob condições adversas e buscaram nas práticas mágicas dos conhecimentos tradicionais, a cura para seus males físicos e espirituais no contexto escravizatório. As rezas, as práticas rituais, os remédios, os tratamentos aplicados durante as sessões de benzimento, se baseiam nos princípios que orientaram a tradição do uso, que atravessou séculos

pelo repasse oral dos conhecimentos ancestrais, e que continuam a ser utilizados como supostos básicos para o tratamento de antigas doenças ressignificadas na modernidade.

Observando as benzedeadas e benzedores quilombolas moradores de comunidades rurais ou interioranas nota-se como o ambiente é propício para o desenvolvimento de atividades pelos leigos<sup>61</sup> no culto aos santos que estreitam as relações entre as ordens religiosas e a população (FREYRE, 1933), da mesma forma que teria sido em períodos coloniais, ou seja, adaptando-se às crenças e alimentando-se a devoção àqueles que estavam “abaixo dos santos e acima dos vivos”, ou seus parentes mortos, além das figuras de alguma proeminência regional que justificam a presença de suas representações nos rituais de benzeção. Na análise de Machado (2012, p.151) sobre a obra de Gilberto Freyre (1933) foi observado que “foi na estrutura das casas grandes que o contato com a presença do sagrado na propriedade doméstica se alicerçou e o catolicismo ganhou proeminência” no período colonial.

A cultura da benzeção entre os quilombolas é produzida e se mantém através do universo religioso composto de variados elementos culturais onde as benzedeadas e os benzedores desenvolveram seus rituais, conhecimentos tradicionais e sentimento de solidariedade aliados às experiências cotidianas vividas junto às suas comunidades. Com modos de fazer tradicionais diferentes, as mulheres e os homens que exercem o ofício que lhes foi atribuído por desígnios divinos, têm neste o traço comum entre elas e eles em suas formações religiosas.

A produção do cosmo religioso particular de cada um (a) dela (e)s se deu a partir das subjetividades e das experiências de vida em contextos da construção de identidades culturais e históricos analisados rapidamente nas sessões anteriores. Os processos que geraram estes cosmos religiosos particulares das benzedeadas e benzedores quilombolas são produtos da mescla cultural, que marcaram o início da sociedade brasileira e se estenderam às reivindicações de reconhecimento como comunidades de descendentes de antigas africanas(o)s escravizadas(o)s, por vezes resultantes de fugas do regime de escravidão, mas também por aquisição das terras por outros modos, que a partir dos anos de 1980, por artigo constitucional, seus moradores que não possuísem título de posse, poderiam reivindicar visando a reprodução dos seus modos de vida e preservação de sua cultura e tradições.

As religiosidades presentes nas comunidades quilombolas são marcadas por esta mescla cultural e resultam dos processos históricos e de complexas redes simbólicas de associações entre

---

<sup>61</sup> Leigos são os cristãos que não fazem parte do clero, ou seja, não são ordenados nem fazem parte da hierarquia eclesiástica, mas participam ativamente de atividades ligadas à Igreja. O termo "leigo" deriva do Latim "*laicus*" cuja origem vem do Grego "*laikós*". É sinônimo de "laico" ou "laical", ou seja, que não pertence ou não está sujeito a nenhuma religião.

os planos: material e espiritual sobre uma base religiosa católica ajustada e ressignificada conhecida como catolicismo popular, que tem em seu bojo a devoção santorial, o sincretismo religioso, e o hibridismo cultural, praticados nas comunidades rurais em muitos recantos do Brasil desde os mais próximos aos mais distantes dos centros urbanos, incluindo-se as comunidades quilombolas da Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros, campo de observação desta pesquisa que passa a ser apresentado a seguir, e a partir do qual se constituíram os elementos de análise e que reproduziram rebatimentos nas práticas das benzedeiras e benzedeiros.



-4-

**O campo multilocalizado**  
**Contextos geográficos e históricos das comunidades quilombolas de Igreja Nova.**

O acesso às comunidades quilombolas de Palmeira dos Negros, Sapé, e Tabuleiro dos Negros se dá pelo centro da cidade de Igreja Nova (figura 1), que está distante 160 quilômetros de Maceió, capital do estado de Alagoas.



**Figura 1 – vista panorâmica do centro da cidade de Igreja Nova – AL. Acervo Google.**

As três localidades (mapa 1) estão contidas na região denominada Baixo do São Francisco<sup>62</sup> a leste do estado (SEPLANDE, 2014) (mapas 2 e 3). O atual município de Igreja Nova, segundo registros históricos, teve o núcleo populacional inicial formado por pescadores provenientes de Penedo, que fundaram o povoado Ponta de Pedras no início do século XIX. Em 1927, depois algumas variações do topônimo<sup>63</sup>, a sede cidade foi batizada como Igreja Nova em homenagem a

<sup>62</sup> Regiões de planejamento são subdivisões internas do estado de Alagoas instituídas pelo Decreto no. 30.157 de 29 de janeiro de 2014 para apoiar a formulação de planos plurianuais e orçamentos anuais. (Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio – SEPLAG, órgão de administração direta do Estado de Alagoas/<http://www.dados.al.gov.br>).

<sup>63</sup> Os topônimos são os nomes dos acidentes geográficos registrados na cartografia, e guardam grande carga cultural auxiliando a definição de identidades territoriais (N.A).



Tendo o Rio São Francisco como ligação entre Penedo e Igreja Nova é a partir dele que se desenvolveu a vida econômica e social baseada na pesca e mais tarde no plantio do arroz, cana de açúcar e coco. O surgimento dos primeiros núcleos populacionais da região penedo-igrejanovense estaria, na opinião de historiadores, relacionado com as bandeiras<sup>64</sup> que exploravam o trecho sul do litoral da capitania de Pernambuco por ordem dos antigos donatários (IBGE, 1957). A expedição exploradora teria penetrado pelo Rio São Francisco, e navegado em direção à sua montante em terras do futuro estado das Alagoas.

A região onde se localizam os territórios de Penedo e Igreja Nova é banhada pelo grande Opará<sup>65</sup> dos caetés, e está ligada historicamente às guerras constantes entre índios e portugueses durante o período colonial, culminando com o episódio de quase extermínio da população autóctone acusada pelos invasores de terem devorado o Bispo Dom Pero Fernandez Sardinha e sua comitiva, que haviam naufragado no litoral sul daquela região no século XVI. A historiografia atual se debate sobre a ausência de interesse oficial em esclarecer as razões do desaparecimento de populações indígenas tão vastas como os caetés (OLIVEIRA, 2016, p.59), ainda mais se considerarmos que naqueles contextos escusos em que a mão-de-obra indígena era mais barata, e enfraquecida pelas doenças, não ofereceriam resistência à ocupação daquele território pelos engenhos de açúcar.

Outro capítulo histórico marcante para a região envolvendo a cidade do Penedo de São Francisco aconteceu no século XVII, quando os holandeses capitaneados por Mauricio de Nassau<sup>66</sup> tentaram se instalar na região construindo uma fortificação que tomou seu nome (1637-1645). Mais tarde, no século XVIII, foi do poder local e da sociedade de Penedo que partiu a iniciativa de combater Palmares em 1710, assim como, participar, ao longo do tempo histórico, de outros movimentos “nacionalistas” que se alinharam às forças leais ao Imperador Pedro II, que em retribuição ao gesto de lealdade, visitou a cidade no ano 1859 (IBGE, 1957).

O estado de Alagoas tem seu passado histórico ligado ao maior e mais duradouro quilombo em terras brasileiras: o quilombo dos Palmares. Constituído por homens e mulheres, que se organizaram em mocambos<sup>67</sup>, fugindo do regime violento e cruel de trabalhos forçados imposto

---

<sup>64</sup> Comissões militares que no período colonial do Brasil tiveram dentre outros objetivos explorar riquezas do território exterminando resistências (N.A.).

<sup>65</sup> Na língua indígena tupi Opará significa rio que parece mar ([www.indiosonline.net](http://www.indiosonline.net)), e era desta forma que os índios habitantes da região denominavam o Rio São Francisco.

<sup>66</sup> Administrador alemão que comandou a expedição da Companhia das Índias Ocidentais em direção as terras do Brasil para a formação da colônia holandesa localizada em Recife entre os anos de 1637 a 1644.

<sup>67</sup> Mocambos são aglomerações para onde migravam pessoas fugidas do regime de escravidão. Podem ser entendidos também como quilombos, ou serem partes componentes destes. O quilombo dos Palmares era formado por vários mocambos que se submetiam ao poder central de Palmares que se localizava no mocambo Macaco.

nos engenhos de açúcar distribuídos pelas províncias de Pernambuco e Alagoas, além da Bahia, como os principais polos açucareiros no Brasil até o final do século XVI (MELLO, 2008). Mas, teriam existido outras formas, mais sutis de formação de povoações que não invocam a memória do grande quilombo, e, além disso, a recuperação das memórias dos moradores não contemplam as categorias como “cativos”, “escravos” ou “quilombos” que não teriam deixado marcas na origem das comunidades quilombolas contemporâneas do estado de Alagoas.

O poder central de Palmares comandava núcleos menores militarmente organizados e populosos, e as tentativas de eliminar o perigo que representou à segurança do regime escravocrata, o encontraram constantemente submetido às tentativas de invasão, até sua derrocada em 1695, após a queda do mais importante mocambo, o Macaco, também considerado como capital do poder central de Palmares pela sustentação ao governo de Zumbi<sup>68</sup> (1655-1695), após a morte do Rei Ganga Zumba<sup>69</sup> (1630-1678). Embora o novo rei dos quilombolas tivesse sido morto e decapitado, a população restante, continuou a construir mocambos menores e espalhados pela região palmarina, inclusive na direção das matas do entorno da Serra da Barriga e regiões adjacentes.

As lutas pela ocupação e exploração dos territórios alagoanos envolvendo portugueses, holandeses, indígenas e africanos durante séculos, contribuíram ainda mais para o aumento do contingente de quilombolas que a cada dia chegava aos mocambos. As fugas em massa de cativos levavam-nos a se embrenhar “pelas matas que serpenteavam cidades [...], morros e florestas dos subúrbios [...], os mocambos ocupavam as matas entre os engenhos da zona da mata norte, conhecidas pelo nome de floresta do Catucá” (CARVALHO, 1998, p.14).

As matas se constituíram em importantes elementos no imaginário da população, não somente por abrigar centenas de milhares de evadidos do sistema de escravidão instalado, mas também por ter gerado no folclore alagoano, o “ciclo do caboclo” (CAVALCANTI, 2006), que produziu personagens fantasmagóricos como o Curupira, o Caipora, e o Pai do Mato<sup>70</sup>, ou transformou em ameaça, principalmente para as mulheres, os negros conhecidos como papa-

---

<sup>68</sup> Entre definições etimológicas e fantasiosas, Zumbi significou importante personagem na história da resistência à escravidão. Em Alagoas, o quilombo dos Palmares sob a sua liderança grassou anos de vitórias e resistência ao regime de excessão. O líder dos Palmares, sobrinho de Ganga Zumba sucumbiu por traição em 1695.

<sup>69</sup> Líder de linhagem africana nobre, comandante do quilombo dos Palmares antes da chefia de assumida por seu sobrinho Zumbi em 1680.

<sup>70</sup> Figura do folclore alagoano representado por um bicho alto e peludo, que vive no alto das árvores (CASCUDO, 1954).

méis<sup>71</sup> (MELLO, 2008), cuja fama ultrapassou o período das lutas por liberdade e resistência ao regime de escravidão.

A ocupação humana dos territórios alagoanos passou pela fundação de pequenos núcleos populacionais, que na medida do desenvolvimento econômico passaram a atrair cada vez mais habitantes para os aglomerados que galgaram outros níveis na escala administrativa dos municípios. Porém, não teriam sido estes, os únicos processos de transformação territorial das áreas rurais. A urbanização desenvolveu grande parte da zona rural, mas, manteve os mesmos modelos de produção rural/agrícola e pecuária para uma população cuja grande maioria era composta de agricultores pobres e negros.

Modernamente, a emergência dos movimentos por direitos e contra as desigualdades sociais, que atingiu, principalmente, as camadas da população, normalmente, privadas de serviços públicos básicos, moradia, trabalho e qualidade mínima de vida, encontrou nos processos de construção de identidades culturais, uma forma de conseguir visibilidade social e autoafirmação como descendentes de africana(o)s escravizada(o)s e trazida(o)s para a região nordeste do Brasil para o trabalho forçado nos engenhos de cana-de-açúcar.

As comunidades localizadas nos municípios de Igreja Nova na atualidade se autodeclararam quilombolas, e como representações dos quilombos históricos trazem no seu cerne as lutas por reconhecimento e para a preservação da memória de africanas e africanos e seus descendentes em defesa da liberdade, além de manterem no seu cotidiano conhecimentos e práticas tradicionais, entre os quais se insere a cultura da benzeção. Os processos de certificação das comunidades quilombolas se apoiaram no artigo 68 das disposições transitórias da Constituição Federal promulgada em 1988, e para ter direitos às políticas públicas básicas, as comunidades se entregaram aos processos de reconstrução de identidades culturais passando pelo autorreconhecimento.

Os relatórios gerados no decorrer dos processos de autorreconhecimento das comunidades de Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros, são à base da descrição dos cenários onde se desenvolveram as relações entre as benzedoras e benzedores e os outros moradores quilombolas. O relatório produzido pela Professora Leslye Bombonato Ursini do departamento de antropologia social da Universidade Federal de Alagoas – UFAL em 1998, no início dos processos de autorreconhecimento dos três povoados, é aqui utilizado propositalmente como referência por

---

<sup>71</sup> Os papa-méis eram cativos fugidos dos engenhos de açúcar, que se embrenhavam nas matas e consumiam mel como alimento. Durante o movimento histórico conhecido como “cabanada”, estes homens eram temidos pelos fazendeiros por invadirem as suas propriedades, promoverem a soltura de escravos, além de praticarem o “despique” (troca de mulheres) que assegurava a reprodução e a ampliação da população mocambeira (MELLO, 2008).

várias razões. Entre estas razões, a mais importante, foi o preenchimento da lacuna na bibliografia, rompendo com certo silenciamento sobre o tema em contextos tão específicos. A outra razão, não menos importante, constitui-se em desafio às gerações futuras de estudantes e moradores, que terão a partir de agora, um ponto de partida para explorar as memórias dos três povoados construídas com as narrativas de antigos moradores, e assim, confirmar, ampliar ou refutar a história contada, promovendo uma ponte para ligar o passado ao futuro.

#### **4.1 As comunidades quilombolas de Igreja Nova - AL**

O campo de pesquisa se compôs de três comunidades quilombolas: Palmeiras dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros<sup>72</sup> localizadas no município de Igreja Nova no estado de Alagoas. A escolha de um campo multilocalizado se delineou nas primeiras incursões à região para o recorte da pesquisa sobre as identidades culturais das benzedeadas e benzedores quilombolas. Inicialmente, somente a comunidade de Palmeira dos Negros havia sido selecionada para o estudo, mas, após os primeiros contatos com os moradores de lá, que me informaram sobre a existência de benzedeadas e benzedores em comunidades próximas. Após contatos com representantes das comunidades segui para lá. Os benefícios de incluir mais participantes à pesquisa foi a ampliação sobremaneira das possibilidades de observação de uma diversidade maior de situações e pessoas, pois inicialmente, tive dificuldades para obter informações sobre o assunto considerado “quase um tabu” e alvo de discriminação de muitas pessoas externas às comunidades, o que de certa forma também justifica a insegurança das benzedeadas e dos benzedores quilombolas em admitir exercerem tal ofício.

A recorrência de tratamentos discriminatórios raciais, sociais e religiosos externos se reflete internamente nas comunidades, que respondem com desconfiança e silêncio à presença de estranhos, e mesmo após algum tempo de convivência com explicações sobre as finalidades das minhas visitas, ainda foi demorada a construção de uma relação mais amistosa, que permitisse avançar com as entrevistas, anotações, observações, gravação de vídeo e áudio, além das fotografias, nem sempre permitidas. Algumas destas ações demoraram mais de uma visita a campo para serem concretizadas, e às vezes, somente ocorriam após meses de contatos indiretos à distância, ou via redes sociais. Com parte dos obstáculos vencidos, as primeiras entrevistas serviram de base para os ajustes na metodologia de abordagem, e na aplicação das entrevistas

---

<sup>72</sup> O povoado do Tabuleiro dos Negros está localizado na fronteira entre os municípios de Igreja Nova e Penedo.

presenciais, sem roteiros, livres e temáticas, passando a serem estes os métodos alternativos e mistos escolhidos para a apreensão das realidades locais.

A utilização de elementos metodológicos afetos ao fazer etnográfico visou estabelecer relações entre os informantes, a pesquisadora, e os contextos históricos e atuais da formação das sociedades locais. As “metodologias alternativas”, resultantes da junção de procedimentos metodológicos acima mostrou uma possibilidade particular da utilização deles na pesquisa sobre as identidades culturais das benzedeadas e benzedores quilombolas como fato social que eu teria que registrar sem, no entanto, produzir “um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos” (GEERTZ, 2008) que poderia se constituir em problema.

A tentativa, neste caso, foi o de interpretar as visões das colaboradoras e dos colaboradores da pesquisa, segundo a minha própria condição social, cultural, religiosa, sem que a posição privilegiada de autora (CARVALHO, 2001, p. 114) enviesasse as respostas e ou conversas com elas e eles. Foi necessária a aquisição do conhecimento das origens históricas das povoações quilombolas nas quais estão inserida(o)s as benzedeadas e os benzedores, para garantir uma ampliação da visão sobre os grupos observados, considerando-se o lugar de onde a(o)s participantes iriam falar.

#### **4.1.1 Palmeira dos Negros – “pretos são os outros!”<sup>73</sup>.**

O povoado Palmeira dos Negros está distante aproximadamente 6 quilômetros do centro do município de Igreja Nova. O acesso à comunidade quilombola da Palmeira<sup>74</sup> se dá por uma estrada de terra onde se alternam boas e más condições de rodagem de veículos automotores. Chega-se ao povoado de carro, a cavalo, e principalmente, de motocicleta, que é de longe o veículo de locomoção mais utilizado pelos moradores atualmente. O espaço central do povoado é dominado por um cruzeiro (figura 2) que fica à frente da Igreja dedicada ao Sagrado Coração de Jesus (figura 3), que no mês de agosto dá lugar a festa de São Roque – santo protetor do povoado.

<sup>73</sup> Este subtítulo foi propositalmente utilizado em alusão ao relatório sobre as origens das comunidades da Região do Baixo São Francisco, onde se localizam as comunidades foco desta pesquisa. Elaborado pela professora Leslye Bombonato Ursini em 1998, na ocasião dos primeiros levantamentos para a certificação como quilombolas (N.A.).

<sup>74</sup> O povoado Palmeira dos Negros antes era denominado Palmeira dos Pretos, e para os moradores é a Palmeira (N.A.).



**Figura 2 – Cruzeiro no centro do povoado da Palmeira. Acervo da autora. Ago/2016.**



**Figura 3 – Igreja do Sagrado Coração de Jesus. Povoado da Palmeira. Acervo da autora. Ago/2016.**



A pesquisa documental levantou uma documentação sobre a origem do povoado da Palmeira dos Negros, que consta do processo de reconhecimento como comunidade quilombola. Embora, os estudos empreendidos sobre os processos de reconhecimento como quilombolas, e garimpados para este estudo, tenham sinalizado com informações importantes, as informações registradas não chegaram a esclarecer toda a história da povoação, a não ser a inicial ação de redemarcação de terras e obtenção do título pelos moradores em substituição a uma escritura passada<sup>75</sup> há muito tempo, de onde foi possível, recuperar os fragmentos de memória do rapaz de quatorze anos, que teria ouvido assim, sobre os limites “cantados” do povoado da Palmeira:

Começou pelo Cemitério da Mandioquinha, de lá rumo certo para Santa Cruz da Cigana - que hoje é dos Coitinho -, de Santa Cruz rumo certo para Campo do Gaspar, do Campo do Gaspar rumo certo para Vagem da Vara - que hoje é do Paulo Corrêa -, de Vagem da Vara rumo certo para Tanque da Barroca - Boca da Barroca -, de lá para o Sitio Salomé, do Sitio Salomé rumo certo para Riacho; Cruiri, do Riacho Cruiri rumo certo para Duas Aroeiras, de Duas Aroeiras rumo certo para Saco do Velande - que é no rabo da Lagoa do Angico -, de lá para Chã do Verício rumo certo para Ladeira do Jataí - Barra do Indiúbo -, da Ladeira do Jataí rumo certo para Dois Pau-Ferro, de Dois Pau-Ferro rumo certo pro Oiteiro do Bezerro, de lá rumo certo para Trapiá - nos terrenos do s. Mioplio -, de Trapiá rumo certo para Lagoa do Junco - onde é a Fazenda Bela Vista-Batalha -, de lá para o Cemitério. Fechou! (relato do S. Emídio da Palmeira dos Negros para o relatório etnográfico da UFAL)(URSINI, 1998, p.33).

Ursini também colheu as seguintes informações sobre os movimentos mais recentes em torno da revisão dos valores de área pertencentes à Palmeira, após suspeitarem dos negócios envolvendo representantes do povoado, compradores e técnicos envolvidos na redemarcação das terras, história oral contada por antigos moradores por ocasião do levantamento etnográfico em 1998, como parte do processo de certificação da comunidade como remanescente de quilombolas:

Os moradores da Palmeira resolveram demarcar e obter o título das terras que, segundo consta na história da origem do povoado, haveria uma escritura passada a muito tempo que compreende uma extensão maior de terras do que aquela em que vivem hoje. Para isso as pessoas dali ajuntaram um dinheiro para pagar um advogado. Toda a transação ficou ao encargo do Dr. Murilo, feito representante da comunidade da Palmeira ao lado do advogado. O que se queria, com a abertura do processo, era redemarcas as terras em meio a brigas com duas famílias de Frexeiras, representadas por "Nezinho", o Manoel Sarte [...] e pelo advogado Lula Braga, de Propriá (que já morreu). A dita escritura foi encontrada num

<sup>75</sup> O ofício de “passar a escritura” ou fazer negocio de “papel passado” tem suas origens na confusa lei de terras herança do sistema português de divisão e distribuição de porções do território colonial. A confusão jurídica confundiu também as condições de hereditariedade para alguns ofícios “informais”, no caso do Brasil, por exemplo, a exploração das terras pelos colonos, vai se constituir até a data de hoje em entraves, a quaisquer tentativas de solução de questões que envolvam propriedade de terra. Pelo que apurei, o ofício de passar a escritura no nordeste brasileiro no final do século XIX obedecia ainda a algumas prerrogativas oferecidas às elites rurais nas questões de aquisição e manutenção de grandes latifúndios (N.A.).

cartório de Igreja Nova, houve a abertura do processo para se reaver as terras de direito. Para se concluir o processo ficou faltando a demarcação das terras que deveria ser feita pelo engenheiro, que deveria ser contratado e pago pelos moradores da Palmeira. O engenheiro não foi contratado, os ânimos se esmoreceram e tudo ficou como estava (relato do s. Manoel da Cruz, morador da Palmeira na época da elaboração do relatório para o reconhecimento como comunidade quilombola) (URSINI, 1998, p. 16).

O relatório registra a continuidade de uma história crivada de eventos onde a desconfiança impera nas relações entre os moradores e pessoas externas à comunidade, situações ainda hoje recorrentes e presentes nos relatos da população quilombola da Palmeira, que se ressentem de ser enganada por pessoas eleitas como seus representantes. O trabalho realizado pela pesquisadora da UFAL sobre as comunidades da Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros foi de grandíssima importância para esta pesquisa, pela recuperação de informações sobre a área que escolhi para estudo, por conter narrativas de antigos moradores e registrar suas memórias, que para a professora, somente dão conta de um passado recente, se constituindo desta forma, uma “memória nublada” (URSINI, 1998) pela marca temporal que não ultrapassa a década de 40.

Os cálculos da professora levaram-na a conclusão de que as idades dos seus informantes variavam entre seis e quinze anos na época em que os fatos relatados aconteceram, portanto, em sua opinião, o que ficou fixado na memória deles confundiu os registros mais do que esclareceu os fatos. Para ela, a natureza do levantamento considerou que “falar em passado é revolver o seu registro (narrado, ou escrito, ou fotografado, ou edificado), mas, também ter em conta quem se lembra dele, pois a memória parece andar colada com a experiência. Só poderiam falar do que tinham visto” (URSINI, 1998, p.18).

Em outras palavras, as entrevistas realizadas com a utilização da história oral podem estar submetidas a flutuações, transformações, mudanças constantes, que são características da construção das memórias tanto individuais como também coletivas, mas que como fenômeno construído tem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis (POLLAK, 1992, p. 2-3). A invariabilidade de certos pontos recorrentes registrados nas memórias supera a cronologia dos fatos, e grava nelas, sejam individual ou coletiva, as ocorrências que passam a fazer parte da realidade. Talvez as narrativas flutuantes dos informantes à pesquisadora tenham colocado algumas confusões como ela se refere, mas, é importante frisar que estas narrativas estão registradas como acontecimentos vividos pessoalmente ou “vividos por tabela” que passaram a fazer parte dos seus imaginários na construção dos lugares da memória (POLLAK, 1992).

O fato dos moradores da Palmeira negarem que o local teve origem em um quilombo, conforme o padrão cristalizado de concepção de “quilombos históricos” pode ter contribuído para o apagamento da memória da comunidade, mas, durante algum tempo, serviu para protegê-los contra os preconceitos, até que a realidade das lutas por reconhecimento e construção de identidades culturais levou-os a ressignificar os sentidos de se tornarem quilombolas. Mas, o que ainda não mudou, foi a continuada desconfiança dos moradores da Palmeira, sobre os intermediários de seus direitos.

O mito fundador da povoação da Palmeira é alegadamente constituído por duas irmãs brancas de olhos azuis casadas com dois homens, um negro originário da Palmeira e outro branco, de Frexeiras<sup>76</sup> (URSINI, 1998), origem que não se consolida nos relatos dos moradores antigos e também novos no povoado. A estrutura demográfica da Palmeira, predominantemente composta por negros, corrobora no presente a alegação sobre o passado: “branco que se vê aqui na terra é tudo de fora, aqui o tronco é negro” (s.Emidio - participante da pesquisa para elaboração do relatório do processo de reconhecimento da comunidade como descendentes de quilombolas (URSINI, 1998)), mas, na atualidade da Palmeira, as benzedeadas participantes desta pesquisa declararam como d.Neide sobre sua família: “*são da raça dos moreninhos*”, ou como d.Vilma: “*da raça dos caboclo*” como seu filho.

A negação de pertencimento a uma determinada “raça” observada nas comunidades estudadas, antes de tudo, é uma tentativa de evitar a continuidade do estigma que os persegue historicamente, e que os despoja de todos os direitos, como é o caso, dos negros no Brasil, em geral, e nas comunidades quilombolas em particular. As autoinserções em uma paleta de cores equivalente à raça, que é uma discussão já ultrapassada cientificamente, continuam a povoar as mentalidades políticas racistas em voga que se acostumaram tratar os descendentes de africanos relacionando diferença cultural e social à desigualdade (URSINI, 1998, p.23), o que mantém os negros nas escalas mais baixas da estrutura social.

Portanto, por autopreservação contra o racismo e preconceitos sofridos historicamente, os moradores da Palmeira também evitam as categorias designativas de “raça” ou “cor da pele” tais como negro ou preto, tanto que, no passado como no presente, as referências sobre a origem da povoação ficam suspensas no ar ou são remetidas para outro plano, outro local. Na ocasião da produção do relatório para a certificação da comunidade, quando perguntado aos informantes

---

<sup>76</sup> O povoado de Flexeiras é contíguo ao da Palmeira, e como vizinhos tem historicamente dividido experiências, conflitos e sociabilidades (N.A.).

sobre a existência no local de pretos, responderam: “preto mesmo, mandingueiro, tem lá no Brejão dos Negros, em Sergipe, do outro lado do Rio São Francisco!” (URSINI, 1998, p.25).

#### 4.1.2 Tabuleiro dos Negros – “as terras do heréu!”

A comunidade do Tabuleiro dos Negros fica no interior dos canaviais que vão até a porta dos moradores. O acesso à comunidade quilombola se dá de duas formas, ou vindo de Penedo pela estrada BR 101, ou de Igreja Nova passando pelo povoado do Sapé. As duas formas de acesso tem dificuldades de rodagem, melhorando em algumas partes, principalmente, após o reconhecimento da comunidade como descendentes de africanos escravizados, com asfaltamento das poucas ruas do povoado (figuras 4 e 5). A situação *sui generis* na conformação morfológica do povoado localizado na fronteira administrativa entre os dois municípios, oferece alguma vantagem, mas segundo os moradores nem tantas. Ainda há falta de atenção governamental aos seus apelos diários por melhoria de infraestrutura.



**Figura 4 - Aspecto de rua no povoado do Tabuleiro dos Negros. Acervo da comunidade. Fotos de domínio público. Facebook da comunidade. Maio 2017.**



**Figura 5 - aspecto de uma de outra rua do povoado do Tabuleiro dos Negros. Acervo da comunidade. Fotos de domínio público. Facebook da comunidade. Maio 2017.**

A história sobre a origem do povoado dá conta de que as terras do Tabuleiro eram conhecidas como terras do “heréu” ou herege que na opinião dos moradores antigos informantes da pesquisa da UFAL: “[...] ali era terra de herege [heréu]. É terra que não vende, não troca e não dá. Ninguém mete a mão.” (s. Zé Tendér do Oiteiro) (URSINI, 1998, p. 11), assim como também, a condição em que as terras de quilombolas se convertem, na maioria dos casos, após o processo de titulação.

A localização do povoado do Tabuleiro dos Negros é praticamente encoberta pelo canavial, e impressiona quem chega pela estrada de chão perpendicular à rodovia federal. A localização atual confirma a resistência dos primeiros moradores as investidas dos fazendeiros para que desocupassem a área. Entre as ocorrências que marcaram a história da fixação e resistência da comunidade em terras que ocupavam havia séculos, aquela que ficou no imaginário local dá conta do episódio da invasão das terras por tal afamado José Calixto de Penedo<sup>77</sup>. No relatório

<sup>77</sup> Ainda não foi identificado, nesta pesquisa, quem foi ou o que função teria o José Calixto aqui referido, mas o que se sabe é que no período desta ocorrência, acontecia em Alagoas o que estava acontecendo no Brasil inteiro, ou seja, a década foi tomada pelo noticiário com a luta contra os latifundiários e principalmente, no Nordeste do Brasil onde se multiplicaram os movimentos contra os usineiros de cana de açúcar, o que é o caso do Tabuleiro dos Negros (N.A.).

antropológico produzido pela professora Ursini (1998), por volta do ano de 1949, aproximadamente, contam que as terras do Tabuleiro seriam invadidas durante a madrugada quando todos os moradores estivessem dormindo, o relato do informante dá conta que:

Chegou ao Tabuleiro a informação de que José Calixto de Penedo, em determinada data iria mandar uns homens para afastar suas cercas, invadindo o heréu. Alguns homens (do Tabuleiro) compraram morteiros e ficaram de tocaia esperando o Calixto e o seu pessoal aparecerem (sic). Caso eles aparecessem, os homens que estavam escondidos soltariam os morteiros e os outros moradores do Tabuleiro iriam correr ao local. Dito e feito. Apareceu tanta gente que o José Calixto se retirou com seus homens. Não houve agressão física alguma por nenhuma das partes, e naquela noite mesmo o pessoal do Tabuleiro abriu um rumo, uma larga trilha para separar as terras (s. Zé Tênder, narrativa colhida em 1998)” (URSINI, 1998, p. 11).

Essa passagem é parte da construção de uma identidade aguerrida do povo do Tabuleiro, que é lugar conhecido por ser de “gente esquisita” e “braba”. E mesmo após, outras investidas insistentes das mineradoras para a compra das terras, ninguém mais cedeu às propostas de compra. Mas, segundo moradores de outras comunidades houve uma ou outra iniciativa de moradores do Tabuleiro para a venda de terras, e em 1979 negociaram parte das terras do heréu, e logo em seguida, outra venda teria sido motivada pela descoberta das reservas de calcário, após o quê qualquer oferta foi recusada pela população. Mesmo que, com o intervalo entre as vendas efetuadas entre 1979 e 1984, as terras tenham valorizado mais de 300% para cada casa, os moradores passaram a recusar os negócios com compradores, talvez porque tivessem suspeitado da intermediação de pessoas representantes da própria comunidade. Da mesma forma, os moradores do Tabuleiro agem com a comercialização dos seus produtos e criações, preferindo fazer negócios diretamente com os compradores conforme ocorre nas feiras semanais quando expõem seus produtos para a venda.

A negociação direta dos produtos agrícolas e criações pelos quilombolas produtores amplia a sensação de autonomia pelo controle da própria vida, reforça os laços identitários, marca o seu território como repositório das suas memórias, semeia o orgulho entre as gerações pela descendência de mulheres e homens escravizados no passado. Orgulho e solidariedade entre os moradores do Tabuleiro são sentimentos reconhecidos por pessoas externas à comunidade: “Preto mesmo, tem lá. Tabuleiro, no Tabuleiro dos Negros. E eles não se importam de serem chamados de negros não, eles têm até orgulho. Uns ajudam os outros. É tudo junto” (relato de s. Zé Tênder sobre os moradores do Tabuleiro, URSINI, 1998, p.7).

As relações de trabalho em Tabuleiro são, basicamente, familiares (URSINI, 1998), e o significado de “família” se restringe aos indivíduos que moram juntos numa mesma casa, porém, genros, sobrinhos e filhos, mesmo que vivam em casas diferentes, podem participar da produção agrícola recebendo em troca uma parte do produto do trabalho (URSINI, 1998, p.9). Este sistema de “empresa familiar” oferece mais vantagens, na opinião dos moradores, pois, anteriormente, a Companhia de desenvolvimento do Vale do Rio São Francisco – CODEVASF, que manteve um programa na área com o objetivo de irrigar as terras, não agradou pelo maior endividamento, independentemente da qualidade da colheita, pois segundo eles: com “boa ou má colheita daquilo que produziam, a dívida era sempre a mesma”.

O relato dos moradores colaboradores Manoel Correa e Rufino Duque ao laudo antropológico reforça mais uma vez a autonomia dos moradores do Tabuleiro em relação às medidas adotadas sem concordância dos quilombolas: “o governo tem o plano dele, nós aqui temos o nosso” (URSINI, 1998, p.9).

A fama da “brabeza” dos moradores do Tabuleiro pode ter sido iniciada nos tempos em que ocorreram as várias tentativas de invasão para desbaratamento da povoação que se formou no meio do canavial, que provalmente pertencia a algum senhor de engenho, que não conseguiu demover os quilombolas da ideia de manutenção das cercas que separavam a comunidade da plantação de cana de açúcar. Considerada como “lugar esquisito”, de “de preto sem vergonha”, que ficavam de “de tocaia no canavial” para se proteger dos ataques surpresas, a comunidade do Tabuleiro continuou a povoar o imaginário da população local de forma negativa, e mesmo hoje, não deixam de alimentar os avisos de cuidado, conforme eu mesma presenciei, quando revelei que estava a trabalho naquelas comunidades. Mesmo hospedada em área urbanizada da cidade de Igreja Nova, não escapei do aviso da moça que trabalhava na pousada onde me hospedei: “*a senhora não tem medo de andar por estas estradas? Sozinha?*” e diante da minha resposta negativa, complementou: “*é perigoso uma mulher andar sozinha mesmo de carro, por aquelas bandas de lá!!!*”.

Entre preconceitos e histórias do imaginário popular, que consideraram que os pretos do Tabuleiro não descendem de quilombos históricos, os moradores da localidade também são conhecidos pelo orgulho de pertencerem a um lugar cuja história está ligada a construção de relações trabalhistas em família, e de identidades culturais a partir dos laços com o território:

Eles, lá no Tabuleiro, eles têm terra lá, eles trabalham para eles mesmos. Lá é terra de herege (...) é terra que ninguém mete a mão, é passada de um para o outro, nem vende, nem, troca, nem dá. (...) Tem uns mais mulatinhos, sabe. Mas

tem mais pretos. E eles não se incomodam que é [que “se chame] Tabuleiro dos Negros, eles têm até o maior prazer.” (relato de s. Zé Tendêr para o relatório etnográfico da região (URSINI, 1998)).

As terras do Tabuleiro dos Negros onde se formou a população não originária de quilombo, mas, nascida da resistência ao regime de escravidão, forjaram nos moradores a ideia de que no Tabuleiro se vive em liberdade no interior do canavial (URSINI, 1998), nas terras do heréu!

#### **4.1.3 Sapé: entre a Palmeira e o Tabuleiro – a terra do meio.**

O povoado do Sapé tem o menor número de habitantes entre as três comunidades selecionadas para esta pesquisa. Está localizado na área rural de Igreja Nova, e o acesso também pode ser pelo povoado do Tabuleiro dos Negros. A comunidade do Sapé foi certificada pela Fundação Cultural Palmares em novembro de 2009 após cinco anos o reconhecimento da Palmeira e dois anos do Tabuleiro (ITERAL, 2015). Da mesma forma que para as outras comunidades de descendentes de quilombolas da região, a comunidade do Sapé não se enquadra por completo no modelo teórico sugerido pelo artigo 68 da Constituição Federal de 1988, que considera o binômio remanescente x quilombo como base para a concessão de direitos que o mesmo artigo se propôs a garantir, pois não atende aos casos em que está inserida a “história da maior parte da população negra rural brasileira, no que toca à concessão dos títulos da terra” (URSINI, 1998). A terra do meio- Sapé ganha contribuições das experiências das outras duas comunidades em uma relação dialógica que mantém com elas, e com outras comunidades do estado de Alagoas.



**Figura 6 - vista da Comunidade Quilombola do Sapé – Acervo da comunidade do Tabuleiro dos Negros. –fotos de domínio público no Facebook. Jun. 2017.**



A vida no Sapé tem características do Tabuleiro e também da Palmeira, como outros eventos, as comunidades quilombolas seguem os processos no rastro do reconhecimento, e lá como nas outras comunidades tudo que a comunidade tem é a terra em que vivem, e nela trabalham com seus filho (a)s, neto(a)s, noras e genros, dividindo o produto ou o quintal de casa para estender sua família quando ampliada pelo casamento. O trabalho da roça se constitui no corte e plantio da cana contrato de trabalho por períodos curtos, que se entremeiam com o plantio do feijão, mandioca e produção da farinha para o consumo e venda do excedente (figura 7).



**Figura 7 – detalhe da torra da farinha de mandioca nas comunidades quilombolas da região do Baixo São Francisco. Acervo da comunidade de Tabuleiro dos Negros. Foto de domínio público. Jun. 2017.**

O processo de autorreconhecimento da comunidade do Sapé como remanescente de quilombolas esteve ancorado na solicitação de acesso as políticas públicas e direitos fundamentais básicos. No povoado do Sapé os serviços públicos são precarizados como nas outras duas comunidades presentes nesta pesquisa, e somente a energia elétrica tem cobertura para a quase totalidade das residências, porém, aqui também, o que mais preocupa os moradores é a falta de água potável ou própria para o consumo, que não conta também com a existência de poços artesanais (ITERAL, 2015).

Outro entrave, no avanço dos processos envolvendo as comunidades quilombolas alagoanas, está localizado na propriedade da terra. Nas três comunidades selecionadas neste estudo, os moradores são detentores de títulos de propriedade de forma coletiva. Talvez isto justifique o fato das comunidades não se preocuparem em alcançar a titulação, que é a fase final do processo jurídico instalado no INCRA que dará a posse definitiva das terras à comunidade. Relembremos que nas comunidades observadas a terra foi adquirida pela comunidade, e dividida em lotes para os moradores antigos construírem suas casas e roças, de forma que, cada casa e roça pertencem a um morador que tem domínio e autoridade sobre seu quinhão. O processo jurídico para a titulação das terras de comunidades quilombolas converte as terras ocupadas em terras de uso coletivo não podendo ser divididas, vendidas ou alienadas, portanto, neste caso, o morador da casa perderia sua autonomia.

Os terrenos onde estão localizadas as casas dos moradores das comunidades não têm limites físicos entre eles, como é usual, na maioria das comunidades quilombolas onde impera o sentido de vizinhança e a consciência de cada um sobre os limites de sua propriedade. Lá no Tabuleiro, a fronteira foi estabelecida não entre as residências e roças e sim, entre a comunidade e a plantação de cana-de-açúcar (figura 8). No Tabuleiro, mais do que na Palmeira ou no Sapé, onde houve ameaças de invasão e desbaratamento dos seus territórios em outros tempos, os moradores não relaxam totalmente à noite, pois sabem que “as cercas se movem sempre, no mesmo sentido” (URSINI, 1998), mesmo que estas cercas sejam marcadores simbólicos.



**Figura 8 – detalhe da cerca que divide a área residencial da comunidade quilombola Tabuleiro dos Negros e o canavial. Acervo do Tabuleiro dos Negros. Foto de domínio público. Documentario Quilombos. IFAL. [www.youtube.com.br/](http://www.youtube.com.br/)**

Portanto, para estas três comunidades observadas nesta pesquisa, à titulação das terras pelo INCRA, que normalmente, agita a vida das populações quilombolas que sofrem com as consequências da não demarcação, aqui não chega a ser o problema maior, este está localizado no nível de ausência dos serviços públicos mais básicos como a saúde, a educação, e vagas de trabalho, além de ações governamentais voltadas ao desenvolvimento local que supririam as necessidades mais prementes das comunidades em foco. Em muitos casos, a produção doméstica de farinha depende de condições de operacionalização da produção, o que, na maioria das vezes, não acontece. Além disso, mesmo que haja iniciativas empresariais para incentivo ao trabalho comunitário, como é o caso da construção da casa de farinha comunitária equipada com maquinário para a produção em maior escala, que poderia melhorar a produção de farinha com finalidade de ser comercializada externamente, continua inoperante. Após dez anos de paralisação do projeto da casa de farinha comunitária construída com recursos disponibilizados pela Petrobrás, a comunidade da Palmeira dos Negros<sup>78</sup> ainda precisa alugar transporte para a mandioca ser moída e torrada em outra localidade, dispendendo recursos e comprometendo o ganho dos produtores rurais de farinha.

A certificação como comunidade quilombola do Sapé ocorreu sob promessas de acesso aos direitos fundamentais conforme previu o artigo constitucional em 1988, que, no entanto, se mostra cheio de amarras e que não dá conta dessas comunidades no presente porque delas exige o passado (URSINI, 1998). Um passado ancorado na ideia de quilombos cristalizados no tempo e no espaço como se fossem “quistos” na história com significados também endurecidos e ligados a uma única forma de se constituir. Em Alagoas, a sombra do quilombo dos Palmares como o maior evento de resistência pela fuga de cativos e manutenção de volumoso contingente de moradores defendendo com armas e armadilhas a liberdade a todo custo, eclipsou outras formas de arranjos populacionais, principalmente, após a abolição da escravatura.

As origens das comunidades certificadas como quilombolas são variadas, e podem não ter tido início na ideia cristalizada de quilombo, conforme se quis durante tanto tempo provar, como se quisesse pregar na população moradora, o rótulo de descendentes de quilombolas nos indivíduos que não se consideravam nem quilombolas e nem descendentes de quilombolas, por questões de aquisição das terras não ter se originado em um quilombo histórico, e pela própria falta de conhecimento da história que estaria sendo atualizada. Além disso, as discussões sobre estas questões demonstraram que nenhum destes termos é suficiente para representar os moradores

---

<sup>78</sup> A casa de farinha construída há mais de dez anos continua sem operação tendo a população que não dispõe de uma casa de farinha doméstica ter que se deslocar até outra localidade dispendendo tempo e recursos financeiros para conseguir torrar a farinha de mandioca e prepara-la para o consumo (N.A.).

das comunidades quilombolas como uma totalidade, como um jogo do “pertence” e “não pertence”, para que a falta de algum dos “itens” definidores impugnassem o acesso aos direitos básicos a manutenção da vida e a mitigação dos efeitos da desigualdade social.

Os equívocos na formulação do artigo 68 da Constituição Federal de 1988 proporcionaram, também, grandes desvios de interpretação daquele instrumento, demonstrados nas ações que tentaram barrar legalmente os desdobramentos previstos, como, por exemplo, a posse definitiva das terras, de forma a privilegiar uma classe social historicamente explorada. As discussões extrapolaram os muros das instituições jurídicas e arrastaram as ciências junto, que em muitos momentos, passaram a servir aos intuítos nocivos de continuidade negando o que a realidade nua e crua teimou em mostrar. Não se trata, portanto, de “provar”, por cadeias genéticas, que as porções de cromossomos Y<sup>79</sup> presentes nos indivíduos moradores de comunidades quilombolas, provieram dos europeus, indígenas ou africanos em maior ou menor percentagem, ou que isto seja, suficiente para determinar que a origem das aglomerações humanas em Alagoas tenha ou não provindo de quilombos históricos.

Em última análise, somente aquelas populações e territórios remanescentes destas origens comuns e reconhecidas historicamente seriam “comprovadamente” descendentes de africanas e africanos escravizados durante o período colonial brasileiro, e desta forma, aptos a serem reconhecidos como descendentes de quilombolas com direito às terras e outras políticas públicas especificamente pensadas para aquelas populações.

A descrição dos contextos históricos, geográficos e sociais locais nos itens anteriores teve o objetivo de construir os cenários onde atuam as benzedeadas e benzedores quilombolas moradores das comunidades Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiros dos Negros. São contextos de luta e resistência em que estas mulheres e homens exercem o ofício de benzeção com a finalidade de ajudar ao outro sem cobrar nada pelos serviços, que prestam a qualquer hora do dia ou da noite. É um exercício de doação ao outro, segundo diferentes cosmovisões amparadas na particularidade de seu próprio cosmo religioso sincrético e híbrido.

Como referências em suas comunidades são indicadas e indicados, unanimemente, como pessoas que “curam” os males físicos e espirituais. Como boas conselheiras e bons conselheiros abençoam aqueles que veem pedir-lhes a proteção para a viagem, para resolução de algum problema, para o tratamento repetitivo de doenças, aconselhamento em geral, reforço no casamento, livramento dos medos e para o enfrentamento dos perigos reais e imaginários. É assim que se desvela a vida nas comunidades, onde a reza gera a força de viver, e onde se reza uma reza

---

<sup>79</sup> Sobre este tema ver o estudo do biólogo geneticista Dalmo Azevedo (2015) sobre a afrodescendência em Alagoas.

para cada situação, uma benção para o livramento de cada perigo, um conselho para cada embarço cotidiano.

#### 4.2 Quem é benzedeiro? “É qualquer um filho de deus!”

O mundo simbólico construído pelas benzedeadas e pelos benzedeados quilombolas é repleto de associações entre a prática e a imaginação. É possível ser benzedead (o) aprendendo o ofício, mas, é necessário ultrapassar a simples vontade de sê-lo, já quem benze afirma que o poder de cura, que vem do benzimento, é um “dom divino”. Para desempenhar a tarefa de benzer, segundo as benzedeadas e os benzedeados, é preciso um longo tempo de aprendizagem, e na atualidade, poucos são os pretendentes dispostos a se submeter aos ensinamentos transmitidos pela oralidade, que é uma das principais características da tradição quilombola (ANJOS, 2006, p.89).

A forma de repasse de conhecimentos tradicionais varia entre quem pratica o ofício de benzer, podendo ocorrer entre gerações da mesma família ou não. Nestes casos, pode-se observar a ocorrência intercalada entre gerações e gêneros, por exemplo, uma avó ensina para um neto, e este para uma neta dele, e assim por diante. Em outros casos, é possível repassar estes conhecimentos a parentes próximos, ou conhecidos que queiram aprender, portanto, cada benzedead(o) recebeu e repassa os conhecimentos, conforme os adquiriu, mas, cada caso, é um caso. Pode-se considerar que a simples vontade de aprender não gere bons resultados na formação de nova(o)s benzedeadas e benzedeados, e também que, a aprendizagem necessita de mais elementos do que os simples atos transmitidos. É necessário, por exemplo, que quem aprendeu, também acredite que possa transmitir uma mensagem segura e objetiva de cura, atitude que as benzedeadas e benzedeados tradicionais definem como “possuir o dom divino”. Portanto, é comum entre ela (e)s afirmarem que podem ensinar a “qualquer um filho de Deus” o ofício de benzer, mas também consideram que a reza não será eficaz se a(o) pretendente a benzedead(o) não tiver o “dom”.

A benzedead e o benzedeado quilombola crêem na própria capacidade de intermediar a cura para o doente, cumprindo a vontade divina, e o “enfermo” acredita no “dom” de cura da(o) benzedead (o), convencido que ela(e) pode resolver o seu problema. Este é um acordo entre as subjetividades dos sujeitos envolvidos, e que tem como base, a crença de ambos, como parte das tradições culturais do grupo. A “eficácia simbólica e coletiva” desse acordo tácito contribui para a reconstituição da memória do grupo, que é o “lôcus privilegiado do saber transmitido” (CUNHA,

2012) entre as gerações, incluindo-se também, nesta produção, os sincretismos religiosos e hibridismos culturais, que marcam distintivamente, as populações moradoras das comunidades quilombolas.

Outro traço da identidade das benzedeadas e benzedores quilombolas é a autonomia demonstrada no trato das doenças cujos sintomas e tratamentos podem constar das listas da medicina ocidental com outras denominações. Com base na experiência e na intuição, as benzedeadas e benzedores quilombolas diagnosticam as doenças a partir de métodos quase rústicos que consistem em avaliação da coloração da pele ou condições do fundo dos olhos no momento da consulta, além de sintomas comumente apresentados. A “debilidade do organismo, o inchaço das partes do corpo, e a falta de circulação do sangue” (SILVA, 2010, p.38) são sintomas observados que complementam o “diagnóstico”.

As orações para o tratamento das doenças são proferidas em voz baixa, mas não de forma totalmente inaudível, e podem ser acompanhadas de objetos litúrgicos como galhos ou ramos de plantas, ervas, terços, e outros, ou somente se pode usar as mãos “livres” para fazer o “sinal-da-cruz” ao ritmo das rezas que variam regionalmente, mas, tratam as mesmas doenças específicas do rol da cultura da benzeção.

Entre as características das benzedeadas e dos benzedores quilombolas está o conhecimento das propriedades curativas e terapêuticas das plantas e ervas, no caso das mulheres benzedeadas, que reforça os atributos da matriarcalidade ancestral do cultivo e da agricultura, característicos das sociedades africanas (ANJOS, 2006). Embora haja homens no exercício da benzeção, as mulheres são maioria no grupo participante reflexo da situação encontrada em cenários territoriais maiores. A sabedoria popular praticada pelas benzedeadas e pelos benzedores é criada e recriada no decorrer do tempo, e geralmente, seus poucos recursos materiais levam-na (o)s a desenvolver estratégias de sobrevivência. Geralmente, vivendo num estado de pobreza extrema, não cobram pelos serviços de “cura” e aconselhamento. As pagas normalmente, vem em forma de doação de gêneros alimentícios ou pequenas prendas trazidas em sinal de agradecimento pela cura alcançada ou livramento de alguma situação de difícil superação antes do recebimento do benzimento.

O conhecimento das benzedeadas e dos benzedores sobre a propriedade curativas das plantas auxilia no entendimento da relação entre saúde e doença. O ato de benzer “é um território demarcado por outra ordem de relações e de poder” (MACHADO, 1997, p. 234), onde se localizam de um lado a fé e de outro o “dom de curar”, e se configura em um mundo mágico expresso por códigos de linguagem, rituais em que o simbólico e o gestual reinauguram o contato entre o material e o espiritual (SILVA, 2010, p. 36).

Embora a presença mais marcante da (o)s benzedeira(o)s seja em comunidades rurais, ela(e)s também estão presentes em áreas urbanas. E em algumas cidades brasileiras passaram a compor as equipes multidisciplinares de saúde pública constituídas no âmbito dos programas governamentais. A suposta integração da medicina ocidental com práticas de cura autóctones e locais mostraria-se como alternativa viável para o tratamento de doenças físicas, além de outras inerentes à vulnerabilidade social da população. Mas, como se pode verificar durante a realização desta pesquisa, a inclusão das benzedeiros naqueles programas de saúde pública não tiveram a intenção de reconhecer suas contribuições solidárias e sim, interceptar as práticas tradicionais sob a acusação de propagarem doenças não submetidas aos dogmas médicos-científicos.

Na atualidade os programas de saúde pública de algumas cidades brasileiras admitem tratar com benzimentos, e sob a supervisão da equipe multi-disciplinar de médicos, enfermeiras e assistentes sociais, as doenças que no passado eram associadas à situação de pobreza e ignorância. Porém, a política pública, que nas cidades pode parecer uma ação afirmativa inclusiva para com a(o)s benzedeira(o)s de comunidades afastadas dos centros urbanos, delegou a ela(e)s um papel secundário. A aplicação de programas estruturalmente semelhantes em postos de saúde comunitários tenta retirar da(o)s benzedeira(o)s, o papel de “protagonistas” passando-a(o)s para “intermediários” da ação de ajuda aos moradores. O treinamento como “agentes comunitários de saúde” objetivou a aplicação de atitudes mais positivistas mediante os problemas de saúde da comunidade, esvaziando de sentido as aptidões dessas mulheres e homens tentando exterminar a mística que envolve os tratamentos tradicionais que antes eram as únicas opções dos moradores.

Outra barreira que a(o)s benzedeira(o)s enfrentam está representada na resistência da comunidade médica acadêmica ao trabalho dela(e)s, denotando a fragilidade do poder público em lidar com questões subjetivas, que envolvem a fé da população adepta de práticas tradicionais como a cura doméstica de doenças ou outros malefícios. Porém, a força da tradição da cultura da benzeção resiste na luta para superar, mais recentemente, os preconceitos que pretendem manter os pobres restritos às suas comunidades.

As benzedeiros e os benzedeiros resistem às ações destrutivas de suas crenças tradicionais e continuam a demonstrar a grande percepção dos problemas do grupo social ao distinguir entre as doenças “de reza” e doenças “de médico”, não sendo raro encontrar na produção acadêmica, estudos sobre a atuação solidária e a preocupação dela(e)s, quase unânime, quando encaminham os “doentes” às instituições de saúde, pela necessidade de tratamento pela medicina institucionalizada, embora esta atitude, não seja recíproca por parte dos médicos.

Pela rápida descrição do universo místico e diversificado das benzedeadas e dos benzedores quilombolas aqui apresentada, é possível vislumbrar que embora ainda incipiente, a produção acadêmica demonstra que o interesse sobre o tema vem aumentando, principalmente, entre áreas disciplinares que tratam sobre a saúde pública no Brasil. E, embora o recorte proposto para esta pesquisa, não se localize no campo da saúde ou da medicina doméstica e tradicional, existem pontos de convergência que forneceram elementos importantes para o desenvolvimento do estudo dos processos de construção de identidades culturais das benzedeadas e benzedores quilombolas enfocado neste trabalho de pesquisa.

### **4.3 As benzedeadas e benzedores quilombolas participantes da pesquisa**

A busca pelo tema da pesquisa encontrou nas comunidades quilombolas de Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros, os cenários ideais para a sua elaboração. O meu interesse crescente pela cultura da benzeção em comunidades tradicionais foi reforçado pelo noticiário regional do estado de Alagoas, a direção possível para o desenvolvimento da temática através dos olhares das pessoas, que têm o ofício de benzer, e se utilizam das fórmulas mágicas cotidianas para a cura dos males físicos e espirituais ou para a proteção de quase todas as situações da vida de quem vai à procura destes saberes e conhecimentos tradicionais. As benzedeadas e os benzedores quilombolas são os sujeitos de suas próprias histórias, que foram reunidas neste estudo, a partir da interpretação dos processos de formação das identidades culturais.

Os diversos períodos de convivência com estas mulheres e homens em rodas de conversa descortinaram para mim, um mundo desconhecido onde a realidade se mistura inevitavelmente com a imaginação em associações ricas de simbolismos e significados. Interpretar as histórias contadas pela(o)s benzedead(a)s se tornou então, tarefa quase impossível, e por isso mesmo, muito desafiadora.

As entrevistas realizadas em períodos diferentes durante os anos de 2016, e 2017, encontraram sete benzedeadas e quatro benzedores nas três comunidades quilombolas que compuseram o universo da pesquisa em campo multilocalizado onde tentei interpretar suas visões de mundo, a partir das entrevistas presenciais em que relataram suas experiências solidárias em retribuição ao “dom” que deus lhes deu. Esta experiência significou para mim um exercício de síntese, sem, no entanto, implicar em redução ou perda de elementos ricos e fundamentais na compreensão das suas identidades culturais, portanto, conhecê-la(o)s foi preciso!



As idades dos colaboradores dessa pesquisa variam entre 30 e 108 anos. As narrativas foram gravadas em áudio, e quando possível, em vídeo, e todo o material das entrevistas foi transcrito para compor as etnografias. No entanto, poderia se supor que uma pesquisa tão rica em cenários coloridos apresentasse registros fotográficos também abundantes, porém, poucas foram as possibilidades de colocar em prática estes registros. A experiência vivida na feira de Bula na Guiné Bissau no ano de 2005 está viva na minha memória. A imagem do homem vindo em minha direção com a intenção de arrancar-me a câmera fotográfica para que eu não o fotografasse enquanto expunha suas bugingangas, desenvolveu em mim um sentimento de cautela toda a vez que precisei, a partir deste fato, fazer um registro fotográfico. Cuidei para que não acontecesse de novo perguntando daí por diante, se poderia fazer a foto? Com as benzedeadas e benzedores quilombolas não foi diferente, e por isso, os registros quando realizados tiveram a permissão para sê-los. Por isso, nem todas as benzedeadas tem fotografia posadas espontaneamente, e vez por outra, captei meio furtivamente alguma imagem, e por isso, em alguns casos, a(o)s participantes não estão bem enquadrados na exposição de sua imagem.

A apresentação sucinta das benzedeadas e benzedores quilombolas descrita a seguir está em ordem cronológica, segundo se deram os encontros com a(o)s protagonistas de suas próprias histórias, já que na maioria das vezes, a próxima entrevistada foi indicada pela anterior. Nesta apresentação tentei registrar os traços mais marcantes que ficaram como se fossem os textos inaugurais em páginas em branco da minha lembrança.

D.Vilma tem 40 anos, e vive com seu marido e um filho de 14 anos. É natural da comunidade da Palmeira, se declara “da raça dos moreninhos”, enquanto seu filho, disse-me ela, é da “raça dos caboclos” como seus ancestrais que moravam nas matas, antes da construção das casas de alvenaria, que dominam a atual paisagem do povoado.



**Figura 9 – d. Vilma da Palmeira.  
Foto acervo da pesquisa. abr. 2016**

Começou a benzer após ter tido uma visão de Nossa Senhora da Conceição durante uma doença que acometeu seu filho quando ainda era muito menino. Quando jovem teve experiências

espirituais, que em busca de curas para seu “sofrimento” seus parentes a levaram aos terreiros de Xangô para ser curada dos ataques que a atormentavam desde menina nova. Afirmar ser católica, e que desenvolve trabalhos nas mesas de Jurema<sup>80</sup>. Declara-se “curadora”, prefere ao termo benzedeira, e não nega atendimento a quem lhe procura, independentemente, do período do dia, ou do dia da semana. Ela disse que fica doente o dia que não benze alguém.



**Figura 10 – d. Elza da Palmeira.**  
Foto acervo da pesquisa. Abr.2016

D. Elza é benzedeira e vive só, em uma tapera de uma rua na comunidade da Palmeira. Sua religião é “se deitar rezar um pai-nosso, uma salve rainha, e dormir”. Reza em solicitantes de dentro e de fora da sua comunidade. Reza todos os tipos de males, em humanos e em animais. Não tem um protetor especial que apele para a intersecção na hora da reza.

Reza pro santo que protege a pessoa que vem ser benzido. Reza com raminhos de planta específicos para cada problema, mas prefere, rezar com pinhão roxo os adultos, e a vassourinha para as crianças. Diz ser uma mulher de fé, e pede ajuda aos santos do céu para continuar no exercício diário de benzer no povo.

Ela se orgulha de rezar em gente que vem de longe para seus serviços. Não tem a quem repasse o ofício, apesar de dizer que tem filha e filhos que moram mais adiante. Apresentou um sistema diferente de repassar o ofício tradicional. Ela que aprendeu com um tio só poderá ensinar uma mulher, e esta mulher ensinará a um homem. Entre todos os participantes, d.Elza foi a única que reportou esse tipo de herança.

<sup>80</sup> O culto da Jurema é uma variante da religiosidade afro-brasileira. Em sua estrutura ritual assemelha-se a umbanda. A ocorrência geográfica do culto a Jurema se dá principalmente na região Nordeste do Brasil.



**Figura 11 – s. Crecio do Sapé. Foto acervo da pesquisa. Abr.2016**

Seu Crécio ou Deoclécio tem 73 anos, é agricultor e planta feijão e mandioca em roça doméstica. Apontam-no como benzedeiro, mas me diz que é “rezador”. Muito conhecido na comunidade de Sapé, onde benze crianças, principalmente. Não utiliza nenhum objeto para benzer, apenas as mãos. Diz que católico, mas não frequenta a igreja. A última vez que foi a uma, foi para casar com a sua esposa ali presente, já se passaram mais de cinquenta anos.

Não acredita em religião que precise da presença dele na igreja. Desconhece as vantagens e desvantagens em morar em uma comunidade quilombola, assim como o significado da palavra “quilombola”, mas sabe que preconceito racial é crime. Ouviu falar nas reuniões de mobilização para o reconhecimento da comunidade como quilombola, mas não participou. Ele declara que pertence a “raça” tem olhos claros, cabelos grisalhos e pele curtida de sol. Sua esposa sofre de grave doença que lhe custou parte dos pés, cujos ferimentos são tratados por Seu Crécio com emplastos de ervas que ele prepara. Ressente-se da falta de reconhecimento pelas pessoas que atende quando precisam.

Seu Crécio reza para curar muitas doenças e perturbações físicas e espirituais, e diz que tem incorporação, não identifica se é Exu ou Preto Velho, disse que é uma coisa assim-assim. Se orgulha da proteção que tem, que enfrenta perigos e sai ileso, sendo respeitado quando anda em lugares desconhecidos ou perigosos.

Com S.Crécio percebi que a tradição de benzer nas pessoas, pode nascer do reconhecimento da comunidade que o considera um homem de fé, religioso. Como uma pessoa que reza para quaisquer ações diárias, e é reconhecido por isso. A comunidade o considera um rezador, e como tal, os vizinhos pedem que ele reze para curar ou proteja-os da mesma forma como ele faz por ele mesmo ou por seus parentes.

Pai Pitô ou Valdemir Santos é o líder da única casa de Axé da comunidade de Sapé. Tem 30 anos de idade, dos quais há 18 exerce a função de benzedeiro herdada de seu pai biológico. Benze a todos que o procuram, a qualquer hora do dia ou da noite utilizando raminhos de planta. É praticante da religião afro-brasileira, e “preparado” na Jurema. Sagrada.



**Figura 12 – Pai Pitô do Sapé. Foto acervo da pesquisa. abr. 2016**

Deseja seguir aprendendo mais sobre o candomblé, talvez para que um dia, seja um iniciado, embora diga que não vai abrir mão de praticar a sua umbanda. Se durante os benzimentos verifica perturbações que não serão resolvidas com reza, não tem dúvidas de colocar em prática os conhecimentos referentes as outras religiosidades pelas quais transita. Sobrevive da venda da farinha de mandioca que produz. Já foi casado, tem um filho adolescente. Estudou até o segundo grau, e trabalhou na usina de cana de açúcar onde sofreu um acidente com consequências para a sua coluna lombar. Precisou abrir mão de seus estudos para cuidar de sua mãe até que ela falecesse. Em sua opinião, o processo de construção da identidade quilombola nesta localidade deveria ter envolvido conhecimentos sobre a história da escravidão. Mas, sente orgulho de ser quilombola.



**Figura 13 – altar doméstico de d. Neide da Palmeira. Foto acervo da pesquisa. Ago 2016.**

D. Neide, ou Josineide Firmino Teodoro dos Santos, é benzedeira nascida na comunidade Palmeira dos Negros, tem 48 anos, e é casada. Benze somente “dores” segundo ela mesma. É católica e devota de Padre Cicero e do Pai Eterno. Não descarta aprender a rezar outros males, e prefere o período do dia para atender as pessoas, mas não nega benzer quem chega a procura de reza, a menos que esteja em dias de “impedimento”. Declara ser da raça dos “morenos”, e que seus filhos “são todos morenos uns são mais claros outros mais escuros”.

O altar doméstico que mantém em sua casa impressiona pela beleza, luminosidade e energia que transmite. A timidez dela contrasta com a firmeza com a qual define sua função e papel junto à comunidade. Preferiu não ser fotografada, embora tenha permitido que eu fizesse fotos de seu altar. Sobre ela, tenho a impressão de que faz mais do que diz, e que sabe mais do que admite. Durante os dias de festa na comunidade, d. Neide a exemplo de outros moradores, recebe parentes em sua casa.

D. Neide aprendeu a benzer sozinha após ter solicitado permissão divina para ajudar aqueles que estavam doentes, recomenda chás e cuidados, aliviando as dores com rezas. Diferentemente, de outras benzedieras, aprendeu a rezar por que sentia “aquela grande vontade de rezar”, mas não acreditava que a simples vontade de se tornar uma benzedeira fosse suficiente para que praticasse o ofício com eficácia. Declara-se católica, e que participa das festas em homenagem aos santos, embora não faça promessa afirma que “*quem faz, em nome de deus, alcança*”.



**Figura14 – imagem do menino Jesus de Praga – representação de d.Ana do Tabuleiro. Foto domínio público. Internet jul 2017.**

D. Ana é benzedeira e tem 77 anos. Reza nas pessoas há tanto tempo, que nem lembra. É natural do povoado Tabuleiro dos Negros. Declara-se católica e crítica das religiões afro-brasileiras que considera ser “um atraso de vida” e que “dão azar”. Benze todos os tipos de males em crianças e adultos. Para benzer nas pessoas, não utiliza nada além, da imagem de um santinho, o menino Jesus de Praga, com o que faz o sinal da cruz repetidas vezes sobre o doente. Mora com seu marido e sua filha mais velha, que trabalha na roça da família, e com os produtos sustenta a família.

O pai de d.Ana também era “*curador*” e o “*pai dele também!*”. O seu marido vive com as sequelas de uma doença recente que paralisou parcialmente seu corpo. A perda de um filho em acidente automobilístico legou a benzedeira, um olhar de profunda tristeza, e a uma depressão profunda que está refletida no seu olhar, mesmo passados alguns anos da ocorrência, ela chora ao recordar. A luta diária de d.Ana se constrói em torno destes acontecimentos, da benzeção que se dedica a praticar em prol da família, e dos vizinhos, e a sofrer com os seus problemas de saúde fragilizada a partir da perda da qual parece não se recuperar. Católica convicta se apega a fé em deus para tentar transpor os obstáculos da vida cotidiana. Mas, é também, rezadeira, curadeira, e tanto cuida dos outros quanto de si mesma utilizando-se com tratamentos tradicionais, em formas de chás ou emplastos. Se agarra a palavra de deus que passa para ela o milagre, e ela “*cura qualquer um filho de deus...*” Para ela, qualquer pessoa pode aprender, mas tem que ver se resolve o problema do outro.

Para ela o reconhecimento da comunidade como quilombola “melhorou alguma coisa” na infraestrutura do povoado, como por exemplo, o asfaltamento das ruas, antes de terra batida, o que em sua opinião foi bom, além de “a gente foi pegando mais conhecimento nas coisas, nos direitos”, dos quais não me falou. Sabe que há outras benzedeadas e benzedeiros no Tabuleiro, mas, entre desconfiada e sábia diz assentindo com a cabeça em gesto positivo e depois negativo: “mas, não benze não! eu benzo tudo”. Apesar de sentir o peso da idade e a condição frágil que a

sua saúde impôs ao seu corpo, se orgulha de atender a gente e animais de longe, e que inclusive, providenciam a viagem para ela ir ao encontro em outros lugares mais longe.



**Figura 15 – s.Tonho do Tabuleiro.  
Foto do acervo da pesquisa. ago  
2016.**

Seu Tonho, ou Antonio dos Santos tem 75 anos, é aposentado da usina de cana de açúcar, casado, nascido e criado no povoado de Tabuleiro dos Negros. Benze em pessoas e principalmente, animais desaparecidos. Aprendeu a rezar assistindo a prática dos antigos benzedeiros, de quem decorou as rezas. Prefere benzer durante o dia. Falante, relembrou as aventuras amorosas de outros tempos. Se declara negro.

Relatou que não está bem de saúde, e dentre os motivos estão às sequelas das cirurgias que sofreu para se recuperar de ferimentos causados por uma briga por disputa pela atenção de uma mulher. É benzedor e prefere benzer com a luz do dia, mas se ocorrer uma emergência, ele reza em quem chegar, independentemente da hora. Gosta e acredita que as rezas têm de ser demoradas para serem eficazes. Conhece seus direitos como quilombola, mas diz que a vida dele não melhorou após reconhecimento da comunidade. Aposentado da usina, hoje ele “*não planta mais nada*”. Sobre a sua saúde diz que “*não tô bem não!*”, “*eu tô com uma dor aqui*” toca a região lombar, “*pego essa bicicleta de casa até aqui...*” e faz uma expressão de dor. Já consultou um medico sobre esta dor, que é proveniente de cirurgias em razão de uma facada que sofreu durante a briga de trinta anos atrás.

Refletindo sobre o processo de reconhecimento da comunidade como quilombola, S.Tonho diz que conhece seus direitos, embora não cite quais são. S.Tonho relembra também, que as administrações municipais anteriores davam mais atenção às áreas rurais do município, inclusive, ao Tabuleiro que hoje sofre pelo abandono dos governantes dos dois municípios. Hoje, diz ele,

não tem diferença em recorrer a Penedo, mais desenvolvido em sua opinião do que Igreja Nova, pois não é mais vantagem estar entre as fronteiras dos municípios.

Não tem religião definida, mas diz que é católico, e que para ser benzedor é preciso saber rezar as rezas, além de “tem que ter fé nas palavras de Deus!”. Aprendeu a rezar vendo outros benzedeiros rezarem.

Dona Eron, ou d.Maria Erotildes dos Santos, é benzedeira, e tem 108 anos. É natural de Tabuleiro dos Negros. Pelas condições atuais provenientes de sua idade avançada, já não exerce o benzimento regularmente, porque anda esquecida e está “moca” (surda). Mas, de vez em quando se lembra da reza e aí, reza alguém que lhe pede. Em alguns momentos em que mostrou lucidez perguntou o que ganharia com a realização daquela entrevista.



**Figura 16 – D.Eron do Tabuleiro. Foto acervo da pesquisa. Ago 2016.**

D.Eron é a benzedeira mais reconhecida do povoado, e foi a mais indicada pelos informantes daquela comunidade. Começou a rezar “mocinha”, reza todos os tipos de malefícios, espinhela caída, doenças do ar, e se sentir algum problema de saúde também reza, ou quando chega alguém da família. Apega-se ao Padre Cicero, Nossa Senhora de Fátima, São Jorge. Diz-se católica e que não fala “palavrão”, ensinou ao bisneto a rezar, mas ele não pratica. Aprendeu a rezar em 2 ou 3 dias. Não tem hora para benzer, e reza de dia e de noite por ela e por sua família. Tem muitos filhos, netos e bisneto, com um trineto a caminho. Não faz remédios ou chás nem aconselha ninguém para a utilização destes tratamentos. Reza gado engasgado a distancia, quando os donos vêm avisar.



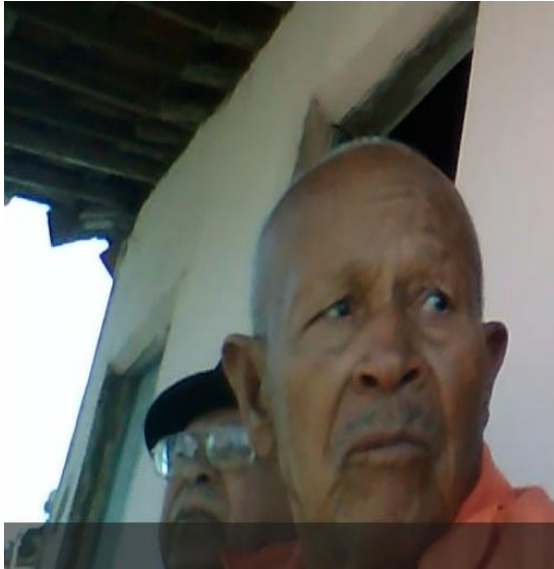


**Figura 17 – d. Alva do Tabuleiro.  
Foto acervo da pesquisa. ago 2016.**

D.Alva ou Marinalva Ferreira da Silva tem 70 anos e é casada. Nega que seja benzedeira. Natural de Tabuleiro dos Negros, onde mora se aposentou do trabalho na usina de açúcar onde sofreu um acidente que lhe custou a vista esquerda. É agricultora doméstica, faz farinha para a venda e ajuda no orçamento da família alugando o motor da moenda da casa de fazer farinha para os seus vizinhos. Conectada aos problemas da modernidade, reclama da falta de emprego para os jovens.

Declara-se católica e rezadeira! Mas, recusa o título de benzedeira. É devota de Santo Antonio Caminhante de quem assumiu a defesa em briga com o padre, e reclama das tentativas do religioso de alterar o calendário litúrgico e querer mudar o dia de Nossa Senhora. Sobre o processo de reconhecimento da comunidade como quilombola, segundo ela “*não foi muito claro*” e que falta emprego e escola para os jovens da comunidade. Mas, apesar disso, a comunidade tem assistência médica constante, enfermagem e serviços ambulatoriais. Se declara “*moreno, nem é negro nem também é branco*”. O acidente que deixou parcialmente cega da vista esquerda agravou a condição da outra vista, que já está bastante sacrificada. Para o tratamento destas mazelas tem ido a vários médicos em diversas cidades próximas, e até mesmo, em Aracaju.

D.Alva se ressentida dos políticos que quando candidatados prometem e não cumprem as promessas. A pracinha que é reivindicação antiga, nunca foi construída. O processo de reconhecimento da comunidade como quilombola chegou até d.Alva através de seu marido, que frequenta as reuniões, segundo ela, somente quem vai a reunião sabe quais são os direitos dos quilombolas. Quanto a continuar o ofício de benzedeira, diz que quer desistir as vezes, principalmente, quando há muita insistência de pessoas que querem ser benzidos todos os dias.



**Figura 18 – s. Alvaro do Tabuleiro.**  
Foto acervo da pesquisa. Ago 2016.

Seu Álvaro ou Alvaro Santos tem 87 anos, mas aparenta ter menos idade. Nega ser benzedeiro, embora tenha sido apontado pelos moradores como tal. Está viúvo pela terceira vez, tem o riso solto! Seu único filho já é falecido. Vive sozinho, é aposentado, e se declara como pertencente a raça dos “*morenos*”. Nascido e criado no Tabuleiro dos Negros fica reticente quando o assunto é o reconhecimento da comunidade como quilombolas, mas, sabe que tem direitos.

S. Alvaro tem conhecimento dos problemas causados pela administração municipal dupla, pois acha que nem Igreja Nova nem Penedo dão a devida atenção as questões do povoado. Ouviu falar sobre o reconhecimento da comunidade como quilombola, mas, não participou das discussões, refere-se a estes movimentos como movimentos de pouca confiabilidade. Quanto a sua saúde afirma que não tem andado bem, reclama de problemas relacionados a “*velhice*”, mas que não gostaria de ser mais jovem não!. Católico temente a deus diz que não se afasta das leis divinas, e que leva a vida assim. Não confirma sua condição de benzedeiro, conforme indicações dos moradores, e diz que não benze ninguém, que só rezaria nele mesmo se fosse “*pra ficar mais moço!*”? Não espera que a situação política melhore a sua comunidade e diz que “*tem gente experiente, mas sabido não tem não!*”.



**Figura 19 – d. Terezinha do Tabuleiro.**  
Foto acervo da pesquisa. ago 2016

D.Terezinha, ou Maria Terezinha Cruz Santos, e tem 67 anos. É benzedeira, espírita, mas se considera católica. Não se nega a utilizar de outros expedientes espirituais para resolver problemas ou doenças. Reza todos os males. E se tiver algum espírito por perto, “dá uma pisa”. Se ressentida da discriminação que sofre por ser “macumbeira” o que nega, veementemente. Disse que se fosse macumbeira, já teria feito alguma coisa para matar um ou outro.

Acha que a discriminação que sofre deve-se a sua origem externa a comunidade, mas, que optou vir morar na terra de sua mãe, apesar de ter parentes no povoado, mora de aluguel na casa de uma sobrinha. Mora com seus dois filhos, sendo que enquanto o mais velho procura emprego que não encontra, o mais novo tem problemas mentais, que d.Terezinha indica rodando um dedo indicador por trás da própria cabeça, dizendo, “*ele é assim!*”. Se nega a admitir que pratica o espiritismo, do qual se afastou, mas que não tem problemas de lançar mão, se a situação vivida requisier que ela faça alguns trabalhos invocando entidades de umbanda para auxiliá-la na hora da reza. Tem a pele curtida de sol, seus cabelos brancos parecem de algodão, suas unhas longas e pintadas de lilás indicam que é vaidosa. Fala sem parar sobre sua lida diária, sobre a luta de viver com os dois filhos já adultos, e diz que tem esperança de sair da casa alugada aonde mora atualmente, para um lugar em que possa ajeitar seus santinhos, e fazer suas coisas.

A saúde de d.Terezinha já esteve pior, mas ela conseguiu melhorar tomando um remédio fitoterápico que melhorou sua condição de locomoção e vista, e sim comprado em alguém lá em Penedo que faz a propaganda no rádio. Sente que a discriminação que sofre, deve-se ao fato de não ser natural do lugar, embora sua mãe tenha sido. E embora seja execrada por alguns, continua a atender quem precisa de seus préstimos. Segundo ela, embora eles a considerem de fora, ela se considera de dentro.

A apresentação das benzedeadas e benzedores quilombolas objetivou uma rápida introdução à descrição do campo desta pesquisa, do qual são protagonistas de suas próprias histórias. Os próximos itens são compostos pelas descrições históricas, geográficas, econômica e social das comunidades que serviram de cenários para produção das interações do cotidiano destas mulheres e homens que exercem o ofício da benzeção. Nesta rápida introdução, em que tentei descrever rapidamente, a cosmovisão de cada uma e de cada um deles, a surpresa foi constante, assim como a dúvida que me acompanhou por todo o tempo que duraram as visitas e conversas nas diferentes temporadas em que estive junto a ela(s). Em muitos momentos, apanhada de surpresa nem consegui concluir o pensamento inicial do bate-papo, e somente, depois ouvindo os áudios é que tantas ausências de respostas se apresentaram. Mas, talvez porque eu estivesse esperando respostas objetivas, fazendo perguntas objetivas, para perguntas e questões que estariam longe da objetividade.

À medida que a nossa convivência foi ficando mais madura, percebi o quão complicado pode ter sido as nossas primeiras interlocuções. A cada visita, ia ficando mais claro para mim, o que eu tinha ido buscar, pois decidi que não ficaria na superfície de uma relação construída *a toque de caixa* como aquela da primeira visita realizada no início do ano de 2016. Ali, naquele período inicial foi apenas minha prova admissional, que, no entanto, não testou as minhas possibilidades de entender e de ser entendida. Somente nas visitas seguintes, comecei a perceber os cuidados que deveria tomar na abordagem dos assuntos. Assim, se perguntasse: quantos filhos a senhora tem? Então ela me responderia: dois. E eu, curiosa perguntaria, mas quem são essas moças? Não são suas filhas? E ela me responderia: sim, mas você perguntou por meus filhos...

Daí eu passei a ouvir de novo, e de novo, e quantas vezes fossem necessárias, as entrevistas gravadas nos meus equipamentos de campo, para perceber pequenos detalhes, que as transcrições não tinham conseguido captar. Dentre estas situações, algumas cabem aqui registrar. Há uma sutil diferença na utilização do termo “benzedora ou benzedor”, “rezadeira e rezador”, “curadeira ou curadora e curador”, entre as benzedeadas e benzedores quilombolas das comunidades observadas em Igreja Nova. D.Vilma da Palmeira faz questão de se autoproclamar “*curadora*” como uma linha a dividir seus outros préstimos religiosos e sociais, pois para ela, a cura é o complemento da benzeção, e como curar é o objetivo, prefere ser reconhecida como curadora que reforça a importância do seu papel na sociedade local.

Outra situação encontrada no campo de pesquisa refere-se ao emprego dos termos “benzer e rezar”. Já foi visto que benzer é bendizer súplicas e votos de boas coisas, e pedidos de cura de alguma doença apresentada, sendo que para se benzer em alguém ou em algum animal ou objeto,

se recorre às rezas. Há rezas específicas para cada mal espiritual ou físico que se apresentam às benzedeadas ou benzedeiros, mas, eventualmente, após as rezas específicas são rezadas rezas católicas. Essa convergência entre a religião institucionalizada católica e o catolicismo popular pode ter contribuído para a propagação da tradição de benzer entre os moradores das comunidades rurais observadas. A primeira vez que encontro s.Crécio na comunidade do Sapé, pergunto se ele é rezador, ao invés de benzedeiro, como vinha utilizando. Ele, orgulhoso, me respondeu: “*ah, nisso eu sou bom! quando saio [de casa], já saio rezando!*” Posteriormente, ouvindo outra vez, o áudio gravado na entrevista, percebi que s.Crécio pode ter sido “elevado” a categoria de benzedeiro por ter o hábito de rezar em quaisquer situações, não só para cura, mais principalmente, para autoproteção ou para alcançar alguma graça, mesmo que a mais cotidiana ou simples. S.Crecio afirma não ter religião, e que “*não ando bem na igreja não!*”, mas, que passou a rezar nas pessoas (como utilizam falar), por solicitação de alguém, e que às vezes tem “incorporação espiritual” para praticar o benzimento, obteve e mantém junto à comunidade, a fama de benzedeiro pela eficácia da sua reza e reconhecimento dos bons resultados alcançados.

A qualidade de boa benzedeadada ou de bom benzedeiro é o maior prêmio que podem receber da comunidade, sendo este reconhecimento motivo de orgulho para estas mulheres e homens simples que exercem o ofício da benzeção, que se iniciou em suas vidas, como um dom divino, e que continua nelas com o arremate da solidariedade, que se propõem a oferecer aos vizinhos e parentes. O caso de D.Neide é exemplar, para ilustrar esta situação.

Não nasceu benzedeadada ou herdou o ofício de um antepassado como outras. Ela se dedicou a aprender a benzer por solidariedade aos quais visitou quando estavam doentes, enquanto pensava no poderia fazer para aliviar-lhes a dor. Os seus pedidos frequentes ao deus de sua crença, tornaram-se uma realidade concreta, quando alguém bateu a sua porta e pediu que lhe rezasse para cessação da dor que sentida, e mesmo negando saber rezar, rezou, e a comunidade viu. Ela diz que somente reza dores, mas, não descarta a possibilidade de aprender, poder rezar e curar as pessoas de outros males. Como d.Neide, s.Tonho do Tabuleiro aprendeu a rezar por iniciativa própria, há pouco tempo, se comparado com a maioria das benzedeadadas e benzedeiros. Segundo ele, aprendeu rapidamente as rezas observando um rezador para o qual teve que repetir “*tim-tim por tim-tim*” as palavras proferidas na cura, e após a aprovação passou a rezar nas pessoas e nos animais também.

As benzedeadadas e benzedeiros quilombolas participantes da pesquisa na sua maioria começaram a benzer no início da adolescência ou já na idade adulta por herança, por dom, ou por aprendizado, mas, tem um ponto comum. Somente tiveram certeza de terem se tornado boas benzedeadadas e bons benzedeiros, pela eficácia alcançada por suas rezas, que trouxeram o reconhecimento da

comunidade. Outro par de comparações pode ser estabelecido entre d.Vilma e pai Pitô, que além de terem pontos comuns pela formação religiosa (são os únicos do grupo participante que assumem claramente as suas posições de praticantes das religiões de matrizes africanas), têm o fato de serem benzedeira e benzedeiro por herança paterna, além, de terem iniciado a benzer “nas pessoas” por impulsos repentinos de necessidade. D.Vilma, de repente, se viu com seu filho bem pequenino doente, e em situação crítica. Sem vislumbrar outra solução para salvar a vida da criança, pediu pela vida dele, e teve uma visão de Nossa Senhora da Conceição que orientou a ela que rezasse na criança. Então, d.Vilma pegou um ramo trazido por sua sogra e benzeu o menino, mesmo sob os comentários de que não saberia curar, portanto, não iria salvar seu filho, o fez, salvando sua vida. O seu feito correu pela comunidade, que passou a procurá-la para sessões de benzimento.

Pai Pitô também se descobriu benzedeiro em situação de emergência na comunidade do Sapé. Quando tinha aproximadamente doze anos de idade e tinha perdido o pai recentemente, sua mãe pediu que ele rezasse um menino. Ele tentou convencer a sua mãe que não sabia rezar, mas, por insistência dela, e pela situação crítica que o menino se encontrava decidiu benzê-lo tomando uns galinhos de planta. Com a cura da criança sua fama de benzedeiro se espalhou, e ele passou a rezar. Somente após alguns anos ingressou na religião afro-brasileira da umbanda onde “deitou camarinha”<sup>81</sup> e foi preparado na Jurema sagrada.

Como visto, o reconhecimento da comunidade pode consagrar as boas benzedeadas e os bons benzedeiros quilombolas pela eficácia alcançada sobre as situações que enfrentam no cotidiano da vida comunitária. As trajetórias diferentes entre elas e eles não influem nos objetivos que eles têm de prestar solidariedade a quem precisa, mas, não se dá da mesma forma para todos os participantes do estudo. Dona Alva, por exemplo, prefere não ser considerada uma “benzedeira”, pois para ela, a insistência de algumas pessoas em serem benzidas não passa de “*teimosia*”, e duvida: “*será que num fica bom nunca, d.Maria?*”. Com d.Terezinha se dá um fato diferente. Considera-se discriminada pela comunidade, que a aponta na rua como “macumbeira”, além de outros adjetivos. Ela diz que a tratam assim, por ela ser de “fora”, pois passou grande parte da sua vida fora do Tabuleiro, mas, no entanto, se considera “de dentro” por ser aquele o lugar de origem e vivência de sua mãe. Quando apresentei o tema da pesquisa, d.Terezinha olhou para a minha colaboradora e cicerone na comunidade do Tabuleiro dos Negros, d.Edna França, e disse: “*foi ela que me entregou!!!??*”.

---

<sup>81</sup> Período de iniciação religiosa na umbanda.

Esta inicial e rápida tentativa interpretar as vivências, cotidianidades, inter-relações, implicações sociais e políticas das benzedeadas e benzedores quilombolas das comunidades em foco nesta pesquisa, certamente, não faz jus à complexidade que a (o)s constituiu como pessoas. Os valores éticos e morais que demonstram foram adquiridos ao longo da vida em comunidade e como marcas indeléveis em suas identidades individuais, partir dos procedimentos tradicionais no ato de benzer, cuidar, curar, apoiar, e auxiliar, contribuem para a construção das identidades culturais coletivas do grupo social nos quais se inserem.

Entendendo que estas personagens constroem e são construídas pela associação de fatores históricos, geográficos, sociais, econômicos e culturais, é oportuno o convite para viajar por este universo místico e real ao mesmo tempo, começando pelas práticas religiosas em contextos das comunidades do estudo.

#### **4.4 Catolicismo popular, práticas rústicas – as religiosidades brasileiras nas comunidades**

As religiosidades populares brasileiras resultaram de processos sucessivos de misturas culturais iniciados antes mesmo do encontro deste lado do Atlântico. No pensamento de Gilberto Freyre (1998), “o catolicismo luso-brasileiro manteve uma continuidade parcial com padrões medievais de religiosidade” baseados nas reformas católicas estabelecidas pelo Concílio de Trento (1562-1653), embora muitas das práticas condenadas por este tratado continuassem a serem realizadas tendo em vista o regime de padroado<sup>82</sup>, quais sejam: romarias, culto aos santos com promessas e ex-votos, construção espontânea de cruzeiros, capelas e ermidas, agrupamento de irmandades e ordens terceiras, que se responsabilizaram por festas e procissões de carácter dramático e espetacular (SOUZA, 2012, p. 292), legando aos brasileiros uma herança burlesca, fortemente dominada por leigos, com influências indígenas e africanas.

Estas prerrogativas religiosas estavam presentes naquilo que se denominou “catolicismo popular” que se dividiu em dois tipos: o popular urbano representado pelas confrarias, irmandades e ordens terceiras e organizado por leigos, e o popular rural associado às comunidades rurais (MESQUITA, 2015, p. 164) cuja centralidade esteve na casa grande. Para Tracco (2014), o catolicismo popular nos tempos coloniais se constituiu de uma “formação católica baseada em devoções populares com participação dos colonos nos sacramentos muito mais por obrigação do

---

<sup>82</sup> Sistema de organização entre a Igreja e o Estado que consistia no direito concedido pelo papa ao rei de Portugal para nomear clérigos atuar nas terras “descobertas” visando melhor organização da Igreja no Brasil com pouca influência de Roma (MESQUITA, 2015, p. 162).

que por devoção”, repetindo aqui, o que já havia sido visto na África no episódio entre os europeus e o rei do Congo no século XV (REGINALDO, 2011, p.42).

O catolicismo permissivo de influências mouras, judaicas e pagãs, foi trazido pelos europeus para as terras coloniais e para a sociedade patriarcal onde recebeu contribuições indígenas e africanas, produzindo o Gilberto Freyre analisou como “um cristianismo liricamente social, religião ou culto da família mais do que de catedral ou de igreja” (FREYRE, 1998, p.22), que se configuraria, pelos contextos em que se desenvolveu em um catolicismo propriamente brasileiro eivado de disputas entre clérigos e senhores de engenho. A disputa de poder entre estas duas forças refletiu a luta entre a Igreja e o Estado português, que tinha no senhor de engenho, seu representante, reafirmando com sua política patriarcal a oposição aos religiosos mais afetos ao poder da Santa Fé.

O catolicismo popular floresceu no Brasil no tempo de colônia portuguesa, a partir de traços culturais trazidos pelos colonos, e reproduziu suas crenças adaptadas às condições geográficas, econômicas e sociais encontradas. Há muito tempo apartados da religião institucionalizada pela Santa Fé, os portugueses continuaram a professar suas crenças segundo ritos e orações próprias, que distribuídas por lugares afastados dos centros mais populosos, onde teriam possibilidades, mesmo que remotas de terem contato com os sacerdotes, cujo número era muito pequeno para atender a população. A localização das fazendas e dos povoados em áreas rurais e afastadas de centros urbanizados produziu uma sociabilidade característica entre as famílias e vizinhos, que precisaram contar com os recursos da memória para recompor uma religiosidade que ficaria marcada profundamente pelo culto aos santos, festas e outros tipos de manifestações típicas desta origem rústica da religião.

As marcas destas sociabilidades nascidas ainda no tempo colonial se reproduzem ainda hoje na vida econômica independente de famílias rurais, que sobrevivem do cultivo de alimentos, e impõem um isolamento geográfico de grupos de vizinhos, que na paisagem rural tem a centralidade, normalmente, em uma capela construída em regime de mutirão. A autonomia destes grupos reforça o sentido de vizinhança, com a proximidade durante os períodos festivos quando os santos padroeiros são homenageados. Queiroz (1968) descreve a formação de bairros rurais ou grupos de vizinhanças (CÂNDIDO, 1971) onde estas sociabilidades acontecem:

a família tem vida econômica independente; um conjunto delas forma o grupo de vizinhança que, na zona paulista, em parte das zonas mineira e paranaense, recebe o nome de “bairro rural”. O bairro rural tem geralmente como centro uma capela. Esta forma de habitat disperso é encontrada por toda a parte; regiões que à



primeira vista parecem desabitadas são pontilhadas de capelas, acompanhadas de uma ou duas casas, indicando a existência de grupo de vizinhança, ao qual servem de ponto de atração. A vida destes grupos de vizinhança é ritmada por períodos de isolamento e de concentração. As famílias trabalham sozinhas em seus campos mas se reúnem sempre nos momentos de festa religiosa (QUEIROZ, 1968, p, 110).

A importância dos santos padroeiros materializa e estreita os laços sociais de pertencimento ao grupo, aumentando a solidariedade entre seus componentes e sobrepondo-se as relações domésticas. A época de festejar os padroeiros é a oportunidade de o grupo social estreitar os seus laços, o que irá proporcionar o sucesso dos festejos em maior ou menor intensidade. A coesão social será desde o início da organização das festas, o fator fundamental para o seu sucesso, que exigirá dedicação de horas de trabalho dos participantes, que conseqüentemente terão que dispor de seus afazeres domésticos.

Entre os organizadores das festas em homenagem aos padroeiros, as benzedeiras e benzedeiros se inscrevem como figuras importantes, não somente na provisão de recursos financeiros ou de alimentos, mas também com a utilização de sua própria figura como representantes da fé inabalável ao santo, com o qual tem promessas e reciprocidade na intervenção nos momentos de práticas de curas mágicas, como se pode ver na festa de São Roque que tem lugar na comunidade da Palmeira, aspectos explorados em itens posteriores. Se o padroeiro é afamado como interveniente pela saúde da população moradora, como é o caso de São Roque, por exemplo, cuja capacidade curadora e protetiva dos pobres e desvalidos vêm de longe, seu séquito se amplia largamente. Ao santo milagroso são feitas promessas novas e as velhas são renovadas.

Para todos os padroeiros, a organização começa quase sempre com a arrecadação de recursos financeiros para os preparos que incluem: confecção de roupas especiais para dançantes, estandartes com a imagem do santo ou da santa, preparo de comidas, custeio com a vinda de atrações para o divertimento coletivo e também com a vinda do padre responsável pela paróquia para rezar a missa.

Nos dias que antecedem a festa os eventos também são festivos e visam à arrecadação de fundos que serão repassados aos organizadores ou ao organizador da homenagem, eventualmente, fica a cargo de algum morador mais abastado, que é nomeado como responsável pela festa do santo padroeiro, mas, na grande maioria dos povoados e freguesias em que ocorrem estes festejos, a festa é promovida coletivamente com a ajuda e participação dos moradores e parentes (QUEIROZ, 1968).

A escolha do santo padroeiro de comunidades rurais está ligada a eventos significativos para os moradores mais novos ou antigos. Pode ter sido decorrência de uma promessa para a cura de doenças graves e epidêmicas, mas também podem advir de devoção pura e simples de um morador considerado como fundador da comunidade. Muitas vezes, em comunidades partidas por conflitos, pode ocorrer dissidência quanto à indicação e entronização dos padroeiros como representantes da coletividade. Nestes casos, haverá também diferenciação quanto à categoria que a festa se inscreverá, religiosa, cultural, cultural e religiosa.

Os moradores estabelecem uma relação amistosa com seus padroeiros, caso contrário, poderão advir castigos em forma de estiagem prolongada, doenças coletivas e até a extinção da localidade. A interação entre os padroeiros e os fiéis pode se transformar em uma relação de amor e ódio caso as aspirações mútuas não sejam atendidas, e essa intimidade com o divino por vezes leva a população a enfrentar o poder local representado pelo padre ou a colocar o santo de ponta cabeça no poço como tem sido usualmente observado em comunidades onde estas religiosidades se fazem presentes. As alternâncias sentimentais são verificadas em diversas ocorrências entre os moradores e os santos, e a explicação para essa autoridade natural sobre o sobrenatural pode estar na possibilidade concreta de tocar a imagem que está sobre o altar (QUEIROZ, 1968).

A imagem que reina no altar concretiza realmente a pessoa do santo; agir sobre a imagem é o mesmo que agir sobre este. O santo é a um tempo natural e sobrenatural; natural pela imagem modelada em argila ou talhada em madeira, sobrenatural pela sua essência. Natural e sobrenatural que é, os mortais podem exercer sobre ele influência (QUEIROZ,1968,p.112).

A relação entre os devotos e padroeiros requer um conhecimento profundo dos gostos e necessidades de ambas as partes envolvidas no trato de convivência, assim como, deve-se evitar agir contra as vontades do santo, o que leva o fiel a alcançar o sucesso da sua empreitada de vida, e em contrapartida, as homenagens e agrados serão multiplicados em favor das graças alcançadas. A proximidade e a pessoalidade dos padroeiros são qualidades exigidas pelos devotos, que tratam o santo como se fosse um membro da família tal a intimidade que demonstram até mesmo na admissão de haver uma grande vigília do santo no acompanhamento diário dos atos de seus protegidos.

A função das festas, que homenageiam os santos padroeiros das localidades, é muito mais social do que religiosa, haja vista a conexão que promove entre os seus moradores e parentes próximos constituindo a rede de parentela, como um dos importantes componentes da tradição em

comunidades quilombolas, juntamente com a oralidade, a partir da qual, os saberes e fazeres tais como: as orações, rezas, benzimentos, e os ritos são transmitidos.

As crenças e as práticas tradicionais existentes entre a população local se basearam nas religiões de diversas origens culturais que vieram para o Brasil transferidas no período colonial, e se desenvolvendo com a adoção em maior ou menor grau de elementos de cada uma das variantes europeias, africanas e indígenas além de outras, que se encontraram por aqui. O contexto religioso autônomo e independente existente na antiga colônia portuguesa foi fundamental para a preservação de elementos que misturados resultaram em religiosidades antes sincréticas e depois híbridas, que associadas aos fatores históricos, políticos, econômicos e culturais, forjaram formas específicas e muito próprias do povo se relacionar com as divindades e com as forças da natureza. Segundo Souza, os atravessamentos destas várias contribuições culturais formaram “um campo religioso fortemente marcado pelo hibridismo” (2012, p.307), que acarretou esta resultante híbrida, parte significativa dos saberes e fazeres religiosos partilhados pelos brasileiros.

Compreender as práticas tradicionais de cura e benzimento de mulheres e homens moradores de comunidades quilombolas, apoiadas pelo catolicismo popular é uma forma de compreender o sentido de suas associações simbólicas que perfazem os cosmos particulares sincréticos e híbridos segundo os quais, a fé das benzedeadas e benzedores quilombolas se propaga e contagia os moradores das suas comunidades, em contextos de luta pela sobrevivência e das interrelações entre os religiosos e os demais componentes das comunidades para desvendar os processos de construção dos cosmos religiosos que os cercam, interpretando suas formas de integração ao seu ambiente natural de equilíbrio entre o corpo e a alma.

As promessas dos moradores para cura de doenças ou pedidos de qualquer natureza encaminhados aos santos protetores, também fazem parte do tratamento de doenças antigas ou novas. Nas comunidades quilombolas de Igreja Nova, a religiosidade abarca a devoção aos santos ligados à história dos povoados da Palmeira dos Negros, do Sapé, e do Tabuleiro dos Negros, sendo ou não os santos declarados como patronos das comunidades, cada um ao seu tempo, é homenageado em festas anuais, e cada comunidade marca esta data com comemorações e louvores. A devoção santorial é um costume que remonta aos tempos coloniais.

#### **4.4.1 A festa do Glorioso São Roque na Palmeira – campos religiosos em tensão**

Durante o período de quatro dias que antecedem o dia dezesseis de agosto de cada ano, tem lugar na comunidade quilombola da Palmeira dos Negros, a festa em homenagem a São Roque. Originada de uma promessa feita por antigos moradores do local ao santo milagroso nos anos trinta do século XX, a festa marca um período de reencontros familiares e interações sociais, que agitam o povoado e as comunidades vizinhas. A promessa ao santo francês nascido na região de Montpellier por volta do ano de 1295 visava curar e livrar de uma epidemia de “peste negra”<sup>83</sup> que se abateu sobre a população da Palmeira. Assim, como a própria história de vida do santo, a população que contraiu a doença contagiosa somente se livrou dela por intermediação de São Roque, através da promessa de moradores. Com a cura dos doentes a promessa continua a ser paga até os dias de hoje, e todo ano, a partir do dia 13 de agosto, a população da Palmeira se mobiliza para festejar, e discutir questões relativas ao grupo social.

Note-se, porém, que o povoado tem como padroeiro “oficial” o Sagrado Coração de Jesus, cuja capela no largo central da localidade é cuidada, limpa, pintada, desempoeirada, lavada, e onde é preparado o andor que carregará o santo por todo o povoado durante a procissão que tem lugar no dia dezesseis, dia da culminância do período festivo. A diferença de tratamento entre as duas referências religiosas do Sagrado Coração de Jesus e São Roque é marcada nas narrativas dos moradores que se referem à festa do Sagrado Coração como “*religiosa*” e a de São Roque como “*festa cultural e religiosa*”, que denota a insurgência popular em relação à troca dos padroeiros, pelo menos temporariamente, sendo esta a ocasião em que demonstram autonomia, organização e mobilização em torno de questões afetas a população da Palmeira.

Os dias, que antecedem o dia dedicado ao santo milagroso, são aqueles em que a comunidade se agita para receber os parentes que moram “fora” e vêm de todo o canto, para fazerem as visitas e passar os dias na casa de parentes moradores do povoado. O burburinho é intenso, e o movimento de panelas, mesas e cadeiras nas varandas disputam com o movimento de montagem das estruturas que irão divertir os presentes nas noites daqueles dias. Enquanto, o largo do povoado se movimenta nesse sentido, a igreja vai sendo preparada para receber os populares para as reuniões sucessivas para as três noites. A primeira dedicada aos jovens e crianças, a segunda às mulheres, a terceira aos homens.

A reunião para os jovens ocorre na igreja sob o comando de uma jovem de nome Ruth de aproximadamente, dezoito anos e moradora da Palmeira. Ruth é estudante universitária e lidera as funções deste dia a partir de orientações religiosas, dá sermões e conselhos aos jovens que se

---

<sup>83</sup>O mesmo que peste bubônica transmitida principalmente por pulgas de ratos. A ocorrência da peste no Brasil em finais do século XIX e início do século XX tem registros históricos disponíveis em sites médicos.

aglomeram fazendo algazarra nos últimos bancos do pequeno salão. Ela é uma jovem líder religiosa que representa talvez, “o padre” que não está presente. O culto liderado por Ruth com auxílio de um grupo de jovens continua pela noite adentro, com leitura de trechos da bíblia, cantos religiosos, e muitos conselhos aos jovens. Pessoas mais velhas também estão presentes na igreja, acompanhadas de crianças ou não, cantam, rezam, se ajoelham e se sentam a esperar pelos comandos de Ruth.

Aproveito a ocasião para observar a estrutura interna da Igreja. As imagens e quadros com a representação de Nossa Senhora da Aparecida, São José, Santo Antônio, e São Roque tomam lugar nas paredes laterais da pequena nave. O altar principal possui três nichos ornamentados de ladrilhos branco e preto, sendo um para Nossa Senhora, outro para a representação do Sagrado Coração de Jesus, e o terceiro reservado para São Roque, que neste momento está vazio, pois o santo se encontra no andor no balcão lateral onde receberá decoração de flores para sair na procissão da terça-feira.

As missas no povoado não são frequentes, há quem diga que ocorre mensalmente, e no restante dos dias que antecedem a festa, as funções religiosas são comandadas por moradores da comunidade que se destacam e tem permissão do pároco de Igreja Nova para promover o culto. Colhi estas informações de algumas senhoras presentes, que ainda aguardam a continuidade do culto liderado por Ruth durante essa primeira noite de reuniões. Sem saber o que viria depois tornei a admirar a composição do interior da igreja. O aladrilhado dos nichos que contém as imagens dos santos lembra um gongá em terreiro de umbanda, tudo muito colorido, e brilhante (figura 20).



**Figura 20 – aspecto geral do altar principal da igreja do Sagrado Coração de Jesus tendo ao fundo os nichos com os santos. Acervo da pesquisa. Ago/2016.**

Aos poucos, os jovens continuam a entrar na igreja, enquanto o culto transcorre sob o comando de Ruth que fala sobre valores morais, e aconselha como os jovens devem se comportar em casa, e em sociedade. Não fica explícito se alguns destes conselhos são seguidos, e sequer ouvidos, já que o barulho, dentro e fora da igreja, nestas alturas, já é ensurdecedor. As enormes caixas de som montadas para as apresentações artísticas do dia seguinte estão sendo testadas, e o barulhos que vem do lado de fora antecipam a animação entre os jovens pouco acostumados com momentos de laser. Mais tarde, o culto atinge ao seu ápice ao receber um grande grupo de pessoas vindas da comunidade de um povoado vizinho, Flexeiras. Os visitantes chegam cantando acompanhados de instrumentos musicais diferentes dos violões e teclados, que tocavam controladamente, desde o início da reunião. Os tantãs e chocalhos de contas animam os presentes, todos cantam e dançam ao som dos instrumentos trazidos pelos vizinhos, e atraídos pelo som, muitas outras pessoas que estavam do lado de fora, entram na igreja. Sou informada que a visita da comunidade de Flexeiras é parte das homenagens a São Roque, assim, como, a comunidade da Palmeira também visita outros povoados nos dias de homenagem aos seus protetores.

A comitiva de Flexeiras tem um líder, ele comanda os cantos com animação, que vai num crescendo constante, e contrasta com o desânimo dos moradores da Palmeira, que não passa despercebido pelo visitante. O culto nestas alturas lembra uma sessão espírita, com palmas e vozes que cantam em alto volume. O visitante toma conhecimento do meu trabalho de pesquisa e vem se apresentar, cumprimento-o com a mesma animação que demonstra a mim. Nesse momento, procurei saber dos presentes mais próximos, sobre os motivos do desânimo da comunidade da Palmeira, e o porquê de estarem apontando na direção do altar da pequena capela. O barulho era grande e não consegui entender direito o que se passava, a não ser que os presentes, moradores da Palmeira, falavam sobre alguma coisa e continuavam a apontar em direção a parte principal da nave.

Após algum tempo, fico sabendo que a comunidade estava reclamando das negativas do padre da paróquia de Igreja Nova em celebrar missas mais constantes no povoado da Palmeira. As missas, com intervalos mensais e a ausência do padre na igreja, aparentemente, eram os motivos das reivindicações. O representante de Flexeiras ponderou com a população sobre a presença das imagens dos santos no altar principal, e disse que essa seria a razão do padre não querer rezar missas ali, porque essa era uma estrutura fora dos padrões oficiais da igreja.

Por essa razão, o culto religioso e as funções eclesiais não se estabeleceriam no local. As razões, portanto, são de ordem institucional, e para que o padre reze missas e promova os atos eucarísticos nesta igreja, seria necessário, que as representações dos santos, tais como imagens e

quadros, fossem deslocadas para os altares laterais. Segundo a explicação do visitante de Flexeira, o altar principal não pode ser ocupado por nenhuma representação que não seja a do cristo crucificado.

No dia seguinte, o segundo dia de comemoração no povoado, é o dia dedicado às mulheres que vão iniciar uma novena para nossa Senhora. A reunião das mulheres, também foi coordenada por Ruth, e a ela, vem ajudar no culto, uma sua irmã mais velha, que depois de casada foi morar fora do povoado da Palmeira. Identifico pelas camisetas que alguns presentes usam que pertencem a um grupo da igreja católica de denominação carismática. O culto começa com Ruth mais segura de seu papel, e apoiada por sua irmã coordena o evento melhor do que no dia anterior. Mas, mesmo assim, parece que há um distanciamento entre elas e a comunidade, elas estão ali para desempenhar um papel, uma mera formalidade.

Estão presentes na igreja nesta noite, senhoras e crianças, praticamente, as mesmas pessoas vistas no dia anterior. Do lado de fora da igreja, o som alto atrapalha um pouco, é noite de domingo, e a ansiedade dos mais jovens é crescente, mas Ruth pede que os equipamentos sejam desligados até o final do culto religioso. Observadas por São Roque, já no seu andor decorado por flores compradas com a contribuição da comunidade, as senhoras também prepararam os enfeites de flores por todo o interior da igreja. Apurei nesta ocasião que, antigamente, era tradição que as imagens dos santos percorressem as feiras semanais para arrecadar fundos, que custeariam a festa em seu louvor. D. Vilma relatou que aos poucos esta forma de coletar as contribuições para o santo deu lugar as solicitações por carta, que mais tarde, também, acabou por serem proibidas pela igreja.

Na segunda feira, terceiro dia de comemorações, coincidiu com o dia de nossa senhora, dia quinze de agosto, e mesmo que eu tenha chegado à igreja bem cedo, já não havia lugar para sentar. A capela estava totalmente ocupada, as laterais, os bancos, todos os espaços foram ocupados por moradores e devotos de nossa senhora. O padre chega para officiar a missa em louvor a Nossa Senhora, enquanto no povoado, as casas vão se enchendo de gente, mesas são postas nas varandas, panelas sobre as mesas, gente falando, visitando os vizinhos, os parentes. O burburinho dos adultos só não é maior do que das crianças que correm de um lado para o outro, entram e saem da igreja, da igreja para o largo, do largo para o cruzeiro, do cruzeiro para os brinquedos colocados para a ocasião especial. A festa de São Roque é a oportunidade para as famílias se reencontrarem, os moradores recebem seus parentes que vem de fora do povoado, e passam todo o período que dura a homenagem ao santo milagreiro. As varandas das casas se transformam em espaços de

sociabilidade, vizinhos, parentes “de dentro” e “de fora” do povoado, trocam panelas, e pratos, comidas, bebidas, brincadeiras.

No dia da procissão de São Roque se reúne no povoado gente de todos os lados. Neste dia também, o padre está presente na igreja, é o dia de batismo das crianças que aguardaram o ano todo pela data para receber a benção da igreja. As pessoas estão bem vestidas, com aparência de banho tomado. As mulheres mais jovens usam sapato de salto alto, os homens, camisas de mangas compridas e abotoadas até o pescoço. Alguns usam as camisetas da ordem religiosa a que pertencem. As meninas pequenas se vestem de longos vestidos brancos, azuis, rosas, claros, são os "anjos de Nossa Senhora" que vem para “puxar” a procissão.

Reconheço algumas das minhas entrevistadas. Outras, somente vi, quando a procissão passou pela porta da casa delas, foi quando, então, se incorporaram ao cortejo. A procissão de São Roque tem também o andor aonde vai a imagem de Nossa Senhora. A saída da igreja com os andores é um pouco tumultuada, e o andor de Nossa Senhora sai à frente do de São Roque (figuras 21 e 22), mas, logo alguém alerta sobre as posições trocadas, e após o andor do Santo tomar a dianteira, a procissão segue pelas ruas do povoado.



**Figuras 21 e 22 – procissão de São Roque pelas ruas do povoado Palmeira dos Negros. Fotos de domínio público. Facebook da comunidade. Junho de 2017.**





**Figuras 23– Imagem de São Roque no andor sobre o qual é carregado durante a procissão. Foto de domínio público. Facebook da comunidade. Junho de 2017.**

A formação do lado de fora da igreja tem as meninas-anjos carregando estandartes à frente da procissão, logo atrás vem o andor de São Roque (figura 23), depois o andor com Nossa Senhora, e por último, a banda de pífaros. Esta formação percorreu todas as ruas do povoado entoando louvores e orações. À medida que o cortejo passou pelas residências, mais algumas pessoas se incorporaram a massa devota, que era salgada por todas as ruas com fogos de artifícios e gritos de “*viva São Roque*”!

O padre não seguiu com a procissão, apenas a comunidade faz a homenagem ao santo. É uma manifestação da comunidade para o seu santo de devoção. D.Vilma, é uma das benzedeiças que se incorpora à procissão quando passa por sua casa. Continua a fazer do mesmo jeito de quando era menina e era acometida de “ataques”, segundo ela conta: “*Já fiz promessa, já! Já, vivia ficando doente quando era o mês da festa dele*”. Então seu pai teria dito a ela: “*Fia, sai para fora, olha o São Roque! E ai nisso, me levantei*” e a partir daí: “*Eu sempre ficava na porta,(porque) eu*

*ficava bem doente, quando eu vejo o zabumba<sup>84</sup> me dá um calafrio, eu cumpro até hoje” e quanto a ajuda que dá para a festa, diz ser importante ajudar nessa homenagem: “E me sinto bem em ajudar todos que passam aqui pela porta”. E relembra as origens da festa do santo na comunidade da Palmeira: “Antigamente deu uma doença, foi reservado um lugar para os outros sadios não pegar (a doença). Aqueles que tavam feridendo ficava separado enrolado em folha de bananeira!”.*

Na terça feira dia 16, é o dia de São Roque, outra vez a igreja está completamente tomada pelos moradores e devotos do santo. A festa de São Roque ocupa as pessoas, não há somente atividades diretamente ligadas às questões religiosas, a festa é acima de tudo um acontecimento social. As pessoas estão em casa para receber seus parentes e amigos. As famílias se reencontram no povoado. A presença do padre na igreja de certa forma influencia no comportamento das pessoas, que estão mais contritas, porém, ninguém toca no assunto da configuração considerada inadequada dos altares e das imagens dos santos. Há uma organização não observada nos dias anteriores.

A missa segue sem que o padre faça alusão ao Santo do dia, somente no fim, rapidamente, o padre dá “vivas” a São Roque, e aproveita para lembrar as pessoas que na hora da festa, devem ter consciência no divertimento para evitar os excessos e o conseqüente arrependimento. Fala sobre o comportamento desanimado da comunidade durante a missa, mas a comunidade diferentemente, do dia da visita da Flexeira, não responde aos comentários do padre, que pede a aproximação das pessoas com as “coisas de Deus”. Cumprimenta a todos enquanto sai da igreja, inclusive a mim, e se retira.

Após algum tempo encontro o religioso na casa de Chiquinho da Palmeira, cuja família o havia convidado para almoçar, tendo o padre comparecido acompanhado de algumas pessoas. No povoado o dia é da família, muitos estão em casa olhando de longe, outros estão nos bares e armazéns!

É costume corrente dos povoados da região receber visitas de santos padroeiros de outras localidades, assim como São Roque também vai visitar comunidades próximas. Esta atividade social dos santos tem o objetivo de angariar devotos e fundos para as festas, segundo d.Vilma relata: *“ajudo também outros que veem. E me sinto bem em ajudar todos que passam aqui pela porta”*. Sua devoção ao santo curandeiro é reconhecida no gesto simples de se declarar “pagadora de promessa”, e que vendo o santo passar em sua porta, como sempre acontece no trajeto da procissão, *“agradeço a ele, abro a minha porta para que ele sempre me cure, e a minha família”*.

---

<sup>84</sup> Instrumento musical de percussão (N.A.).

A tradição da festa em homenagem a São Roque na comunidade da Palmeira segundo d. Vilma se deu a partir da promessa feita por moradores antigos para ficarem livres de uma doença misteriosa “*uma doença, a bexiga*”. D.Vilma ressalta o carácter endêmico da doença que se abateu sobre a comunidade da Palmeira “*a doença na Palmeira veio de Juazeiro<sup>85</sup>*”, e “*ficou só no povoado, não saiu do povoado*”. E por causa dessa epidemia as homenagens a São Roque se prolongam durante os quatro dias não importando se caem em dias úteis, não há remanejamento das datas da festa para que caiam em finais de semana, “*é realizada no dia certo!*”. E embora o padroeiro do povoado da Palmeira seja o Sagrado Coração de Jesus durante a realização destes festejos nos quatro dias do mês de agosto, ele cede o papel de destaque à São Roque.

Da diferença entre o tratamento dispensado ao Sagrado Coração de Jesus e a São Roque emergem dois significados culturais para o povo da Palmeira: a festa do Sagrado Coração “*é religiosa*” e a de São Roque é “*uma festa cultural e religiosa*”, além da insurgência na troca dos padroeiros, os moradores demonstram autonomia na escolha de um santo também alvo de preconceitos como eles próprios. Ainda sobre a estrutura dos festejos no mês de agosto, D.Vilma afirma que não há outra localidade que homenageie São Roque como a comunidade dela, “*o festejo da Palmeira, São Roque toma de conta!*”.

Enquanto São Roque domina os corações dos moradores da comunidade quilombola da Palmeira, outro santo promove desafios à igreja católica em outra comunidade. No Tabuleiro dos Negros, d. Alva, se ressentiu do tratamento que o padre tem dado a fé do povo local. Ela conta que “*os padres tão com muita mudança...*”, reclamando da quebra das tradições pela tentativa de mudar as datas em que sempre se comemorou os dias dos santos da devoção popular do Tabuleiro, pois durante tanto tempo “*esses anos todinho...*” sempre nas mesmas datas, os santos eram homenageados com grande festa na comunidade. D. Alva alega que “*quando nós nasceu já encontrou*”, e que alertou o padre sobre a tradição: “*eu disse, padre: se quiser vir rezar a missa, [venha] o dia que quiser, mas a festa a gente faz na data!*”. E lamenta a ameaça real de mudança da data, após ela ter passado toda a vida comemorando nestes períodos, e inconformada retruca: “*gente, eu tenho 70 anos, meu pai morreu caducando já encontrou essas igrejinhas, a festa sendo nesta mesma data...*”.

A indignação de d.Alva é reflexo do sentimento da população do Tabuleiro, com as atitudes do padre, e teria começado com o fato dele ter tentado alterar o calendário das festas para cumprir um outro calendário imposto por “*ordens eclesiásticas superiores*”, mas as polêmicas entre o

---

<sup>85</sup> Juazeiro é uma cidade do estado da Bahia e dista aproximadamente 520 quilômetros de distância da sede de Igreja Nova onde se localiza o povoado da Palmeira dos Negros.

religioso e a comunidade continuam sem solução. D. Alva lamenta a quebra da tradição da manifestação popular do povoado por parte da igreja representada pelo padre, e suas críticas continuaram: “(o padre) *não quer mais considerar fevereiro o dia de Nossa Senhora do Rosário, ele quer que seja no [dia] 7 de outubro!!!*”.

A festa de São Roque na Palmeira é uma representante da devoção santorial surgida no bojo do catolicismo colonial originário nos tempos coloniais. A sociabilidade característica, que é produzida nestes períodos em comunidades quilombolas cenários deste estudo, é a manifestação típica da origem rústica destas religiosidades. Entre as marcas destas sociabilidades exarcerbar-se a autonomia dos grupos comunitários reforçando o sentido de vizinhança, descritos por Queiroz (1968) que afirma serem a vida destes grupos de vizinhança, ritmada por períodos de isolamento e de concentração. As famílias trabalham sozinhas em seus campos, mas se reúnem sempre nos momentos de festa religiosa (QUEIROZ, 1968, p, 110).

A devoção aos santos padroeiros em comunidades quilombolas materializa e estreita os laços sociais de pertencimento ao grupo, aumentando a solidariedade entre seus componentes e sobrepondo-se as relações domésticas. A época de festejá-los é também o período em que se reforçam os laços familiares ampliados, que se constituem em fatores de coesão social que se instala na localidade.

No caso de São Roque, um santo cuja fama de “curador” vem de muito longe, é natural que seja eleito como santo de devoção das benzedeadas e benzedeiros da Palmeira, mais do que qualquer outro morador. Os eventos significativos que determinaram São Roque como protetor do povoado da Palmeira dos Negros no início do século XX, deflagaram a tradição perpetuada por uma promessa de antigos moradores, pelo restabelecimento e livramento da comunidade dos efeitos letais da peste que havia se espalhado pela região. Mas, há também padroeiros que a despeito de toda contradição que trazem na sua constituição de santo, são defendidos pelos devotos, mesmo que os ancestrais escravizados tenham sofrido os efeitos das ações mágicas do santo, como é o caso de Santo Antonio e das relações que estabeleceu com seus devotos da comunidade de Tabuleiro dos Negros.

#### **4.4.2 Santo Antonio “caminhante” \_devoção e rebeldia no Tabuleiro dos Negros**

A mesma autonomia, que desentroniza o Sagrado Coração de Jesus da posição de padroeiro da comunidade da Palmeira e coloca no lugar o “Glorioso São Roque”, pelo menos, temporariamente, se revela na prática religiosa das benzedeadas e dos benzedeiros quilombolas

representada nas suas intermediações entre o plano real e o divino ao invocar seus protetores para “curar” seus clientes.

No povoado do Tabuleiro dos Negros d.Alva que lembrou o desentendimento com o padre por causa da discordância da população local em trocar a data da festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário padroeira deles, relata outro acontecimento que marcou a vida comunitária e as birras com o padre, que levou a todos ao impasse que se prolonga ainda hoje. Após lembrar que o mês de Santo Antônio é junho, detalha o período da festa *“pega de 1 a 13 de junho, que é dia de Santo Antônio é 13! São João é no 24, eu chamo de São João, e São Pedro 29!”*.

Assim como os moradores de Palmeira dos Negros, d.Alva se ressentiu do tratamento que o padre tem dado a fé dos moradores do Tabuleiro. Ela conta que *“os padres tão com muita mudança”* e reclama da quebra das tradições de datas em que comemoravam os dias dos santos de devoção popular, pois durante tanto tempo *“esses anos todinho...”* sempre nas mesmas datas, eram homenageados com grande festa na comunidade. Ela alega que *“quando nós nasceu já encontrou”* e que alertou ao padre sobre os efeitos dessas mudanças para a comunidade: *“eu disse: padre, se quiser vir rezar a missa, [venha] o dia que quiser, mas a festa a gente faz na data!”*. E continua se lamentando viver sob a ameaça de ver as datas transferidas, só para regular com um calendário geral, sendo que passou a vida toda comemorando naqueles períodos, e que, possivelmente teria que ver agora, os dias serem trocados. Este já seria um motivo suficiente para a população do Tabuleiro continuar às rugas com o padre, mas, em outra ocasião, as relações entre o religioso e a comunidade se tornaram mais animosas.

Para Queiróz (1968), as imagens sobre os altares concretizam a pessoa do santo que é ao mesmo tempo natural e sobrenatural (QUEIRÓZ, 1968, p. 112), e para que estas condições se realizem a vista do devoto é preciso que o santo esteja presente de forma a poder receber suas súplicas e agradecimentos pelas graças recebidas. Portanto, não ter a imagem dos santos nos altares da igreja foi ameaça suficiente para acirrar ainda mais os ânimos entre o padre e a população do Tabuleiro. D.Alva relata que, certa ocasião não muito anterior aos tempos de hoje, o padre sugeriu a retirada das imagens do interior da igreja sob o argumento de não haver ninguém para cuidar da limpeza.

Nas palavras de d. Alva: *“os padres agora querem tirar os santos da igreja!”*. Sendo esta, a condição para a implementação de rotinas eclesiais mais constantes e frequentes no Tabuleiro, a exemplo do que aconteceu também na Palmeira e no Sapé. A configuração dos nichos contendo imagens dos santos não estaria sendo mais tolerada pelas autoridades eclesiais, e por esta razão, a polêmica continua ativa, e a igreja do Tabuleiro, fechada.

No povoado do Tabuleiro dos Negros, como em Palmeiras dos Negros e Sapé, a modificação ainda não se efetivou, mas, diferentemente destes últimos, a comunidade do Tabuleiro confrontou o padre, sobre a manutenção das imagens no interior da igreja, conforme relatou d.Alva: *“o padre veio o ano passado! Santo Antônio e outro santo que ele [padre] disse que num queria também(que ficassem na igreja!)”*. Mas, a população revoltada enfrentou a desfeita perguntando: *“E como o senhor estudou para padre?”*. A culminância da polêmica entre o padre e a população do Tabuleiro é representada por estes últimos acontecimentos, em que, segundo d. Alva detalhou, o padre alegou que: *“sim, é [os santos] da igreja, e não tinha quem cuidar, né!”*. Então, ato contínuo, os populares tomaram à frente, e d. Alva se agarrou a imagem de santo Antonio e levou para sua casa, justificando: *“é meu padroeiro, eu carreguei no meu braço, e não tinha quem cuidar? eu peguei e trouxe da igreja...trouxemos para casa, e é para tirar sim!”*. E mesmo tendo participado do movimento de retirada das imagens, relembra o que interpretou como uma falta de valorização da comunidade pelo padre e uma fraqueza por parte dos populares, diz magoada: *“os padres agora querem tirar os santos da igreja, e agora porquê? Porque o povo da comunidade num presta, se sou eu não deixo!”*.

A devoção a Santo Antônio(figura 24) remonta ao Brasil dos tempos coloniais, e apesar de representar a classe dominadora e escravocrata, o franciscano português continua, ao longo do tempo histórico, a angariar simpatias junto aos àqueles a quem colaborou para oprimir e castigar.



**Figura 24 – Imagem de Santo Antonio.**  
**Foto de domínio público. Google. Acesso**  
**17 jul. 2017**

No estudo de Luiz Mott, em que se dedica a recuperar “uma das facetas mais intrigantes do carisma de santo Antônio: sua função de capitão-do-mato na recuperação dos escravos fugidos e na destruição dos quilombos” (MOTT, 1996, p.111-138), analisa a trajetória do santo que militou pela manutenção dos direitos dos senhores de escravos, e que a fé em sua vitoriosa intercessão rendeu-lhes as insígnias militares, galgando postos e soldos respectivos, além da adesão dos seus perseguidos.

A atmosfera de eficácia que envolveu as ações do santo português, de certo envolveram a escravaria amedrontada, e teria feito com que santo Antônio passasse a fazer parte do imaginário coletivo dos quilombolas, mesmo que com finalidades diversificadas (MOTT, 1996). A devoção de d.Alva pelo santo vem da sua consideração por ser ele “*um bom pai!*”, e por isso, ela teria participado da revolta contra as decisões do padre no episódio da expulsão das imagens da igreja, o que foi confirmado por s. Tonho, benzedeiro quilombola morador do Tabuleiro, que relatou: “*sim, não tinha quem cuidar, né?!*”. É a certeza na proteção que recebe de “*santo Antônio caminhante é o meu santo!*”, que escolheu entre os muitos adjetivos do martelo dos hereges (MOTT, 1996, p, 110), aquele que mais se aproxima de sua condição e experiência de vida.

Estas experiências vividas nas comunidades quilombolas entre a população e os representantes religiosos ilustram o nível de imposição de uma religião sobre outras religiosidades populares características de regiões rurais. A forma insurgente que se desenvolveu nestas situações são reflexos da insatisfação dos grupos sociais com as religiões hegemônicas que continuam muito distantes da população, e dão contínua progressão às imposições de poder como se ainda estivesse a reinar a ordem colonial. As benzedeiras e benzedeiros quilombolas das comunidades em estudo demonstram suas intenções de propagar a fé, e ajudam aos seus vizinhos na busca do equilíbrio do corpo e da alma, e fazem isso, segundo um cosmo particular sincrético e híbrido, que no computo geral, tem dado mais respostas do que quaisquer outras promessas originadas de uma única fonte de verdade.

#### **4.5 Sincrestimos religiosos ou hibridismos culturais?**

O conceito de sincretismo associado à dominação colonial há muito tem recebido críticas daqueles que preferem substituí-lo pelo conceito de hibridismo, que contém a ideia de tomada de posição política proposto pela emergência dos estudos culturais e pós-coloniais. A associação do sincretismo à ideia de “aculturação” foi utilizada com base em teorias antropológicas norte-

americanas nos anos de 1950, e os dois conceitos associados suportaram positivamente, os graus de integração entre culturas diferentes (FERRETI, 2014, p. 17). O conceito de sincretismo em Roger Bastide<sup>86</sup> (1898-1974), bastante presente na sua vasta produção sobre os africanos na América, teve no Brasil significação especial na análise das religiões afro-brasileiras, que “emprestam” muitos dos seus elementos às religiosidades forjadas no catolicismo popular praticado pelas comunidades quilombolas.

Na formulação do conceito de sincretismo, Roger Bastide desenvolveu o princípio de corte<sup>87</sup> após abandonar as teorias de Lévy Bruhl<sup>88</sup> (1857-1939), sobre o pensamento primitivo em voga na década de 1930 (FERRETI, 1995, p. 55), que lhe haviam servido de ponto de partida para os estudos sociológicos sobre o negro e as religiões afro-brasileiras durante o período que ministrou sociologia na Universidade de São Paulo. A ideia chave das argumentações de Bastide correspondeu à cisão entre os pensamentos de Nina Rodrigues<sup>89</sup> (1862-1906) e Euclides da Cunha<sup>90</sup> (1866-1909), que pensavam a sociedade brasileira da época buscando interpretá-la pelas dualidades de sua composição, e o arsenal teórico de Lévy-Bruhl para quem a lógica primitiva se dava segundo a lei de associação de ideias, por contiguidade e por similaridade (BRUHL, 1910/1951).

O princípio de corte estabelecido por Bastide na temática do sincretismo nas religiões afro-brasileiras foi a sua tentativa de solucionar o problema trazido pela ideia funcionalista de “aculturação” utilizada pela antropologia norte-americana no início do século XX. Em substituição ao termo, Bastide preferiu à ideia de “interpenetração cultural”, embora mais próxima da ideia de justaposição cultural, já que os indivíduos que escolhiam as religiões afro-brasileiras para seguir, compreendiam que as religiões diferentes, poderiam conviver nos mesmos espaços, se corresponderem, ou não, mas não se opor, e sim se complementar (BASTIDE, 1974).

---

<sup>86</sup> Roger Bastide foi o sociólogo francês que veio para o Brasil ministrar sociologia na USP em 1938. Estudou durante anos as religiões afro-brasileiras, assunto que lhe rendeu anos de estudo e uma vasta obra que serve de referência para as pesquisas sobre o tema.

<sup>87</sup> O princípio de corte foi cunhado por Bastide em sua tese de “interpenetração de culturas” para se opor as concepções da época de que a realidade brasileira fora forjada em um conjunto de dicotomias, opondo modernidade e tradição, cidade e campo, brancos e negros, como se vivessem em universos separados. Com seu princípio de corte tentou refutar as teses funcionalistas que defendiam a aculturação conforme preferia utilizar a antropologia americana.

<sup>88</sup> Lucien Lévy-Bruhl, filósofo e sociólogo francês, lecionou filosofia no liceu de Poitiers e depois no liceu de Amiens. Doutorou-se em filosofia em 1884 com a tese a idéia de responsabilidade.

<sup>89</sup> Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um médico legista e psiquiatra que desenvolveu pesquisas antropológicas sobre o negro brasileiro. Sua obra, fortemente influenciada, pelas noções positivistas do criminólogo italiano Cesare Lombroso, defendia a existência de raças humanas, para as quais deveria haver códigos penais diferentes. Seu trabalho acadêmico foi considerado racista.

<sup>90</sup> Euclides da Cunha (1866-1909), escritor, jornalista, professor e poeta brasileiro é autor da obra "Os Sertões" onde relatou a guerra de Canudos, cobrindo-a como jornalista.



Nesse sentido, Bastide, entre outras formas de sincretismo, considerou este contato entre as religiões africanas e indígenas, como resultante do tensionamento continuado entre “elementos africanos [que] permanecem presos nas estruturas indígenas, ou ao contrário, (porque) os elementos índios se veem presos nas estruturas africanas” (BASTIDE, 1974, p.79-83). Ao tecer comparativos entre as vertentes religiosas africanas e indígenas, alegou que “o quantitativo de africanos era pouco significativo em regiões onde predominou a religião indígena- o *catimbó*<sup>91</sup>”, e teria sido por esta razão, que as contribuições dos negros tenham sido pequenas, conforme descreve:

Os negros não são muito numerosos nas regiões onde domina esse culto, mas alguns deles o frequentam e introduziram, assim, na lista dos Espíritos que falam pela voz do sacerdote, as almas dos negros falecidos ou de negros míticos (como o Pai Joaquim). Mas o sincretismo se confina aí: simples adição de Espíritos negros aos Espíritos índios. A estrutura do culto não muda; permanece imutável, semelhante ao que era desde a colonização dos índios pelos brancos (BASTIDE, 1974, p. 79-80).

Na análise de Bastide, o *catimbó* foi um exemplo de sincretismo que ilustrou a coexistência sem fusão entre a religião indígena que recebeu em sua estrutura, os elementos africanos. Da mesma forma, considerou que no *candomblé de caboclo*<sup>92</sup> esta conjugação teria se dado ao contrário “no sentido de a estrutura desse culto permanecer essencialmente africana, e de que são os Espíritos dos índios que vão agora inserir-se nesta estrutura estrangeira” (BASTIDE, 1974, p. 80). Em nenhuma variante religiosa de cultos envolvendo índios e negros, Roger Bastide admite qualquer espécie de fusão entre elas, nem mesmo quando compara o *candomblé de caboclo* com a *pajelança*<sup>93</sup>, que em sua opinião “[o ritual] difere pouco das práticas africanas dessas seitas (dos) bantos [...]; a estrutura das cerimônias é idêntica à das cerimônias africanas – mas não se realizam nem ao mesmo tempo nem no mesmo dia” (BASTIDE, 1974, p.81). O sociólogo francês se apegou ao fato de ser possível a convivência entre as duas religiões, e chamou este encontro entre os cultos de índio e de africano de “justaposição”, inclusive, fazendo referência as semelhanças no calendário litúrgico e na divisão física do terreiro.

<sup>91</sup> Na definição de Roger Bastide, o *catimbó* é de origem indígena (id. 2011,p.146). Entre os seus elementos constitutivos tem-se “o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe, e a ideia do mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase”. O *catimbó* é uma variante da umbanda regionalmente contextualizada no nordeste do Brasil, e tem como principal elemento a bebida de nome “jurema” que auxilia os praticantes a entrada no estado de transe.

<sup>92</sup> Para Reginaldo Prandi (2011, p.122) os *candomblés de caboclos* surgiram na Bahia, e foram assim denominados para marcar a diferença entre eles e a modalidade de *candomblé nagô*, já que em estrutura ritual e litúrgica se assemelha aos *candomblés de nação angola*.

<sup>93</sup> A *pajelança* é uma variante da religião de matriz africana mais difundida na região Norte do Brasil, e segundo BASTIDE (1974) tem realidade indígena.

Analogamente, verifica-se que as observações de campo realizadas por Roger Bastide nos terreiros de candomblé baianos, se projetam sobre espaços mais restritos como os altares domésticos mantidos nas casas das benzedadeiras e benzedeiros quilombolas, onde “pela própria natureza dos objetos que aí se vão inserir e que são sólidos indeformáveis, o sincretismo aqui não pode ser fusão, permanece sobre o plano da coexistência de objetos discordantes, ou sincretismo em mosaico” (BASTIDE, 1974, p.143).

O sincretismo em mosaico para Bastide era formado pela aproximação dos objetos sagrados por pessoas religiosas – tanto as que viviam nos engenhos, quanto às de classes populares, que teria derivado daí, um tipo singular de catolicismo, o catolicismo santorial, uma devoção que propiciou a relação íntima dos devotos com os santos (MACHADO, 2012). Essa marca peculiar do culto de leigos tendo como repositórios de religiosidades: os oratórios, as capelas domésticas e outras formas de proximidade com o divino, favoreceu a convivência entre protetores e protegidos gerando uma intimidade que os caracteriza.

Na análise da função dos altares domésticos de benzedadeiras, Rubert atribui a “visualidade” à multiplicidade dos santos e divindades sagradas no catolicismo, que teria propiciado a liberdade de organização de espaços fora do âmbito do templo oficial (RUBERT, 2012, p.8). As diferentes espacialidades verificadas em capelas particulares, espaços construídos para santos canonizados ou não, e outros lugares de devoção seriam também, fruto desta liberdade de escolha, a que se atribuem diversos motivos para a localização. Além dos ambientes públicos de adoração, o mais comum entre as benzedadeiras e benzedeiros quilombolas é manterem altares e espaços de oração no âmbito doméstico.

O fato é que, a manutenção e espacialidade doméstica destes altares, representa o sincretismo religioso praticado pelas benzedadeiras e benzedeiros quilombolas, que no caso das regiões a nordeste do Brasil, principalmente, elegem também, figuras de importância na história regional como é o caso do Padre Cícero<sup>94</sup> e Frei Damião<sup>95</sup>, colocados lado a lado com representações de santos católicos, entidades de umbanda, e Orixás do candomblé.

O mau uso histórico do conceito de sincretismo o aproximou da noção de mistura, transformação, deterioração de culturas, de perda de pureza e de autenticidade, e por isso, passou a

---

<sup>94</sup> Padre Cícero (1844-1934) foi um líder católico brasileiro. Ordenado padre em Fortaleza no ano de 1870, realizou um trabalho pastoral, com pregações e visitas domiciliares. Conquistou a simpatia dos católicos. Foi punido pelo Vaticano, com a suspensão da ordem. Foi acusado de manipulação da crença popular ([https://www.ebiografia.com/padre\\_cicero/](https://www.ebiografia.com/padre_cicero/)).

<sup>95</sup>Frei Damião nasceu em Bozzano, município de Massarosa, Província de Lucca, na Itália, aos 05 de novembro de 1898. No Brasil foi eleito Assistente (Conselheiro) da então Custódia Geral dos Capuchinhos de Pernambuco. Aqui, dedicou-se às Santas Missões durante 66 anos. (<http://freidamiaodebozzano.org/Biografia/index/p>).

ser um conceito rechaçado pelos religiosos de denominações mais radicais por um lado, e por outro lado, rejeitado por teóricos adeptos do conceito de hibridismo como uma versão mais ampliada e pós-moderna das interações culturais das quais foi resultante. No contexto da teoria pós-estruturalista e da teoria pós-colonialista, o hibridismo significaria a tendência dos grupos e das identidades culturais se combinarem, resultando em identidades e grupos renovados (SILVA, 2000, p.67). Por seu carácter ambíguo e “impuro”, o hibridismo se adequaria melhor aos estudos que destacaram a fluidez e a instabilidade na formação das identidades culturais a partir da valorização de outros conceitos como: mestiçagem, sincretismo, tradução e cruzamento de fronteiras aplicáveis nesta construção.

Nestor Canclini (1997) foi o teórico pioneiro na discussão sobre o hibridismo, denominado por ele de hibridação, considerado como um conceito libertário, fertilizador e criativo, próprio para aplicação na análise de sociedades multiculturais como as surgidas na América após o projeto colonizador europeu. O conceito de hibridação de Canclini se refere ao modo pelo qual “modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas” (CANCLINI, 1997). O carácter político que encerra o conceito cancliniano irá fundamentar suas discussões a cerca das articulações entre a modernidade e a pós-modernidade, entre a cultura e o poder (CANCLINI, 1997, p. 264), mas seria ultrapassado pelas críticas de servir como “um sucedâneo para o aumento de consumo de determinados bens culturais” (KERN, 2004, p.62).

A utilização do conceito de hibridismo, nas temáticas religiosas a partir dos estudos culturais e pós-coloniais, vai ampliar sua utilização incorporando os contextos históricos, políticos, sociais e culturais, ao reconhecer mais diretamente as interações entre eles e os fenômenos religiosos, mesmo que não haja nitidez na distinção entre um e outro, e que na prática; apontaria para dois extremos de um espectro (ENGLER, 2013). Os estudiosos da temática destacam elementos religiosos em suas análises de formas híbridas, mas, em geral, o uso do hibridismo destacaria uma variedade mais abrangente de dimensões culturais da modificação religiosa, e complementa: o sincretismo é geralmente visto como um fenômeno interno à religião (ENGLER, 2013, p.20).

Entre sincretismos e hibridismos e suas polêmicas aplicações, Stuart Hall ao discutir as identidades culturais tentou promover a conciliação entre os polos da discussão afirmando que, estes conceitos produzem novas formas de cultura apropriadas à modernidade tardia, que às velhas e contestadas identidades do passado (HALL, 1992, p. 91), mas que em contrapartida, geram custos e relativismo, perda de tradições locais e aumento dos fundamentalismos, sendo estas observações perfeitamente aplicáveis nos contextos atuais de reivindicação de identidades

culturais como processo de reconhecimento e autorreconhecimento instalado em comunidades quilombolas.

A insatisfação com as definições e aplicações práticas do conceito cancliniano foi aliviada com a projeção do pensamento do teórico Homi Bhabha, que a partir dos anos 90, amplia o alcance conceitual de forma mais agressiva com a teorização proposta no seu livro: *O local da cultura*, em que, segundo ele, o hibridismo localiza-se no interior dos discursos estabelecidos entre colonizador e colonizado (1998), rompendo com a ideia de ser um conceito conciliador e intermediário entre culturas. Segundo ele

o hibridismo representa aquele “desvio” ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranóica – um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade. [...] O hibridismo não tem uma tal perspectiva de profundidade ou verdade para oferecer: não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de “reconhecimento”. [...] O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento (BHABHA, 1998, p. 165).

Mas, as críticas que atingiram Canclini em determinado momento, também alcançaram Bhabha, e tanto um quanto o outro, foram acusados de servir à cultura hegemônica com seus conceitos de hibridismo (KERN, 2004, p. 64), que para os seus críticos serviram, no final das contas, à dominação colonial. As críticas aos conceitos desenvolvidos por Canclini e Bhabha continuam ainda hoje sob a égide da não contemplação dos mecanismos modernos de apropriação do arsenal teórico das culturas híbridas pelo poder hegemônico, e os embates entre colonizadores e colonizados continuam a ser travados por estratégias desenvolvidas por ambos os lados. O colonizador se apropriando do discurso do colonizado para marcar sua posição de poder, e consumindo o que as culturas híbridas têm para oferecer, enquanto o colonizado repete e banaliza o discurso da “diferença”, e desta forma ilusória de resistência, consegue somente, alimentar as práticas de apropriação pelo grupo hegemônico.

O fato é que, seria muito difícil não considerar que o contato continuado entre culturas diversas não tivesse ocasionado nenhum tipo de modificação nos sistemas centrais de cada uma delas. A interculturalidade por vezes, pode ter gerado mais ou menos influência de uma sobre a outra cultura, estabelecendo um campo de força a partir dos poderes presentes. Se durante algum tempo e em um determinado ambiente geográfico e social as influências culturais europeias serviram de suporte para a inserção de elementos das religiões dos povos subjugados, nem sempre

foi assim. As negociações culturais foram constantes, e as religiões dos africanos e dos indígenas, de certa forma, em outras condições, foram preponderantes em muitos casos, haja vista, as práticas tradicionais das benzedeadas e benzedores quilombolas.

O sincretismo religioso mais aplicado aos contextos de sujeição e dominação colonial e o hibridismo ou hibridação cultural mais ligado à subversão da ordem política imposta, que mesmo considerando elementos contextuais de raça, classe, ambiente e cultura, mas, com grande apelo biológico, não deveriam significar associação de matrizes originais com perdas e ganhos de ambos os lados, mas sim, que essas junções ou associações, resultassem em transformação, ou estratégias para as práticas religiosas dos africanos ou dos indígenas frente à proibição e o controle dos representantes da igreja católica.

Mesmo que haja certa confluência entre os conceitos de sincretismo e hibridismo, consideramos como Canclini (1997), que o termo hibridismo abarca outros aspectos importantes da cultura na formação do cosmo religioso das benzedeadas e benzedores quilombolas, aos quais se costuma atribuir uma religiosidade sincrética, sendo esta a característica mais destacada nos estudos realizados sobre suas práticas. Mas, o hibridismo religioso entre os moradores de comunidades quilombolas, marcados pelas lutas por identidade e por direitos, busca como referencial teórico, autores clássicos que sob uma perspectiva sociológica consideram-no como “fenômeno social” (NOGUEIRA, 2009), que se mostra ideal para compreender de que forma os brasileiros lidam com as misturas e justaposições culturais no contexto de suas necessidades cotidianas.

A sociologia das religiões se propõe a estudar como os “efeitos sociais do “pertencimento religioso” interferem no comportamento e na tomada de decisões do indivíduo” (NOGUEIRA, 2009), que passa a desempenhar o papel que foi definido e organizado pela religião, e que interfere no seu pensamento e na forma de se ver, tornando-a necessária a ele, e ao seu desempenho frente à humanidade. Na teoria de Durkheim (1989), a religião é um “fato eminentemente social” e se configura como a forma de explicar o impossível contextualizado na vida humana (PEREIRA, 2015). Às crenças cabe à construção das representações ou dos “estados de opinião”, e aos ritos, a organização dos modos de ação.

A religião é um fenômeno social/coletivo para Durkheim (PEREIRA, 2015), e como tal, implica na organização do grupo e na elaboração de mitos e ritos, na modelagem dos indivíduos de uma mesma crença, interferindo na sua visão de mundo, não havendo como analisar as representações coletivas sem considerar que o todo é formado pelas partes, e que juntas formam o todo, que influencia e que é influenciado pelas características delas. Cada religião oferece aos

sujeitos formas diferentes de pensamento, e sobre eles exerce poder, portanto, a complexidade do estudo das religiosidades em comunidades quilombolas propõe o desvendamento das múltiplas estratégias que as benzedeadas e benzedores, operacionalizam sob instâncias inter-paradigmáticas na formação da consciência coletiva dos moradores, segundo os seus dogmas e tradições.

A singularidade religiosa do povo brasileiro atrai a atenção dos estudos realizados em diversos campos de conhecimento tendo em vista a sua condição única, e altamente complexa, representada pela confluência de dimensões históricas, sociais, econômicas e culturais que incidem em sua cotidianidade. Inicialmente, na tentativa de explicar a gênese do povo brasileiro, alguns teóricos produziram verdadeiros tratados sobre questões religiosas, aumentando os “antagonismos entre as culturas”: a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista, tendo o português utilizado seus valores morais, econômicos, e sua arte como influência (FREYRE, 1933, p.82). Segundo Gilberto Freyre (1933) os antagonismos entre “cultura, flexibilidade, indecisão, equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes” teria sido uma tentativa de compreender o caráter especial da colonização do Brasil, e a formação “*sui generis*” da sociedade brasileira.

A passagem do tempo histórico entre as duas temporalidades marcadas entre a chegada da(o)s primeira(o)s africana(o)s escravizada(o)s e a sua emancipação no século XIX, foi acompanhada dos conceitos de sincretismo e o de hibridismo que consideraram os processos socioculturais para a geração de novas estruturas (CANCLINI, 1997). Da generalização do conceito de sincretismo religioso bastidiano à particularização do conceito de hibridismo cultural de Canclini verificamos que os

processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas (...) às vezes [podem surgir] como resultado imprevisto de processos migratórios (SILVA, 2012).

Foi neste contexto, que se desenvolveram as práticas tradicionais das benzedeadas e benzedores quilombolas em comunidades rurais caracterizadas pela devoção a santos católicos, entidades de umbanda, orixás do candomblé, e outras representações da cultura religiosa brasileira. Nestas comunidades o hibridismo religioso está presente em forma de cultura popular, misturando especificamente o catolicismo com religiões afro-brasileiras e indígenas. E neste ambiente de múltiplas pertencas, as benzedeadas e benzedores quilombolas se consolidam como referências do seu grupo social, embora a transmissão dos seus saberes e fazeres tradicionais não

encontre fácil receptividade das gerações mais jovens, desinteressadas em aprender os conhecimentos peculiares do dia a dia. Apesar disso, as benzedeiras e os benzedeiros consolidam os seus papéis fundamentais na construção da memória social (HALBWACHS, 1968) e da identidade coletiva do grupo.

As práticas religiosas populares brasileiras, envolvendo benzimentos, têm origem no período inicial da colonização, e se mantêm, principalmente, sobre uma base cultural religiosa mista em comunidades rurais. Antes dos estudos sobre o tema, atribuía-se a formação do povo brasileiro ao “mito das três raças”<sup>96</sup>, posteriormente, os teóricos passaram a discutir como as trocas culturais entre indígenas e jesuítas no Brasil, assim como as que mesclaram portugueses e africanos tanto no continente africano quanto em Portugal, ocorreram num período de tempo considerável para haver a interpenetração cultural, antes mesmo de se darem na colônia americana.

Antes da chegada dos africanos ao Brasil, os índios foram alvos do processo de evangelização pelos jesuítas, a exemplo dos tupinambás, que incentivados a associar a sua mitologia ao catolicismo português como tentativa de controle e assimilação (VAINFAS, 2013), foram os primeiros a promover uma espécie de sincretismo religioso em terras brasileiras. A mistura cultural de várias faces e múltiplas combinações (VAINFAS, 2013) teria se iniciado com esta relação, em paralelo ao que acontecia do outro lado do Atlântico e também em terras portuguesas, entre o catolicismo europeu medieval e o sistema africano de crenças.

Durante o período missionário religioso dos jesuítas no Brasil, a mão-de-obra escrava africana já era empregada na capital da metrópole colonial, estando, portanto, lá também, instalado o processo intercultural entre portugueses e africanos, com destaque para mistura de religiões entre eles. Conforme verificou Daniela Calainho (2000), os cultos e ritos africanos se misturaram ao catolicismo português promovendo uma circularidade cultural entre as nacionalidades quando africanas e africanos foram capturados e levados para Lisboa e mais tarde trazidos às colônias europeias espalhadas pelo mundo. Segundo esta autora,

Os negros em Portugal compuseram, a partir do século XV, um contingente de mão-de-obra escrava que, embora quantitativamente não fosse significativo, deixou marcas na cultura portuguesa. Integraram o movimento geral de cristianização imposta às populações pagãs no Império e, em meio a esse processo, constituíram e ali implementaram um conjunto de crenças e práticas em que ritos originários do continente negro se amalgamaram ao catolicismo e às tradições europeias (CALAINHO, 2000,p.20).

---

<sup>96</sup> Noção desenvolvida a partir das ideias de Darcy Ribeiro sobre a formação do povo brasileiro ser proveniente de europeus, negros e índios. (N.A.)

O amálgama de religiões e costumes ocorrido separadamente encontrou no Brasil ambiente propício para trocas culturais contínuas. O sincretismo religioso, como um aspecto do hibridismo que marca a formação do povo brasileiro, não só misturou as culturas europeia, negra e indígena, conforme o mito-motor sugerido por muitos estudos antropológicos, como também, promoveu outros encontros entre culturas que se efetivaram, tanto em Portugal como na Terra de Vera Cruz (MACEDO, 2008, p.1).

A forma particular de lidar com estes contextos históricos, sociais e religiosos gerou os hibridismos característicos da cultura brasileira. Os fatores para a construção do cosmo religioso produzido em comunidades quilombolas são aqueles que cotidianamente, povoam a vivência das benzedeadas e benzedeiros descendentes de múltiplas pertencas culturais, que historicamente marcaram suas experiências de vida.

Nascidas das entranhas da vida colonial, as práticas tradicionais empregadas pelas benzedeadas e benzedeiros quilombolas reproduzem o encontro cultural e religioso conformando a massa conciliada de costumes europeus e africanos moldadas ainda em território africano, e reelaborada na metrópole portuguesa, que contribuiu para a maior diversificação das religiões sincréticas no Brasil acrescidas de elementos indígenas. Segundo Laura de Mello e Souza (1986)

Adivinhações, curas mágicas, benzeduras procuravam responder às necessidades e atender aos acontecimentos diários, tornando menos dura a vida naqueles tempos difíceis. Muitas vezes, combinavam-se para tentar amortecer os impactos provocados por um dos mais importantes componentes da vida cotidiana, ligado diretamente às condições de subsistência material dos colonos: a aventura ultramarina (SOUZA, 1986, p, 185)

Entre as benzedeadas e benzedeiros quilombolas há formas interessantes de se lidar com os problemas da vida. São associações baseadas na observação da natureza, e também nas propriedades terapêuticas de plantas e vegetais, que conhecem por tradição passada pela oralidade, herança cultural de seus ancestrais para a cura e proteção de quase todas as situações cotidianas traduzidas nas práticas e saberes tradicionais que aplicam em quem vai à procura de seus préstimos.



#### 4.5.1 “*Se eu tiver mentindo, fico por mentiroso!*”<sup>97</sup> – Religiosidades sincréticas nas práticas das benzedeadas e dos benzedores quilombolas na Palmeira, Sapé e Tabuleiro ?

Os benzedores e benzedeadas quilombolas mantêm a autonomia que os ligam ao plano divino nos contextos das práticas de benzimento, e mesmo aqueles que assumem alguma opção religiosa mais específica, no ambiente doméstico invocam aquele protetor que lhes é peculiar às práticas sincréticas do benzimento. As benzedeadas e os benzedores quilombolas têm opções religiosas variadas, são umbandistas, juremeiros, mas podem não praticar estas religiões segundo as estruturas formais delas, podendo ou não ter, “batuque, dança e palmas”, e podem ser sido encaminhados até estes recintos pelos “ataques” que os faziam correr para o mato e se esconderem até serem resgatados com reza, cordas e paus. A ligação autônoma com a religião da “umbanda”<sup>98</sup>, por exemplo, teria sido a oportunidade de ir até uma casa de culto e “brincar” com as entidades, e não como uma obrigação.

Por vezes, as benzedeadas e os benzedores quilombolas também se dedicam ao culto da Jurema Sagrada<sup>99</sup>, cujos elementos ritualísticos são encontrados sob o altar doméstico de suas casas, sobre o qual estão os protetores que lhe dão segurança e força para a prática do benzimento. A Jurema Sagrada também é cultuada em casas de “axé”, embora as práticas se deem em momentos e recintos separados.

As incursões ao campo de pesquisa mostraram facetas interessantes da definição das identidades culturais religiosas das benzedeadas e dos benzedores quilombolas, entre elas, o fato de frequentarem a igreja católica e também evangélica, além das religiões espíritas brasileiras, como: o candomblé<sup>100</sup>, a umbanda<sup>101</sup> e o culto da jurema<sup>102</sup>, além das variantes indígenas como as pajelanças<sup>103</sup> ou outras derivadas destas. A “devoção santorial”, cujos alguns exemplos foram vistos em itens anteriores neste trabalho, também representa uma faceta do perfil destas mulheres e homens que exercem o ofício da benzeção, e prosperou a partir de elementos presentes “na fé institucionalizada ou em outra espontânea e puramente emocional que se legitimou sem qualquer formalidade” (JURKEVICS, 2004, p.14).

<sup>97</sup> Bordão constantemente repetido por Seu Zé Pilintra durante a nossa entrevista (N.A.).

<sup>98</sup> A umbanda é uma religião sincrética originada no Brasil e tem seu culto distribuído em todo o território nacional, cultuando elementos das culturas negra, indígena e europeia, além de outras entidades originárias do imaginário popular. A umbanda também tem rito de iniciação.

<sup>99</sup> Modalidade de culto sincrético característico da região nordeste, normalmente confundida com a umbanda, e cuja estrutura ritualística e litúrgica se difere grandemente desta.

<sup>100</sup> Religião brasileira organizada por africanos que vieram escravizados durante o período colonial.

<sup>101</sup> Religião brasileira formada a partir de elementos de várias culturas que aqui se misturaram.

<sup>102</sup> Religião brasileira também sincrética que mistura elementos da umbanda e de outras religiões, e caracteriza-se pelo culto a árvore da jurema, a juremeira.

<sup>103</sup> Conjunto de rituais indígenas oficiado por pajés e ocorre normalmente na região Amazônica brasileira.

As narrativas das benzedeadas e dos benzedores participantes da pesquisa demonstram que a escolha dos santos de devoção para a prática do benzimento não segue um padrão único, e que as escolhas deles ocorreram por revelações, por semelhanças entre a situação vivida pelos rezadores e a vida do santo, ou, ainda, por herança familiar. Por outro lado, foi verificado em campo que as benzedeadas e os benzedores quilombolas trazem para as práticas tradicionais diárias, os seus próprios elementos sincréticos, contribuição de suas subjetividades comprovada na constituição de seus altares domésticos como seus cosmos religiosos de apoio.

Os altares domésticos das casas das benzedeadas e dos benzedores ilustram, em certa medida, o que Gilberto Freyre (1933) já havia constatado sobre a presença de retratos de familiares mortos ao lado dos santos católicos e de representações de outras figuras, assim como imagens de preto-velhos<sup>104</sup> e caboclos<sup>105</sup>, a quem os pedidos de proteção se sucedem no cotidiano das casas dos devotos, e apoiam seu trabalho de benzer, curar e resolver problemas.

Neste complexo sagrado está presente também o protetor e inspirador das benzedeadas e dos benzedores, normalmente, aquele que revelou a eles, o seu “dom” divino. Pode ser um santo católico, mas também pode ser uma figura proeminente da história local a quem são atribuídas ações de cura, milagres e salvamento de alguma dificuldade, e no caso, da região nordeste do Brasil, a grande devoção ao padre Cícero faz dele uma figura central e presente nos altares, conforme observado na casa de d.Vilma (Figura 25).



**Figura 25 – altar principal de d.Vilma da Palmeira. Ao centro a imagem de Padre Cícero e abaixo a foto do seu pai. Foto de domínio público. Internet. Jun. 2017.**

<sup>104</sup> Entidades que nas religiões afro-brasileiras correspondem aos espíritos de escravos africanos.

<sup>105</sup> Entidades que nas religiões afro-brasileiras correspondem aos espíritos de índios, primeiros habitantes do Brasil.

Os altares domésticos (Figura 26) escrevem um capítulo à parte, nos estudos da temática da religiosidade popular das comunidades quilombolas desta pesquisa. Constituem-se em microcosmo particular e tem uma organização específica que reflete as subjetividades místicas das benzedeiras e dos benzedeiros. Os protetores espirituais são dispostos sem hierarquização aparente, e se acomodam lado-a-lado formando peculiares parcerias de divindades, aonde santos católicos, orixás, malandros e exus vão se acomodando sem conflitos. Em meio a todas as forças presentes representadas por estátuas de gesso ou estampas em quadros, a posição central nos altares domésticos é reservada para a figura de maior devoção das benzedeiras e dos benzedeiros, ou que tenha destaque em alguma ocorrência em sua vida.



**Figura 26 – altar doméstico. Foto de domínio público. Internet. jun 2017.**

Na composição do altar doméstico há uma tendência de ocupar o lugar central com uma representação com maiores dimensões correspondente a grande importância dispensada pelos devotos à divindade ou ao “santo popular local”. Muitas vezes, a arrumação do altar parece seguir um padrão estético, e neste caso, a centralidade é de uma representação de grande tamanho, ficando as outras dispostas em uma escala decrescente, como se a buscar um equilíbrio. Mas, mesmo que, a escolha seja pela estética como padrão de arrumação do altar doméstico, o grau de importância, que as entidades têm na vida das benzedeiras e dos benzedeiros quilombolas da Palmeira, do Sapé e do Tabuleiro, se mostra como fator de desempate. Com isso, a centralização de uma representação em tamanho maior pode ser traduzida como proeminência sobre as outras

representações, o que se configura, portanto, em hierarquização. Em algumas composições de altar, encontra-se objetos místicos misturados a ex-votos<sup>106</sup> trazidos por quem conseguiu “a cura”.

Estes universos místicos, em forma de altares domésticos, traduzem a autonomia e subjetividade ampliada com que as benzedeadas e os benzedores quilombolas conduzem suas práticas, e de certa forma, demonstram a insurgência contra a condição de serem indivíduos “duplamente colonizados” (FERNANDES, 2010, p.233), mas que, praticam uma “cortesia dissimulada” (BHABHA, 1998), e “mesmo sem qualquer intenção de profanação, [se] constitui [em] uma contestação objetiva às religiões dominantes” (BELTRÃO JR, 2013,p.14-15), conforme observado nos episódios envolvendo as populações das comunidades quilombolas do estudo e os representantes da igreja católica.

Normalmente, de origem humilde, as benzedeadas e os benzedores quilombolas desenvolveram grande sensibilidade no trato dos problemas da comunidade, o que os levou a selecionar entre os seus protetores, aqueles que têm o aporte adequado para enfrentar as situações diárias que elas e eles convivem, trabalhando os “domínios” destes protetores espirituais, e associando-os aos contextos sociais e espirituais utilizando os sentidos desenvolvidos na apreensão dos detalhes, dos aspectos físicos, das condições sociais e das ligações místicas que se estabelecem entre o suplicante e o protetor.

Estas representações materializadas da proteção ou do dom das benzedeadas e benzedores quilombolas remetem os assistidos diretamente à possibilidade de ser salvo ou não. A religiosidade peculiar que professam é um fator a mais, que contribui para fortalecer o reconhecimento da eficácia ou a escolha da benzedeadas ou do benzedor dependendo do problema que se quer resolver, e isso, independe da religião predominante ou a falta de determinação religiosa.

D. Vilma da Palmeira, por exemplo, se declara católica, afirmando que “*gosto de ir à missa, ouvir a palavra de Deus*”, mas que “*brincava*” nos Xangôs quando foi levada pelo marido na esperança de ser curada dos “*ataques*” que sofria desde que era “*mocinha*”, e ela relembra que desde os “*eu comecei a sofrer com 7 anos de idade, entende?*”. Ao lembrar estes tempos em que pouco compreendia o que estava acontecendo com ela, relata que certa vez foi parar no cemitério para se esconder, pois “*dentro do cemitério eu ficava*” a salvo das surras do pai que sempre

---

<sup>106</sup> Ex-voto: Do latim *votum*, coisa prometida. “O que se promete deve ser pago”, diz o ditado. Ex-voto é o que se promete ao santo de devoção para se receber a graça, ou o que se oferece por tê-la alcançado. Não é exclusivo do mundo católico [...]. O ex-voto reflete tudo o que tem afligido ou exaltado o ser humano ao longo dos séculos; testemunho da fé que se fortaleceu com o sofrimento, um ex-voto pode ser: vela, foto, flor, partes do corpo feitas em cera, barro ou madeira, e outros objetos. Há também orações especiais para graças pedidas ou alcançadas [...] (Câmara Cascudo. 2001:220).

precisava de “*uma pessoa que entendesse (o que estava acontecendo), [ele] me xinxava!*”. Atribui esses eventos a algo inexplicável para uma menina entre os seus sete e doze anos “*eu tenho uma energia muito forte!*”. A mediunidade de d.Vilma considerada por ela como “*ataques*” teria ligação com a terra onde nasceu e se criou, ela diz com orgulho “*sou nascida aqui e crescida aqui!*”. E mesmo com ajuda da religião católica, no caso, “*só melhorava dentro da Palmeira, [quando] o padre benzia!*”. E continua a afirmar os vínculos com o território de sua ancestralidade, “*só era mais quando eu entrava aqui na Palmeira*”. Como d.Vilma, outras benzedoras e benzedores alegam pertencer a religião católica, mas, há aqueles que sem admitir, promovem outras associações religiosas verificadas nas comunidades quilombolas.

Em alguns casos, como no de d.Vilma, pode-se atribuir aos “encantados” a motivação para que passasse a benzer e a curar, conforme visto no trabalho de Alves (1994), onde na religiosidade variante da matriz afro-brasileira conhecida como Jaré<sup>107</sup>, o que teria prevalecido foi a vontade do caboclo.

São os caboclos (antepassados) que forçam o indivíduo a tornar-se curador, causando-lhe uma série de infortúnios até que ele resolva acatar seu destino. Praticamente nenhum curador fala da sua carreira enquanto escolha pessoal. Ele é escolhido pelas divindades e essa escolha é revelada por sonhos, transe e, principalmente, comportamentos associados à loucura (ALVES, 1994).

D. Vilma relata que foi após o processo de reconhecimento da comunidade que se sentiu mais a vontade para praticar atividades afetas à constituição de uma identidade cultural quilombola, e a ampliar seus conhecimentos e relações com outras comunidades vizinhas, visitou os terreiros de Xangô onde brincava com os orixás, segundo ela: “*e hoje estou aqui, sou Quilombó! Eu dançava Xangô, mas eu ia, ia no sábado, quando batia o tambor, dava um negócio aqui!*”, e apertando o próprio pescoço relembra que alguém perguntava: “*e aí, Vilma?mas, não era eu mais (risos). [Me] soltava no terreiro, era uma força muito grande!*”.

Sobre a sua experiência com a prática dos Xangôs, d.Vilma diz que “*conheci fora daqui, conheci uma pessoa, um curador, meu marido me levava, eu ia dia de hoje, dia de sábado, mas quando eu chegava aqui (de volta em casa) tinha que ter homem para me amarrar! Os guias aqui não aceitava que eu ia para outros lugares! Eu pedi para Deus que eu nunca mais ia buscar ajuda lá*”, tendo prometido que não iria mais a outros lugares, passou a receber as pessoas necessitadas que venham em busca de seus serviços religiosos e sincréticos, em sua própria casa,

<sup>107</sup> Jaré modalidade de religião afro-brasileira mais conhecida como candomblé de caboclo (N.A.).

cumprindo sua promessa a deus, e “*curando todos aqueles que chega*” independente da “*hora que chega eu tenho que estar com a porta aberta*”. Para ela, é necessária muita negociação para dar conta de todos os afazeres domésticos, e ainda atender ao povo, além de ter que conciliar com as reações do seu marido, pois para ela: “*ele teve que aceitar, quando foi para morar comigo ele teve que aceitar*” e completa dizendo que “*mas, sempre eu tô aqui!*”, admitindo “*ele tem paciência comigo*”.

A religiosidade aparentemente sincrética de d.Vilma inclui rituais da Jurema Sagrada, onde admite trabalhar com as entidades da “*banda da esquerda*”, que invoca em situações mais extremas. Mas, mesmo que as situações não sejam tão extremas assim, alguns “*guias*” de d.Vilma, se fazem presentes se querem prostrar ou tem um recado, conforme ocorreu durante a nossa entrevista. S. Zé Pilintra chegou ao recinto, quase imediatamente após eu me apresentar como pesquisadora. Não havíamos trocado duas palavras, quando ele se dirigiu a mim, como se já me conhecesse há tempos. Perguntei se poderia gravar nossa conversa, e ele sem titubear, disse que sim, contanto que, eu não o filmasse, o que fiz por um tempo. Mas, depois que ele permitiu passei a gravar nossa conversa. Bateu no peito e disse orgulhoso: “(aqui é) o *Quilombo Palmeira dos Negos, quilombó!*” e se referindo a d.Vilma descreve-a como “*intermediária espiritual [que] mostra para eles (os vizinhos e desafiantes) como se veve (vive)*”.

Em detalhes conta o episódio ocorrido na delegacia para onde d.Vilma foi levada como testemunha a pedido do acusado de cometer um crime “leve”, e que “*ela não teve medo de enfrentar os policiais!*” E se divertindo, conta: “*lá o delegado ficô amigo dela*”, e mais garboso ainda admite “*a gente vai acompanhando ela*”. Para seu Zé Pilintra não tem importância os preconceitos que a religião espírita sofre por parte da comunidade, diz ele “*o povo chama logo, macumbeira!*”, e depois “*chegam [aqui a procura dela] manifestados*”. Independente do tratamento que recebe de quem a discrimina, d.Vilma “*afasta os maus espíritos e eles sai curado*” diz seu Zé. O Zé Pilintra relembra que d.Vilma já viveu situações extremas, mas, que ele e os seus “*cumpadres*”<sup>108</sup> não deixaram que o mal chegasse a ela, que tem sua proteção desde que “*teve alguém que mandô matá ela aqui*”, mas consciente de seu importante papel, s.Zé sem titubear diz: “*boto na mesa dela, até os policiais... e eles achando bom*”, e depois de soltar sua gargalhada desafia “*se eu tiver mentindo, eu fico por mentiroso!*”.

Mas, ter ou não uma religião, não impede que as benzedadeiras e os benzedeiros quilombolas exerçam o ofício da benzeção como reporta d.Elza da Palmeira: “*minha religião é rezar o Padre Nosso, Ave Maria e Salve Rainha, e o deus me livre, (risos) minha religião é essa!*”. E com bom

---

<sup>108</sup> Forma de tratamento entre os malandros e companheiros íntimos (N.A.).

humor apesar da condição precária que vive, descrê na solidariedade oferecida até mesmo por seus parentes, segundo ela: *“minha filha que mora naquelas casas de lá. Eu num sei andar nas casas dos outros não”*, e de certa forma, justifica seu comportamento em relação à família, recordando sua luta: *“me criei sem pai sem mãe, minha vó e meu avô que me criou e uma tia que me criou! e tem mais Tia Regina!”*.

D.Elza revela que o protetor que é chamado na hora da reza é aquele que primeiro se liga ao plano divino para em seguida se ligar a espiritualidade da pessoa que receberá o benzimento. D.Elza diz que *“eu rezo pro santo do céu primeiramente, depois eu rezo pro santo da pessoa”*. Nenhuma outra benzedeira ou benzedeiro participante desta pesquisa demonstrou essa característica, e explicou *“a gente tem um santo, que quando a gente sai de casa, a gente reza um pai nosso e oferece para ele! é para esse que eu rezo! É o anjo da guia!”*.

Na comunidade de Sapé um dos benzedores, assim como d.Vilma da comunidade de Palmeira dos Negros, assume exercer seu ofício sendo da religião de afrobrasileira. Pai Pitô como é conhecido fala sobre a sua religião *“exatamente, como eu falei anteriormente para outras pessoas que estiveram aqui, a religião da gente é umbanda!”*. E sua reflexão sobre as necessidades da comunidade entende que *“na sociedade da gente às vezes usufruir de muitas coisas boas, mas, médicos não curam vícios de embriaguez!”* referindo-se as dificuldades dos moradores de comunidades afastadas dos centros urbanos, como a sua Sapé, que dispõe de pouquíssimos recursos de assistência social que possam dar suporte aos moradores acometidos de doenças normalmente associadas à pobreza, que quando chegam a ser tratadas pelos médicos, são negligenciadas ou discriminadas.

Apesar dos percalços, Pai Pitô reconhece a importância das religiões espíritas, embora admita que: *“hoje eu vejo a importância da minha religião, igual ao catolicismo, eu sou muito feliz!”*. Quando começou a trabalhar com a umbanda já era considerado benzedeiro *“há oito anos, que trabalho aqui, eu não só umbanda sou benzedor!”* se declara orgulhoso em ainda buscar conhecimento na religião afrobrasileira, sempre que precisa. Pai Pitô é iniciado no ritual da umbanda, diz ele: *“deitei camarinha”*, e que cultua a Jurema Sagrada. Durante suas práticas diárias de cura e proteção tenta diferenciar o tratamento que irá oferecer para aqueles que chegam a sua casa com problemas: *“não é só ser umbanda, não, não, então muitas pessoas quando vem (para serem benzidos)”*, as vezes tem uns que *“querem pagar, então eu digo, não, não pode pagar não!”*. E reafirma que trabalhar com benzeção *“é diferente da gente trabalhar com a umbanda, a reza é totalmente diferente!”*.

As concepções religiosas de Pai Pitô são complexas, e ele afirma que *“olhe, a minha religião é católica, fui católico, sou católico, depois que descobri o espiritismo, para mim as duas religiões se torna a única. Eu não quis distanciar nem de uma nem de outra, porque existe um deus só!”*. No entanto, quando faz benzimento *“eu estou rezando, para curar quem chega eu recorro aos santos católicos”*, mas se considera *“curandeiro normal, o chamado pai de santo, que trabalha no candomblé”*. Pai Pitô admite que lança mão de outros tratamentos, se *“eu perceber que tem algo diferente nessa pessoa...”*, que mereça ter tratamento diferente *“um tratamento [espiritual] diferenciado, pronto! Digamos, que chegou aqui, tá com problemas, eu digo: esse processo não dá para mim!”*, e então marca um outro dia para que a pessoa retorne a sua casa, e então, atenderá não como benzedeiro, mas sim, como um pai-de-santo, assim, a pessoa se prepara e vem até ele: *“a pessoa marca e fala com as entidades”*, e para receber o cliente neste dia, o pai-de-santo tem um preparo especial: *“tem que ter aquele preparamento, tem que vim uma outra hora, senão, é energia totalmente negativa....”*.

O outro benzedeiro participante desta pesquisa morador da comunidade de Sapé é s.Crécio. A pele curtida de sol representa sua luta diária na roça que cultiva no quintal de casa. Magro, tem os olhos bem claros e os cabelos grisalhos. Sobre sua religião diz que tem, mas que *“não ando bem na igreja não, só para um negócio assim...”*, e confessa *“que eu entrei na igreja faz uns cinquenta anos”*, mas que exerce o ofício de benzedeiro na comunidade, ele diz: *“eu rezo, nessa parte eu sou bom, graças a deus!, mas, alerta: “não rezo a reza da igreja”*.

Quando é possível s.Crécio prefere assistir aos cultos evangélicos, embora não vá a muitos, segundo ele: *“eu gosto de assistir a lei de crente, vou (sempre, para ele, é muito raro) assistir a lei de crente!”*, e quanto à religião católica, sua crítica reforça o que outros já tinham dito: *“quem vai a igreja só é para ver e ser visto!”*, pois *“lá no meio do crente ele não olha se você tá rasgado, se você tá sujo, se tá vestido!”*. Seu Crécio, a exemplo de outros benzedeiros, também não se dedica a uma religião específica, e a sua prática de benzimento vem para ele como uma forma natural de cuidar das pessoas, ele diz *“com uma reza só para todas as doenças invocam os santos todos”* e explica que *“não uso nada”* (na mão para benzer) e nem tem rezas certas ou específicas para as doenças que cura *“só da minha cabeça, dada por deus!”*.

A definição de religião ou religiosidades entre as benzedeiras e os benzedeiros moradores das comunidades quilombolas é ao mesmo tempo complexa e simples. Há indefinição até mesmo entre aqueles que se declaram como seguidores de alguma das denominações presentes nas comunidades. A ausência de estruturas formais religiosas institucionalizadas facilita a realização de cultos domésticos, e com isso, algumas destas religiosidades se desenvolvem sem problemas,



resultando em religiosidades particulares e específicas para cada caso. S. Tonho do Tabuleiro, por exemplo, relembra que sua mudança de hábito religioso foi imposta pela ausência de funções constantes na comunidade, segundo ele: *“eu caminhei muito pra igreja...mas agora eu não vou”*, e talvez por isso, se contradiga *“se o padre vem sempre aqui? vem!”*, mas, rapidamente completa: *“uma vez por ano”*. Ele se defende *“eu não tenho religião, mas sou católico, quem caminha pra Igreja é minha esposa, eu não caminho não!”*.

D. Alva também se assume como *“eu sou católica!”*, mas, *“a igreja não vou não, num vou não! e só vou se uma pessoa me levar, tenho medo de ir com o motoqueiro”*, afirma esquecendo do episódio que confrontou o padre e terminou por retirar a imagem de Santo Antonio da igreja. As idas, cada vez mais esporádicas, de d.Alva às missas tem muitas razões, e entre as já narradas acima, ela conta sobre mais uma discordância com o padre, que tem como *“inovação”* a proibição de velar os mortos na igreja, sobre o quê d.Alva reflete: *“aí agora, no outro tempo quando uma pessoa morria passava na igreja, agora? empacô! na igreja defunto não entra mais....(risos)!”*. E buscando mais elementos para se aborrecer com o padre, continua: *“ontem mesmo minha sobrinha falô: o que querem é ficar com o dinheiro do defunto?”*. E concluiu indignada, *“não pode mais rezar missa de corpo presente, ele (padre) disse que o povo é errado”*.

A condição física de d.Alva, que tem problemas de visão, tem impedido que se locomova para onde sua vontade indica. E se lamenta *“aqui tem a missa todo mês, agora não enxergo, [e] porque eu não enxergo então não vou para lugar nenhum”*. Quanto a ser benzedeira, ela em dúvida e pergunta: *“sou benzedeira!!!? É?!”*, e justifica sua dúvida sem firmeza: *“só que a minha reza é de olhado (contra mau-olhado) e ventre caído!”*, referindo-se a hierarquia existente nas comunidades que enaltece as benzedeiras e benzedeiros que rezam *“tudo”* em compração as outras e aos outros que somente benzem *“alguns males”*.

O respeito e o reconhecimento da comunidade são proporcionais à eficácia que as benzedeiras e benzedeiros demonstram ao tratar dos problemas do grupo social. A lógica é: quanto mais se sabe rezar e tratar as doenças, mais respeitadas como benzedeiras ou como benzedeiros. Somente rezar algumas moléstias é um sinal de limitação, que os informantes rapidamente complementam indicando outra pessoa que possa suprir esta *“lacuna”*. Em Palmeira dos Negros, d.Neide que somente reza dores indica d. Vilma, e no Tabuleiro dos Negros, d.Alva indica d.Terezinha, que também é benzedeira reconhecida por seu Tonho: *“lá em cima tem um mulher, Terezinha!, uma velhinha”*, e apontando em outra direção, indica d.Eron: *“lá em cima, ela é bem velhinha!é bem velhinha! É, lá pra cima, tem uma que reza de olhado!”*.

Ao encontrar d. Terezinha logo após conversar com s.Tonho, pergunto a ela qual a sua religião, ao que ela me responde desconfiada: *“a minha religião é rezar, olha, eu vou falar uma coisa....É tão ruim a gente viver nessa vida nesse particular...a senhora é macumbeira é? Pois eu sou rezadeira!”*. Apontada por muitos informantes na comunidade do Tabuleiro como “macumbeira” se ressentida de certa discriminação que sofre, mas admite sua crença sincrética: *“por todo canto eu chamo por Santo Antônio!”*, e admitindo que lança mão de outros expedientes para realizar trabalhos que envolvem os rituais de “catimbó” diz: *“quando eu faço alguma coisa, eu faço com a mão direita para que a mão esquerda não ver! E assim mesmo...”*. *“Eu chamo pelo nosso pai celestial, mas antes, eu chego no meu cantinho e peço a Santo Antonio! Não, eu nunca dancei na umbanda nem na Jurema, eu acredito é em meu santo, é Oxosse caçador de Angola, dizem que eu tenho....dizem que eu tenho, mas nunca fui disso não!”*.

Nesse misto de crenças que se contradizem e confirmam é formado o cosmos mágico religioso pelo qual transitam as benzedeadas e benzedores quilombolas das comunidades da Palmeira, do Sapé e do Tabuleiro. Embora os elementos sincréticos provenham de origens religiosas diversas, elas e eles se utilizam de um fio condutor para operacionalizar a cura e proteção nos necessitados solicitantes de seus serviços espirituais. As rezas de benzer, de proteger, e de curar refletem esta mistura religiosa e eficaz que confirma o importante papel social destas mulheres e homens na vida das comunidades.

#### **4.6 Com um te botaram com dois eu te tiro! Catolicismo rústico das benzedeadas e dos benzedores das comunidades quilombolas de Igreja Nova.**

A maioria das benzedeadas e benzedores quilombolas das comunidades observadas em Igreja Nova se declara pertencentes à religião católica, embora, os elementos religiosos formadores de seus cosmos particulares demonstrem que o exercício do benzimento se apoia no sincretismo religioso e no hibridismo cultural discutido no capítulo anterior, e presentes nas narrativas das benzedeadas e benzedores quilombolas participantes desta pesquisa.

Entre as benzedeadas e os benzedores quilombolas existem rezas para todas as situações da vida cotidiana, e acompanhadas pelo gestual e objetos representativos das suas religiosidades, compõem o universo simbólico a partir do qual os “pacientes” são tratados de seus infortúnios.

A reza de “*olhado*” ou “*contra o mau olhado*”, é uma das mais populares entre as benzedeadas e benzedores da Palmeira, do Sapé e do Tabuleiro, que atribuem ao “*olho ruim*” as causas de grande parte das doenças físicas. E mesmo aqueles sintomas indefinidos, que as pessoas

não sabem descrever ou desconhecem, podem funcionar como códigos indicativos do “*mau olhado*”, que por “*via das dúvidas*” é rezado, apesar das benzedadeiras e benzedeiros assegurarem que tem total controle sobre esse mal, mas, mesmo assim, se cercam dos cuidados no combate das ameaças existentes nos dois lados, porque

se foi mulher, se foi moça, ou se foi velha, ou se foi negra, ou se foi menino que te botou olhado no teu cabelo, na tua cor, nos teus olhos, na tua boniteza, na tua feiura, na tua magreza, nos teus braços, nas tuas pernas, na tua esperteza. Para que não me dissesse, que eu te curaria com os poderes de Deus e da Virgem Maria, com um Padre Nosso e uma Ave Maria, Fulano, Deus te fez, Deus te criou, Deus te acanhe, quem te acanhou. Olhado vivo, olhado morto, olhado excomungado vai-te para as ondas do mar sagrado! (SALES, 1984, p.20)

Lá no Tabuleiro d.Alva reza “olhado”, associando outros cuidados para que a doença não se instale no corpo da pessoa, pois, segundo ela “*tem que ser quando, eu mesmo gosto assim, quando está com bom olhado antes de passar pras tripas, eu mando dá o chá da canela, para não passar pras tripas ! (pois,) É difícil passar pras tripas que num mate*”. O alerta de d.Alva tem razão de ser, pois, as crianças são alvos constantes de doenças, normalmente, rezadas pelas mulheres benzedadeiras e nem tanto pelos homens benzedeiros, que são mais requisitados para rezar os animais doentes ou desaparecidos, ou humanos “ofendidos de bicho mau”.

O quebranto é outro malefício do qual muito padecem os pequenos, e tem causas atribuídas a feitiços lançados à distância, e em algumas situações se associa ao “mau olhado”. Entre as prováveis causas do adoecimento de bebês e crianças pequenas, talvez residam na fragilidade infantil, por contextos antigos, sociais ou biológicos, e nem sempre por feitiços lançados sobre eles, mas, por via das dúvidas... Na idade média, por exemplo, muitos foram os relatos de adoecimento e morte de crianças envolvendo mulheres acusadas de “embruxar” os recém-nascidos ou os ainda bem jovens (SOUZA, 1986). As benzedadeiras e benzedeiros tem grande clientela entre as crianças, que desde as primeiras horas de nascidas sofrem com quebranto, ventre virado, doenças do ar frio, do ar sofredor, além de outros.

As queixas das mães em relação aos males que acometem seus filhos pequenos, geralmente, choro incessante (aparentemente sem motivo), desconforto abdominal, moleza no corpo, tristeza, bocejos constantes, e diarreias, podem estar associados à inveja ou não. As moléstias normalmente atribuídas ao quebranto podem vir através do ar, e são conhecidas como doenças do “ar frio”, do “ar sofredor”, ou “mal-de-vento” resquícios memoriais das grandes epidemias

históricas que deixaram suas marcas na oração pública (VAN DER POEL, 1981). D.Elza da Palmeira reza doenças do “ar brabo”, ou “do ar frio” ou “sofredor”:

Vento maldito, vento excomungado Nosso Senhor não te quer aqui. Nossa Senhora há de ti tirar. Nossa Senhora há de ti levar. Vento mau excomungado, vento maldito, vento que Nosso Senhor não deixou no mundo, se é na cabeça, São Anastácio tira. Se é nos olhos, Santa Luzia tira. Se é no nariz, Santa Iria tira. Se é na boca, Nossa Senhora tira. Se é na orelha, São Francisco tira. Se é nos braços, santa Cruz tira. Se é no corpo, Senhor dos Passos tira (VAN DER POEL, 1981).

Esta reza pode ser acompanhada de rituais como o que se reza com uma tesoura aberta a frente do doente, para cortar o mal (GASPAR, 2013), além do ritual e da reza, as benzedeiros e benzedeiros receitarem simpatias ou amuletos que devem ser carregados junto ao corpo. Outra reza do “mau ar” se reza assim:

O nome de Jesus me ajude [...] onde eu puser a mão, ponha Deus a sua santa virtude!  
Cristo vive, Cristo reina, Cristo te ilumine, Cristo te defenda de todo o mau ar. Se esta criatura tiver coisas ruins, as areias do rio irão parar, porque eu tiro-lhe pela cabeça.  
Santa Tereza, eu tiro-lhe pelo lado. Senhora Santa Ana, eu tiro-lhe pela frente. São Vicente, tiro-lhe por trás. São Brás tiro-lhe pelo fundo. E nosso Senhor, por todo o mundo (GASPAR, 2013).

O ventre virado ou “vento caído” também é uma moléstia que ataca principalmente crianças, e segundo os saberes tradicionais populares, as consequências são físicas e traduzidas em diarreia, cólicas e desconforto geral. Em uma das versões portuguesas da oração para combater este mal tem-se chamar pelo nome da criança e rezar:

Se tem o ventre caído,  
com a graça de Deus te seja erguido.  
Se tens o baço virado, que vá ao seu lugar  
Como dantes era.  
(autor desconhecido, 2016).

D. Alva reza “ventre caído” e prefere a luz do dia como período ideal para benzer, pois segundo ela, é importante associar simbolicamente a cura da doença e o movimento do sol, nas palavras dela: “*ventre caído? tem que [rezar] de manhã bem cedo, antes de meio dia! não tá*

*caído? se benzer depois de meio dia (dá de ombros), o sol não vai caindo? Então! Tem que ser de manhã cedo enquanto o sol tá subindo!”.*

D.Elza tem um repertório maior de possibilidades de cura, e por isso, benze todos os males em todos que a procuram, afirma que *“eu rezo do ar frio, do ar sofredor, da zipa, da zipela, já hoje eu rezei aqui...Se cachorro lhe morder eu rezo!”*. E para provar que há grande procura por suas rezas diz que *“Já hoje chegou aqui três pessoas, tendo a fé, tem tudo”*. Para auxiliá-la nas curas invoca o auxílio espiritual *“eu rezo pro santo do céu primeiramente, depois eu rezo pro santo da pessoa. A gente tem um santo, que quando a gente sai de casa a gente reza para ele, é para esse que eu rezo”*. D. Elza talvez se referisse a ideia de “anjo da guarda”<sup>109</sup> desenvolvida pela doutrina católica para designar “os protetores apontados por deus para proteger os seres humanos desde o seu nascimento” (SALES, 1984), e para os quais existem orações específicas para serem rezadas pela própria pessoa como segue,

Valei-me Anjo de minha guarda, Anjo de minha guarda será o Senhor São João Batista, Senhor São Paulo e todos os santos da corte do céu. Meus inimigos tornam-se debaixo de meu pé, assim como fez Jesus com São Salomão. O sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo ninguém me ofenderá, nem pólvora de fuzil, para me bater é de ser como coco, torna a bater e corre a água pela espingarda, torna a bater, com os freixos do sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo eu serei guardado com o leite da Santíssima Virgem serei cruzado, Jesus Cristo serei guardado entre o ventre da Santissima Virgem Maria. Amém! (SALES, 1984, p.32).

Também é comum, entre as benzedeadas e benzedeiros quilombolas, rezarem espinhela caída, ou peito caído ou aberto (NERY, 2006, p.8), ou ainda arca caída cuja causa é atribuída a diferentes situações dependendo da benzedeadas ou do benzedeiros. Rezar espinhela caída é muito comum entre elas e eles, assim como a descrição dos sintomas que a doença causa: dores nas pernas, dores na região do tórax, dores nas costas e no estômago (NERY, 2006). A variante da reza de espinhela caída que se reza na região Nordeste,

Deus, o sol e a lua nascem do mar; raio tempestade, todo o mal, Deus abandonou, subiu pro seu trono e tudo no mundo deixou, arca, espinhela, ramo, fraqueza, agonia, aflição, tudo ela levantou com as graças, com as mesmas graças tudo ficou bom, tudo se levantou (SALES, 1984, p.18).

---

<sup>109</sup> A expressão anjo da guarda descreve um anjo que exerce a função de protetor de alguém. A doutrina católica baseada na passagem em Mateus 18:10 afirma que um anjo da guarda é um anjo que acompanha cada pessoa, principalmente depois do batismo.

Para a espinhela caída, d.Elza da Palmeira reza em crianças pequenas colocando de braços sobre o seu colo, e com o dedo molhado no azeite faz o sinal da cruz ou “cruza” o doente, após esse procedimento, mede os seus braços e pernas, levanta-o segurando pelos tornozelos para que fique de cabeça para baixo, pendurado. No caso de crianças maiores e adultos, a forma de colocar a espinhela no lugar requer que, a pessoa se pendure em um porta com os braços esticados para sustentar o peso do corpo cujas pernas devem estar dobradas, de forma que os braços esticados sustentem o peso do corpo para colocar a espinhela no lugar.

Mas, para se identificar a espinhela caída é necessário alguns procedimentos que consistem em medir e comparar as medidas de partes do corpo. As medidas são tomadas entre o dedo anular e a ponta do cotovelo mantendo-se o braço dobrado fazendo o cotovelo ser o vértice em ângulo reto. Essa medida é dobrada e colocada em torno da cintura da pessoa, se passar ou faltar um palmo, a espinhela está caída. Outra forma, é medir a distância entre dois ombros da pessoa com um fio de algodão, comparando-se as duas medidas que devem ser iguais (NERY, 2006, p. 8), se não for, a espinhela está caída. Assim, como variam as formas de medir, também variam as rezas para a cura da mesma doença, como encontrado nos registros de usos e costumes da região Nordeste do Brasil, que faz alusão ao movimento de “levantar”: “assim como Jesus Cristo nasceu, espinguela caiu/Jesus Cristo levantou, espinguela emborcou. Jesus Cristo ressucitou, espinguela levantou!” (NERY, 2006, p,9).

Os tipos de moléstias que as benzedadeiras e benzedeiros rezam são bem variados, mas um conjunto se repete na experiência de vida delas e deles, conforme o observado com a espinhela caída, mas, há benzedadeiras que afirmam ao contrário, como d.Neide da Palmeira, que assume não saber rezar esta doença, mas que não perde a esperança de aprender um dia: “*eu não rezo espinhela caída, não sei rezar não, até agora não aprendi, eu rezo qualquer tipo de dor, dor na perna, dor de dente... pode ser de amanhã em diante [possa rezar espinhela caída ou outro problema que ainda não reza], Deus é quem sabe...*”. Rezar dores de dente é um costume tão antigo que Laura de Mello e Souza (1986), na sua obra “O diabo e a terra de Santa Cruz” (1986), verificou nos registros da inquisição portuguesa narrativas dos acusados de heresia procedimentos que misturavam o sagrado e o cultismo. Nesta citada obra, a prática foi condenada pela igreja, e consistia em usar um prego e invocar o nome de Deus para que a dor de dente cessasse, em uma variação ritual utilizada por um habitante da Bahia no século XVII, conforme ficou registrado nos livros da mesa de visitação do santo ofício:

João Poré, habitante da Bahia, aprendera-a com uns italianos em Madrid, por volta de 1610. Consistia em “tomar um prego novo e tocar o dente que dói com ele, e escrever também com ele na parede este nome Macabeus”<sup>110</sup> e se o dito dente é da parte direita, pregar o dito prego no primeiro A do dito nome, e se o dito dente que dói está na parte esquerda, pregá-lo no último A (SOUZA, 1986).

Outra dor também rezada por d.Neide é a dor de cabeça, que muitas vezes, é originada pela exposição continuada ao sol, que se torna comum entre estas populações rurais pela natureza do trabalho agrícola, e também, pela necessidade de percorrer grandes distâncias durante os afazeres diários, que leva as pessoas a procurar as benzedeadas e benzedores para rezar de “sol na cabeça”<sup>111</sup>. Dona Neide da Palmeira e d. Terezinha do Tabuleiro rezam de “sol na cabeça”, que segundo elas, provoca dores intensas e febre alta, e o tratamento se assemelha ao utilizado antigamente, e se constitui em colocar um guardanapo na cabeça da pessoa e sobre ele emborcar um copo com água. À medida que a água do copo empapa o guardanapo, a dor de cabeça e a febre vão cedendo. No período colonial do Brasil, quando esta prática já estava instalada, o indivíduo passava por esse tratamento ficando no sol das 10 às 11 horas da manhã enquanto a água ensopava o guardanapo colocado na cabeça (SOUZA, 1986, p. 178), mas no caso das comunidades pesquisadas, as benzedeadas e benzedores realizam esses procedimentos terapêuticos à sombra.

Outro mal que atinge as pessoas que exercem tarefas desgastantes e que exigem esforço repetitivo com longa duração, é conhecida como “carne quebrada” ou “nervo torcido” é bastante recorrente entre os quilombolas das comunidades em foco. As benzedeadas e os benzedores rezam o mau jeito “cosendo com uma agulha e um novelo de linha. Dizem coser de jeito. A rezadeira pergunta ao doente: Que é que eu benzo? Resposta: Carne quebrada, nervo rendido, osso partido” (VAN DER POEL, 1981) e fazendo o gesto de quem costura a linha no pano, reza assim:

Te curo de carne quebrada, torna te a soldar.  
 Nervo torto torna a seu lugar.  
 Nervo que retorcestes  
 Deus que te põe onde nasceste.  
 Eu que te benzo. Deus que te sare.  
 Onde eu ponho as minhas mãos, Nossa Senhora dá santidade.  
 Deus queira curar esta quebradura, esta rendidura que esse pobre enfermo tem.  
 Seja pelo amor de Deus, seja tudo. Amém! (VAN DER POEL, 1981).

<sup>110</sup> Macabeus eram integrantes do exército rebelde que lutou contra a influência helenística que ameaçava a religião dos judeus. Foram os grandes responsáveis pela independência da Judéia (N.A.).

<sup>111</sup> Sol na cabeça ou insolação tem grande incidência em regiões geográficas onde as condições de clima oferecem longos e constantes dias de sol como na região Nordeste do Brasil (N.A.).

Nos tratamentos de cura e proteção oferecidos por benzedeadas e benzedores quilombolas há certa divisão autônoma das atividades diárias, que a(s) classifica e destaca. Algumas mulheres benzedeadas afirmam que somente rezam dores, como é o caso de d.Neide. Outras benzedeadas como d.Vilma e d.Elza da Palmeira, d.Ana, s.Tonho e d.Eronildes do Tabuleiro, Pai Pitô do Sapé, rezam para acabar com qualquer mal ou resolver qualquer tipo de problema, ou ainda antecipar proteção ao indivíduo sob situação de risco eminente. D.Terezinha do Tabuleiro dos Negros me conta: *“olhe, eu rezo olhado, quebranto, picada de inseto...e se tiver algum espírito ..., eu dou uma “pisa” (risos)! Em quem eu rezo? Eu estou aqui as suas ordens,(e) vem gente de todo lado, até lá do Dois Riachos<sup>112</sup>”*. D. Terezinha e d.Elza são benzedeadas afamadas, que se orgulham de serem reconhecidas e procuradas por pessoas vindas de lugares externos e distantes de suas comunidades, o que no geral, reforça os seus importantes papéis sociais de benzedeadas.

Mas, nem sempre, as benzedeadas aproveitam positivamente a fama alcançada. D.Alva do Tabuleiro dos Negros conta que a insistência de alguém para ser benzido pode significar dúvidas em relação a eficácia da sua reza, ela conta: *“homi, eu não quero essa consideração de benzedeadas não, eu quero desse outro partido (quilombola), eu já tô com vontade de deixar tudo, enjoa, enjoa...agora sabe porque enjoa? Aqui tem umas pessoas que vem aqui todo dia, todo dia...!”* E duvidando dos motivos do outro pergunta já respondendo: *“será que esse menino nunca fica bom nunca? Mas, ao mesmo tempo reflete sobre as consequências de negar o benzimento, caso ocorresse: “Se eu não rezar o povo fala, [é] tão ruim que não rezou o menino, porque então reza?”*.

O reconhecimento da comunidade sobre a eficácia das benzedeadas e dos benzedores quilombolas que rezam “de tudo” ou rezam apenas “dores” dá a medida de como estas mulheres e homens são respeitada(o)s, assim como, do significado que cada uma delas ou deles tem na vida particular de cada morador. Todos, de certa forma, já precisaram dos “serviços” de alguma dela(e)s, seja para rezar as crianças ou os adultos, e também os animais doentes ou desaparecidos.

A benzeção envolvendo os animais doentes tanto pode atuar para curá-los, como para trazê-los de volta quando se encontram desaparecidos, além de para que os seres humanos se curem da tristeza pela sua ausência ou por ter sido atacado pela “ofensa de bicho mau”, tais como: mordidas, picadas, infestações, consequências de envenenamento ou inoculação da peçonha. Geralmente, são os homens, os benzedores das comunidades estudadas, que relatam, mais constantemente, as solicitações de benções e rezas envolvendo os animais (NERY, 2006). Em

---

<sup>112</sup> Dois Riachos é um município do estado de Alagoas que dista de aproximadamente 92 e 111 quilômetros de Igreja Nova e Penedo, respectivamente, e pode ter sido uma das localidades em que d.Terezinha tenha morado, já que relata sua constante mudança de moradia (N.A.).



Tabuleiro dos Negros, s. Tonho diz que reza “*em quem chegar, em bicho assim* [apontando para um cachorro], *em gente, criança...*”.

O cobreiro é uma doença de pele conhecida na medicina acadêmica como Herpes-zoster, embora o nome sugestivo promova uma errônea atribuição, é uma moléstia provocada na maior parte das vezes em que ocorre, pela exposição contínua e demorada ao sol (FRAZÃO, s/d). A doença dá uma sensação dolorosa e extrema, e normalmente ocorre com bolhas cheias de líquido viscoso e transparente, com o qual se deve manter a distância tendo em vista o contágio que provoca. A reza de cobreiro reforça a ideia da infecção viral ter sido provocada por contato com uma cobra ou outro animal, que no imaginário popular é quando o bicho libera a peçonha. As orações fazem referência à cabeça e ao rabo da mancha vermelha que vai se transformar em uma superfície bolhosa.

As benzedeadas e os benzedores, como d.Terezinha do Tabuleiro, aprenderam com seus parentes a reza de cobreiro “*a minha vó já rezava também, eu aprendi a benzer, eu rezo nos bichos também!*”. Para curar o cobreiro, d.Terezinha é procurada para rezar e acredita o mal tenha resultado da passagem dos bichos peçonhentos sobre as roupas nos varais. Embora o cobreiro se desenvolva pela exposição continuada ao sol, a cura vem pela aplicação de “calor” sobre a área afetada, ou se utiliza o ferro de passar as roupas, ou um tição de fogo sobre as feridas, enquanto rezam:

O que corto? cocho, cochão, sapo, sapão, lagarto, lagartão, todo bicho de emanção para que não cresça, não apareça, não ajunta o rabo com a cabeça. Santa Iria tinha três filhas, uma lavava, outra cosia, outra pela fonte ia. Perguntou Santa Maria: cobreiro brabo com que curaria? Com um Padre-Nosso e três Ave-marias, oferecidas às almas benditas que me auxilie nesse momento. Pede a presença do Pai Conguinho, Dr.Randolfo Soares e Nossa Senhora Aparecida.  
(FRAZÃO, s/d)

Outra doença atribuída ao contato com animais, e constantemente presente na vida de quem benze moradores de comunidades rurais, principalmente, é a bicheira, que tanto pode afetar os seres humanos quanto os animais. É comum a ocorrência de feridas que servem de repositório de larvas da mosca varejeira que é como se forma a bicheira. Diferentemente do que se acredita, a bicheira não é em si a provocadora da ferida, e sim uma consequência da colocação de ovos pelo inseto, que evoluem para vermes em feridas pré-existentes, ou no caso dos humanos, pode não ter sido a ferida pré-existente e sim, ser um pouso oportuno sobre a pele humana com póros abertos onde o inseto depositará seus ovos.

No caso das bicheiras em animais desaparecidos ou escondidos é possível curar no rastro, bastando passar um ramo verde (de vegetal) sobre as pegadas do animal, ou cobri-las com uma pedra, ou ainda bater com uma pedra em cada uma das marcas impressas pelo animal (FRAZÃO, s/d), rezando a seguinte oração:

Maus que come, não se logra; quem come e não reza, não se salva. Oficial de justiça não se salva; delegado não se salva; promotor não se salva; juiz de direito não se salva e muitos padres colados não se salva. E assim, caia de um em um, de dois em dois, de três em três, de quatro em quatro, de cinco em cinco, de seis em seis, de 7 em 7, de 8 em 8, de 9 em 9, de 10 em 10, de 11 em 11, de 12 em 12, de 13 em 13, caia de um em um, não fique nenhum. Amém! (FRAZÃO, s/d).

Os animais fazem parte da vida das moradoras e moradores das comunidades quilombolas, não somente para lhes servir de complemento de força de trabalho, como também de companhia. Aos animais de trabalho se juntam os animais de estimação, além das criações para ajudar no sustento da família, assim como, podem proporcionar às famílias algum ganho com a comercialização da carne ou dos seus derivados. A ligação entre os seres humanos e os animais remonta as civilizações antigas, se perpetuando nas histórias de grandes feitos bons e maus como as guerras, mas nada comparado à história da evolução da agricultura mundial a partir da utilização do cavalo.

O cavalo tem o importante papel de auxiliar nas tarefas diárias das comunidades rurais agrícolas, e é constantemente levado para os benzimentos, ou para obter proteção contra as doenças, além de seu dono tentar evitar que seja roubado, fato comum nas comunidades. A cultura do benzimento em animais está presente na Alta Idade Média (SOUZA, 1986, p.171), onde se costumava recolher-lhes o rastro e rezar sobre eles, tanto para curar bicheira como descobrir seu paradeiro quando desaparecido.

Nem só de curas das doenças ou proteção dos seres humanos e animais na manutenção da vida são feitos os dias das benzedadeiras e dos benzedeiros quilombolas. Elas e eles também podem ajudar a pessoa a morrer. É corrente entre os moradores das comunidades quilombolas que quando a doença se prolonga por muito tempo é porque o doente não tem força para morrer, e a forma de ajudá-lo consiste em adotar uma simpatia que se compõe de “passar sebo nas frentes do doente ou fazê-lo beber vinho de missa” para que a pessoa morra rápido (VAN DER POEL, 1981), mas estes procedimentos são considerados como atos de caridade. Não são somente estes, os atos que a princípio poderiam ir de encontro o pensamento de que benzedadeiras e benzedeiros são pessoas caridosas.

Em muitas situações, elas e eles criam subterfúgios para fazerem suas orações serem atendidas. Na coletânea de Nívio Sales (1984) encontramos o “Rosário”<sup>113</sup> apressado da Virgem da Conceição” (SALES, 1984, p. 60), em que a reza do terço é entremeada por pedidos endereçados à Imaculada Conceição. O que parece rebeldia seria uma forma de “forçar” o atendimento aos seus pedidos, segundo o autor:

Inicia-se rezando normalmente o rosário. Mas, nas contas do Padre Nosso, invés de rezá-lo, faz-se um pedido [...] Nas contas das Ave Marias, invés de rezar as Ave Maria, diz-se o seguinte: “VALEI-ME A VIRGEM DA CONCEIÇÃO”. No Pai Nosso: Minha Virgem Imaculada da Conceição vós não dissete (sic) que vos chamasse (sic) cento e cinquenta vezes no dia e cento e cinquenta vezes na noite, vos valia (?), pois está chegando a ocasião .....(repete o pedido). Nas dez Ave Marias: (subsequentes) Valei-me a Virgem da Conceição (repete-se em cada conta). E assim vai, até terminar o rosário, quando chegar na última conta repete-se todos os pedidos, acrescentando: “VALEI-ME A VIRGEM IMACULADA CONCEIÇÃO” em nome de meu Senhor Jesus Cristo, mártir São Sebastião, Frei Damião, Cosme e Damião, está entregue esse rosário apressado, com esses quinze mistérios ao Divino Espírito Santo e a Virgem Imaculada Conceição. Pai, Filho e Espírito Santo, amém! (SALES, 1984, p. 60).

As benzedeiras e os benzedeiros quilombolas não somente benzem as pessoas, elas e eles também podem ensinar às pessoas as rezas para autoproteção, no caso de ter que enfrentar situações de perigo mais específicas, como por exemplo, aquelas que se aplique a oração do “credo”, que é considerada poderosa.

Salvo eu saio, salvo eu chego, salvo eu ando, salvo andarei, dia e noite, eu viajando, eu dormindo ou acordado como São João Batista foi acordado e batizou Nosso Senhor Jesus Cristo no rio Jordão, assim eu serei livre e salvo dos meus inimigos corporais, espirituais. Na barquinha de Noé eu me tranco com a chave do sacrário eu me trancarei em Jesus Cristo com as oito palavras do credo eu me benzo em nome do pai, do filho e do espírito santo, amém! (SALES, 1984, p.59).

Ou o “credo”:

Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra De todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; Gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Por Ele todas as coisas foram feitas. E por nós, homens, e

<sup>113</sup> O rosário é um oferecimento religioso dos católicos a Jesus Cristo. O terço é um conjunto de orações que compõe o rosário e que organiza a ordem que as orações serão pronunciadas. Pode-se oferecer um rosário de um ou mais terços ou sequencias de orações. As orações que compõem o terço são Pai Nosso, Ave Maria, Glória, Credo, Jaculatória, e Salve Rainha, em uma ordem pré-estabelecida e padrão. Além das orações o terço requer meditações sobre os eventos da vida de nossa senhora e Jesus durante o período entre o seu nascimento e morte (<http://www.nospassosdemaria.com.br>, 2017).

para nossa salvação desceu dos céus E encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria. e Se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; padeceu e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras; e subiu aos céus, onde está sentado à direita do Pai. De novo há-de vir em sua glória, para julgar os vivos e os mortos; e o seu reino não terá fim. Creio no Espírito Santo. Senhor que dá a vida, e procede do Pai e do Filho; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: Ele que falou pelos Profetas.

Creio na Igreja una, santa, católica e apostólica. Professo um só batismo Para remissão dos pecados. E espero a ressurreição dos mortos, e vida do mundo que há-de vir. Ámen! (<http://www.oracaoefe.com.br/oracao-do-credo/>, 2015).

As benzedeadas e benzedores tem muita consideração pela oração do “credo” que dizem defender contra as ameaças visíveis e invisíveis, e como tal, acreditam que esta oração pode espantar os espíritos maus e a bruxaria da vida da pessoa, mas para potencializar os efeitos da mensagem contida nessa reza ou invocar os maus espíritos contra alguém, é recomendado, que se reze de traz para frente como o “credo azavesso” (SALES, 1984).

Amém eterno da vida da carne da ressurreição, nos pecados, da ressurreição dos santos, na comunhão católica na igreja santa, no santo dos espíritos, no creio nos mortos e nos vivos, julgar a vir onde poderoso, todo pai de Deus de direita mão, sentarão um dia, está no ceu, ao subir aos mortos da ressurreição do dia, terceiro ao inferno aos descera sepultados os mortos crucificados foi Pilatos por inicio de poder sobre padeceu Virgem Maria do céu, no Santo Espirito, do concebido foi qual só um Cristo Jesus, em terra da o céu criador todo poderoso, pai Deus em creio (SALES, 1984, p.31).

As inversões, os desacatos e a intimidade para lidar com elementos do sagrado são formas características da religiosidade popular, que surgiu em Portugal e que veio para o Brasil no tempo colonial, aqui persistindo e ganhando traços específicos, conforme nos apresentou Laura de Mello Souza em “O diabo e a Terra de Santa Cruz” (1986) na descrição do processo que denominou “afetivização” (SOUZA, 1986). Segundo a autora

Os desacatos a santos e à Virgem também se inseriram em tradições antigas, comuns às populações da Europa Ocidental. Entretanto, primeiramente em Portugal e, depois, na colônia, ganharam traços específicos que acabaram por diferencia-los bastante dos congêneres de outras partes da Europa. No Velho Mundo, as formas afetivizadas da religiosidade popular tenderiam a desaparecer no final do século XVIII, ou, pelo menos, tornarem-se bastante restritas. Na colônia, persistiram até mais tarde, entrando pelo Império, [...]. O culto à Virgem e, sobretudo, aos santos, é um dos componentes da religiosidade popular em que é mais nítida e perceptível esta afetivização. Num movimento ambíguo – como ambígua é a cultura popular - afetivização e detração se aproximavam muitas vezes: o santo que se venera que se adora, com quem se trocam confidências é também aquele que, no contexto da economia religiosa do toma-

lá-dá-cá, pode-se atirar num canto, xingar, odiar em rompantes de cólera ou de insatisfação (SOUZA, 1986, p. 145).

Os aspectos ambíguos da cultura popular se refletem na religiosidade das benzedeadas e benzedores quilombolas e estarão presentes ao longo deste estudo em vários itens. A afetivização, no caso, estará representada no item que trata da devoção santorial que será discutido adiante, como marca do catolicismo popular, e característica das práticas tradicionais como a benzeção que é a temática desta pesquisa.

Os processos de afetivização encontrados nas práticas tradicionais das benzeções em comunidades quilombolas se constituem em aspecto comum entre aqueles que professam e que buscam a cura e a proteção pela atividade das benzedeadas e benzedores quilombolas, mas, além dessa tradução cultural, se juntam outras associações simbólicas que resultam da prática e da vivência diária das comunidades. A narrativa do s. Crécio da comunidade do Sapé demonstra outro aspecto importante como àquele que o alçou a categoria de benzedor, pois aos olhos da comunidade, o seu hábito de rezar antes de qualquer situação cotidiana, o tornou reconhecido “rezador” como ele mesmo se define, e que o costume de invocar proteção para ele mesmo, ou sua família, o levou a estender esta solidariedade aos vizinhos, que não diferenciam entre as “rezas” e “benzeção”, pois o importante é estar protegido ou curado.

Assim, desta forma, s. Crécio passou a benzer nas pessoas para atrair sobre elas a proteção divina para o exercício das tarefas cotidianas, ou para empreenderem uma viagem por caminhos desconhecidos, conforme narrou: *“Eu rezo, nessa parte eu sou bom, graças a deus! Se eu saio numa viagem eu saio rezando para defender minha família. Não rezo a reza da igreja [...]”*, e conta sobre a admiração das pessoas sobre a sua coragem em enfrentar situações classificadas por ele como perigosas: *“Gente, eu não sei como tu num já morresse no meio de tanto bandido (para onde viajou), fumando maconha, armada. As pistola desse tamanho assim, nunca chegô a me fazer mal! E todo canto do mundo, até São Paulo. Eu saía do meu serviço onze da noite, nunca que me pegaram! [...] Tenho coragem!”*. Para se livrar dos inimigos reais ou não, a reza de defesa enaltece os dotes de coragem diante do infortúnio:

Na quinta-feira maior  
Prendeu Pilatos a Jesus,  
Na sexta-feira da Paixão,  
Tremeu a terra, tremeu a cruz,  
E não tremeu Jesus.  
Assim como tremeu a terra,  
Tremeu a cruz e não tremeu Jesus,  
Não tremerei eu

Diante de meus inimigos. Amém!  
(SALES, 1984, p.46).

O caso do Pai Pitô corrobora isso, pois foi tornado rezador ou benzedeiro por incentivo de sua mãe para que rezasse numa criança que estava com a vida em risco, cuja mãe teria ido procurar pelo pai de Pitô, que era rezador, mas, havia morrido.

A formação dos cosmos particulares a partir de tão grande diversidade de rezas, súplicas e orações, para a cura e proteção, além da ajuda para a resolverem situações cotidianas com benzeção, simpatias, banhos, atitudes em prol dos outros e de si mesmos, as benzedeadas e benzedeiros desafiam a nossa compreensão, e colaboram com a crescente curiosidade e interesse sobre o assunto. Torna-se necessário então, buscar conhecer o início das suas práticas mágicas nas comunidades quilombolas observadas, contextos sociais em se desenvolve a solidariedade que a(o)s caracteriza.

#### **4.7 Mas, eu não sei benzer não! Sabe sim! A gente viu você benzer! – o reconhecimento da comunidade como incentivo para a continuidade da prática tradicional da benzeção.**

Entre as benzedeadas e benzedeiros nas comunidades quilombolas são encontradas pessoas que exercem esse ofício com um grau maior ou menor de sabedoria e conhecimento. Independente da idade cronológica é o tempo de prática que na maior parte das vezes, determina os níveis de conhecimento trazidos pela experiência, com ervas, chás, banhos, rezas e outros expedientes terapêuticos, com os quais os “clientes” precisam lidar. Quanto maior a tradicionalidade no repasse da cultura de benzeção entre as gerações de benzedeadas e benzedeiros, maiores é a efetividade alcançada por estas mulheres e homens em se tornarem reconhecidas e reconhecidos em suas comunidades. Normalmente, esse repasse é feito dentro da mesma família, mas também pode envolver outras inserções, tais como: sobrinhas, sobrinhos, afilhadas e afilhados.

Em tempos de construção de novas identidades culturais em que as benzedeadas e benzedeiros quilombolas se afirmam como referências sociais nas comunidades, se ancoram em suas memórias dos fatos, que rodeiam o momento de sua revelação como alguém que a partir daquele momento passaria a cuidar da vida de outras pessoas, muito mais do que da sua própria.

A benzeção chegou à vida de D.Neide “já tem assim de uns 6 a 7 anos”. Tendo aprendido a benzer por esforço próprio “eu mesmo, aprendi assim, por causa de quando eu ia para [as] casas dos doentes, quando eu via os doentes, doentes, eu ficava assim olhando, eu dizia assim:

*meu deus, eu tinha tanta vontade [de] ajudar meu irmão, [para] que aliviar a dor do meu irmão, mas eu fiquei assim, deus é quem sabe*". E mesmo conformada com os desígnios divinos, insistia ser benzedeira, como relata: *"eu sentia aquela grande vontade de rezar. [E] quando foi um certo dia, eu rezei numa criança, ai viram eu rezar na criança, eu disse: eu não sei rezar não! sabe sim!..que eu vi você rezando, e ai, pronto, começaram a vir para minha casa para eu rezar, pro modo de poder rezar ....Foi um dom de deus, que ele viu assim, isso ai ia chegar para mim"*. Os relatos de D.Neide quanto ao seu "dom" e "iniciação" no ofício da reza, em muito se parecem com os de outra(o)s benzedeiros e benzedeadas nestas comunidades quilombolas.

Começaram repentinamente, e quase sempre por requisição ou necessidade, e contaram com o apoio da comunidade para o reconhecimento de que seriam capazes de curar a quem ia procurá-la(o)s. Ela continua, *"É , é , é verdade, ai eu não aprendi com ninguém, quem me deu esse dom foi deus, dependendo do problema eu rezo uma reza, e peço a Jesus Cristo e Maria, e dependendo do problema tem que ter uma palavra uma palavra da reza. Pedindo a nosso Senhor Jesus Cristo e Maria. Esses santos ai (apontando para o seu altar) quando eu faço a promessa ai eles, graças ao meu deus, eles me atendem"*. A autoaprendizagem também deu ao S. Tonho do Tabuleiro dos Negros a possibilidade de benzer nas pessoas e nos animais, conforme ele relatou: *"eu aprendi pela minha cabeça, eu vi o rapaz rezando."* E com ar desafiador informou *"eu disse a ele: eu já sei todas essas rezas que você rezou!"* e para provar que já sabia todo o repertório: *"quer ver?"*, e complementou: *"Eu vi ele rezando várias vez, e eu aprendi a reza dele, e falei: essa reza que o sinhô rezô, eu falei, eu aprendi tudinho! quer que eu reze pro sinhô ver?"*.

Dona Vilma da Palmeira é curadeira há 14 anos, aproximadamente, praticamente a idade de seu filho, e descende de uma família de benzedeadas e benzedeados. Ela prefere ser tratada como "curadeira" e segundo ela, aprendeu as rezas com o pai e com os tios, também benzedeados. Relembra a revelação do seu "dom" em uma visão de "Nossa Senhora da Conceição" a quem atribuiu à "licença" para benzer. O pai e tios ensinaram as rezas, Nossa Senhora da Conceição concedeu o "dom" de curar. O inicio de sua atividade se deu em condições extremas, particulares e domésticas. Seu filho ainda pequeno apresentou um quadro descrito por ela como uma convulsão, em suas palavras *"eu aprendi a rezar nele, meu menininho, [que] não tinha nem um ano"*, relembra. O estado convulsivo da criança pequena a teria levado ao desespero tamanho, quando então, olhou para cima e *"vi aquela luz e eu gritei, minha sogra ! traz meu filho!"*, mas, a sogra relutante responde: *"não, Vilma você não sabe curar"*, e ela angustiadamente retruca, *"traga minha sogra, meu filho!"*, e me assegurou *"eu curei meu filho!"*.

Após a reza e a recuperação do menino, d.Vilma agradeceu *“primeiramente a Deus,(que) foi quem me deu esse dom, e São Cosme e Damião”*, e diz que, foi a partir deste momento extremo de sua vida que passou a rezar outras crianças *“aí, nisso saiu, eu comecei com criancinha, depois eu, depois de meu filho”*. No início, relembra o seu gestual era simples, e foi assim que agiu com as pessoas que vinham lhe procurar para esta finalidade *“eu botava a mão”*, e atribuindo ao seu gesto simples, verificou que o número de pessoas que vinham pedir benzimento aumentava: *“e nisso foi crescendo”*, e à medida que crescia em quantidade de gente, crescia também, os tipos de casos que tratava até mesmo situações a primeira vista sem controle conforme relata ter presenciado um acidente de motocicletas em frente a porta de sua casa: *“vem, eles armado, vem eles com cachaça, vem eles maconhado”*, e ela curando a todos com banhos, chás e benzimentos, e sobretudo conselhos, sempre se disponibilizando a atender, independente do dia ou da hora, pois *“minha porta fica aberta”*.

Dona Vilma relembra que antes de se dedicar aos benzimentos teve problemas em aceitar sua espiritualidade, que a teria feito “sofrer” desde menina. Segundo conta, desde menina se escondia no mato e tinha que ser resgatada por seu pai e os tios: *“eu tinha uns treze anos, eu comecei a sofrer com 7 anos de idade, entende? Esse era .... que trazia! Mas não era toda hora que (o pai dela) me via depois ele voltava (com os tios) eles iam lá e me achavam! Eu ouvia vozes! Eu não conseguia devolver! Dentro do cemitério eu ficava, até que uma pessoa que entendesse fosse me buscar! Me xinxava<sup>114</sup>!*

Ela conta ainda que no início de suas atividades espirituais: *“eu tinha medo!”*, e apesar de se preparar acalmando seu coração, *“dentro de mim eu tinha medo!”*, embora sua fama de curadeira já estivesse se espalhado para cada vez mais longe, tanto que se algum conhecido lhe trazia pessoas para que ela benzesse, mesmo que ela, resistisse dizendo que tinha medo de atender tanta gente, eles a tranquilizavam: *“não filha, a gente tá vindo buscar o que você sabe! Entende?”*. Mas ainda temerosa me assegurou: *“Eu ficava com medo!”*.

Dona Alva lá do Tabuleiro dos Negros também começou a benzer quando ainda era uma menina e como d.Vilma, aprendeu com a convivência e repasse oral intergeracional. Ela conta que *“eu, [quando comecei a benzer tinha] no máximo, eu tinha uns doze anos”*, e sobre o familiar que lhe ensinou as rezas disse *“eu tinha um primo que ele, já era rezador”*. Ao descrever o primo, d.Alva sugere que ele tenha deixado o povoado por sofrer preconceitos religioso e sexual, pois, segundo ela: *“ele era desses home, nem era mulher, nem era homem!”* e teria se mudado para o

---

<sup>114</sup> Xinxar se refere ao ato de amarrar para dominar da mesma forma como se fazem com os cavalos, por exemplo (N.A.).



Rio de Janeiro na década de 1960, para continuar a desenvolver sua religiosidade, e para ela, “naquele tempo não tinha essa coisa de viajá para lá”, reconhecendo esse desenvolvimento religioso estaria fora do seu alcance se ele continuasse no povoado do Tabuleiro.

Corrobora esta perspectiva os comentários de d.Ana que “benzo há tanto tempo, que nem sei contar. Desde mocinha!”, sendo da religião católica, e também descendente de benzedeiros nega que existam casas de culto de outras religiosidades no povoado, e sobre as religiões de matrizes africanas afirma: “dão azar!”. A posição religiosa de d.Ana é a mais clara entre os participantes da pesquisa, para toda(o)s a(o)s outra(o)s a opção religiosa fica no meio termo, entre duas ou mais denominações, ou mesmo, indefinidas como d.Elza da Palmeira, que diz “não é de caçoadá não, minha religião é rezar o padre nosso, ave Maria e salve rainha, minha religião é essa!”.

Indefinida também é a religião que professa s. Crécio do povoado Sapé, que “não ando bem na igreja não, só para um negócio assim... que eu entrei na igreja faz uns cinquenta anos que não vou à igreja!”. Além de não seguir os preceitos das religiões cristãs “Não rezo a reza da igreja!”, mas, “eu gosto de assistir a lei de crente, vou assistir a lei de crente!”. S.Crécio oferece algumas razões próprias para não frequentar a igreja católica, e por que prefere ir à igreja evangélica, apesar de admitir que não tenha ido nem a uma nem a outra ultimamente, segundo ele: “é lá no meio do crente, ele não olha se você tá rasgado, se você tá bem vestido”, se queixa.

Independente das aparentes misturas praticadas entre as benzedoiras e benzedeiros quilombolas das comunidades observadas, há aquela e aqueles que apresentam hibridismos moderados quanto à intensidade imposta por uma das práticas, como no caso, Pai Pitô benzedeiro e Líder de Terreiro no povoado do Sapé. Começou a benzer nas pessoas, ainda bem jovem, após o falecimento do pai que era benzedor afamado na região. A procura desesperada de uma mãe aflita com seu filho nos braços o pegou de surpresa, e pressionado por sua própria mãe que exigiu dele que assumisse o lugar do benzedor do pai já falecido.

Diante de toda a pressão vinda de sua mãe, Pai Pitô, diz que “foi um destino de deus, eu mal sabia me benzer, o curandeiro mesmo daqui da região era ele (meu pai), eu aprendi, a curar através de uma criança”. Relata que a mulher chegou com a criança nos braços e sua mãe falou “Meu filho vá rezar o menino, vá pegar três ramos” e mediante sua resistência falou: “Pitô, pelo amor de deus, pelo amor que você tem na sua mãe!”, e mesmo refutando: “criatura, eu não sei rezar em ninguém!”. Mas, diante da insistência das duas mães, a dele e a da criança, cedeu “pegando os três raminhos, eu me benzi, e veio as palavras!”. Daí em diante, a comunidade passou a reconhecê-lo como benzedeiro, pois “a mãe dele disse que ele não tem mais nada, então ela falou para mim. Aí, foi chegando gente e até hoje!”.

Os inícios das práticas de benzimento dos colaboradores desta pesquisa se assemelham quanto às motivações sendo, portanto, seu ponto comum. Levados por um sentimento de solidariedade ou por necessidade própria e urgente iniciaram benzendo seus parentes próximos ou foram levados por estes, a exercer o papel religioso socialmente articulado ao sentimento de solidariedade. Por vontade própria, para seguir as tradições da própria família, ou por revelação divina do dom de curar, as benzedeadas e benzedores quilombolas tem pela frente o desafio de encontrar seus herdeiros, aquelas pessoas que darão continuidade ao seu ofício, mas que dependerão do reconhecimento da comunidade para ocupar o lugar daqueles com os quais tem que aprender ainda hoje. O repasse de conhecimentos pela tradição oral em tempos de internet e comunicação tecnológica, que propõem outros níveis de entendimento ao chegarem até as comunidades, coloca em risco a prática tradicional e a manutenção da mística necessária à efetivação das súplicas e rogos que as benzedeadas e benzedores quilombolas intermediam.

#### **4.8 *Quem cura é deus!* Práticas e saberes tradicionais das benzedeadas e benzedores quilombolas.**

As práticas e os saberes tradicionais são partes do sistema, que tem como fio condutor as rezas proferidas durante os benzimentos, que conformam o universo religioso produto das transformações sociais vividas nos contextos das comunidades onde se desenvolvem os grupos sociais, segundo trajetórias históricas próprias e fatores sociais, econômicos e ambientais. Em comunidades quilombolas, as benzedeadas e benzedores mantem seus saberes e práticas segundo o repasse intergeracional, que não é limitado as suas famílias. Em processos de cura e também de proteção, as rezas e benzeduras são acompanhadas de outras ações de prevenção ou limpeza em formas de chás, banhos, defumadores, mezinhas e simpatias.

De história ligada às civilizações antigas, os saberes e conhecimentos tradicionais reproduzem na prática, o que está implícito, guardado, apreendido do empírico e testados repetidas vezes até o encontro da solução. Na tentativa de compreender como se relacionam os saberes e conhecimentos tradicionais das benzedeadas e benzedores quilombolas, os pesquisadores de diversos campos da ciência perscrutam suas cotidianidades comunitárias para concluir, principalmente, que: as curas são conseguidas por um acordo tácito entre estas mulheres e homens que tem o ofício de benzer e a pessoa que vai a busca de seus serviços; com base num acordo de fé, que não se discute; e que, também, não produz cobranças monetárias por estes serviços

prestados solidariamente. As benzedoras e benzedores costumam dizer: quem cura é deus! E só se pode retribuir a deus, segundo elas e eles, com mais doação de si mesmos.

No entanto, esse deus de centralidade incontestável entre as benzedoras e benzedores quilombolas é um ser indescritível, e suas e seus auxiliares são de variadas procedências religiosas. Sejam santos católicos, orixás do candomblé, entidades de umbanda e da jurema, ou ancestrais seus familiares ou protetores regionais do povo, para cada uma delas ou deles existe um ritual, uma reza, uma oferenda dependendo da necessidade. Muitas vezes, um mosaico de procedimentos de influências africanas ou indígenas se juntam elementos utilizados pelo padre católico durante as missas. A água benta, por exemplo, é aspergida sobre quem pede para se livrar de “olho grande”. Por vezes, não é possível ficar curado do mal que lhes acomete com uma única visita as benzedoras ou benzedores, havendo necessidade de voltar outras vezes, para estes casos, quando são receitados chás ou banhos como continuidade do tratamento até a próxima visita para ser rezado ou benzido.

As benzedoras e benzedores conhecem os chás e suas propriedades terapêuticas. Sabem a hora de utilizar as folhas, o caule, e a raiz, dependendo da finalidade. Ingerir quente ou fria para desmanchar, limpar, ou mesmo para vomitar tem sentido de expurgar o mal, assim como já visto para a adoção de banhos e sangrias ou vomitórios com finalidade de equilibrar os humores do corpo. O sentido do mal estar localizado no interior da pessoa e precisar ser colocado para fora, justificaria de certa forma, a necessidade de ingestão, de “colocar a cura para dentro” para poder “colocar o mal para fora”.

Da mesma forma, a utilização do método de “sangrar” na Metrópole portuguesa, vigorou no Brasil desde o período colonial e até mesmo no Império de forma a suprir os poucos serviços médicos à disposição da população, que contava com práticas mágicas e curativas para diminuir seus tormentos. Para Edler (2006) a terapêutica popular ministrada por

índios, africanos e mestiços dominava amplamente a prática curativa. O sopro e a sucção de forças ou espíritos malignos, o uso de amuletos e o emprego de palavras mágicas, juntamente com a aplicação de poções, unguentos e garrafadas harmonizavam-se com o universo espiritual sincrético. A rigidez religiosa propalada pelo Tribunal do Santo Ofício (órgão da Inquisição), e pela rigorosa legislação sanitária lusitana expressa em cartas régias ou nas Ordenações Filipinas, contrastava fortemente com as tênues fronteiras culturais que agrupavam, num mesmo campo, práticas terapêuticas, benzeduras, feitiços, encantamentos e adivinhações. Feiticeiras e curandeiros eram requisitados para resolverem uma ampla gama de problemas ligados a tensões e conflitos cotidianos em que a cura terapêutica e a neutralização de feitiços possuíam um

mesmo significado simbólico: a restauração de uma harmonia rompida (EDLER, 2006, p.26).

Os tratamentos com emprego de sanguessugas<sup>115</sup> também funcionaram dinamicamente para expurgar os malefícios, deixando transparecer o valor simbólico intrínseco na sua aplicação por “profissionais”, que na grande maioria se constituía de africanos, cativos ou forros, que além de aplicar as sanguessugas, também praticavam a sangria, deixando antever que este ofício discriminado pelo preconceito, seria exclusivo desse grupo social da época. A atividade dos africanos rendeu a eles algumas finanças, mas não somente a eles. Os “donos” de escravos viram nesta atividade mais uma forma de angariar fundos com a autorização que conseguiam dos conselhos de cirurgia para que seus cativos exercessem a função.

Sabe-se que a origem de alguns destes procedimentos cirúrgicos localiza-se na antiguidade, e no mundo ocidental, pois o fato do mal poder se dar por um movimento de fora para dentro, somente poderia ser combatido se retirado de lá, embora hajam sentidos étnicos também estudados por antropólogos no início do século XX, que consideram que “todas as pessoas nascem bruxas”, ou seja, todos nascem com a substância bruxaria no interior do seu corpo como algo herdado, uma substância ou um órgão. O antropólogo inglês Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), que estudou os Azande<sup>116</sup>, descobriu segundo ele mesmo, sem muitos problemas (1978, p.33), que a substância bruxaria é um fenômeno orgânico e hereditário, e sendo uma espécie de bolsa localizada na cavidade abdominal próxima ao fígado, comprovaria que aquela pessoa era um bruxo, e conseqüentemente, todos os seus descendentes e ascendentes homens também o seriam.

A base filosófica dos Azande, para o antropólogo estruturalista, que influenciou grandemente a antropologia social inglesa no início do século XX, seria dificilmente entendida ou aceita pelo pensamento ocidental, tendo em vista a diferença entre valores morais, e éticos, entre outros.

Embora entre os Azande, as sessões de adivinhação pudessem ocorrer coletivamente, também poderiam ocorrer em particular, e uma vez descoberto o motivo da doença ou do “embruxamento” o bruxo pudesse promover os rituais de cura empregando porções mágicas, esfregaços, sangrias, defumação, mesmo que estas ações não resultassem na recuperação da saúde do doente (PRITCHARD, 1978). Diferentemente dos Azande, a cura dos males é a finalidade e

---

<sup>115</sup> Anelídeos da classe dos hirudíneos, marinhos, terrestres ou de água doce. São sugadores de sangue de vertebrados; com corpo achatado, dividido externamente em anéis, sem cerdas ou parapódios e dotado de uma ventosa anterior e outra posterior. (<http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/sanguessugas/10776/>).

<sup>116</sup> Forma gentílica que denomina os povos habitantes da porção central do continente africano no tempo de Edward Evans Pritchard.

objetivo maior das benzedeadas e benzedeados, que lutam pela recuperação dos doentes, assim como a proteção para o trabalho, para a viagem, contra a ofensa de bicho mau, contra peito arrotado, ventre caído, espinhela caída, contra mau olhado e inveja, ou pelo menos encaminham os doentes para os serviços de saúde institucionalizados.

Entre as benzedeadas e benzedeados quilombolas há distinção e divisão entre os tipos de males que se vão tratar, e desta forma, também é comum serem reconhecidos pelos feitos inerentes as curas que conseguem realizar, e com isso angariar fama de boas benzedeadas ou bons benzedeados nas suas comunidades.

Há rezas que são rezadas em voz baixa, um pouco imperceptíveis, outras vezes percebidas algumas palavras, as súplicas emitidas pelas benzedeadas e benzedeados quilombolas já não são completamente desconhecidas, pois já são numerosas as publicações sobre tema, assim como constam da produção acadêmica. Mas, nem sempre foi assim. Produto de grande mistério, as rezas costumam misturar elementos do catolicismo e outras religiões, além de serem complementadas por rituais indígenas e africanos. Em muitos casos, as benzedeadas e benzedeados aproveitam os domínios hibridizados nos seus cosmos religiosos construídos entre santos católicos e orixás do candomblé, para ajustar os tratamentos dispensados aos pacientes. Algumas benzedeadas e benzedeados quilombolas associam os domínios entre os santos e os orixás, da mesma forma que a umbanda faz, e se são procurados em uma quarta-feira (dia atribuído a Iansã e Xangô), por exemplo, pedem a intercessão de Santa Bárbara ou São Jerônimo. Se o dia do benzimento cair em uma terça-feira, a intercessão é requisitada a Santo Antônio (dependendo da região do país), e assim por diante, arranjos entre experiência e absorção de conhecimentos com as práticas do cotidiano que deixam transparecer

a mescla e o entrelaçamento entre crenças e sistemas religiosos de tradições distintas (católica, judaica, reformada, pagã, indígena e africana), ao longo dos cinco séculos no Brasil produziram diversos arranjos de experiências sincréticas que se mantem como característica do comportamento religioso brasileiro (ANDRADE,2009, p.109).

As rezas sofrem variação regional no texto, mas geralmente, são as mesmas rezadas para as mesmas doenças, que normalmente, não constam das listas tratadas pela medicina científica. Para Quintana (2007) tanto a medicina popular quanto a medicina acadêmica as concepções de doença e de terapêutica estão associadas às visões de mundo, a um conjunto de valores e normas morais, e a todo um universo cultural articulado a estas práticas, ao contrário das práticas baseadas no

“etnocentrismo” ocidental, limitando a prática científica da medicina a mecanismos químico-biológicos (QUINTANA, 2007).

Durante algum tempo atribuiu-se à procura pelos serviços de benzedeadas e benzedeados a um conjunto de fatores que separam a população do acesso aos serviços de saúde oferecidos normalmente nos centros urbanizados. Estando a população distante, e na possibilidade de precisar enfrentar filas para o atendimento, e depois ter que arcar com o custo dos remédios receitados, a procura por benzimentos na própria comunidade seria como uma alternativa para aquelas camadas mais pobres da população, mas, a procura por benzimentos ocorre em todas as camadas da estrutura social, o que demonstra que os mais abastados também buscam pelas práticas tradicionais para curarem seus infortúnios. A procura pela benzeção está ligada a nossa concepção de pessoa, por concepções subjetivas e crenças na tradicionalidade familiar propagada por muitos séculos. Além disso, a procura pelos serviços das benzedeadas e benzedeados pela população busca a humanidade que há muito inexistente no exercício da profissão médica ocidentalizada e distante dos anseios por atenção e carinho normalmente dispensado por criaturas divinas que nos envolvem com seu dom de falar de perto, e tocar com suas mãos envoltas em aura angelical.

A desconfiança da população sobre o modo de agir dos médicos, que se traduz, muitas vezes, em uma “atitude autoritária, desqualificando os pacientes e suas representações do próprio corpo, da doença e dos princípios de higiene, além de situarem a medicina científica como a única capaz de colocar ordem dentro do discurso dos pacientes” (QUINTANA, 2007), com certeza, essas atitudes de alguns profissionais de saúde tem aumentado a aversão de pessoas mais simples na hora de procurar por ajuda que não seja aquela com a qual a conexão espiritual é possível.

A linguagem utilizada pelos médicos para tratar pessoas humildes que os procuram também é outro fator que causa mal estar entre doentes. A queixa recorrente contra os médicos é o desdém com o que tratam os pacientes que relatam os sintomas da doença quando utilizam o nome regional ou a descrição dos seus problemas. No entender de Foucault (2007), o papel disciplinador e de controle que a medicina exerceu “sobre as classes mais pobres para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosas às classes mais ricas” atribuiu às possibilidades externas o aparecimento da medicina social, como se fora um dispositivo eminentemente político, ou seja, mais uma “peça nas relações de poder”.

A população acostumada a ser tratada de espinhela caída, sezão, sífilis, tuberculose, unheiro, verminose, volvo (nó nas tripas), vento (doença de criança) motivado por sustos ou movimentos bruscos, e que recebe popularmente, ainda, os nomes de vento-virado, bucho-virado ou cambuirê, vento de rim, e outras tantas, desconfia de ter que tratar de angina, hipertensão, constipação e

outros problemas relacionados à higiene, que os médicos normalmente utilizam como argumentos no tratamento dos moradores das comunidades rurais e pobres. Para Costa (1987), a educação higiênica procurou constituir um modelo de sociedade onde a ordem e a moral dominantes não fossem questionadas, impedindo qualquer possibilidade de desvio em relação ao referido modelo, onde

O “ato médico”, além de um ato terapêutico, se constitui num lugar de luta de poderes. A relação de submissão que é exigida do paciente, a imposição de uma única visão de doença e de saúde, o postulado da existência de uma única forma de tratamento que desautoriza todas as demais; todas elas são formas de estabelecimento de uma luta de poderes, a qual não passa despercebida para os grupos populares (QUINTANA, 1989).

As práticas populares, portanto, se constituem numa barreira à tentativa disciplinadora da medicina oficial, e talvez advenha daí a sua negação ao trabalho realizado pelas benzedadeiras e benzedeiros. O campo de força que se estabelece entre a medicina e as práticas populares de cura leva em conta o poder simbólico (BORDIEU, 2007) pela imposição de sistemas de classificação políticos, que se apresentam sobre a aparência legítima de taxinomias filosóficas, religiosas e jurídicas, incluindo as médicas (NOGUEIRA, 2005). A pesquisa coordenada por Alvarina Jannotti Nogueira sobre medicina popular praticada no Rio de Janeiro (2005), entre outras conclusões, verificou que o processo de especialização médica teria contribuído para o distanciamento da ideia de indivisibilidade do ser humano (NOGUEIRA, 2005) com o aprofundamento dos estudos médicos sobre o coração, estômago, e outros órgãos do corpo teriam agido sobre

refletindo-se, por sua vez, na prática do profissional de medicina onde o paciente é submetido a um processo de “coisificação”, ficando, assim, desvinculado de qualquer contexto social, afastando-se, desta maneira, da percepção popular da doença onde a mesma apresenta uma visão integral, tanto dos fatores físicos como psíquicos e sociais (NOGUEIRA, 2005).

O traço fundamental e característico das benzedadeiras e benzedeiros quilombolas no tratamento daqueles que vão à procura de benzimento e cura é justamente a noção de que na tradição da benzeção, corpo e espírito não se separam, porque um sistema integrado é constituído dentro de uma temporalidade, a causa e a consequência juntas se equilibram, e este equilíbrio somente é rompido com o acometimento de alguma doença que pode advir de uma ou de outra origem. Além disso, as benzedadeiras e benzedeiros quilombolas atuam, no cotidiano das

comunidades movida(o)s por um sentimento de solidariedade, a partir da convivência com vizinhos e parentes, o que não ocorre com os médicos.

Estas curadoras e curadores atendem aos pedidos das mais diversas ordens e graus de dificuldade. Há pessoas que lhes pedem remédio para alguém parar de beber, para proteção de algum mal que esteja acontecendo, para os animais darem cria, ou para pararem de procriar, e para proteção contra “ofensa de bicho” que geralmente, são animais peçonhentos ou venenosos encontrados nas roças, portanto, trabalham para proteção do ambiente de trabalho. A atuação das benzedadeiras e dos benzedeiros quilombolas transforma-nos em agentes sociais importantes para a vida das comunidades, elas e eles aconselham as pessoas pedindo a intercessão divina para as curas das doenças do corpo e da alma reafirmando a cada momento seus papéis de intermediária(o)s do grupo social que representam.

A representação da comunidade através das benzedadeiras e benzedeiros quilombolas está baseada em três pilares: a bênção, a fé na cura (tanto por parte de quem cura quanto na de quem está sendo curado), e a efetividade (afamada) da benzedeira ou do benzedeiro, que são constantemente colocados à prova, e sabem que estão sendo observados durante os procedimentos do benzimento, e se não sabem as rezas ou não as proferem de forma a não produzir o efeito esperado pelo “cliente”, a fama de curadores pode ser questionada. Na mentalidade corrente das comunidades as benzedadeiras e benzedeiros tem que saber as orações certas para cada caso, e para confirmarem seus pontos de vista, comparam as rezas com remédios receitados pelo médico (como se buscassem a irrefutabilidade de seus argumentos), e dizem que: “reza errada é igual a remédio errado, o doente pode morrer”, mas acima de tudo, afirmam que, o importante mesmo, é ter fé.

As benzedadeiras e os benzedeiros rezam quebranto, e outros incômodos das crianças, e também carne quebrada, fogo selvagem e outras coisas nos adultos. Na maioria das vezes, durante as rezas, não há incorporação mesmo que eles admitam terem uma religiosidade de origem afroindígena, que prevê esta condição. Inevitavelmente, as benzedadeiras e benzedeiros quilombolas vivem certa modernização de suas práticas, e ampliação do quadro de protetores com a inclusão de “novos” santos veiculados pelos meios de comunicação. Mas, em geral, mantém as práticas tradicionais baseadas no aprendizado intergeracional com a utilização de plantas e ervas medicinais, simpatias, banhos, chás, entre outros.

Em comunidades rurais há uma incidência de doenças atribuídas à pobreza, que também fazem parte do cotidiano de cura que praticam as benzedadeiras e os benzedeiros quilombolas. O aborto, os ferimentos e sequelas deixadas por acidentes de trabalho na roça, o alcoolismo, o uso de



drogas, são algumas das doenças recorrentes entre os adultos e adultos jovens pobres, e a subnutrição, verminose, estão entre os males que mais atingem as crianças. Além dessas, existem doenças relacionadas à vida moderna que afetam os moradores daquelas comunidades tais como: hipertensão, diabetes, e câncer. E embora as benzedeadas e benzedores quilombolas concordem que existam outros fatores que possam contribuir para estas doenças, tratam também das prováveis causas sobrenaturais para as suas ocorrências.

O agouro, a feitiçaria, o olho grande ou o olho mau, uma coisa “mandada”, um pó “soprado”, uma praga “rogada”, encosto, castigo, são alguns dos fatores que podem causar sofrimento ao ser humano que responde com mazelas tipicamente tratadas com benzimentos, tais como: quebranto, espinhela caída, osso rendido, “vento” virado, quebranto, bicheira, alucinação, agitação, sono profundo e duradouro, fraqueza nas pernas e braços, dores de cabeça, dor de ouvido ou de dente. Os males apresentados pelos seres humanos podem atingi-los indiretamente, através do adoecimento dos animais de estimação ou de utilização no trabalho, e neste caso, não é raro que os benzedores, mais que as benzedeadas, sejam chamadas para rezar sobre o rastro dos animais sumidos. Embora não haja rigidez na divisão destas tarefas, as práticas tradicionais exercidas por mulheres envolvem geralmente, àquelas referentes aos partos e às crianças mais afetos ao ambiente doméstico, enquanto para os homens, os benzimentos se relacionam a cura ou recuperação de animais perdidos, proteção para as viagens, e mordidas e picadas de animais, ou mais diretamente relacionados com o ambiente de trabalho. Mas, seria um equívoco pensar que existem fronteiras entre os papéis destas mulheres e homens que representam valores morais e divinos, que empregam em prol do bem comum em detrimento do seu próprio.

Entre as rezas utilizadas durante os rituais de benzimento estão aquelas cuja finalidade é a cura, especificamente, em outras, porém, defesa, além de outras ainda, que objetivam resolver quase todas as situações da vida cotidiana, que possam atrapalhar o equilíbrio, do indivíduo ou da coletividade, conforme se verifica na reza de súplica que trata diretamente os fatores negativos para afastar as ameaças sejam materiais ou não,

Deus te fez, Deus te criou !  
 Deus te gerou, Deus te formou.  
 Que se desencante todo mal,  
 Que no teu corpo se entranhou.  
 Que o Espírito Santo glorioso  
 Te acompanhe e te proteja em  
 Nome do Pai, do Filho e do  
 Espírito Santo. Assim seja!  
 (SALES, 1984, p.42).

As rezas de enfeitiçar, normalmente, têm o objetivo de trazer ou manter relacionamentos amorosos, mesmo que seja contra a vontade do outro, além destas rezas também servirem para “amansar” as vontades de quem se constitui em ameaça de qualquer origem e natureza. Os rituais, que acompanham estas rezas, são expressivos e objetivos, não deixando dúvidas quanto ao seu intento. Sales recolheu em antigos escritos sobre tradições nordestinas (1984, p.52-53), rezas para enfeitiçar cujo conteúdo simbólico não deixa dúvida sobre o objetivo a que se propõe. O conselho é que se prepare “dois bonecos de pano, linha e algodão. [...] (que) devem ser unidos bem abraçados [...] (e) com um novelo de linha” enroscá-los conforme for dizendo a reza:

Fulana (o), eu te prendo, eu te amarro, em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, do poder de Jesus, fulana(o), não possa comer, nem beber em parte alguma do mundo sem que esteja aqui, eu te prendo, te amarro assim como os poderes de Nosso Senhor Jesus Cristo foi preso e amarrado na cruz. Assim, fulana (o), eu te prendo, eu te amarro. Tu não terás sossego enquanto não estiver em minha companhia. Não comerás, não beberás, continuamente pelos pecados desse mundo como os ventos voam no ar e a maré voa no mar, continuamente o movimento da maré, subir e descer, o sol que nasce na serra, que se põe, esse descanso (sic) é o que te dou, fulana (o), enquanto o teu coração em palma da minha vida, debaixo de penas obediências, e preconceitos superiores, fica preso e amarrado assim como ficam esses dois bonecos atados e amarrados (SALES, 1984, p.52).

A maioria das benzedadeiras e benzedeiros quilombolas das comunidades observadas se declara pertencentes à religião católica, embora, os elementos religiosos formadores de seus cosmos particulares demonstrem que o exercício do benzimento se apoie no sincretismo religioso e no hibridismo cultural discutido no capítulo anterior, e analisado nas entrevistas das colaboradoras e colaboradores desta pesquisa. Entre estas mulheres e homens o ritual da benzeção envolve as rezas, gestual, e ações que transformam simbolismos em materialidade para quase todas as situações da vida cotidiana.

As benzedadeiras e benzedeiros trabalham para que a comunidade viva em paz e para que seus habitantes recuperem e mantenham a saúde, mas, também podem “ajudar a morrer” se não houver mais esperanças de sobrevivência para quem padece longamente de uma doença. Embora, não pareça, esse seria mais um ato de solidariedade e bondade do que o contrário. Os procedimentos para ajudar a morrer de um doente em agonia prolongada, portanto, “sem forças” para deixar o corpo, incluem

passar sebo nas frentes ou dão de beber vinho de missa, leite de peito, ou caldo de sebo. Às vezes, quando o doente está endiabrado, com o espírito atormentado, resolvem até batizá-lo de novo. Outros rezam as palavras ditas e retornadas da oração do Anjo Custódio. [...] quando o doente está mal, completando as horas, mas não morre por falta de força, faz-se um emplastro de ovo batido misturado com farinha de trigo e vinho e se coloca sobre o estômago do moribundo (VAN DER POEL, 1981).

A morte tratada com um tabu em muitas civilizações humanas, e frequentemente, o medo de enfrentá-la foi utilizado para servir à manipulação das massas crentes. Nesse sentido, o papel das religiões é fundamental para que se estabeleça a ponte entre o mundo visível e o invisível, entre o conhecido e o desconhecido. A tradição judaico-cristã, que durante muitos séculos fomentou o medo da morte aos cristãos como forma de controle moral dos seus rebanhos, tendo na figura do inferno, o castigo definitivo para aqueles que não seguissem os ensinamentos e se comportassem conforme previa as escrituras sagradas, utilizou como ameaça “passar a vida eterna no fogo ardente do inferno”.

Os manuais da boa morte e do bem morrer, como arte literária portuguesa surgida no período entre os séculos XVI e XVII, influenciou grandemente o trabalho dos jesuítas, e tinham o objetivo de promover o controle moral dos cristãos, de seus costumes, na exortação inquietante do pecado e da punição, no recalçamento da culpa individual e na exploração organizada da imagem da morte, com a finalidade de promover, à escalada dos corações, a impressão de um combate contínuo e duvidoso contra as tentações terrenas e as formas organizadas do mal (BERTO, 2014, p.38).

No caso das culturas indígenas brasileiras, a morte não é o fim, e sim a passagem da alma do sujeito que reencarnará em outra forma animal. A publicação organizada por Yonne Leite reuniu textos de diversos antropólogos para discutir sobre a noção de pessoa como categoria de análise, em que os textos sobre as interrelações sociais em sociedades culturalmente diferentes, trazem a diferença fundamental entre as sociedades ocidentais modernas e as sociedades tradicionais. Na introdução da coletânea, a antropóloga afirma que há

sociedades que constroem sistematicamente uma noção de indivíduo onde a vertente interna é exaltada, caso do Ocidente, e outras onde a ênfase recai na noção social de indivíduo, quando ele é tomado pelo seu lado coletivo (LEITE, 1979, p. 1),

Sendo este o caso de sociedades ditas tribais, em que os membros dessa coletividade, os indígenas, no caso, constroem suas relações sociais em prol da tribo, segundo uma estrutura ritual

que desde o nascimento da pessoa vai prepará-la também nesse sentido. Os indígenas de diversas etnias brasileiras são submetidos aos ritos de passagem entre as fases principais da vida, mas nenhuma outra fase é tão ritualizada e importante quanto à passagem da vida para a morte. Nas sociedades indígenas, o corpo e a alma são uma totalidade, não há separação entre o corpo e o espírito, que dessa forma deve transpor ao mundo simbólico que advém após a cessação das atividades biológicas.

Tal como nas sociedades indígenas, algumas das culturas africanas, sabidamente, as que foram trazidas para o Brasil, a ideia de morrer permeia toda a existência terrena e a morte está presente nos rituais de passagem de uma fase para outra da vida. Celebra-se o nascimento, a passagem da infância para adolescência, da adolescência para a vida adulta, da vida adulta para a velhice, e também a passagem para o outro plano. A estrutura ritual praticada pelas religiões de matrizes africanas elaboradas no Brasil, se traduzem em termos de “obrigações”, ou oferendas aos orixás pelas passagens das fases em termos de “tempo de santo”<sup>117</sup> sendo os orixás homenageados na ocasião do nascimento, da infância, da adolescência, da maturidade e da velhice.

A morte como a única certeza do ser humano, para as culturas africanas lhes é apresentada desde o nascimento, e na ocorrência dela as providências para que a próxima fase que o espírito da pessoa percorrerá dependerá das ações dos demais membros da coletividade religiosa, sabendo-se que, para que o indivíduo desencarnado se transforme em um ancestral para seus descendentes, é necessário que as obrigações pós-mortem sejam cumpridas. Para os nagôs, por exemplo, a “morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente os aterram. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status” (SANTOS, 2008, p.221).

As benzedeadas e benzedores quilombolas, que diariamente lidam com os problemas de doenças e proteção, assim como, aconselhamentos, presenciam a transformação que a vida moderna impôs aos moradores, e procuram se adaptar à modernidade da sociedade de consumo totalmente fascinada pelo apego as coisas materiais, aos ciúmes, as invejas, e outros sentimentos que afastam as pessoas cada vez mais, da vida espiritual. Ao serem chamadas (o) s, para auxiliar alguém a morrer, ou oferecer algum tipo de auxílio a quem está morrendo colocam em prática a solidariedade que lhes caracteriza, e intuitivamente, buscam acalmar o moribundo com um discurso que vai misturar as noções de vida após a morte, com base na sua própria vivência a partir das influências multiculturais adquiridas.

---

<sup>117</sup> Tempo de santo é a contagem do tempo que a pessoa é iniciada na religião afro-brasileira (N.A.).

Apesar de lidarem, cotidianamente, com a morte e com sua aproximação, as benzedeadas e benzedores, são por vezes, atingida (o) s por este momento extremo da vida, quando a morte vem para um parente próximo, um filho, por exemplo. E mesmo tendo o apoio religioso que distribuem aos moradores, neste momento extremo mostram-se vulneráveis podendo sucumbir aos estados depressivos que se seguem às estas perdas dolorosas. Neste ponto, os cosmos religiosos das benzedeadas e benzedores quilombolas multiculturalmente formados não seguem a apenas uma noção de salvação, imortalidade, indivisibilidade do corpo e do espírito, seguem apenas a intuição, e pela fé de que a passagem para “o outro lado” é inevitável, e que seu papel neste momento, é fazer o que fazem em qualquer situação que se apresente na vida da pessoa, ou seja, benzer, rezar, suplicar pelo bem estar, e pela proteção divina.

O aspecto multicultural da construção do cosmo particular híbrido das benzedeadas e benzedores quilombolas foi percebido por Laura de Mello e Souza (1986) como tecidura de séculos de nossa existência como sociedade, segundo a historiadora

nos primeiros momentos, ainda no século XVI, feitiçaria e práticas mágicas mostram sua filiação cultural de forma quase transparente; nelas, resgatam-se com facilidade os traços europeus, indígenas, mais raramente os africanos (pois o tráfico apenas iniciava). Conforme avança o período, os traços se esfumam, se interpenetram, e começa a surgir um só corpo de crenças sincréticas (SOUZA, 1986, p.156).

Não seria somente neste momento crucial da vida das pessoas que a ambiguidade atinge as benzedeadas e benzedores quilombolas na sua jornada terrena de ajuda e proteção do outro. Embora neguem veementemente, talvez por pudor, ou por dúvida existencial, podem também, fazer reza para atacar a alguém alegando que é defesa do outro, com base no princípio de que o “mal” de alguém é o “bem” de outro alguém. A reza do credo está relacionada entre as benzedeadas e benzedores como uma oração de defesa, e tem finalidade de espantar os espíritos maus e as bruxarias da vida da pessoa, mas rezado ao contrário teria o poder de invocar o mal para a vida de quem se deseja dirigir algum malefício, elas e eles alegam que se o objetivo for “fazer o mal a alguém” basta rezá-lo ao contrário, ou seja, de trás para frente,

O credo ao contrário.

Amém. Eterno da vida da carne da ressurreição, nos pecados, da ressurreição dos santos, na comunhão católica na igreja santa, no santo dos espíritos, no creio nos mortos e os vivos, julgar a vir onde poderoso, todo pai de Deus de direita mão, sentarão um dia, esta ao céu, ao subir aos mortos da ressurreição do dia, terceiro

ao inferno aos descenderam sepultados os mortos crucificados foi Pilatos por inicio de poder sobre padeceu Virgem Maria do ceu, no santo espírito, do concebido foi qual só um Cristo Jesus, em terra da o ceu criador todo poderoso, pai Deus eu creio (SALES, 1984, p.31).

Na defesa das benzedeadas e benzedeados quilombolas está o fato de praticarem o bem, portanto, o credo como uma oração deslocada para as terras brasileiras com os primeiros habitantes degredados de Portugal, é uma oração de reafirmação na fé nos santos católicos, a sua utilização para outras finalidades, como às ligadas ao satanismo ou a magia negra, apenas compõem um amplo repertório onde se encontram outras orações, e ações que da mesma forma, são aplicadas às situações de defesa espiritual pelo ataque intermediado pelas benzedeadas ou benzedeados. Laura de Mello e Souza (1986) registrou passagens do “O diabo e a Terra de Santa Cruz” em momentos que as inversões de significado foram utilizadas com objetos litúrgicos por bruxas portuguesas para ganhar poder e influência sobre as outras pessoas, pois “a tendência a inverter os ritos da Igreja constituía-se em um dos traços ligados à intervenção do Diabo na vida humana” (SOUZA, 1986, p. 210).

As rezas, os remédios caseiros, os benzimentos e as práticas tradicionais complementares compõem juntamente com as simpatias, o cosmo religioso das benzedeadas e benzedeados quilombolas que se utilizam dos conhecimentos empíricos, aprendidos por repasse oral entre as gerações familiares, além do conhecimento das propriedades curativas das plantas, em forma de folhas, cascas, raízes. Embora existam os “remedeados” e raizeiros, aquelas e aqueles que benzem se utilizam de alguns expedientes para complementar o “tratamento” do paciente que ingere, se banha, usa emplastos, esfrega no corpo, as folhas cozidas, quinadas, maceradas, as cascas e raízes piladas, ou queimadas para a produção de óleos, banhas e incensos.

Às simpatias são atribuídos qualificativos como meios “menos racionais”, e para que um leigo entenda o seu alcance e possa eventualmente, explicar as razões para o seu emprego, é preciso dispor de mecanismos mentais imaginativos. As simpatias se compõem de associações simbólicas aparentemente sem explicação visível na sua constituição e emprego. Mas, como toda a estrutura do benzimento e ações das benzedeadas e benzedeados, não se explica, apenas se crê na eficácia. Há simpatias que devem ser mantidas em segredo para a pessoa que as recebe na cura de algum infortúnio ou doença, possa ser curada, e se esta regra for quebrada, a sentença é que tudo pode voltar a ser como antes dela. Em outros casos, a simpatia é ensinada a própria pessoa para que realize e dessa forma se livre daquilo que lhe incomoda, ou seja, a finalidade da simpatia é atender aos desejos.

O grau de dificuldade maior fica mesmo por conta da medicina científica para explicar porque se utiliza das mesmas plantas e ervas para industrializar os remédios no combate dos mesmos males e doenças que a medicina popular receita na execução de uma simpatia, conforme demonstram os resultados de estudos da etnobotânica (MACIEL e OUTRO, 2006, p.71-73). A palavra simpatia vem do latim *simpathia*, “comunhão de sentimentos”, do Grego *sympatheia*, “capacidade de sentir o mesmo que outrem, de ser afetado pelos sentimentos alheios (positivos ou negativos)”, e é formada por *syn*, “junto”, mais *pathos*, “sentimento” (HUAN, 2014), restou para o idioma português como alguma coisa que associa ações e rezas para se conseguir algo, e é utilizada desde os tempos pré-cristãos, para fazer magia e poções para a cura de doenças e para afastar maus espíritos.

A etimologia da palavra sugere a existência de afinidade entre humanos, entre o seu corpo e a sua alma, deles com a natureza na busca do equilíbrio sistêmico entre todas as partes, e da parte com o todo. Além disso, a simpatia promove a conexão entre os órgãos do corpo ou seus humores, e o ambiente exteno, que aos poucos foi associada às relações homem-natureza, incluindo animais e suas funções, características, qualidades e defeitos.

Em algumas simpatias é possível vislumbrar a relação entre objetos e animais, entre as características dos animais que auxiliem na recuperação de habilidades humanas temporariamente cessadas por alguma doença adquirida pelos seres humanos. Mas, não se pode esperar que a simpatia tivesse uma lógica definida de início-meio-e-fim (VAN DER POEL, 1981), pelo menos, para a grande maioria delas. As tentativas de se encontrar alguma plausibilidade nas associações simbólicas trabalhadas pelas simpatias receitadas por curandeiros e benzedeiros em geral, foram sempre frustradas, haja vista, a falta de argumentos conclusivos ou de estudos realizados sobre a temática.

O acionamento do arsenal imaginário pessoal de alguém é indispensável na aplicação de simpatias, assim como, na crença de sua eficácia para aplacar o mal que se dispõe a combater, se não, não seria possível no tratamento da malária, por exemplo, receitar que o doente febril carregue em sua cabeça um feixe de gravetos e com eles caminhe até uma encruzilhada onde irá construir uma trempe<sup>118</sup> na qual irá aprisionar a doença dizendo três vezes: “maleita, fica aí que eu vou buscar fogo pra fazer café para nós”, e afastar-se em seguida sem olhar para trás (VAN DER POEL, 1981), contando que febre irá ficar aprisionada entre os galhos.

---

<sup>118</sup> Suporte metálico com três pés que sustenta uma panela ao fogo; TRIPÉ (AULETE, 2010). Disponível em <http://www.aulete.com.br/trempe>. Acesso em 22\_mai\_2017.

As simpatias, as rezas, os tratamentos, e benzimentos para cura e proteção empregados pelas benzedeadas e benzedeados quilombolas estão presentes em todas as regiões brasileiras, e foram elaboradas e aplicadas, segundo os contextos históricos geográficos, sociais, econômicos, culturais e religiosos que moldaram os modos de vida das comunidades. A variação das rezas para a cura de doenças resulta da inclusão cultural de elementos fundamentais na estrutura ritual do benzimento, sem, no entanto, alterar a essência contida na reza ou prática mágica com o objetivo de proteger alguém ou curar. Os textos das rezas podem variar e se regionalizar, para a entrada ou saída de elementos, sem, no entanto, alterar o objetivo a que se propõe, sendo esta, uma parte da estratégia de sobrevivência cultural, que há muito participa da história de sociedades híbridas como a nossa, que foram formadas a partir de fragmentos de outras tantas culturas.

Substituir elementos ou palavras, de acordo com a disponibilidade ambiental e costumes, reforçam a resistência da cultura da benzedead, e a insistência na transmissão da sabedoria alcançada por anos de convivência no grupo social, da compreensão da vida humana, e das interações sociais e comunitárias. A grande diversidade geográfica do Brasil oferece às benzedeadas e benzedeados quilombolas a possibilidade de ampliar seu escopo de observação e experimento na continuidade das lutas diárias delas e deles em seus ambientes, e com isso, curar e proteger os corpos e os espíritos dos seus vizinhos e parentes. Em cada região brasileira há aspectos ambientais a serem considerados na observação e utilização prática de folhas, galhos, flores, animais, diferentes minerais e outros elementos que vão sendo incorporados sejam para esfregar, passar, ferver, macerar ou queimar, para que com a intermediação das benzedeadas e benzedeados quilombolas projetem a ponte que une o mundo visível ao mundo invisível.

No município de Igreja Nova no estado de Alagoas, onde se localizam as comunidades quilombolas de Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros, as benzedeadas e benzedeados participantes deste estudo trazem as marcas da regionalidade e das adaptações resultantes dos processos culturais, religiosos, históricos, econômicos e geográficos, que não a(o)s essencializou, e sim, tornou-a(o)s representantes da tradicionalidade e das referências sociais das suas comunidades pela contribuição que dão às identidades culturais coletivas dos grupos a partir das suas identidades culturais individuais.

#### **4.9 O repasse de conhecimentos tradicionais**



Existem enfermidades tratadas por benzedeadas e benzedeados quilombolas, que não se deve proferir o nome em voz alta, porque poderia fazer com que a doença se alastre como é o caso da erisipela. Entre os quilombolas as palavras têm poder! O mundo simbólico construído pelas benzedeadas e benzedeados quilombolas é repleto de associações entre a prática e a imaginação, e para exercer o ofício de benzer, é necessário ultrapassar a simples vontade de sê-lo, já que afirmam que o seu poder de cura através do benzimento, é um “dom divino”. Desta forma, até mesmo aquela(s) benzedead(a)s que afirmam que aprenderam por vontade própria, sabem que por desígnios divinos suas entradas no mundo místico podem ter se dado tardiamente, mas que, esse marco temporal não interfere no principal objetivo de se tornar “benzedead ou benzedead”, que no computo geral, requer eficácia em curar os membros da comunidade.

Portanto, a cultura da benzeção faz parte da vida cotidiana das comunidades, e concede a elas, marcas diferenciais em relação a outras comunidades. As benzedeadas e benzedeados de comunidades quilombolas são referências para suas comunidades e a manutenção da cultura da benzeção compõe a identidade coletiva do grupo sendo, portanto, importante à transmissão dos conhecimentos tradicionais para as gerações futuras. No entanto, vários fatores dificultam este repasse, pois as gerações mais novas não demonstram interesse em aprender, o que coloca em risco, a continuidade da cultura da benzeção, e a própria história do grupo.

Nas comunidades do estudo, o tempo de aprendizagem das rezas e práticas é, consideravelmente, curto, no entanto, a parte mais importante para que alguém se torne uma benzedead ou benzedead está na convivência com as mestras e com os mestres da benzeção, que na maioria das vezes, são pessoas da mesma família. Não se pode deixar de considerar que o reconhecimento como boa benzedead ou bom benzedead seja uma fase posterior à aprendizagem dos neófitos, que somente se consolida na prática e principalmente, na efetividade das rezas sobre os necessitados. Além disso, o aprendizado transmitido pela oralidade será tão profícuo quanto a sabedoria e a longevidade do conhecimento da mestra ou do mestre não somente sobre as rezas, simpatias, mandingas, mas também, é preciso possuir “o dom da cura” através das palavras certas proferidas com fé no alcance da graça, sendo estes os componentes fundamentais, que devem estar presentes nesse acordo entre “quem ensina e suas/seus aprendizes”.

A forma de repasse de conhecimentos tradicionais entre elas e eles varia e pode ocorrer entre gerações da mesma família ou não. Em alguns casos, observei a ocorrência intercalada entre gerações e gêneros, conforme descreveu d.Elza da comunidade Palmeira dos Negros: *“só posso ensinar a um homem, foi um homem que me ensinou. A reza boa, é o oferecimento, não precisa ser parente não, tem que ser um homem, um homem ensina a uma mulher, e essa mulher ensina*

*um homem, é tradição*”. Já em outros casos, o repasse dos conhecimentos tradicionais incluindo as rezas e práticas tradicionais para parentes próximos, ou conhecidos que queiram aprender, não há intercalação de gêneros, podendo envolver a quem quiser aprender desde que estes tenham o compromisso com suas mestras e mestres, o que na maioria das vezes, não acontece, além disso, há a preocupação com a descontinuidade da tradição, conforme relata d.Vilma da Palmeira: *“tem gente que já reza já, meus parentes até, tem uns também que aprendeu a rezar. E se essa pessoa morrer? Ai vai ficar a Palmeira sem curador?!”*.

A simples vontade de aprender não “faz um bom benzedor”, pois é preciso que o candidato possua outras qualidades para estar apto a se tornar um “curador” ou “rezador”, que são variações de nomenclatura que emergiram nas comunidades do estudo. Para as duas partes envolvidas no aprendizado do ofício de benzer são necessários conhecimentos mútuos profundos do caráter, dos valores e objetivos de cada um em relação ao outro. É uma relação de confiança, e que envolve sensibilidade, amor, dedicação. Estas qualidades precisam ser convincentes aos olhos de quem vai ensinar, e devem reforçar a transmissão dos saberes ultrapassando o puro e simples aprendizado.

Não foi somente a vontade, mas, também, o sentimento de solidariedade que levou d. Neide da Palmeira dos Negros se tornar uma benzedeira, pelo que relatou quando perguntei como iniciara no ofício de benzer, ela revelou que: através do auto-aprendizado de conhecimentos, que emprega há seis ou sete anos, principalmente, para curar “dores”, e conforme suas próprias palavras: *“eu mesmo, aprendi assim: por causa de quando eu ia para casas dos doentes, quando eu via os doentes, doentes, eu ficava assim olhando, eu dizia assim, meu deus, eu tinha tanta vontade para ajudar meu irmão, para aliviar a dor do meu irmão, mas eu fiquei assim, deus é quem sabe*”. E mesmo tendo vontade de aprender e conseguir “curar” os doentes, aguardou o sinal “divino” sem o qual não se sentiu apta a praticar o benzimento, mesmo que esta aptidão já tivesse sido comprovada por quem recebeu dela a cura, conforme relata *“eu sentia aquela grande vontade de rezar! Quando foi um certo dia, eu rezei numa criança! aí viram eu rezar na criança, eu disse: eu não sei rezar não! sabe sim...(responderam as pessoas que testemunharam ou ouviram falar dos feitos de d.Neide), que eu vi você rezando, e aí, pronto, começaram a vir para minha casa para eu rezar, pra “mode” de’u poder rezar! Foi um dom de deus, que ele viu assim, isso ai ia chegar para mim...”*. E depois, finalmente, aceitando a missão divina atribuída a ela admitiu: *“É, é, é verdade, aí eu não aprendi com ninguém, quem me deu esse dom foi deus! Ele viu assim, isso ai ia chegar para mim”*.

O relato de d. Neide quanto ao seu “dom” e “iniciação” no ofício da reza, em muito se parece com o de outras benzedieras e benzedeiros entrevistados nesta pesquisa. O início do ofício

é repentino, e a eficácia da reza depende dos resultados, que no caso, precisa de comprovação pelas diversas testemunhas da comunidade. Mas, há certa insegurança na sua própria aptidão por parte de d.Neide, que prefere confirmar a interveniência divina de seus protetores na consecução da cura do doente, afirmando: *“Cristo e Maria, e dependendo do problema tem que ter uma palavra, uma palavra da reza. Pedindo a nosso Senhor Jesus Cristo e Maria. Esses santos aí (apontando para o seu altar) quando eu faço a promessa aí eles, graças ao meu deus, eles me atendem”*.

O aprendizado do ofício de benzer precisa de um conjunto de condições para que possa surtir efeito, sendo necessário, que, quem aprendeu, também acredite que possa transmitir uma mensagem segura e objetiva de cura, atitude que as benzedeadas e os benzedeados tradicionais definem como o “dom” divino. Portanto, é comum entre estas mulheres e homens afirmarem que podem ensinar a *“qualquer um filho de Deus!”* conforme me falou d.Elza da Palmeira, mas, que no ofício de benzer, a reza não será eficaz, caso o “aprendiz” de benzedeado não possua o “dom”.

O dom das benzedeadas e benzedeados quilombolas inclui determinados elementos e condições para existir. As benzedeadas e os benzedeados quilombolas crêem na sua capacidade de intermediar a cura para o doente, cumprindo a vontade divina, e o “enfermo” acredita no “dom” de cura da(o) benzedead(a), convencido que ela(e) pode resolver o seu problema. Este é um acordo entre as subjetividades dos sujeitos envolvidos, e que tem como base, a crença de ambos, como parte das tradições culturais do grupo. A “eficácia simbólica e coletiva” desse acordo tácito contribui para a reconstituição da memória do grupo, que é o “locus privilegiado do saber transmitido” (CUNHA, 2012) entre as gerações, incluindo-se também, nesta produção, os sincretismos religiosos e hibridismos culturais, que marcam distintivamente, as populações moradoras das comunidades quilombolas.

Outro traço da identidade dos benzedeados e benzedeadas quilombolas é a autonomia demonstrada no trato das doenças cujos sintomas e tratamentos podem ou não constar das listas da medicina ocidentalizada com outras denominações. Com base na experiência e na intuição, as benzedeadas e os benzedeados quilombolas diagnosticam as doenças a partir de métodos toscos, tais como: avaliação da coloração da pele ou das condições do fundo dos olhos do doente no momento da consulta, além de sintomas comumente apresentados.

A “debilidade do organismo, o inchaço das partes do corpo, e a falta de circulação do sangue” (SILVA, 2010, p.38) são sintomas observados que complementam o “diagnóstico” sobre as doenças, que serão tratadas com chás, garrafadas, emplastos, rezas, e promessas. As benzedeadas e os benzedeados quilombolas tratam da saúde física e espiritual daqueles que vão à

procura dos seus serviços, independentemente, das causas ou consequências das mazelas, e se o prosseguimento do tratamento será dado pela medicina acadêmica. Entre elas e eles não há problemas em indicar a continuidade dos tratamentos com os médicos, verbalizando com ênfase o conselho para que o doente vá procurá-los, o quê, ao contrário, não se verifica.

### **Identidades culturais das benzedeadas e dos benzedeados das comunidades quilombolas de Igreja Nova**

Os benzedeados e benzedeadas quilombolas, figuras respeitadas e reconhecidas em suas comunidades, constroem em torno de si um cosmo religioso particular, que demonstra as várias influências no quadro imaginário e ritualístico da religiosidade brasileira. A visão de mundo de cada uma delas e deles contribui com ensinamentos para o dia-a-dia comunitário. Nas comunidades quilombolas, as identidades culturais são reelaboradas no seio da luta por melhores condições de vida, e as visões de mundo destas mulheres e homens fazem parte desta construção mútua. A identidade quilombola é produtora de “coesão social” (DURKHEIM, 1989), pelo reconhecimento que cada indivíduo tem de si, ao mesmo tempo, que se vê diferente do outro, mas que, no entanto, identificou nele “pontos de confluência” a partir dos quais se formam as identidades coletivas.

As identidades culturais são fragmentadas e fraturadas e nunca singulares. O caráter múltiplo é construído ao longo dos discursos, das práticas e das posições que podem se cruzar ou serem antagônicas, mas, estarão sujeitas à uma historização radical em constante processo de mudança e transformação (HALL, 1992, p.108). Stuart Hall repensou a cultura e sua relação com a sociedade na perspectiva dos estudos culturais, concluindo que assistimos a “uma verdadeira explosão discursiva em torno do conceito de identidade”, que como “fenômeno paradoxal” requer a compreensão e a observação do que é diferente. A identidade híbrida construída nos cosmos particulares e autônomos das benzedeadas e dos benzedeados quilombolas contribui para a formação das identidades culturais coletivas do grupo social em que estão incluída(o)s, e em um movimento dialético alimenta a atualiza suas identidades individuais.

Para Stuart Hall, mesmo que parte das narrativas dos sujeitos se localize no imaginário, a sua “natureza ficcional” como um processo denominado por ele de “narrativização do eu”, não diminui em nada, a eficácia discursiva que suturará as identidades às [suas] histórias (HALL, 2012, p.109). As identidades construídas no interior dos discursos, em contextos históricos e institucionais específicos, emergiram de “modalidades específicas de jogos de poder” marcando as diferenças mais do que as “identidades em seu tradicional significado” (HALL, 2012). As identidades serão formadas na diferença e não fora delas.

A identidade cultural dos quilombolas está ligada inexoravelmente a sua territorialidade. Portanto, analisar a ligação sentimental e simbólica que marca estas populações desde os tempos imemoriais, e o território que ocupam requereu um mergulho no passado dos indivíduos provenientes de diversas regiões da África, que em terras brasileiras produziram seus descendentes sob o signo da escravidão e posteriormente, com a invisibilidade social a qual são relegados.

Hall afirma que as identidades culturais “são cambiantes e diferentes a cada momento”, sem que isso invalide a coabitação delas no “mesmo indivíduo”. Mas, os conceitos de pertencimento às culturas étnicas, raciais, linguísticas e religiosas, descentram, deslocam, e fragmentam o sujeito, impondo mudanças estruturais às sociedades já estilhaçadas pelas paisagens culturais de gênero, classe, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que antes, se constituíam em porto seguro do indivíduo social pós-moderno. Na sua concepção, as identidades se formam pela modificação e se impõem pela continuidade dos diálogos entre os mundos culturais exteriores e as outras identidades dos sujeitos, que necessitam promover uma espécie de “costura” entre si mesmo e à estrutura social, o que estabilizaria a ele mesmo e os mundos culturais que o habitam (HALL, 2012.).

Esse diálogo com Hall nos alerta para o fato dos movimentos sociais quilombolas aceitarem a identidade imposta pela emergência das necessidades, o que promove a “erosão das identidades mestras” (HALL, 2012, p.5), ao sucumbir ao dinamismo político cultural, impondo o jogo das identidades, interferindo na forma como os sujeitos são representados, transformando a política da identidade em política da diferença, que fecha fronteiras em torno do grupo, tal qual uma armadilha, desfecho comum em dias globalizados. Os acontecimentos locais, acompanhados em “tempo real” pela redução da escala global à local, passaram a integrar o sistema mundo, e os quilombolas, inseridos politicamente nestes processos, tentam encontrar uma identidade que os traduza, no sentido de Hall, ultrapassando as fronteiras na busca de sentido entre as identidades culturais coletivas e individuais a partir de elementos reconhecíveis em uma e outra.

A herança cultural dessa mistura de valores, que foi registrada por viajantes estrangeiros no século XVII na região de Palmares, também se fez presente em vestígios das práticas rituais religiosas por onde passaram pessoas escravizadas, independente das aglomerações humanas serem ou não produtos de fugas ou outro tipo de aquisição das terras ocupadas desde o período colonial. Entre os objetos encontrados estão imagens santos católicos, objetos talhados em madeira, cabaças contendo ervas apodrecidas e outros (HALL, 1992, p.22), que demonstra estas interculturalidades colocadas em curso nos quilombos (REIS, 1996), e onde mais os descendentes de africanas e africanos viveram tendo como motivação a religião, o comércio, o escambo, e

outras atividades, oferecendo elementos para a produção das “comunidades imaginadas”(ANDERSON, 1993/2008), e no mesmo sentido que Stuart Hall se referiu a constituição de identidades nacionais no contexto das sociedades ocidentais (HALL, 1997, p.14).

Neste sentido, os quilombolas assumem uma identidade coletiva como sistemas de identidades, que se tornaram mais diversificados e mais flexíveis quanto aos seus caracteres constitutivos, e cada vez mais voltada para as soluções dos problemas do grupo social. Os sujeitos compostos por estes sistemas de identidades se relacionam entre si, tanto em níveis externos quanto internos (HALL, 1997, p.7), e como seres sociais, a partir das características presentes em seus níveis internos, tem valores morais e éticos associados aos seus nomes e aparências, e em nível externo, à forma de se relacionar com o ambiente e conseqüentemente com o território.

Os conhecimentos de manejo e de emprego dos recursos naturais de forma sustentável pelos quilombolas em geral, e das benzedeadas e benzedeiros em particular, os colocam em situação de destaque quanto à tradicionalidade. Os usos cotidianos na lida da roça ou específicos na prática religiosa são conhecimentos tradicionais repassados pelos seus ancestrais. Entre as práticas tradicionais das benzedeadas e dos benzedeiros está o fato de perceberem a vida sob um ponto de vista particular, pelo desenvolvimento de uma percepção extra-sensorial na *re-ligação*<sup>119</sup> com o território da sua ancestralidade.

A perspectiva simbólica presente nestas relações, estas mulheres e homens construíram laços de pertencimentos mútuos e dialéticos. Para as benzedeadas e benzedeiros quilombolas pertencer ao território é mais do que tê-lo, é sê-lo. A ligação espiritual, entre sujeito e o seu território, como nos relembra Haesbaert (2012), em breve comentário sobre a obra de Bonnemaïson e Cambrezy (2006), é compreender que a completude destas relações sentimentais estaria além do mundo dos vivos, como afirmam:

pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos dele. Além disso, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas a função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer (BONNEMAISON e CAMBREZY, 2006, p.51).

---

<sup>119</sup> Do verbo religar em latim e significa religião. Essa religião se refere a uma nova ligação entre o homem e Deus. É utilizado como sinônimo de religião.

É nesse sentido que, entre as atuais discussões sobre a questão quilombola, está as que envolvem os direitos de posse dos territórios ocupados por suas famílias há gerações, e sabendo que a terra lhes pertence por direito, e que é de onde retiram seu sustento, sendo nela onde está guardada a memória dos seus ancestrais, continuam a lutar pelo direito de se manterem nos territórios que conhecem como seu lugar no mundo, morada de gerações de parentes até onde alcança a memória. Muito mais razão para a defesa das suas terras tem as benzedeadas e os benzedores já que para eles, a ligação com a terra e com os recursos da natureza fazem parte das suas cosmovisões, e destes recursos fazem uso diário, provendo daí, grande parte dos elementos que compõem seus sistemas de crenças.

A ligação com lugar onde nasceram e foram criados ultrapassa a dimensão física conforme relatou d.Vilma quando perguntei sobre como tinha tomado conhecimento do culto do Xangô, que havia me relatado antes. Então, ela lembrou que eram os espíritos que não admitiam que ela sáisse do povoado da Palmeira, mesmo que fosse para pedir ajuda, segundo ela: *“Quando eu chegava aqui tinha que ter homem para me amarrar...os guias aqui não aceitava que eu ia para outros lugares! Eu pedi para deus que eu nunca mais ia buscar ! Nascida aqui e crescida aqui! e com 12 anos fui morar...morei depois ...mas, só melhorava dentro da Palmeira, o padre benzia, mas só era mais quando eu entrava aqui na Palmeira, quando entrava dentro da Palmeira!”*.

### **5.1 Construção das identidades culturais em contextos multiculturais**

O estudo sobre as benzedeadas e benzedores quilombolas invoca os recursos da história e da cultura para dar sentido ao ambiente aonde se desenrolam os sistemas de forças que se estabeleceram na produção de identidades culturais, para negar o significado ontológico daquilo que elas e eles são, para dar lugar de importância, àquilo que elas e eles podem se tornar, ou seja, produtos das sociedades multiculturais que ajudaram a constituir. O conceito de multiculturalismo, para Stuart Hall, abrange as estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade gerados pelas sociedades multiculturais (HALL, 2003, p.52) como as que compõem a sociedade brasileira desde seus primórdios coloniais.

As comunidades quilombolas consideradas nesta pesquisa apresentam misturas culturais sucessivas, e as identidades coletivas forjadas nelas, se formaram a partir de elementos reconhecidos e comuns contidos nas identidades individuais das benzedeadas e benzedores. O campo de pesquisa demonstrou que as trocas culturais entre as identidades individuais das



benzedeiras e dos benzedeiros e as identidades coletivas quilombolas adotadas pelo grupo social, moldaram as visões gerais de mundo dos moradores demonstrando que os processos de construção de novas identidades ainda estão em elaboração.

A multiculturalidade presente nas comunidades quilombolas trouxe em seu bojo o sincretismo religioso característico das benzedeiras e dos benzedeiros como reflexos das trajetórias históricas que formaram a sociedade brasileira em geral, e as dela(e)s em particular. A expansão do catolicismo que se pretendia universal em sua essência, a cargo dos jesuítas no Brasil, não se desenvolveu de acordo com os cânones da igreja de Roma, tendo os padres da companhia de Jesus, escolhido converter os índios com base em associações simbólicas bizarras, que ao contrário do planejado pelos padres e administradores portugueses, terminaram por ampliar o grau de mistura cultural, além de desencadearem processos reversos de tradução cultural como foi visto no item anterior sobre o movimento conhecido como “Santidade”, onde os indígenas se apropriaram de elementos da cristianização e reinterpretaram-nos sob a luz da sua própria cosmogonia, desencadeando guerras que envolveram indígenas, colonos e padres portugueses.

Sobre o papel destas misturas na cultura brasileira, Ferreti nos lembra da importância das interpenetrações como parte do construto cultural herdado pelos brasileiros com ênfase para as culturas africanas e indígenas, pois segundo ele, “fomos formados com a contribuição das mais diversas culturas, procedentes do continente africano, que se somaram às numerosas nações indígenas encontradas em nosso vasto território” (FERRETI, 2014), além desta mescla ainda se juntaram outras culturas europeias menos referidas, mas, presentes nos costumes e hábitos populares, inclusive e principalmente, na formação do universo religioso existente no Brasil.

O encontro destes universos culturais na colonização do Brasil produziu novas e híbridas identidades, que trazem em seus cernes os elementos de cada uma das culturas originais, que contribuíram nas áreas das artes, da culinária, e da religião para moldarem as identidades coletivas. Às características pessoais adquiridas no nascimento se juntaram outras assimiladas no decorrer das vivências e experiências pessoais, sociais, econômicas e culturais dos sujeitos. Stuart Hall, ao discutir a formação de identidades e suas mediações em grupos diáspóricos, alerta que não se deva apegar a modelos identitários fechados para as análises da formação das identidades culturais, e que utilizemos processos mais amplos, que envolvam o “jogo da semelhança e da diferença” (HALL, 2003, p.47) como alternativas para tratar os povos diaspóricos em culturas modernas.

Mas, estudar as identidades culturais de grupos diaspóricos e de descendentes de africanas e africanos escravizada(o)s como os quilombolas, e entre estes, as benzedeiras e benzedeiros, requer

considerarmos os contextos históricos em que elas vêm sendo formadas desde a transposição histórica através do Atlântico destas populações para o Brasil. Constitui-se, portanto, em grande exercício teórico, traduzir e interpretar os sujeitos “modernos” resultantes destes processos de migração forçada, além da compreensão da necessidade de desconstrução do hibridismo cultural e racial em processo nas comunidades tendo em vista a composição histórica, social e religiosa, que as mantêm apartadas de realidades diferentes das suas.

O estudo das benzedeadas e benzedores quilombolas, que são grupos subalternos multiplamente inseridos em pertencimentos estigmatizantes remete-nos ao pensamento de uma epistemologia de fronteira (GROSFOGUEL, 2008, p.136), e requer considerar “os saberes subalternos que se situam na intersecção do tradicional e do moderno” como formas “híbridas e transculturais” de conhecimento revestidas de significado, e transformadas em “subjetividades subalternas” que subvertem a ordem estabelecida e dominante, ação prevista no pensamento “descolonizado”. As fronteiras são construídas tanto na relação entre o “externo” e o “interno” das comunidades, como também no interior da comunidade. No Tabuleiro, por exemplo, d.Terezinha considera que seja discriminada por ter passado grande parte de sua vida fora do povoado em que nasceu, e na sua volta tem recebido tratamento que considera desrespeitoso em relação a ela, que reclama: *“mas, o povo me chama de macumbeira! Sabe o que eu digo? Hoje me chama de macumbeira, um dia chega, e d.Terezinha, e pede uma reza! eu tô aqui, tão humilhada, me sinto aqui, e me sinto em Penedo! Pois eu me sinto (discriminada), porque eu cheguei há pouco tempo aqui (depois de anos de ausência da localidade), mas e aí? Eu sou daqui! Pois se é natural! Mas, sou de dentro, não de fora!”*.

As fronteiras representadas pelas relações de pertencimento a cada grupo identitário de benzedeadas e benzedores quilombolas se conformam em circunscrição imaginária entre as identidades nestas comunidades. O processo de identificação, conforme prefere Stuart Hall, define identidade como uma “construção nunca terminada”, e que ocorre no interior das fronteiras como “processo nunca completado”, que precisa do que foi deixado de fora (HALL, 2003, p, 106) para continuar a se reinventar. Os elementos deixados de fora na circunscrição das identidades quilombola e benzedeadas (o) produzem uma borda composta pelas práticas tradicionais, que diferencia as mulheres e homens que benzem do restante do grupo social que orientam, curam e protegem como ilustra o caso de d.Vilma, cujo processo identitário começou desde cedo embora ela não tenha se dado conta, pelo menos, e quando perguntei sobre quando teria se dado a tomada de consciência de ser quilombola me respondeu, buscando relembrar aspectos de seu passado de sofrimento, por não aceitar que influências espirituais interferissem em seu modo de vida. Para ela

o povoado passou a ser *“Palmeira dos Negros quilombola, mas antigamente era só Palmeira”*, e por isso se considera da raça *“cabocla, porque eu ficava dentro dos matos”*, e que mais tarde com ajuda dos movimentos negros regionais em visita à comunidade para as reuniões e rodas de conversa passaram a festejar o dia da consciência negra em 20 de novembro, ela narrou: *“ Sim, a nossa festa, eles são bem recebidos quando eles chegam aqui. Tem gente de Igreja Nova, e de outros municípios, são da aldeia aqui perto, eles conhecem mais a gente quando é a brincadeira das baianas<sup>120</sup>, ai eles vem brincá com a gente! É de outros lugares, se eles vierem brincar aqui, depois a gente tem que ir brincar lá, no lugar deles”*.

A hierarquia étnico-racial discutida por Quijano também tem lugar na análise das identidades culturais das benzedeadas e dos benzedeiros quilombolas sob a perspectiva descolonial, segundo o conceito de “sistema mundo” dotado de uma “matriz de poder colonial”, que afeta todas as dimensões da existência social desde que foi construída pelos pensadores do norte no século XVI. Para ele, o que a “colonialidade do poder” tem de novo é o modo como “a ideia de raça e racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as hierarquias do sistema-mundo” (QUIJANO, 1992).

A hierarquia racial ao se articular com outras inferioriza os povos não europeus, assim como a hierarquia religiosa, da mesma forma, faz com as religiões cristãs frente às religiões não cristãs. Poder-se-ia pensar que não houvesse por parte dos inferiorizados o mesmo tratamento colonizado em relação aos outros iguais a si mesmo, mas pela fala de algumas e alguns participantes da pesquisa, pode-se dizer que a colonialidade do poder atingiu-a(o)s com muito mais contundência. D.Vilma, apoiada pelo testemunho de Luiz Vital, outro colaborador presente em sua entrevista, relembra tempos passados, que em sua opinião, não são tempos muito diferentes dos atuais, quando se trata de visibilizar os moradores da Palmeira: *“Sou da raça dos morenos, mas tem desses que são bem moreninho!”* e contando como as meninas usavam os cabelos, relembra: *“Era aqueles cabelos carapinhado, aquele tempo passava assim, oleo de coco, “xampu” de babosa era as coisas que a gente usava, sim, sim os cocozinhos que usavam, nós amarrava os cabelos com tiras de pano igual as do vestido que minha mãe fazia para nós!”*.

Mesmo quando a população da Palmeira começou a ir até o centro do município de Igreja Nova, durante os dias de feira ou festejos, *“o preconceito era forte contra os moradores da Palmeira, a voz, é diferente, eles arrastam um pouco mais. Hoje não, já são mais aceito, a miss Pedro Reis<sup>121</sup> foi uma garota daqui mais bonita, e foi eleita com um modelito utilizado em*

<sup>120</sup> Brincar é como as benzedeadas se referem a participar dos grupos de manifestações folclóricas (N.A.)

<sup>121</sup> Escola estadual localizada no centro de Igreja Nova, ministra o aprendizado até o segundo grau.

*Palmeiras dos Negros, os cocorotes nos cabelos*”. D.Terezinha do Tabuleiro também se ressentida do preconceito contra a sua presença, por ser considerada de “fora”, e segundo ela as pessoas aproveitam para demonstrar o principal motivo do repúdio por ela pelos moradores da comunidade, e por seu filho mais velho: “*meu filho diz que sou macumbeira*” “*e o povo diz que sou macumbeira*”. A fala de d.Terezinha se junta a do s.Zé Pilintra incorporado em d.Vilma: “*o povo chama logo macumbera!*”, disse ele.

A associação destas duas categorias - racial e religiosa no contexto histórico da expansão mundial das fronteiras europeias com a subsequente utilização de mão-de-obra escravizada, relegou aos africanos e indígenas o lugar mais baixo da estrutura social do sistema colonial no Novo Mundo, estigmatizando estas populações e patologizando suas práticas e costumes. A experiência da colonização brasileira oferece os elementos principais para a compreensão do que Grosfoguel (2008) denominou epistemologias do Sul, partindo das situações ocorridas na grande diáspora africana, na resistência indígena à escravidão, e nas tentativas de ocupação e exploração do território brasileiro por europeus colonizadores e invasores, movimentos que teriam formado uma trama complexa de hierarquias no seio do poder colonial, produzindo identidades híbridas como resultado do contato entre diferentes universos culturais (D’AVILLA-NETO e CAVAS, 2011, p.210).

As ambiguidades e contradições refletidas pelo complexo processo de formação do povo brasileiro fazem parte da nossa constituição como pessoa, constatação que se verifica observando os movimentos atuais de mobilização social de reconstrução da consciência negra, e seus consequentes rebatimentos em comunidades quilombolas representados pelas narrativas das benzedeadas e benzedores. Os movimentos nacionalistas africanos, que tem sugerido a unificação dos africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo trazendo-os para o mesmo teto cultural, econômico, e social independente das fronteiras geográficas, tem nesta empreitada, um grande desafio a julgar pelo nível de desconhecimento ilustrado por Pai Pitô lá do Sapé, quando perguntei se notara a presença de políticas públicas específicas, e se após o processo de reconhecimento e certificação da comunidade, as coisas haviam melhorado: “*Olhe, pode ser que sim, pode ser que não! Independente disso, de posto de saúde, o povo vem pra benzer! Hoje todo mundo chama AVC, e valoriza mais os curandeiros de fora que as vezes os curandeiros daqui*” e “*o reconhecimento como quilombola eu acho que não, muitos que vem, vem por obrigação. Acho que isso aqui, na comunidade da gente, muitas pessoas não dá o valor, aqui bastante, não todos, é isso aí, que to falando muitas pessoas tem esse preconceito, eu falo para mim mesmo, não trouxe o conhecimento, certo, cultural e religioso, é isso aí, é o que estou falando, muitas pessoas tem*

*muito, o pessoal daqui é que não tem conhecimento! O reconhecimento como quilombola não passou isso para eles, muitas fofocas, desperdício, polêmica sobre aquela origem”.*

## **5.2 - As memórias vividas das benzedeadas e dos benzedeiros como elemento da construção da identidade cultural quilombola.**

Como visto nos itens anteriores, relativos à contextualização das comunidades da Palmeira, do Tabuleiro e do Sapé em Igreja Nova nesta pesquisa, a professora etnógrafa Leslye Ursini, que em 1998 realizou os primeiros levantamentos sobre a localização e origem daquelas comunidades para alimentar os relatórios do processo de certificação, considerou que as memórias dos moradores entrevistados na época não ultrapassavam suas próprias existências, como se a memória vivida andasse, nas palavras dela, colados às suas existências (URSINI, 1998, p. 18). Michel Pollak considera estes “acontecimentos vividos pessoalmente” como um dos “elementos constitutivos da memória”, no caso, individual, mas, que podem também fazer parte da “memória coletiva”, além de possuírem também, as mesmas características flutuantes e mutáveis, com marcos ou pontos relativamente invariantes, e imutáveis, percebidos por parte de quem, principalmente, se utiliza de entrevistas de história de vida como método de pesquisa (POLLAK, 1992, p.2).

*A priori*, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes. Se destacamos essa característica flutuante, mutável, da memória, tanto individual quanto coletiva, devemos lembrar também que na maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis. Todos os que já realizaram entrevistas de história de vida percebem que no decorrer de uma entrevista muito longa, em que a ordem cronológica não está sendo necessariamente obedecida, em que os entrevistados voltam várias vezes aos mesmos acontecimentos, há nessas voltas a determinados períodos da vida, ou a certos fatos, algo de invariante (POLLAK, 1992, p.2)

As memórias individuais de d.Vilma da Palmeira quando relata os “ataques” que sofria durante a adolescência, irão se ligar à memória coletiva do povoado da Palmeira, que é atualizada a cada ano na homenagem a São Roque originada de uma promessa feita por antigos moradores para que o santo milagroso os livrasse da peste que se abateu sobre a comunidade na década de

1930. Considerando que d.Vilma ainda não era nascida quando a promessa foi firmada, a sua memória individual considera também é parte de acontecimentos vividos pessoalmente, que a benzedeira da Palmeira empresta à memória coletiva reforçando a identidade social do grupo quilombola.

O quê no trabalho da professora Leslye Ursini foi tratado como “não lembrança” ou “memórias nubladas” como as lembranças independentes que supõem um trabalho do espírito que busca no passado representações pertinentes para serem inseridas em uma situação atual (URSINI, 1998, p.19), pode se encaixar no que Pollak (1992) afirma ser uma seletividade da memória. Assim, a pesquisa inicial talvez estivesse sob um escopo e finalidades específicas diferentes dos atuais enfoques teóricos dos estudos da memória e da identidade, o que não invalida as reflexões valiosas produzidas pela antropóloga na fase inicial do processo de certificação das comunidades que estudou, tendo como colaboradores moradores, sem a especificidade de serem pessoas que exercem o ofício da benzeção como os escolhidos para a presente pesquisa.

As benzedeadas e os benzedeados selecionada(o)s nesta pesquisa contaram suas próprias histórias de vida, e em cada memória individual busquei não a verdade absoluta dos fatos, até porque, conforme alertou Paul Thompson (1992) na possibilidade dos participantes terem que “inventar um passado imaginário, que deve ter acontecido, é uma forma de preservar suas crenças e sua ideologia, pois aquilo que o depoente acredita é, para ele, mais importante do que aquilo que realmente aconteceu”, com o que concordamos, pois em caso de pesquisa que utiliza a história oral como instrumento metodológico, objetiva a apreensão de realidades tão complexas que não têm outra alternativa se não a que considere como Walter Benjamin (1985) que “a oralidade é um dos elementos que dá à experiência individual e coletiva o peso tradicional através de um elemento dito, e através do qual um testemunho histórico autêntico é entregue, passado de geração em geração”.

Os relatos de d.Vilma lembraram episódios acontecidos com ela, e com isso, suas memórias me forneceram alguns pontos para imaginar a origem daquelas povoações, assim como, as configurações espaciais que davam conta da preocupação de seu pai de construir como o pai dele, “casas no mato” para manter a família escondida de estranhos. Este é um sinal de que mesmo que d. Vilma, aos 40 anos, portanto, nascida na década de 1970, não tivesse vivido as situações usuais no período da constituição de quilombos históricos, tendo transcorrido mais de cem anos da abolição da escravidão, sinalizava com “preconceitos atávicos” ainda ativos na memória da população moradora destes recônditos lugares do país. Mas, estas podem ser também conforme previu Pollak (1992), memórias vividas por tabela.

D. Vilma morou durante a infância e adolescência com sua família em casas construídas por seu pai no interior dos “matos”, escondidos de estranhos, dos papa-figos, ou de pessoas que “usavam umas bolsas de lado e deixavam um retrato na porta”. Os relatos de d.Vilma contém nítidas associações entre as realidades dos tempos do cangaço e da escravidão, e o imaginário das figuras mitológicas dos papa-figos, e tanto a realidade cruel das lides morais que infestavam a região nordeste brasileira, principalmente, quanto a fantasmagoria que fez nascer os papa-figos ou o homem do saco, habitava as mentes dos moradores de localidades que somente contavam com a benzeção, rezas e ladainhas para amenizar os medos dos seres da noite, das criaturas da escuridão, das doenças e todos os outros perigos que ameaçavam os seres vivos.

As memórias das benzedeadas e dos benzedores das comunidades observadas são memórias recentes de um tempo vivido por ela (e)s, que contribuem para a construção da memória coletiva, principalmente, quando recuperam a origem das festas dos santos padroeiros das comunidades, ou quando relembram os episódios que envolveram o sequestro da imagem de Santo Antonio, que marcou e reforça a constituição da identidade aguerrida do povo do Tabuleiro, por exemplo.

Na atualidade, os pesquisadores e estudiosos dos temas envolvendo comunidades quilombolas, como as que são cenários desta pesquisa, encontram os processos identitários em andamento e podem perceber que são processos em constante modificação. Hoje nas comunidades quilombolas do estudo “o trabalho de enquadramento da memória” (POLLAK, 1992) como parte das atribuições de grupos organizados internamente e externamente, apoia os moradores na recuperação da memória para que reescrevam suas histórias a partir das modificações necessárias ao atendimento das demandas dos grupos.

Este papel social exercido por d.Vilma da Palmeira está explícito na sua fala: “*quem explica toda essa parte de direito é o Sandro (presidente da associação quilombola da Palmeira), ele faz reunião com a gente, uma vez por mês, aí, é quando ele traz gente de fora para ensinar para gente. Na semana passada ele trouxe até gente para me conhecer, ele disse assim, essa é a minha prima, ela é benzedora*”.

Aos poucos, as identidades culturais das benzedeadas e dos benzedores quilombolas vão se consolidando, pois, o nível de envolvimento dos quilombolas ainda não foi suficiente para evitar questionamentos de grupos externos, ou abrandar as desconfianças de grupos internos. Portanto, ainda há necessidade, como diria Pollak (1992), de “organização” na constituição das memórias coletivas dos grupos sociais, de forma a dirimir as dúvidas como as que me apresentou s.Crécio lá do Sapé quando perguntei sobre sua participação nos movimentos internos para o reconhecimento da comunidade: “*a reunião? eu não assinei não! Eu não sei essa maneira de ser calhambola. Eu*

*tenho pra mim assim, num dá certo não. Ninguém num entende o que vai acontecer! É, não, não, só vê a historia, não vê chegar o volume... Essas partes de calhambola? não sei o que significa ser calhambola!?”.*

Essa ausência de certezas deixa-nos antever que as identidades culturais quilombolas nas comunidades em foco neste estudo estão no início de sua constituição, e em se tratando de benzedeadas e benzedeiros, que é uma identidade cultural religiosa incluída no grupo da identidade cultural quilombola, os cuidados são muito mais necessários, assim como o desenvolvimento de formas plurais de envolvimento destas mulheres e homens nas discussões, já que como foi visto nas palavras de d.Vilma, principalmente, suas memórias individuais são contribuições importantes para a constituição da memória coletiva do grupo, e conseqüentemente, para a construção das identidades coletivas dos quilombolas da Palmeira.

Mesmo que, as memórias individuais recuperadas estejam mais para “representatividade” do que para “reconstituições do real”, o que não é o objetivo dessa pesquisa, é inevitável não perceber que as dificuldades em lembrar estão muito mais próximas à intenção de esquecer. Para Michel Pollak “uma pessoa a quem nunca ninguém perguntou quem ela é, de repente, ser solicitada a relatar como foi a sua vida, tem muita dificuldade para entender esse súbito interesse. Já é difícil fazê-la falar, quanto mais falar de si” (POLLAK, 1992).

Mas, estas barreiras mistas de timidez e desconfiança apresentadas por minhas colaboradoras e por meus colaboradores foram sendo superadas. Com algumas benzedeadas e alguns benzedeiros a aproximação entre nós foi mais fácil, desde que eu utilizasse como utilizei intermediários para chegar às casas dela (e)s. Com algumas benzedeadas e alguns benzedeiros me senti mais à vontade, desde o primeiro encontro, e com estas e estes não precisei intermediar a visita, já me sentia próxima o suficiente para fazê-lo sozinha. Os relacionamentos mais próximos que consegui estabelecer foram frutos das afinidades religiosas que consegui transmitir, mas, independente de quaisquer dificuldades, eu percebi que continuava sendo estudada por toda (o)s ela(e)s.

### **5.3 Identidade cultural e as políticas públicas**

A construção da identidade, seja individual ou social, não é estável e unificada, é mutável, (re)inventada, transitória e, às vezes, provisória e subjetiva, proporcionando às sociedades que se reproduzam através do apego constante ao seu passado, mitológico, histórico e, principalmente,



simbólico-religioso (RODRIGUES, s/d, p.3), e tem nas festas dos padroeiros das comunidades, oportunidades para a atualização dessa identidade politicamente construída e fluída através da qual os grupos recolocam seus anseios e desejos por melhor qualidade de vida.

As identidades culturais dos grupos comunitários sob a perspectiva dos estudos pós-coloniais e decoloniais, vão responder pela grande complexidade presente na associação entre as dimensões que formam as identidades individuais e coletivas dos moradores, e que contribuem para o seu discurso emancipatório. O papel que as benzedeadas e benzedeiros quilombolas selecionados para este estudo exercem na produção da identidade cultural e na guarda das memórias coletivas das comunidades onde são moradores se torna essencial considerando-se os contextos da luta por direitos e reconhecimento no caminho para obtenção de políticas públicas.

Entre grupos reivindicantes de identidades culturais como é o caso dos quilombolas, a principal política pública é a posse definitiva das terras ocupadas tradicionalmente por gerações de suas famílias. No entanto, como já visto as comunidades da Palmeira, do Sapé e do Tabuleiro, se tornaram proprietárias das suas terras em processos de aquisição que antecederam aos de reconhecimento como comunidades remanescentes de quilombos. Tendo a posse da terra assegurada, as prioridades de políticas públicas reivindicadas mudaram e estão centradas na concessão de bens coletivos que melhorem a vida dos moradores.

O reconhecimento como quilombola para as comunidades da pesquisa é um posicionamento político, e segundo os moradores da Palmeira, traduz-se na vontade de realizar o desejo antigo de ter uma praça, que sirva para o lazer em família, no centro do povoado. Outras requisições, não menos importantes e prometidas às comunidades, ainda aguardam a realização da promessa feita pelo poder público, que dizem respeito ao abastecimento de água, a reconstrução das casas tradicionais de fazer farinha para patrimonializar a cultura local, e a construção de casas de farinha movidas à energia elétrica para beneficiar a população na produção do alimento, que hoje necessita que a matéria prima, no caso, a mandioca, seja transportada para um município vizinho com frete pago pelos produtores rurais, para a moagem e torra, acarretando custos que acabam inviabilizando a produção do alimento.

Na comunidade do Sapé, ser reconhecido como quilombola é um orgulho, segundo pai Pitô: *“Eu sinto orgulho de uma sociedade ser elogiada como os quilombolas. Porque ir contra?”* e quando perguntei se ele conhecia os direitos que têm o povo quilombola a partir do reconhecimento, me respondeu: *“Não, não conheço os direitos dos quilombolas não, eu fiquei sabendo...Dois anos atrás que foi descoberto que a região aqui é quilombola, mas eu não costumei não ir as reuniões”*. Mas, Pai Pitô alerta sobre a existência de embusteiros que vêm

tirar proveito do reconhecimento para fazer propaganda de inverdades para os quilombolas: *“Tem o rapaz daqui que é o presidente, o nome dele é Reginaldo...Outro dia chegou aqui também outro rapaz...Eu não ouço e fico calado, eu prefiro ficar no meu canto, porque se eu vê alguma coisa errada eu vou falar, e alguém quer falar demais, eu prefiro ser autônomo, em questão disso assim...”*

Para d. Alva do Tabuleiro, a comunidade já tinha consciência de sua descendência quilombola, reforçando o que alguns estudiosos dos temas relacionados às questões quilombolas e afirmam sobre a aceitação pelas comunidades do termo “quilombola”, que teria surgido depois do processo de identificação acionado pela memória, e que deu forma ao sentimento já existente de pertença a um grupo minoritário (VALENTIN e TRINDADE, 2011). Segundo D.Alva durante o processo de reconhecimento, as reuniões mobilizaram os moradores, e nas palavras dela: *“sempre nós sabe que era uma comunidade quilombola, mas que somente meu marido comparece atualmente”*, ela disse que *“não vou mentir, não tenho ido a reunião, meu marido vai...”*. Apesar de não estar presente às reuniões, d.Alva reconhece que é importante comparecer, pois somente quem se faz presente fica sabendo do andamento dos processos, e das informações sobre os direitos dos quilombolas, sobre os quais responde: *“não sei lhe responder, só se for, quem vai pra reunião, tá entendendo?”*.

A construção coletiva da identidade quilombola seria então “a resposta do grupo à demanda de uma representação suficientemente consistente e ancorada para manter sua coesão, promover práticas e trazer autorreferências mais positivas do que havia até então” (VALENTIN e TRINDADE, 2011, p.305). Para estas autoras

a representação “quilombola” cumpre inúmeros requisitos para isso: [...], reorganiza as funções cognitivas – de modo especial as estruturas espaço-temporais, radicalmente impactadas pelas alterações do bioma originário - , reunindo novas e antigas referências que vão compor a Cultura Quilombola e os novos enquadramentos de uma identificação coletiva contextualmente atualizada: a ladainha, a farinheira, a mesa dos santos, o beiju, as festas comunitárias, entre outros (VALENTIN e TRINDADE, 2011, p.305).

Nas comunidades do estudo a construção das identidades culturais há muito ultrapassou a adoção da dimensão étnica e racial como elemento constitutivo e indispensável na definição do território tradicional, embora inicialmente, esse entendimento estivesse explícito na mentalidade coletiva das comunidades, mas isso não querará dizer que as comunidades tenham se descoberto de uma hora para outra, e sim, que esta identidade cultural está em constante construção, como um

processo nunca terminado, transformando e sendo transformadas por uma identidade étnica mantida e resignificada trazida nos navios negreiros aportados no Brasil durante os séculos XVI ao XVIII.

Nos relatos dos moradores das comunidades foi possível verificar o nível inicial que atribuía a uma herança africana a adoção da identidade que iria lhes devolver o que foi tirado, mas que na atualidade converteram em discurso de cobrança por realizações de demandas em benefício da comunidade, corroborando o que Barth afirmou sobre “a identidade étnica é uma identidade situacional” onde os grupos étnicos são considerados “categorias de atribuição” construídas pelos próprios membros dos grupos a partir do que for relevante para cada comunidade (BARTH, 1998, p. 14), reforçando o que acontece nos cenários desta pesquisa, onde o recorte étnico e racial varia *entre “morenos” até “moreninhos”*.

Como os participantes colaboradores desta pesquisa, as benzedoiras e os benzedeiros quilombolas não se assumem como pessoas pretas, a dimensão étnica neste caso, não supera a dicotomia colocada pelas categorias “raça” ou “cor da pele” inicialmente exigida por confusas argumentações contidas no artigo constitucional que reconheceu os direitos aos que se declarassem descendentes de antigos escravos. A questão étnica como colorário da identidade quilombola é uma questão nova para a maioria das comunidades, e nas comunidades, nova para os moradores onde somente alguns tem mais esclarecimentos sobre o assunto.

O desconhecimento de direitos por parte de componentes dos grupos de moradores de comunidades quilombolas traz o prejuízo das longas batalhas travadas nos tribunais e também nas próprias comunidades, sendo os moradores obrigados a preencher intermináveis relatórios, além de responderem as mesmas perguntas, toda a vez, que mudam os representantes das administrações governamentais. Neste sentido também, é primordial que se compreenda que, a ligação entre os quilombolas e seus territórios ultrapassa a esfera material da reprodução física e sustentável de seus modos de vida, e que os laços sentimentais e religiosos são os mais importantes e inquebrantáveis destas relações, sendo estes, os que produzem o território simbólico das comunidades quilombolas.

Para o s.Crécio da comunidade do Sapé é perceptível algum melhoramento no povoado após o reconhecimento, mas, no geral, ainda falta muito para ficar bom, pois a comunidade é carente de serviços públicos. Apesar de afirmar que a presença dos médicos no posto de saúde é constante, não conseguiu justificar o fato de sua esposa ter perdido partes dos dois pés como consequência da diabetes. Os ferimentos dela são tratados por ele com *“remédio de mato”*, e nenhum outro medicamento é utilizado. A dúvida de s.Crécio persiste *“os calhambolas faz parte disso?”*,

porque o que sabe a respeito dos processos de reconhecimento é muito pouco, e ele continua a tentar entender: “*é um negocio assim, que não pode nem chamar de negro, aí, cê vai pagar*”.

Sem saber se também somente detém as más notícias sobre o reconhecimento como quilombolas, d.Alva do Tabuleiro considera que os direitos de uma comunidade reconhecida poderia assegurar o cumprimento das promessas feitas pelos políticos, mas que, no entanto, além de não cumpridas são esquecidas. E sobre os pedidos de votos que inundam as comunidades em períodos eleitorais, d.Alva tem uma visão prática do assunto: “*na eleição todo mundo quer se candidatar, porquê? Porque? Porque o candidato pega no dinheiro*”, especula. E para registrar seu repúdio e descrença às promessas políticas, ela reflete sobre a questão: “*eu tô com 70 anos, o que eu vejo de benefício é aquele pedaço de calçamento..., aquele pedaço assim* (apontando um pequeno trecho de rua calçada)”. E continua incrédula “*eu era menina quando era para fazer uma pracinha até hoje, tem pracinha? Então! A senhora viu pracinha???*” e conclui amarga, mas, com muita lucidez: “*aqui não tem benefício de candidato, benefício não, nós não vê, eu não vou dizer que eles mandô dinheiro e o povo fica, que eu não provo, né d.Maria? eu não vou dizer das benfeitoria!*”.

O reconhecimento como comunidades quilombolas não trouxe os benefícios mais básicos aos moradores que precisam se deslocar para os centros mais urbanizados para conseguir resolver problemas de médico, de banco, de justiça e até mesmo comércio mais específico. S.Alvaro do Tabuleiro me disse que: “*aqui eu vou a Penedo, aqui é dois municípios lá é Igreja Nova aqui Penedo!*”. O conformismo de s.Álvaro quanto às condições de vida do povoado está presente também no cotidiano de S. Tonho benzedeiro do Tabuleiro, que lamenta que mesmo após o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombola, a vida dos cidadãos não tenha se alterado: “*rapaz, a minha [vida] não melhorou, não!*”, e segundo ele, tinha esperança de que os pontos levantados durante as reuniões se concretizassem em favor dos moradores: “*que a associação devia ter feito era casa pro povo que era de taipa<sup>122</sup>!*”. S.Tonho confirma que os programas de governo na época dos processos de reconhecimento teriam sido apontados como vantagens a serem alcançadas, mas, pergunta: “*é minha casa minha vida, é? Não foi feito não!*”, e sem desistir do pleito: “*eu conheço meus direitos como quilombola, conheço!*”.

Assim como s.Álvaro, s.Tonho sabe que o povoado de Tabuleiro dos Negros tem a administração dividida entre dois municípios: Penedo e Igreja Nova, e que se em algum tempo

<sup>122</sup> Taipa ou **taipa de mão**, também conhecida como **Pau a pique**, é uma **técnica construtiva antiga** que consiste no entrelaçamento de madeiras verticais fixadas no solo, com vigas horizontais, geralmente de bambu amarradas entre si por cipós, dando origem a um painel perfurado que, após preenchido com barro, transforma-se em uma parede. Foi muito utilizada no período colonial por se tratarem de material de fácil obtenção local.  
<http://www.ecoeficientes.com.br/taipa-de-mao-ou-pau-a-pique/>

atrás este fato representava certo desconforto para a resolução de problemas cotidianos da população, hoje já não é o caso: *“Penedo é mais assistido, mais agora é tudo igual!”*, e ainda segundo s.Alvaro quando têm problemas ligados à saúde, bancos ou segurança recorre *“às vezes em Penedo, às vezes aqui dentro mesmo (Igreja Nova), e explica a sua lógica, que a primeira vista pareceu sem sentido: “quando é domínio de cá, é cá! Quando é a parte de lá, é lá”!*, o que demonstra o desenvolvimento de lógicas territoriais que a depender do tipo de problema, pode-se recorrer a uma ou outra localidade.

Quanto às necessidades diárias da comunidade do Tabuleiro, s.Alvaro se ressentia da irregularidade da presença de médicos e medicamentos, que no seu entender resolveria objetivamente o problema da saúde pública local: *“esta comunidade tem que ter todo dia, pra essa comunidade não tem remédio, tem que ter remédio!”*.

Mas, não somente a requisição de médico e medicamentos iria resolver o problema das comunidades, que no caso da Palmeira, especificamente, reside na falta de abastecimento de água, que não se resolveu com a instalação de cisternas do programa de governo *“água para todos”*<sup>123</sup>. D.Neide alertou: *“minha irmã, a melhoria da água, a gente temos é muita vontade....A felicidade da gente no verão, no inverno não! é essa cisterna quando chove, pois esse ano a chuva foi pouca, quer dizer quando bate no verão o sofrimento é grande, temos que descer ai, de cabeça a baixo para pegar a água lá embaixo, o sofrimento é grande”*. O sentimento de penúria que muitas vezes acompanha as narrativas destas mulheres e homens que exercem a benzeção, por vezes estão no presente presente, mas às vezes, o presente remete ao passado, sendo que é comum nos discursos delas e deles ter esperança em dias melhores.

Na Palmeira, no Sapé e no Tabuleiro, a esperança em dias melhores não representa a chegada de um tempo diferente, menos difícil de viver. A esperança em dias melhores das benzedeadas e dos benzedeiros quilombolas é entendida também como dias que elas e eles *“rezam nas pessoas”* porque o dia que *“não rezam”*, ficam até *“doentes”*. A falta de chuvas, que abastecer as cisternas evitando a preocupação com a água para o consumo doméstico, irrigação da plantação de subsistência, e para a criação de animais, é de longe o maior problema que atinge as comunidades enfocadas nesta pesquisa, pois sem a ocorrência climática, a alternativa de uso de carros-pipa não dá conta de abastecer o povoado. E os povoados abastecidos com água própria para o consumo teriam dias melhores, que enquanto não chegam, são preenchidos pela tarefa de continuar a construir as suas identidades culturais.

<sup>123</sup> O programa do governo instituído em 2011 previa a instalação de cisternas para o acesso ao abastecimento de água para o consumo doméstico, produção de alimentos e criação de animais em famílias em situação de extrema pobreza ([www.mi.gov.br](http://www.mi.gov.br)).

**5.4 - “Eu falo sem medo de errar, porque minha nega bacana chegou as baiana aqui para dançar!”<sup>124</sup> – representações dos sujeitos nas comunidades da pesquisa.**

Jogar o jogo das identidades conforme sugere Hall (1997), entre as benzedeadas e benzedores quilombolas, equivale dizer que os pontos de identificação que os une são os mesmos pontos que os diferem do restante da sociedade. Se em um primeiro nível de comparação as benzedeadas e benzedores têm pontos em comum entre aqueles que exercem o ofício de benzer, se diferem dos outros sujeitos do grupo de quilombolas no qual estão incluídos. Por outro lado, os quilombolas como um grupo diferenciado etnicamente estão excluídos de grupos não quilombolas. Neste jogo entre identidades e diferenças, as formas de identificação particulares e coletivas são construções sociais e simbólicas.

A identidade como cultura partilhada (HALL, 1997) vai operar com um poder contínuo de criação de identidades culturais, a partir das práticas de representação como nos movimentos sociais com motivações políticas de marcação de posição no universo cultural. Sob outro enfoque, as identidades se formam na transição entre o que “realmente somos” e o que “podemos nos tornar” com a interveniência da modernidade. Na pós-modernidade, a construção de identidades foi definida por Hall (1997) passou pela formação de três sujeitos a partir de suas relações com o ambiente, em que vivem segundo contextos históricos diferentes; com o “outro” portador como eles, de complexidades de sentidos e símbolos; e por outras concepções que transformaram estes sujeitos cultural e sociologicamente diferentes, agrupados com diferentes ou iguais sujeitos, que através de pontos comuns estabelecem uma conexão. A definição de Hall (1997) para identidades culturais leva em consideração estes pontos de identificação, segundo ele

As identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um posicionamento. Onde haverá sempre uma política da identidade, uma política de posição, que não conta com nenhuma garantia absoluta numa lei de origem sem problemas, transcendental (HALL, 1997, p. 70).

No contexto da América Latina outros teóricos dos estudos culturais irão refletir sobre a formação das identidades construídas como forma de comunicação com o “outro” daquilo que se escolheu para se representar. A formação híbrida das culturas latino-americanas, fruto da colonização ocorrida a partir do século XVI, provém das negociações que permearam os processos

---

<sup>124</sup> Verso da cantiga entoada por um grupo de baianas constante do documentário sonoro no.21 do folclore alagoano.

de subjugação do “outro”, que Canclini (1997) irá denominar de “heterogeneidade multitemporal” como fenômeno característico da construção de culturas populares. Para o antropólogo argentino este fenômeno decorre pela “inexistência de uma política reguladora ancorada nos princípios da modernidade, e se caracteriza como um processo sócio-cultural em que estruturas ou práticas, que existiam em formas separadas, combina-se para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 1997, p. 70). As culturas híbridas geraram também as identidades híbridas, além de uma forma híbrida de se relacionar consigo mesmo e com o outro.

De acordo com Hall (2003), as representações que fazemos de nós para nós mesmos e para os outros constituem-se nos sistemas de significado a partir do conhecimento ideológico que resulta em práticas específicas na produção de significados (HALL, 2003, p. 179). Na cultura popular, as representações folclóricas são formas de narrar às identidades que ficaram durante um tempo, soterradas pela colonilidade que nos criou e manteve pela subalternização dos grupos discriminados, apartados e invisibilizados socialmente. A encenação dos autos folclóricos é uma representação cultural que através da linguagem particular dramática e teatral que emprega, podemos vez por outra, mostrar aquilo que somos através daquilo que não somos, mas que poderíamos ser.

Ao representar Reis, Rainhas, Santas e Santos, Dançantes e Brincantes, Cantores e Cantadores, Pastorinhas e Baianas, marcando o ritmo das cantigas com as batidas dos pés no chão, os componentes dos grupos folclóricos materializam sua pertença social contextualizada no cenário híbrido que formou suas identidades culturais, que não os essencializa, mas que acima de tudo os identifica como grupos que vivem “um processo enunciativo proveniente de várias vozes e histórias ressonantes” (MORESCO e RIBEIRO, 2015, p.180). Neste sentido torna-se “crucial perceber a identidade como processo que emerge de atributos culturais para compreender o papel que as representações têm na edificação dos sentidos que compõem as identidades” (SANTANA, s/d, p.4).

Nas comunidades do estudo, outros elementos fundamentais na construção e manutenção das identidades culturais são agregados para a organização de grupos folclóricos como o “Guerreiro”, “Baianas”, e o “Coco de Roda”, por exemplo. O estado de Alagoas é apontado como a região brasileira que tem maior número de folguedos e danças, em torno de vinte e nove variações distribuídas segundo os períodos do ano: folguedos natalinos, folguedos religiosos, e folguedos carnavelscos<sup>125</sup>. Embora estas manifestações sejam associadas na origem a períodos

---

<sup>125</sup> Fonte: <Culturanoordestinaemfoco.blogspot.com/2011.../o-folclore-do-estado-de-alagoas\_30h>

festivos anuais, os grupos podem se apresentar em quaisquer épocas, e normalmente, o fazem a convite para participarem dos eventos comemorativos das mais diversas motivações.

A discussão sobre o significado da palavra folclore está fora do escopo deste trabalho, suas abrangências, e temporalidade, porém, é necessário alguns esclarecimentos a respeito da atribuição depreciativa atribuída ao termo. Para Roberto Benjamin (s/d) o folclore se define como um conjunto de

maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação e que não sejam diretamente influenciadas pelas círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humanos ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica (BENJAMIN, s/d).

Em discussões a respeito do significado da ligação entre folclore e tradição, a ideia de que tradição está ligada inexoravelmente ao passado está superada, tendo em vista que, a reatualização dos estudos sobre o tema, demonstra que o folclore está afastado da fixidez, e de que, a releitura dos significados incorpora conceitos das ciências humanas e culturais, permitindo também, considerar que outros fatores ligados às manifestações coletivas e individuais das comunidades estão incluídos nesta construção, sendo por isso, elementos constituintes de suas identidades culturais.

As identidades culturais destes sujeitos abarcam as características daquele que Hall denominou de “sujeito sociológico”, que tem espaço entre o “interior” e o “exterior” preenchido pela sua identidade. O fato de projetarmos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo, que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos aos lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural (HALL, 1997). Para Hall esta ligação trouxe a ideia de “sutura” do sujeito à estrutura, o que para ele, estabiliza os sujeitos aos mundos culturais que habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis.

Mas, a mudança imposta ao mundo mexeu também com esta noção de estabilidade e fragmentou os sujeitos, colocando-os no centro dos debates sobre identidades. O sistema resultante das várias identidades surgidas destes processos de fragmentação contrapôs as subjetividades às objetividades culturais colapsando as estruturas e as instituições dos sujeitos (HALL, 1997).

---



Hall (1997) considerou que a cultura como um conjunto de valores ou significados partilhados e como tal, ao longo da história tem permeado as representações dos sujeitos através de gestos, palavras e modos de pensar que vão se constituir em formas de linguagem através da qual comunicam suas mensagens ao mundo externo. Esta construção cultural que utiliza a linguagem como forma comunicante entre os mundos internos e externos dos componentes dos grupos folclóricos é um processo identitário em elaboração. A contribuição de Hall, sobre os significados da cultura, em que vai apoiar sua reflexão sobre os sistemas de representação, reside em considerá-la não como uma simples variável, secundária ou dependente em relação ao que faz o mundo mover-se, e sim como aquela que passou a ser vista como algo fundamental e constitutivo não apenas de nossas práticas, mas também como modelo que utilizamos para conferir sentido à realidade (ZABARAN e outros, 2016, p.14).

A realidade encenada pelos grupos das comunidades do estudo é representada na encenação das peças trazidas pelas “Baianas”, “Guerreiro” e “Coco de roda”, que têm na sua composição uma mestra ou mestre, que “puxam” a cantiga e são respondidas pelos demais componentes. Pela associação com o significado de brincadeira, “folguedo”, seus participantes são conhecidos também como “brincantes”, e dessa forma, d.Vilma da Palmeira diz que “*brinca*” nas Baianas.

Os folguedos presentes nas comunidades quilombolas alagoanas, geralmente, trazem em sua mensagem a reprodução das lidas cotidianas na roça, ou de atividades continuadas e repetitivas do dia-a-dia, sendo reflexos das manifestações que ocorrem em todo o estado. O “Guerreiro” é uma manifestação das mais importantes e frequentes nas comunidades rurais alagoanas, e se compõe de um “grupo multicolorido de dançadores e cantadores, semelhante ao “Reisado”, mas, com maior número de figurantes e episódios, maior riqueza nos trajes enfeitados e maior beleza nas músicas” (ASFOPAL, 2017), segundo os organizadores de eventos no estado.

A manifestação é apontada como genuinamente alagoana, e “teria surgido entre os anos 1927 e 1929 como resultado da fusão de Reisados alagoanos e do antigo e desaparecido “Auto dos Caboclinhos”, da “Chegança” e dos “Pastoris”” (ASFOPAL, 2017), que são outras modalidades de folguedos extraídos da extensa lista daqueles praticados no estado nordestino. A motivação do “Guerreiro” é religiosa, mas, tem como principais figuras, o rei, a rainha, o general, os mestres, índios, e palhaços, que dançam e cantam em homenagem ao nascimento de Jesus. Como as outras modalidades de folguedos em Alagoas, o Guerreiro canta para se apresentar nas visitas que faz aos moradores da comunidade, para quem pedem alimentos e bebidas, e no final cantam para agradecer as prendas recebidas, e se despedem também cantando.

A estrutura ritual das apresentações do Guerreiro, das Baianas, e do Coco, tem pequenas diferenças, nas peças, e nas motivações, já que o côco, por exemplo, se constitui em uma peça de apresentação de dança e cantigas vigorosas, enquanto, as Baianas se apresentam com cantos teatrais onde representam situações do cotidiano, ou relembrando algum acontecimento histórico marcante para a comunidade. Já no Guerreiro, à semelhança do Reisado, são apresentadas peças com enredo, e seus componentes dançam e cantam segundo uma hierarquia.

Na comunidade do Sapé, o mestre Daniel e a contramestra Luzinete (figura 27) comandam o grupo “Guerreiro Treme-Terra”, que se apresenta em ocasiões especiais, conforme aconteceu em 2015 para o projeto salvaguarda entre a administração municipal e pesquisadores da UFAL. Os participantes de gerações antigas consideram que o “Guerreiro” tem contribuições de outros folguedos também praticados no estado, e que “O Guerreiro é irmão do Reisado, primo do Xangô, dos índios da montanha, das Baianas, da Taieira, do Toré de índio, do Cabocolinho, do Bumba-meu-boi e do Quilombo do Pastoril” (GASPAR, 2011).



**Figura 27 – Guerreiro treme terra – Mestre Daniel e contramestra Luzinete da Comunidade do Sapé. Foto Luiz Vital. Domínio público. projeto Salvaguarda. Nov\_2015.**

As pesquisas sobre os temas relacionados às manifestações culturais de Alagoas têm relacionado os folguedos e os Xangôs às questões étnicas e sociais discriminatórias sofridas pelos

participantes, que sofrem perseguição generalizada, mesmo tendo transcorrido mais de um século da ocorrência do episódio da “Quebra dos Xangôs”, em 1912, descrito em ítem anterior deste trabalho. Para o historiador Ulisses Rafael “o elemento que conspira contra esses foliões não é mais a cor e sim a sua baixa condição social, o que no Brasil, corresponde desde sempre a uma origem étnica marginal, a qual os não brancos, sempre estiveram associados” (RAFAEL,2004).

O preconceito e a discriminação que os moradores das comunidades quilombolas de Igreja Nova sofrem são reconhecidos e sentidos pela população local, que têm na representação cultural dos grupos, a expressão da resistência e marca de sua identidade cultural, conforme se vê nas narrativas de d.Vilma da Palmeira, que é componente do grupo de “Baianas” do seu povoado: *“Baianas, é um folclore que já era dos nossos tios”* e na sua concepção moderna sobre a origem do folguedo, ela afirma que este grupo de baianas representa *“os baianos da Bahia”*, talvez pela motivação religiosa afro-brasileira aderida à representação ao longo dos tempos, que pertence ao ciclo natalino e considerada manifestação pertencente à modalidade “pastoril”, mas, que podem se apresentar em qualquer época do ano, conforme informou d.Vilma que informou: *“quando convida, a gente vai!”*.

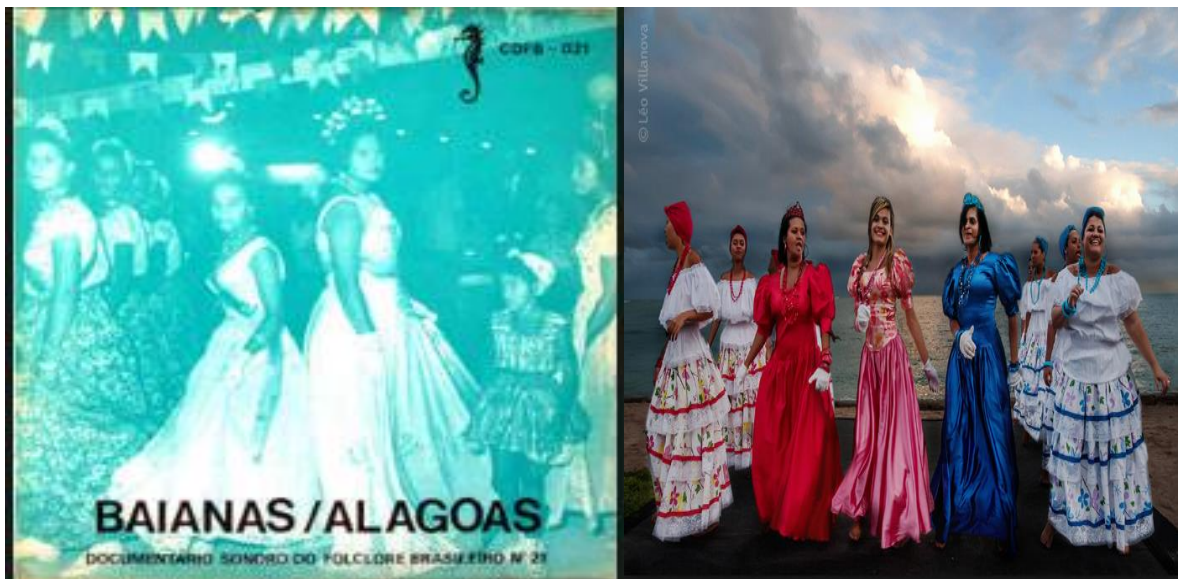
A noção que d.Vilma tem da representação cultural que integra a sua construção identitária como quilombola remete sua mente diretamente às vestes utilizadas na Bahia pelo “povo do santo”<sup>126</sup> ou como caracterização pelas mulheres baianas em diversos setores da vida festiva social. D.Vilma lembrou também que quando se veste de baiana para se apresentar com o grupo, *“aproveita”* e *“brinca”* como se estivesse no “Xangô”, insinuando que tenha uma “incorporação” durante as apresentações.

A maioria dos grupos de baianas se veste com “trajes convencionais de baianas, que dançam e fazem evoluções ao som de instrumentos de percussão”, mas, neste quesito, outra variação é percebida, em alguns grupos que trazem outras figurantes com vestimentas que lembram roupas usadas pelas mulheres portuguesas no período colonial brasileiro. Os pesquisadores das temáticas culturais nordestinas apontam como provável origem das “Baianas”(figuras 28 e 29), o sul de Pernambuco para justificar a aproximação rítmica como sendo uma “modificação rural dos “maracatus”<sup>127</sup> pernambucanos ou uma alagoanização dos maracatus, sem a corte real e sem a boneca ou demais elementos dos pastoris e dos cocos, mesclados com canções religiosas negras”.

---

<sup>126</sup> Expressão popular pela qual são reconhecidos as praticantes e os praticantes de religiosidades afro-brasileiras. (N.A.).

<sup>127</sup> O maracatu é uma dança processional e cortejo real, parte dos Reinados dos Gongos. A palavra Maracatu é termo africano que significa dança ou batuque, e já foi considerado como um "Candomblé de Rua", por ser formar, geralmente, de um grupo de adeptos das religiões afro-brasileiras que saem às ruas para fazer saudação aos orixás durante o carnaval ou natal. Para sair as ruas faz o "padê" de Exu pedindo permissão e proteção para que tudo



**Figura 28 e 29 – Baianas no início do século (à esquerda) e as baianas com vestimentas reelaboradas.**

A manifestação conhecida como baianal ou “Baianas” se apresenta cantando uma seqüência constituída de marchas de entrada de sede, peças variadas, e despedida, sem enredo determinado, e a tônica das cantigas falam na maioria das vezes, de suas próprias experiências, jeitos de ser, agradecem a atenção do público assistente, ou contam alguma pequena história sobre as lidas diárias. O ritmo dançado por elas lembra o ritmo do maracatu e elas dançam reproduzindo o enredo da cantiga com gestual, como por exemplo, quando encenam os movimentos dos marinheiros de pé nos conveses dos barcos que balançam ao sabor das ondas do mar.

Em algumas ocasiões, os grupos são convidados a se apresentarem em eventos oficiais, e para isso, contam com recursos financeiros para a confecção de roupas novas, que segundo d.Vilma são encomendadas a uma moradora da comunidade da Palmeira: “*a menina Rosete* (quem costura as roupas das baianas)”, que saberia responder a pergunta de qual a metragem necessária para a confecção das roupas das baianas. D.Rosete informou não saber, pois “*o prefeito deu aqueles panos, e ela, costura, ele sabe quanto gasta pra fazer as roupas*”. D.Vilma informa que após o reconhecimento da comunidade a oportunidade de se apresentarem com as baianas (figura

---

transcorra bem no trajeto da apresentação. O Maracatu pernambucano penetrou com tanta intensidade em Alagoas que criou formas alagoanas dessa manifestação, assim como as Cabindas, o Samba-de-Matuto, as Negras da Costa, Baianas e as Caboclinhas (ASFOPAL).

30) se dá na *“festa dos quilombos, dia 20 de novembro, a gente faz barraca, vem gente de todo canto para firmar a gente. A Rosete faz de tudo, comida, assim para ajudar”*. E que a comemoração desta data a comunidade se reúne e faz comidas diferentes: *“tem feijoada, tem mocotó, mas, depois do reconhecimento”*.



**Figura 30– Baianas da Palmeira dos Negros. D.Vilma é a segunda da esquerda para direita. Foto autoria de Janielle dos Santos. Projeto Autorretrato nordeste de Waldson Costa e equipe. 2009.**

O reconhecimento tem suscitado a reelaboração de outras representações culturais no povoado do Tabuleiro dos Negros. O “Côco de roda” ou simplesmente, “Côco”, também é um folguedo dos mais tradicionais de Alagoas. Conhecido como côco alagoano tem entre os pesquisadores das temáticas culturais regionais, defensores da origem mais africana em relação às “Baianas” ou ao “Guerreiro”. Independente das questões “partidárias” quanto à herança africana no côco surgido na região palmarina desenvolvido pelos quilombolas bantus, o grupo constituído no povoado do Tabuleiro dos Negros dança o “Côco” como expressão cultural (DUARTE, 1991) em versão reelaborada e modernizada com novas vestimentas e passos ensaiados (figura 31 e 32).



**Figura 31 e 32 – grupo de “Côco de roda” da comunidade quilombola Tabuleiro dos Negros. Fotos acervo de Falerson Fernando morador da comunidade Tabuleiro dos Negros. Jun. 2017.**

O nome da dança lembra o fruto existente em abundância na região dos Palmares, e ainda hoje utilizado na confecção de peças artesanais, conforme verificado na Palmeira dos Negros onde um grupo de mulheres trabalha a palha para a confecção de bijuterias, que há algum tempo atrás eram comercializados em feiras, mas hoje, por falta de incentivo governamental, somente são confeccionadas por encomenda. A palha do Ouricuri<sup>128</sup> (*Syagrus coronata*), ou Licuri como também é conhecida, é beneficiada em ambiente doméstico e por grupos familiares. Muitas famílias sobrevivem da utilização das partes da palmeira de Ouricuri na região nordestina. A confecção de outros objetos como vassouras, chapéus, cestos, e acessórios femininos, como: carteiras, brincos, pulseiras e colares, ajudam no sustento das famílias (Figuras 33,34, 35 e 36).

<sup>128</sup> Ouricuri é fruto de palmeira nativa da região nordeste brasileira de cujas partes são empregadas em diversos usos, entre os mais frequentes: alimento de humanos e animais domésticos e silvestres, construção, artesanato, combustível, para uso medicinal. A parte utilizada para a produção de artesanato é a palha da palmeira de Ouricuri (RUFINO, 2008).



**Figura 33 e 34 – famílias da região do Baixão São Francisco na confecção de vassouras com a palha do coqueiro de Ouricuri. Fotografias de domínio público. Internet. Jun. 2017.**



**Figura 35 e 36 – à esquerda moradora da comunidade da Palmeira fabricando vassouras de palha do coqueiro de Ouricuri (à direita). Acervo da pesquisa. Foto da pesquisadora. mar.2016.**

Outras atividades econômicas (figuras 37) são desenvolvidas pelos moradores das comunidades quilombolas envolvendo artesanato ou confecção de objetos para o uso diário como cestos e vassouras da palha de Ouricuri. Porém, a interrupção de políticas públicas que incentivavam a produção doméstica e coletiva das mulheres e dos jovens, desmobilizaram os grupos familiares que se dedicaram a atividade de produzir bijouterias e acessórios de palha de

Ouricuri (figura 38). Sem opções para o trabalho artesanal a solução foi aprender serviços domésticos, para o trabalho em casa de família ou no comércio local.



**Figura 37 – produção doméstica de cestos e outros apetrechos com a palha de Ouricuri. S.Pitonho é agricultor morador da comunidade quilombola de Palmeira dos Negros. Acervo da pesquisa. Foto da autora. Mar. 2016.**



**Figura 38 – bijuteria confeccionada com palha do côco de Ouricuri – produção de d. Rosete da comunidade Palmeira dos Negros. Foto de domínio público. Ago. 2016.**

D.Vilma, por exemplo, aprendeu a cozinhar para trabalhar em serviços domésticos: “*eu trabalhei em casa de família, em lanchonete*”, memórias que trouxeram à tona, lembranças de outros tempos, conforme relatou d.Vilma, segundo quem, os tempêros utilizados eram aqueles cultivados em quintais e comercializados nas feiras locais: “*fafaquinha<sup>129</sup> (alfavaca) de galinha, o tempero nós pisava! E ai foi crescendo a feira, a cana de roçamento, e a farinha! E, era aquelas tiras de cebolas, aquelas tiras de alho!*”.

Alguns outros ingredientes e preparos presentes nas narrativas de d.Vilma são corroboradas por outros moradores das comunidades quilombolas visitadas, que também relembram da elaboração de pratos típicos da região de Penedo, e que fazem parte do cardápio cultural e tradicional do lugar como “a farofa de pimba”, uma espécie de mistura de farinha de mandioca, pimenta malagueta, carne de charque torrada, e outros temperos de cultivo regional que após misturados são amassados no pilão.

<sup>129</sup> Alfavaca-de-galinha nome científico *Ocimum micranthum* Will, planta muito utilizada na culinária e na medicina tradicional. Importante fonte de óleos essenciais da indústria farmacêutica, alimentícia e de perfumes, também é usada no tratamento de problema das vias respiratórias, de reumatismo, de paralisias, de epilepsia e de doenças mentais. Além de ser inseticida, nematicida, fungicida ou antimicrobial (SILVA, Rosália, 2009).



Segundo os colaboradores desta pesquisa, a farofa picante resultante dessa mistura, ajudava a aliviar a sensação de fome. Os moradores contam que aprenderam a fazer a farofa: *“eu aprendi muito [fazer] a farofa de pimba! Com a ausência da mistura<sup>130</sup>. Faziam a farofa de pimba!”*.

Outros pratos fazem parte da culinária local e compõem o cardápio diário das famílias das comunidades quilombolas: *“tutu de feijão, beiju, bolo de farinha puba”*, que segundo d.Vilma são preparados pelas *“meninas [que] faz [em] bem”*, principalmente nos períodos de festas como as em homenagem aos santos padroeiros, festas juninas, e, mais recentemente, após o reconhecimento, o dia da consciência negra que é comemorado no *“dia 20 de novembro”* quando *“tem feijoada, tem mocotó”*, e como d.Vilma recebe muitas visitas dos parentes nestes períodos, diz que o faz com muita alegria em ver todos reunidos em sua casa.

A presença da farinha, como base da culinária local, ativa e amplia as atividades domésticas de plantio, colheita, preparo, moagem e torra da mandioca para o consumo das famílias. Além disso, a farinha fornece um ganho a mais para aquelas famílias que possuem casa de farinha em casa, por vezes, o ganho advém do aluguel do espaço e “equipamentos” para a produção. D. Alva do Tabuleiro, além de fazer a farinha para consumo familiar próprio, por vezes, vende o pequeno excedente, além de alugar a sua casa de farinha rústica conforme a do exemplo (figura 39), nas palavras dela: *“eu tenho uma casa de farinha, eu peço o pessoal, quem usar, paga aquela parte”*.

Na opinião de d.Alva, ela ainda poderia trabalhar em outras atividades, mas sua visão comprometida a impede, e mesmo assim lamenta o fato de não poder ajudar mais a família, e diz *“eu não enxergo, a menina estuda, eu atrás de arrumar um trabalho, mas como? Eu tava para arrumar um trabalho, porquê cortaram [o bolsa família] ela (a filha de d.Alva) tinha 12 e 6 meses agora ela tem 24 anos vai fazer no mês que vem. Nós temos aposentadoria, eu e ele (o marido)!”*.

---

<sup>130</sup> A multimistura é um composto de diversos cereais que normalmente estão disponíveis nas próprias comunidades. A idéia da Pastoral da Criança, que é um movimento social capitaneado pela Igreja católica, é o aproveitamento dos recursos locais para tratar a subnutrição e anemia, assim como, outras mazelas que acometem áreas carentes no Brasil. Não existe uma fórmula única, mas é importante que as sementes, grãos, e a farinha e demais componentes da mistura esteja a disposição no período do ano e no local (N.A.).



**Figura 39 – aspecto geral de uma casa de farinha em ambiente doméstico como as encontradas no campo da pesquisa. Foto de domínio público. Facebook da comunidade do Tabuleiro dos Negros. Jun. 2017.**

As manifestações culturais dos moradores das comunidades quilombolas da Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros localizadas no município de Igreja Nova no estado de Alagoas são representações culturais resignificadas e reatualizadas a partir dos movimentos para a construção de uma identidade que os unisse em torno de um objetivo comum, que se resume hoje, no reconhecimento jurídico das comunidades e autorreconhecimento dos moradores como descendentes de africana (o)s escravizada(o)s no Brasil durante o período colonial. As novas significações, que impregnam suas manifestações, são consideradas elemento da identidade em construção nos quilombos contemporâneos, que lutam inclusive, para se livrarem da cristalização contida no conceito de quilombo como categoria histórica e eivada de estigmatismo do qual querem se livrar.

As benzedeadas e os benzedeiros moradores destas comunidades foco desta pesquisa remetem à sua memória os fatos que contribuem para a recuperação das origens e histórias das povoações comunitárias, e através do ofício de benzeção que exercem, recuperam suas próprias trajetórias além das histórias de vida dos outros moradores da comunidade em que estão incluída(o)s. A luta diária pela vida destas mulheres e homens não se resume as representações

que hoje vêem os jovens se envolverem na tentativa de marcar presença fora das fronteiras das comunidades em um movimento que começa dentro delas.

O repasse das tradições através destas manifestações culturais em forma de danças ou folguedos se dá mais efetivamente na atualidade pelo trabalho de grupos organizados, que colaboram na recuperação de lembranças importantes na recomposição de marcas identitárias, que acima de tudo demonstram que a recuperação e preservação da cultura podem ser o caminho viável na manutenção da sua resistência como grupo social.

As práticas tradicionais das benzedadeiras e benzedeiros quilombolas são fundamentais para a coesão do grupo comunitário, embora o reconhecimento ultrapasse e muito as fronteiras das localidades. Os mitos reproduzidos nas narrativas das benzedadeiras e dos benzedeiros quilombolas estão muitas vezes presentes nas narrativas dos outros moradores das comunidades, reafirmando a influência daqueles na formação identitária destes. Os conhecimentos tradicionais das propriedades das ervas e plantas, assim como, dos benefícios que se podem conseguir da utilização de partes de animais, segundo os modos de preparação, sejam cruas, cozidas, assadas, ou, queimadas, fazem das benzedadeiras e dos benzedeiros pessoas possuidoras de poderes mágicos, que produzem uma aura de magia e proteção que emana dela (e)s e envolve quem está perto.

O autorreconhecimento como quilombolas ajudou a estas mulheres e homens assumirem suas identidades duplamente inseridas nos círculos de pertencas, benzedeira(o) e quilombola, e o que foi antes, motivo de receio pela discriminação que ainda sofrem, hoje, está presente em suas práticas discursivas no contexto do construto das suas identidades culturais. Conforme me relatou d.Neide da Palmeira: *“eu sou uma benzedeira quilombola, eu me sinto bem, não tinha pensado sobre isso... é, benzedeira sabe, é mais forte mesmo, tá certo... Eu sou uma benzedeira quilombola, mais é!”*.

## Considerações finais

Esta pesquisa propôs fazer um estudo sobre mulheres e homens, que exercem o ofício da benzeção em comunidades quilombolas localizadas em Igreja Nova no estado de Alagoas. A interpretação dos processos de construção de suas identidades culturais sob a perspectiva dos estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais, considerando estes indivíduos inseridos em círculos de múltiplas pertencas, que exercem a cultura da benzeção e são moradores de comunidades que vivem contextos de reivindicação de reconhecimento e certificação como quilombolas.

Às práticas tradicionais empregadas pelas benzedeadas e benzedeados quilombolas na promoção da cura e proteção, se alia uma religiosidade considerada “sincrética” pelas influências culturais das matrizes africanas, católicas e indígenas, produto dos contextos históricos específicos que marcam a origem da sociedade brasileira. A religiosidade “sincrética” atribuída às mulheres e aos homens benzedeados quilombolas não se dá na mesma medida entre a(o)s componentes do grupo participante da pesquisa. Cada um (a) do(a)s colaboradore(a)s constroem suas relações com o sagrado a partir de concepções repassadas intergeracionalmente, ao que, se juntam suas experiências e necessidades atuais de vida.

A grande maioria do grupo de participantes no estudo se afirma católica, embora, um(a) ou outro(a), lance mão de práticas cujos fundamentos rituais estão em outras religiões. Ao solicitarem a proteção de santos canonizados ou não, recomendam banhos de ervas, defumações, rezas, citações da bíblia, utilizam objetos dos cultos das religiões afro-brasileiras, ou outros utilizados pelos padres durante as missas católicas. As benzedeadas e benzedeados quilombolas praticam uma religiosidade individual produzida pelas subjetividades de cada um(a). O propalado sincretismo religioso que poderia a(o)s caracterizar, é parte estratégica ampliada do hibridismo cultural que na verdade, está presente em suas vidas cotidianas comunitárias.

A comunidade é *lócus* do desenvolvimento, manutenção e aplicação dos conhecimentos e dos fazeres tradicionais, e a cultura da benzeção marca as benzedeadas e os benzedeados quilombolas como referências sociais das suas comunidades. A convivência comunal tornou-a (o)s símbolos da cultura local e referências para a resolução de problemas físicos e espirituais. E mesmo, quando não há indícios explícitos na identificação de que os problemas são da ordem espiritual, são assim tratados pelas benzedeadas ou benzedeados, que suplicam por proteção divina em primeiro lugar, e somente depois, então, tratam dos efeitos aflitivos no plano físico.

Atender a quem vem em buscar de ajuda a qualquer hora do dia ou da noite, independente do dia da semana, demonstra a disponibilidade destas mulheres e homens que benzem por “dom divino”, e que se dispõe a ajudar por solidariedade ao vizinho, aos parentes, e a quem mais precisar de ajuda. Este é o traço mais marcante das identidades das benzedeadas e dos benzedeiros quilombolas das comunidades de Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros.

Na urgência dos movimentos de luta por direitos e contra o preconceito racial e de classe social, amparados pela decisão constitucional de reconhecimento da condição de descendentes de escravizados, que os alçaria à categoria jurídica de quilombolas e traria à tona todos os tipos de mazelas sociais represadas por séculos no Brasil. As discussões sobre as identidades culturais nas comunidades quilombolas contemporâneas expuseram a problemática ignorância das realidades sociais vividas naquelas localidades, mas que, no entanto, não estão restritas a elas. Ao revelar os sujeitos fragmentados e excluídos da memória social envolvente, expôs também, as fragilidades da população brasileira, principalmente, dos negros e pobres. A reconstrução das identidades livres do estigma da escravidão, e das heranças históricas, que marcadamente definiram seu presente, logrou as estas populações mais dúvidas e incertezas para o futuro.

São certezas e desconfianças, que ao extrapolarem as fronteiras das comunidades, contagiaram outras instâncias da sociedade, que não admite que a modernidade se faça presente nas comunidades quilombolas ou sobre as “terras remanescentes de quilombos” por uma mentalidade que forjou o lugar conceitual das temporalidades fixas e espacialidades cristalizadas. Se não por comoção e sim por preconceito, esta mesma sociedade continua a recusar a realidade inexorável ocultada parcialmente e propositalmente pela discriminação e pela falta de compromisso público com as populações moradoras daquelas localidades.

Para tentar compreender os processos de construção de identidades culturais das benzedeadas e benzedeiros nas comunidades quilombolas de Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros, conforme proposta para deste estudo, enfrentando o desafio teórico de relacionar as inserções culturais dos indivíduos nas múltiplas pertencas consubstanciadas pelo longo processo histórico vivido, me apoiarei nos pressupostos da formação da sociedade brasileira a partir dos estudos da diáspora.

A recuperação de fatos da história colonial brasileira tem nos movimentos diáspóricos elementos para que se reescreva o trajeto da população expurgada de seus direitos mais básicos. Vivendo em pobreza e tentando se reequilibrar na luta diária por acesso as políticas públicas, não como “resgate” como se preferiu considerar, mas como efetivação do direito, contra a injustiça e a desigualdade social.

A discussão, sobre a *dáspora* como conceito neste trabalho demonstrou que seus variados significados têm produzido, entre outros usos e aplicações, sociabilidades complexas e determinantes das realidades brasileiras na atualidade, e nos contextos africanos contemporâneos de migração voluntária ou não, seu sentido também varia para definir movimentos sociais locais de trocas culturais e socioeconômicas pelo mundo. No entanto, no caso brasileiro, as instâncias paradigmáticas do conceito da *diáspora* ainda aguardam contribuir para a formação de uma identidade “negra”, e depende e muito das ações organizadas em torno das questões étnicas que construirão uma identidade nacional renovada e resignificada, e que considere, de uma vez por todas, a contribuição da cultura africana em sua formação.

A revelação da existência de numerosas comunidades quilombolas a partir do ato constitucional com garantias de posse definitiva das terras ocupadas ancorou a recuperação histórica dos quilombos, que desde o século XVI receberam em sua formação a(o)s escravizada(o)s fugida(o)s, além de outras pessoas excluídas da sociedade, expondo a problemática das relações raciais e interculturalidade emersas do cerne das sociedades locais e regionais com reflexos na sociedade nacional.

Em torno das questões expostas pelo problemático artigo da constituição federal de 1988, o reconhecimento jurídico acionou os movimentos populares de autorreconhecimento no seio das comunidades pobres e negras a partir da dimensão étnica, que aos poucos, se diluiu em favor de outras questões também polêmicas, e com isso, outras considerações foram incluídas nas discussões sobre as identidades culturais de grupos subalternizados, transformando os sujeitos da ação reivindicatória em sujeitos políticos. As identidades culturais passaram a responder por este posicionamento e possibilidade de tornar visível o que até então, era mantido soterrado num mar de indiferença e menosprezo.

As identidades culturais surgidas com a desterritorialização e reterritorialização dentro do conceito de *diáspora* híbrida, que poderia essencializar e imobilizar as identidades, se ampliaram e formaram a metáfora da “dupla consciência”, onde os sujeitos submetidos a uma grande variedade de costumes culturais, se modificaram se deslocando constantemente de um lugar imaginário para outro, na fogueira das necessidades diárias. O modelo essencialista temido por Hall, que nascera a partir da experiência atlântica, definiu as identidades culturais como espaços de tensão nas comunidades quilombolas, onde os sujeitos atingidos por elas mostraram serem produtos da negociação e da tradução culturais, não fixas ou imutáveis, e sim, negociáveis, flexíveis, e oportunas. A identidade cultural dos grupos quilombolas é um posicionamento político através do qual, as posições de sujeito formaram os sujeitos sociológicos.

Nas comunidades quilombolas, o autorreconhecimento possibilitou as inserções dos sujeitos nos outros círculos de pertença, e a ressemantização do conceito de quilombo produziu construções identitárias mais livres dos estigmas generalizantes, dando visibilidade às populações moradoras e quebrando barreiras culturais do pragmatismo acachapante. Mesmo que, o texto do artigo constitucional, que pretendeu dar título de posse definitiva das terras ocupadas, tenha desconsiderado as complexidades territoriais e históricas da formação destas comunidades, a questão ultrapassou as fronteiras internas ampliando os debates em torno de outros temas relacionados aos quilombolas, como por exemplo, a discriminação e os preconceitos contra os moradores pobres e principalmente “negros” de comunidades rurais.

O ofício de benzedeira (o) está incluído no rol da discriminação e do preconceito, e mesmo, em suas próprias comunidades, mulheres e homens que exercem a benzeção são classificada(o)s em “aqueles que sabem benzer” e os que “somente rezam dores”, por exemplo. Há também, benzedeiras que negam serem benzedeiras, mas que, no entanto, são apontadas como tais na comunidade, que de certa forma, indicam-nas mesmo com resistência delas em benzer, são os moradores que certificam: *“benze sim, eu vi você benzer!”*.

Entre as benzedeiras e os benzedeiros há aquela (e)s que negam o ofício, talvez levada(o)s pela discriminação às práticas relacionadas às religiões, principalmente de matrizes africanas, que teve no estado de Alagoas, o episódio fatídico que marcou o princípio do século XX, conhecido como “O Quebra Xangô”. Nas comunidades observadas neste estudo, os praticantes de Xangô, umbanda ou da jurema se reservam quanto a afirmar a prática.

Em comunidades quilombolas, as benzedeiras e benzedeiros enfrentam a complexidade de problemas gerados durante séculos de invisibilidade, preconceitos e racismo, que a(o)s atiraram e mantiveram no abismo profundo do desconhecimento e da falta de reconhecimento de sua existência concretizada na pobreza e ausência total de assistência social às populações moradoras.

As questões desta pesquisa giraram em torno da compreensão do papel social das benzedeiras e benzedeiros quilombolas em suas comunidades para entender como suas identidades individuais contribuem para a formação da identidade cultural coletiva das comunidades, abriu as possibilidades de estudar a cultura da benzeção nas antigas civilizações até chegar ao Brasil, pela forma como se engendrou e manteve como um produto social da interculturalidade entre os africanos, indígenas e europeus. Tendo como fio condutor, os medos humanos sobre o que desconhece e que há séculos é alimentado pela ameaça dos deuses vingativos e passionais, os humanos em sua existência aprenderam a sobreviver criando estratégias, ora para se livrar ora para se associar as forças invisíveis.

E é neste contexto do imaginário popular que a benzeção se tornou a saída ou a ajuda no combate aos inimigos invisíveis, embora, muitas vezes, materializados, e talvez forjados pela incompreensão humana daquilo que não consegue decifrar ou controlar.

Ao selecionar as benzedeadas e os benzedores quilombolas como sujeitos deste estudo, verifiquei que elas e eles se inserem em seus grupos sociais como referências e gozam da mais elevada estima e representação dos valores morais e espirituais tidos como exemplos de vida, entre os seus. Na luta pela sobrevivência, e no caso específico das comunidades selecionadas no estudo, a posse da terra passou a ser um eixo secundário em suas prioridades, já que as três comunidades são proprietárias das terras que ocupam. A luta das comunidades enfocadas especificamente nesta pesquisa está localizada em outros eixos previstos nos programas de governo para estas comunidades.

A água potável à disposição próxima às residências, a criação de áreas de lazer, a recuperação das casas de farinha convencionais, e o término da obra e efetiva colocação em atividade da casa de farinha movida a energia elétrica, além, da criação de postos de emprego, da prestação de serviços regulares de saúde, transporte ligando as comunidades aos centros urbanos, melhoria geral das condições de vida, são algumas das reivindicações mais recorrentes das listas de solicitações das benzedeadas e dos benzedores quilombolas colaboradores desta pesquisa.

Além destas reivindicações para a melhoria geral das condições de vida dos quilombolas, importa para as benzedeadas e benzedores, o seu reconhecimento pessoal como pessoas detentoras dos saberes tradicionais e da ligação entre os planos físico e espiritual na busca do equilíbrio necessário para tocar a vida diária.

O medo, também é um grande propulsor de atitudes de proteção diária solicitada às benzedeadas e benzedores, que costumam rezar de simples dores de cabeça a partos complicados, ou ainda podem também, ajudar o doente a morrer. São associações simbólicas que as benzedeadas e benzedores quilombolas estabelecem como pontes entre a vida real e o mundo imaginário. Para elas e eles é possível ser benzedora (o) aprendendo o ofício de benzer, mas, é necessário ter fé na possibilidade de curar, assim como, na crença que ficará livre do mal do doente. O acordo tácito é estabelecido sem necessidade de provas ou registros, o que tem que ser, será. É um acordo entre subjetividades.

A solidariedade e a autonomia são outras das principais características das benzedeadas e benzedores das comunidades quilombolas. Características comuns no relacionamento com o outro, mas que, no entanto, são particulares, e diferentemente, construídas por cada um (a) dele (a)s. A autonomia das benzedeadas e benzedores não tem o mesmo significado do senso comum,



sendo relativa, já que estão submetida(o)s às suas escolhas religiosas, mas, que, no entanto, não tem problemas de incorporar novas práticas oriundas de outra vertente religiosa, que se complementam independente das superposições que possam causar. Sem dogmas ou hierarquias institucionalizadas, as benzedeadas e benzedores quilombolas constroem e mantêm seus cosmos religiosos de acordo com as suas conveniências e conhecimentos.

Na constituição do sagrado, convivem elementos das culturas africanas, do catolicismo, e das diversas práticas indígenas, além das religiosidades originadas destas, como a “jurema sagrada”, as pajelanças, e o catimbó. Embora a representação destes cosmos reflita aparente falta de lógica, seria um erro considerar que as benzedeadas e benzedores “sincretizam” orixás, entidades, caboclos com santos católicos ou não canonizados. Na sua perspectiva religiosa simples, são pessoas de fé, e acima da qualquer razão, acreditam na missão divina a elas e eles designada. Ao contrário do que imaginei no início da pesquisa, não é sincretismo o que as benzedeadas e benzedores praticam, e sim, o que considero ser hibridismo religioso como um conceito ampliado que incorpora as dimensões políticas e culturais oriundas de suas posições de sujeito.

O hibridismo cultural como conceito ampliado ajusta a perspectiva sociológica ao fenômeno social que propicia a compreensão da forma como as benzedeadas e os benzedores quilombolas vão lidar com as misturas e justaposições culturais no contexto de suas necessidades cotidianas. A sabedoria delas e deles diferencia as forças mágicas, as propriedades dos elementos vegetais, animais e minerais; os domínios espirituais de cada santo ou orixá invocado na hora da benzeção; além de interpretar os fenômenos da natureza, atribui-lhes valor: as benzedeadas e benzedores quilombolas lêem os sinais da natureza e da alma humana, elas e eles desvendam os segredos com o olhar, sabem em quem confiar, e em quem não devem.

As religiosidades constituídas desta forma moldam os sujeitos e contribuem com a formação das suas identidades individuais, conseqüentemente, pela importância social que tem para o grupo social, as benzedeadas e benzedores participam da formação das identidades coletivas do grupo comunal, operacionalizando instâncias interparadigmáticas, segundo suas crenças, tradições e conhecimento sobre o cotidiano da comunidade e sobre as interrelações estabelecidas no território de suas ancestralidades. O compartilhamento cultural entre os indivíduos das comunidades incluem as devoções santoriais, que como produção social do catolicismo popular praticado, mesclam as promessas que reatualizam as memórias das comunidades, reafirmando os vínculos comunitários e parentais.

Os santos de devoção das benzedeadas e benzedeados quilombolas, a despeito de qualquer, contradição, ocupam um lugar de destaque em suas vidas, e na vida da comunidade. Muitas vezes o santo padroeiro da comunidade goza de grande prestígio entre as benzedeadas e benzedeados como é o caso de São Roque na Palmeira dos Negros, e Santo Antonio no Tabuleiro dos Negros. Da cura de doenças contagiosas e dizimadoras à simpatia histórica, estes santos se juntam a outros como Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Candeias, além dos representantes das religiosidades regionais como Padre Cícero e Frei Damião. As entidades da umbanda e da jurema como Zé Pilintra e a Pombogira Sete Saias, também são convocadas juntamente com o caboclo Sete Flexas para ajudarem na recuperação da saúde e na proteção diária dos fiéis.

Confrontar o padre sobre seus estudos foi a forma simples sem ser simplista da benzedeadas, que o questionou. Perguntar ao padre se sua formação eclesial não teria sido suficiente para que ele conhecesse a história de Santo Antonio e por ele tivesse o mesmo fervor que seus devotos, foi um ato de fé dos moradores para com o santo de apreço, subliminarmente, foi uma forma de questionar o poder da igreja sobre questões práticas da vida comunitária. Se a imagem de Santo Antonio não poderia continuar na igreja, onde mais poderia ficar? A solução de transferir a imagem para a casa da benzedeadas d.Alva, foi iniciativa sua, pois inadmissível para ela, a despeito de qualquer ordem do padre, seria abandonar Santo Antônio! Logo ele, santo que ganhou fama como o “encontrador de pessoas e objetos perdidos”, condecorado pelo exército português pelos serviços prestados na metrópole, e que ajudou a formar no Brasil, o costume de chamar por ele para encontrar “escravos” fugidos. As populações subalternizadas são insubordinadas!

A conhecida fama de Santo Antônio herdada da mitologia portuguesa colonial, como aquele que é eficiente em encontrar coisas e pessoas perdidas, inclusive escravos, não interfere na admiração que alimenta nos quilombolas, e a aparente contradição da devoção pelo santo “caminhante”, se alia a outras interações com o sagrado na formação do cosmo religioso que oferece proteção contra as doenças e epidemias, como é o caso de São Roque. O santo milagreiro temporariamente ocupa o lugar do padroeiro “oficial” por alguns dias do mês de agosto para receber o pagamento das promessas, que renovam e atualizam a memória coletiva da comunidade e reforçam os laços sociais.

É comum que os santos de devoção das benzedeadas e benzedeados quilombolas em suas mais variadas formas de representação, integrem os altares domésticos, que escrevem um capítulo à parte nos estudos da temática da religiosidade popular. Estes microuniversos sagrados são constituídos no ambiente doméstico sob uma lógica particular e sua organização é específica refletindo as subjetividades místicas das benzedeadas e dos benzedeados quilombolas.

Este universo místico em forma de altares domésticos traduz a autonomia “relativa” e as subjetividades ampliadas com que as benzedeadas e os benzedores quilombolas conduzem suas práticas, que de certa forma, se constituem em insurgência contra a condição de seres “duplamente colonizados”, para que desta forma, exerçam a “cortesia dissimulada” conforme previu Bhabha (1998), mesmo que não haja neste ato, a intenção de profanar, mas sim, de contestar a hegemonia das religiões institucionalizadas e dominantes presentes em suas comunidades.

O estudo sobre as práticas e os saberes tradicionais, como partes do sistema, que tem como fio condutor as rezas proferidas durante os benzimentos, conforma o universo religioso produto das transformações vividas nos contextos das comunidades onde se desenvolvem os grupos sociais, segundo trajetórias históricas, fatores culturais, socioeconômicos e ambientais, próprios. A partir da discussão sobre as cosmogonias e consequentes cosmovisões segundo os contextos históricos mais atuais, pesquisei sobre as práticas e saberes tradicionais das benzedeadas e benzedores. O conhecimento repassado pela oralidade através das gerações, e que não é limitado às suas famílias, envolvem processos de cura e também de proteção, rezas e benzeduras, que são acompanhadas por outras ações de prevenção ou limpeza em formas de chás, banhos, defumadores, mezinhas e simpatias. As benzedeadas e benzedores incorporam ao seu trato diário de cura, elementos utilizados nas religiões afrobrasileiras, indígenas, além de água benta ou partes de objetos utilizados pelo padre durante as missas na igreja, por acreditarem na força impregnada neles.

As benzedeadas e benzedores conhecem as plantas, as ervas e os vegetais e suas propriedades terapêuticas. Sabem a hora de utilizar as folhas, o caule, e a raiz, para fazer chás, banhos, ou defumadores, e dependendo do emprego das plantas podem ser ingeridas quente ou fria para desmanchar ou limpar, atribuindo a elas um sentido de expurgo quando utilizadas em banhos ou vomitórios com diversas finalidades.

Rezadas em voz baixa, as rezas que se rezam, são praticamente as mesmas em todo o território nacional onde se exerce a cultura da benzeção, e embora, haja adaptações regionais perceptíveis, os usos e aplicações às situações são as mesmas. Neste estudo, procurei me apoiar em publicações sobre as práticas de benzeção em localidades nordestinas para aproveitar o contexto regional, portanto, os textos das rezas transcritos neste trabalho, não foram somente captados nas entrevistas da(o)s colaboradora(e)s.

No terceiro capítulo apresentei as benzedeadas e benzedores quilombolas participantes da pesquisa contextualizando o campo de trabalho pela recuperação dos fatos em torno das formações das três comunidades quilombolas selecionadas. Esta busca e registro das trajetórias contam sobre

a formação daquelas povoações sobre uma base de origem comum. Os primeiros moradores eram trabalhadores nos canaviais que alimentavam as usinas de produção de açúcar da região do Baixo São Francisco. Estes registros serão de grande valia para alimentar a documentação dos processos reivindicatórios das comunidades de Palmeira dos Negros, Sapé e Tabuleiro dos Negros.

Além dos processos de formação daquelas populações comunais abordei os elementos culturais e religiosos presentes na vida prática e cotidiana das benzedeadas e benzedores moradores daquelas comunidades, suas devoções, seus supostos sincretismos religiosos e hibridismos culturais, e estratégias de sobrevivência cultural, que interferem diretamente na vida dos moradores, formando suas identidades coletivamente.

Nas três comunidades pesquisadas busquei elementos para embasar uma velha concepção de que a procura pelos serviços de benzedeadas e benzedores deveu a dificuldade de acesso aos serviços públicos, principalmente, os de saúde. No entanto, verifiquei que a cultura da benzeção está enraizada nas comunidades, sem que se possa negar, com certa razão, a preferência das populações moradoras pelos tratamentos tradicionais aplicados pelas benzedeadas e benzedores. Entre os fatores que influem nessa preferência está a desconfiança sobre o modo de agir dos médicos, que, em geral, empregam atitudes autoritárias no atendimento destas populações, além de desqualificá-las e discriminá-las embaldos pela noção de “superioridade” da medicina científica sobre os tratamentos tradicionais.

As benzedeadas e benzedores quilombolas afirmam que, atendem as pessoas que a(o)s procuram, independentemente, de terem consultado os médicos, e costumam encaminhar para o sistema de saúde pública aqueles casos considerados fora do alcance de cura pelo benzimento, o que não impede a continuidade do tratamento espiritual em prol da saúde do doente. Mas, observei também, que não há reciprocidade em relação aos médicos sobre a indicação de tratamento espiritual. A generosidade e a solidariedade destas mulheres e homens sábios detentores de prerrogativas divinas de cura e proteção não exita em aconselhar ou cuidar de quem precisa.

Dentre os objetivos específicos iniciais desta pesquisa, pretendi analisar as trajetórias das benzedeadas e dos benzedores através de suas histórias de vida. Na busca de cumprir este objetivo escutei suas histórias e verifiquei que, independente das intensidades vívicas de cada colaborador(a) e participante da pesquisa, toda(o)s apresentam as marcas das dificuldades de viver em comunidades muito pobres, onde seus jovens sem expectativa de emprego, vão viver longe da família para trabalhar ou continuar os estudos quando terminam o primeiro grau do currículo escolar. A falta de perspectiva de futuro é um grande desafio a ser vencido por estas populações.

Histórias mais animadas e de orgulho que ouvi das benzedeadas e benzedores quilombolas somente quando relataram sobre o início de suas vidas religiosas, às quais se referem altivamente e quando demonstram a fé na sua continuidade.

Ao cederem suas cosmovisões, o fazem com suas lembranças inundadas de sentimentos e compreensão do mundo, pela via religiosa, que lhes dá poder e força formando uma consciência coletiva. As identidades pessoais da(o)s benzedead(a)s oferecem elementos para a formação das identidades coletivas que vão representar os grupos e diferenciá-los dos demais. As benzedeadas e benzedores convergem os aspectos sociais e culturais dos seus grupos comunitários construindo junto a eles, a identidade cultural. Ao serem procurada (o)s por pessoas externas à sua comunidade ainda têm a possibilidade de extrapolar em seus papéis comunitários ao repassarem sua vivência e os cuidados segundo os conhecimentos tradicionais para o “estrangeiro”, que por sua vez, irá carregar parte das identidades destas mulheres e homens para os seus círculos de pertença.

Sobre as influências da modernização sobre os conhecimentos e práticas tradicionais das benzedeadas e benzedores não se poderá negar que os efeitos da globalização tenham contribuído para a dispersão de muitos saberes, contudo, também trouxeram visibilidade social externa, valorizando o ofício solidário em comunidade, e reafirmando, estas mulheres e estes homens na posição central como referências identitárias do grupo.

Conforme observado, no contexto dos movimentos sociais das lutas por direitos das populações mais carentes de políticas públicas, as benzedeadas e os benzedores quilombolas tem um papel fundamental na construção da memória social das comunidades, e pelo registro de suas narrativas sobre seus cotidianos de fazeres e saberes tradicionais garantem a continuidade e a coesão dos grupos porque guardam as memórias sociais, pessoais e históricas.

O ponto de abordagem às entrevistadas e aos entrevistados se configurou em momento de decisão especial e sensível, interferindo no método de coleta das informações em campo. As tentativas de aproximação dependeram de estratégias que evitassem tensão entre mim e a(o)s participantes da pesquisa, que procurei evitar utilizando-me da presença de um acompanhante representante da comunidade, o que facilitou nossas visitas. Com algumas das participantes consegui estabelecer maior conexão, com outras foi mais difícil. Com os homens, entre os quatro entrevistados, somente com um deles, a minha interação foi mais intensa. Mas, embora, tenha havido diferentes níveis de interação entre nós, as narrativas de toda (o)s ela (e)s são de grande riqueza de detalhes e magicamente envolventes, e com toda (o)s aprendi muito.

Aos poucos, e com a repetição das visitas, as fronteiras psicológicas e sociais dos colaboradora(e)s foram sendo ultrapassadas, permitindo que as conversas se estabelecessem, e a

coleta de informações sobre as religiosidades, sobre o cotidiano da comunidade, histórias de vida, e memórias se desenvolvessem sem maiores problemas. Os lugares de onde as benzedeadas e benzedores quilombolas falaram nesta pesquisa teve posição capital na análise psicossocial do grupo estudado, e na compreensão dos processos de construção das identidades culturais a partir das categorias de análise: religiosidades, preconceitos, racismo, necessidades básicas, políticas públicas, saberes e fazeres tradicionais.

As fronteiras produzidas pelas relações de pertencimento a cada grupo identitário das benzedeadas e benzedores quilombolas como circunscrições imaginárias entre as identidades do grupo social quilombola e do grupo menor inserido no primeiro, representado por mulheres e homens quilombolas que exercem o ofício da benzeção, segundo suas religiosidades, construíram bordas com os conhecimentos e saberes tradicionais dela (e)s através dos quais foi possível verificar as aproximações e distanciamentos, as diferenças e identidades.

O processo de identificação das benzedeadas e benzedores quilombolas das comunidades do estudo é uma “construção nunca terminada” (HALL, 1992), que ocorre no interior dos seus círculos de pertença, e está em constante movimento sem se completar, se reiventando a cada novo elemento que surge para que a partir daí novas reelaborações se produzam.

As benzedeadas e os benzedores quilombolas são pessoas respeitadas e reconhecidas em suas comunidades, e constroem em torno de si, um cosmo religioso particular, que tem sua representação nas várias influências que compõem o quadro imaginário e ritualístico da religiosidade brasileira. A visão de mundo de cada uma delas e deles contribui com ensinamentos para o dia-a-dia comunitário, a partir da reelaboração das suas identidades culturais, no seio da luta por melhores condições de vida e outros direitos. A identidade social de benzedeadas ou benzedor se forma a partir de sua identidade como quilombolas formando um sistema de identidades, que se tornou mais diversificado, mais flexível quanto ao seu caráter constitutivo, e cada vez mais voltado para as soluções dos problemas: dos mais básicos aos mais complexos.

Os sujeitos quilombolas que compõem este sistema de identidades, se relacionam entre si, tanto em níveis externos quanto internos (HALL, 1992). Como seres sociais, a partir das características presentes em seus níveis internos, tem valores morais, éticos e religiosos, associados aos seus nomes, aparências, convicções. E em nível externo, a partir da sua relação com o ambiente, e com o território que ocupam, além das relações com os outros grupos. A ligação simbólica entre os moradores e o território é inexorável, e se constitui em aspecto significativo na construção das identidades coletivas das sociedades quilombolas.

As benzedeadas e os benzedeados quilombolas de Igreja Nova têm grande sensibilidade no trato dos problemas das comunidades, e selecionam as divindades que vão tratar os problemas de acordo com a situação apresentada. Ao trabalhar os domínios espirituais associando-os aos contextos apresentados no momento da benzeção, se utilizam dos sentidos para a apreensão dos detalhes, dos aspectos físicos, das condições sociais e das ligações místicas que se estabelecem entre o “paciente” e o protetor invocado. Frequentemente, a mística regional oferece elementos a mais para composição dos cosmos particulares de cada benzedeadas ou benzedeados, conforme acontece na região nordestina brasileira. Às representações do Padre Cicero e Frei Damião se misturam as imagens de santos católicos, orixás do candomblé e entidades de umbanda.

Quando as necessidades dos acometidos por moléstias físicas ou espirituais não cessam por intermédio de Nossa Senhora da Conceição ou Santo Antônio, pode ser a hora de chamar pelo Seu Zé Pilintra ou Frei Damião. O importante, para as benzedeadas e benzedeados das comunidades quilombolas, é ter fé na cura que promovem, aliás, “*quem cura é Deus!*”, elas e eles são somente seus intermediários.

Compreendo agora que o processo de elaboração desta pesquisa comprovou que eu tinha muito mais a aprender, e que poderia ter melhor aproveitado os ensinamentos que me foram passados, se houvesse mais tempo de convivência do que me oferecia o cronograma acadêmico. Ao terminar esta fase do trabalho, a sensação é de processo inacabado, e em constante modificação. A cada volta ao campo, a cada volta do relógio, a cada volta à realidade da vida, eu me encontrei quase no mesmo ponto de partida. Se o que move as benzedeadas e benzedeados das comunidades quilombolas de Igreja Nova é principalmente, a solidariedade, este trabalho não valeria de nada se não registrasse algumas das reivindicações daquelas mulheres e homens cuja lógica de vida é tão simples, quanto seria simples viver sem complicações.

Apesar do campo de pesquisa ser multilocalizado, os contextos de produção social são convergentes em muitos pontos, pois embora, as benzedeadas e benzedeados quilombolas da Palmeira, Sapé e Tabuleiro tenham trilhado caminhos históricos diversos, foram mantidos sob um mesmo teto público administrativo, econômico e cultural. As comunidades de Igreja Nova têm muitas coisas em comum, mas também, guardam suas diferenças em relação às outras sociabilidades dos mesmos contextos locais, regionais, e nacional. Entre as reivindicações estão:

- 1) Construção de espaços de lazer e de atividades culturais;
- 2) Calçamento das ruas e acessos aos povoados;

- 3) Construção de casas de farinha comunitárias movidas à energia elétrica;
- 4) Incentivos públicos para a recuperação de casas de farinha domésticas;
- 5) Abastecimento de água;
- 6) Regularidade de transporte e atendimento à saúde;
- 7) Reconhecimento jurídico do ofício de benzedeira (o).

Nestas comunidades os contextos são de luta por melhoria geral da qualidade de vida, por reconhecimento jurídico e pessoal, por valorização da vida humana, e pela manutenção de sua cultura tradicional, onde as benzedeiras e benzedeiros quilombolas resistem e refazem surpreendentemente suas trajetórias diárias. Inicialmente, este trabalho teve como proposta ultrapassar o desafio teórico-metodológico ao interpretar as histórias de vida de seres fragmentados por processos intencionais de apagamento de suas identidades, consciência e humanidade, indivíduos incluídos multiplamente em círculos de pertença produtos das reelaborações culturais sucessivas. Ao serem descentrados de suas posições fixas e transformados em outras centralidades tomaram para si, as identidades culturais relacionadas a estes novos círculos, e deste movimento resultaram as identidades culturais flexíveis, fluídas, adequadas.

Quando d.Neide refletindo sobre sua posição de sujeito em sua comunidade, perguntou a si mesma, em voz alta, repetindo minha pergunta para ela: “*se sou benzedeira ou quilombola?*” Afirmando em seguida: “*sou uma benzedeira quilombola!*”, concluiu o que eu demorei toda a pesquisa para entender. A identidade cultural da benzedeira ou do benzedeiro quilombola é uma produção social resultante das diversas inserções de uma pertença na outra. Afirmação que iluminou todo o seu rosto de cabocla, e conscientizou-me de que são pertenças imbricadas e não concorrentes, enfim, as identidades culturais são forjadas no processo dialético que se estabeleceu entre as várias dimensões da identidade.

E no mais, para não concluir, devo lembrar os conselhos do s. Zé Pilintra, que afirmou que eu pertencia “*a raça dos caboclos*”, e com a certeza de quem sabe o que está falando, sentenciar: “*se eu tô mentindo, eu fico por mentiroso!*”.





**Figura 40 – s. Zé Pilintra**

## Referências bibliográficas

- ÀGUAS, Carla Ladeira P. Quilombo em festa. Pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social. Tese. (doutorado em Póscolonialismos e Cidadania Global). Coimbra: Faculdade de Economia. Disponível em: [https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/23383/1/Quilombo%20em%20festa\\_Carla%20%C3%81guas.pdf](https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/23383/1/Quilombo%20em%20festa_Carla%20%C3%81guas.pdf)>. Acesso em: 18 jul. 2017.
- ALBUQUERQUE, Maria Betania. Mulheres tupinambá e os saberes da fermentação na Amazônia Colonial. IV Encontro Internacional de Historia Colonial. Belém.PA. 2012.
- ALVES, Jose E.D..A definição de cor/"raça" do IBGE. Artigo Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2010/06/28/a-definicao-corraca-do-ibge-artigo-jose-eustaquio-diniz-alves/> acesso em 06 de julho de 2016.
- ALVES, Paulo C.B. A Dimensão Social da Doença no Jarê. *Cadernos do CEAS*, n.150, mar/abr, 1994.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. No. 323.1 (091). Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ANDRADE, Maristela O. A religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, set. 2009. Pp. 106-118. ISSN 1517-6916. Disponível em: [www.cchla.ufpb.br/caos/n14/6A%20religiosidade%20brasileira.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/6A%20religiosidade%20brasileira.pdf)>. Acesso em: 17 jan. 2017.
- ANDREWS, George R. O negro no Brasil e nos Estados Unidos. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, v.2, no.1. São Paulo. 1985. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451985000200013>> Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451985000200013](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451985000200013)>. Acesso em: 29 abr. 2017.
- ANGOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc.XVI-XVII). São Paulo: Ed. Humanitas Editorial. 2007.
- ANJOS, Rafael S.A. dos. QUILOMBOS – geografia africana-cartografia étnica – territórios tradicionais. Brasília-DF: *Mapas Editora e Consultoria*.2009.
- ANJOS, Rafael S.A. do. O espaço geográfico dos remanescentes de antigos quilombos no Brasil.Revista Brasileira de Extensão Universitaria. ISSN (online) 2358-0399. Disponível em: <<https://webcache.googleusercontent.com/>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

ANJOS, Rafael S.A. *Quilombolas: Tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARAÚJO, Eloi Ferreira de. A construção da igualdade racial. In *Correio Braziliense*.2011. Disponível em:< <http://www.palmares.gov.br>>. Acesso em: 24 jun. 2016.

ARAÚJO, Telmo R.S. (s/d). Nina Rodrigues e a Questão Racial Brasileira no Século XIX. *Revista margens\_virtual*- centro de pesquisa e extensão do campus de Abaetetuba-UFPA. Disponível em: <<http://www.ufpa.br/nupe/artigo9.htm>> . Acesso em: 16 abr. 2016.

ARRUTI, José M. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo:EDUSC, 2006.

ARRUTI, Jose M. Relatório Parcial de Caracterização da Comunidade Negra das Terras de Preto Forro - bairro Angelim - Cabo Frio – RJ- Relatório preliminar sobre situação sócio-econômica, história e situação legal. Rio de Janeiro, 2002.

ARRUTI, Jose M. et alli. Relatório Parcial de caracterização da Comunidade negra da Ilha da Marambaia - Relatório preliminar sobre organização social, história e situação legal. Rio de Janeiro: *Projeto Egbé – Territórios Negros KOINONIA* –Presença Ecumênica e Serviço.2002.

AVELINO, Jamil D. Os medos na idade média (séculos X – XIII). Dissertação (Mestrado em História). Goiás: FAN/ISE. 2010.

AVILEZ, Gerson. Kriptus- a ciência do desconhecido. Clube de Autores. 2015. Disponível em: <https://books.google.com.br/books>. Acesso em: 10 jan. 2017.

AZEVEDO, Sara D. R. de. Formação discursiva e discurso em Michel Foucault.2013.

Disponível em:

<<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/saraazevedo.pdf>>.

Acesso em: 08 jul. 2017.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política. On-line version* ISSN 2178-4884. n.11,Brasília,May/Aug.2013. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt).<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004> . Acesso em: 24 set. 2017.

BAMBI, Frei Emelindo F. O sagrado nas culturas Bantu em Angola. Instituto teológico Franciscano – Faculdade de teologia – Petrópolis.RJ.2014. Disponível em: <<http://www.itf.org.br>>. Acesso em: 03 jan. 2017

BARBOSA, Maria A. et al. Crenças populares e recursos alternativos como práticas de saúde. In: *Rev Enferm*, Rio de Janeiro:UERJ, 12;12, p.38-34, 2004.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STRE EIFFE-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo:Editora Fundação da Unesp, 1998.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil—Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. II volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora USP. p.243-306.1960.

BASTIDE, Roger. *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos, EDUSP, 1974.

BAUER, Martin W. e GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. Um manual prático. São Paulo: Ed.Vozes.11<sup>a</sup>.ed., 2013.

BELTRÃO JÚNIOR, Hudson R. e NEVES, Sorianny S. O Estudo das Benzedeiras em Parintins: Uma Abordagem Folkcomunicacional. In: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXVI-Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Manaus, 2013.

BEAUNE, Colette. Grandes medos da Idade Media: Os Lobos. In: *Revista Historia Viva*. São Paulo, Ano IV, no.38, p.48- 50. 2008.

BECKER, Howard S..*Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Ed.ZAHAR. 2008.

BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo:Ed.Hucitec, 4<sup>a</sup>. Ed.1999.

BENJAMIN, Roberto. Conceito de folclore. Projeto Encontro com o Folclore. Campinas: Unicamp, s/d. Disponível em: <[http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra\\_conceito.pdf](http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra_conceito.pdf)>. Acesso em: 03 jul. 2017.

BENJAMIN, Walter. *O Narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov.Margia e técnica, arte e política*. São Paulo: Ed.Brasiliense, 1985.

BERTO, João Paulo. Liturgias da Boa Morte e do Bem Morrer: práticas e representações fúnebres na Campinas oitocestista (1760-1880). Dissertação (Mestrado em História). Campinas:Unicamp. 2014.

BHABHA, Homi K. Interrogando a identidade (in) O Local da Cultura. Editora da UFMG. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. p.70-104.MG.1998.

BOUKARI-YABARA, Amzat. A história contemporânea da África é o Pan-africanismo. Entrevista concedida BOCANDÉ, Anne. *Jornal de Cultura-Jornal Angolano de Artes e Letras*. Angola: 2015. Disponível em: <http://jornalcultura.sapo.ao/dialogo-intercultural/a-historia-contemporanea-da-africa-e-o-pan-africanismo>. Acesso em: 20 jul. 2017.

BOING, Lucio e STANCKI, Marco A. Benzedeadas e benzimentos: praticas e representações no município de Ivaiporã – PR 1990- 2011. *Atelier de Historia*. Curitiba: UEPG, 1(1): 85-96.2013.

BOURASSIN, Emmanuel. Grandes medos da Idade Media: A peste. *Revista Historia Viva*. Ano IV no.38, p.42-47. São Paulo. 2008.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 6ª Ed., São Paulo:Ed.Martins Fontes.2007.

BRAGA, GESLLINE G. Retratos da benção – Usos da fotografia entre as benzedeadas de campo Largo-PR. Dissertação de Mestrado. UFPR. 2011.

CALAINHO, Daniela B. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões- Inquisição em África*– ano III, 2004 no. 5/6.pp-47-63. 2004. <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/>. Acesso em 10 de janeiro de 2017.

CALAINHO, Daniela B. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2000.

CAMPOS, Juliana M. S. Religião no quilombo: relações entre candomblecistas e evangélicos em Mangueiras. Minas Gerais: UFMG. Núcleo de Estudos de populações quilombolas e tradicionais. 2011. 21p.

CANCLINI, Nestor G. *As culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade* Tradução: Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CÂNDIDO, Antonio. Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. Rio de Janeiro: Livraria Duas Cidades. 1971. Disponível em: <http://www.sober.org.br/palestra/2/613.pdf>. Acesso em 20 mai 2017.

CARNEIRO, Edson. Antologia do Negro brasileiro. *São Paulo: Agir* (2005).

CARVALHO, Marcus. Rumores e rebeliões: estratégias de resistência escrava no Recife, 1817-1848. *Revista Tempo*.vol.3,no.6. Niterói. RJ.UFF, 1998. Disponível em [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg6-5.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-5.pdf).

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In: *Serie Antropologia\_261*.Brasília.2001.Disponível em:

<[http://www.dan.unb/imagens/doc/Serie\\_261empdf.pdf](http://www.dan.unb/imagens/doc/Serie_261empdf.pdf)>. Acesso em: 16 mai. 2017.

CARVALHO, José Jorge de. Poder e silenciamento na representação etnográfica. In *Serie Antropologia\_316*..Brasília.2002. Disponível em:

[http://www.dan.unb/imagens/doc/Serie\\_316empdf.pdf](http://www.dan.unb/imagens/doc/Serie_316empdf.pdf) . Acesso em: 16 mai. 2017.

CARVALHO, Maria Cristina Machado de. Benzimento e cura na comunidade de São João do Cazumbá (in) *Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*,no.18,set 2011.pp.72-80. 2011.

CARVALHO, Vírginia D.; BORGES, Livia de O.; REGO, Denise P.do. Interacionismo Simbólico: Origens, Pressupostos e Contribuições aos Estudos em Psicologia Social. In:*Psicologia, ciência e profissão*. 2010, vol.30, n.1, pp.146-161. ISSN 1414-9893. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932010000100011>. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-8932010000100011&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-8932010000100011&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 22 jul.2017.

CARVALHO, Marcela M. de . A importância da obra bastidiana para os estudos históricos acerca da experiência religiosa afro-brasileira na América colonial portuguesa – Anais do II Encontro Nacional do GT História das religiões e das religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Paraná:ANPUH v. 1, n. 3, 2009. ISSN 1983 2859. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em 17 abr. 2016.

CASCUDO, Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. São Paulo: Ediouro, Cole o Terra Brasilis.2000.

CAVEDON, Neusa Rolita. O método etnográfico em estudos sobre cultura organizacional, implica es positivas e negativas. In: Encontro nacional dos programas de p s-gradua o em administra o, v.23, 1999. Disponivel em: [www.anpad.org.br/admin1.pdf/enanpad/1999-org-08.pdf](http://www.anpad.org.br/admin1.pdf/enanpad/1999-org-08.pdf) . Acesso em 29 ago. 2017.

CHAGAS, Miriam de F. A Política do reconhecimento dos remanescentes das comunidades dos quilombos, *Horizontes Antropológicos*. vol. 7, no.15, p.222-227.2001.

CHIRINOS, Lucia H. Borba. A arte e oralidade entre os ashanti: classifica o e interpreta o dos pesos de ouro. Disponivel em

<<http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Arte-e-oralidade-entre-os-ashanti-classificacao-e-interpretacao-dos-pesos-de-ouro.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2017.

CHIVALLON, Christine. La diáspora noire des Ameriques – expériences et theories à partir de la Caribe. CNRS Editions. Paris. 2004.

COLTRO, Alex. A fenomenologia: um enfoque metodológico para além da modernidade (in) Caderno de Pesquisas em Administração. V.1, no. 11. 1º. Trim.SP. 2000.

COSTA, Elizabeth P. As benzedoras no sistema oficial de saúde do Ceará: Relações entre religiosidade e medicina popular. Tese de mestrado. Universidade Plesbiteriana Mackenzie.SP.2009. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp132792.pdf>>. Acesso em: 28 fev. 2016.

COSTA, Maria C.S. Intersubjetividade e historicidade: contribuições da moderna hermenêutica à pesquisa etnográfica (in) Revista Latino Americana de Enfermagem maio-junho 2002, 10(3) 372-382 [www.eerp.usp.br/rlaenf](http://www.eerp.usp.br/rlaenf) Acesso em:29 de setembro de 2016.

COSTA, Maria E.A.. Cultura popular. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6

COSTA, Nilton do R. Estado, educação e saúde: a higiene da vida. *Cadernos do Cedes: Educação e Saúde*, 4. São Paulo: Cortez, p. 4-23, 1987.

COSTA, Sérgio. Muito além da diferença: (im)possibilidades de uma teoria social pós-colonial. Disponível em: <http://www.npms.ufsc.br/programas/poscolonialismo%20Costa.pdf>. Acesso em 12 set. 2017.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 21 nº. 60. 2006.

COSTA, Ricardo C.R. O pensamento social brasileiro e a questão racial: da ideologia do “branqueamento” as “divisões perigosas”. In *Relações étnicorraciais na escola: desafios teóricos e práticas pedagógicas após a Lei 10.639*. MIRANDA, Claudia e outros (orgs.). 2011.

Disponível em:

<[http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/33208425/Relacoes\\_eticorraciais\\_na\\_escola\\_LIVRO\\_2011doc.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1492796469&Signature=K2HKgDxlzGcpUfpUgNwiBKHGg50%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DRelacoes\\_eticorraciais\\_na\\_escola\\_desafi.pdf](http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/33208425/Relacoes_eticorraciais_na_escola_LIVRO_2011doc.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1492796469&Signature=K2HKgDxlzGcpUfpUgNwiBKHGg50%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DRelacoes_eticorraciais_na_escola_desafi.pdf)>. Acesso em: 21 abr. 2017.

CRESWELL, John W. *Projeto de pesquisa – Métodos qualitativos, quantitativos e misto*. 3ª.ed. Ed.SAGE. Tradução: Magda França Lopes. 2010.

CUNHA, Lidiane A. Saberes e religiosidade de benzedeiras. 2012.

D'AVILA, Inacia e CAVAS, Claudio. Diáspora Negra: desigualdade de gênero e raça no Brasil. *Revista Latino Americana de Geografia e Genero..* v.2,n.1, p.3-11. Ponta Grossa, PR. 2011.

DELGADO SOBRINHO, Antonio T. ; RAVAGNANI, Oswaldo M.; CARVALHO, Silvia M.S. A lógica simbólica na medicina popular. In *Perspectivas*, São Paulo 6:27-36, 1983. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/perspectivas/article/viewFile/220/1467>. Acesso em: 22\_mai\_2017.

DELUMEAU, Jean. História do medo no ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lúcia Machado. Ed.Cia.das Letras. SP. 2009.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Ed.Atlas, 2002.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. *Contexto Internacional*. V.23, n.1, 2001.

DEMO, Pedro. *Metodologia científica em ciências sociais*. 4ª. São Paulo:Ed. Atlas SA. 1995

DIAS, João F. Em Roma sê Romano- O Candomblé como adaptação criativa e hibridismo, nas origens e no séc. XXI; Bahia, Lisboa e Berlim. In *Revista Lusófona de Ciência das Religiões - Ano X*, 2013 / nn. 18-19. pp. 205-216.

DÖPCKE, Wolfgang. A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra. *Revista Brasileira de Política Internacional*. vol.42 no.1 Brasília Jan./June 1999. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-73291999000100004>. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-73291999000100004#nt25](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73291999000100004#nt25)>. Acesso em: 13 abr.2017.

DUARTE, Abelardo. A origem do coco alagoano dança e nome\_ *Revista da Academia Alagoana de Letras*, ano VII, n.7, dez., 1991. Disponível em: < <http://www.historiadealagoas.com.br/a-origem-do-coco-alagoano-danca-e-nome.html>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução: Neves, P.2ª ed. São Paulo: Paulus. 1989.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. Os estudos culturais em debate. *UNÍ revista*, v.1, no.3, jul/2006.p.1-8. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/265582841>>. Acesso em: 25 ago. 2017.



FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Ed.Civilização Brasileira.S.A.1ª.ed. 1961.

FARGETTE, Sèverine. A crise da Igreja antes da Reforma. In: *Revista Historia Viva*. São Paulo.Ed. especial, p. 56-59. 2008.

FARELLI, Maria Helena (coord.). *O livro encantado de São Cipriano*. 10ª.ed.1ª.reimpressão.Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

FAUSTINO, Deivison M. Por que Fanon? Por que agora? – Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese. (Doutorado em Sociologia ). São Paulo: UFScar.2015.

FERNANDES, Lisandra. Autonomia e subjetividade da mulher negra:um estudo em the hangman´s game (in) *Revista Travessias*. vol.4,no.1. e-ISSN 1982-5935- Universidade Estadual do Oeste do Paraná.Cascavel. 2010.

FERREIRA, Lucio M. Sobre o conceito da arqueologia da diáspora africana. In: *MÉTIS história e cultura*, 8, 16, 2009.p.267-275.

FERRETI, Sergio F. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. *Revista PÓS Ciências Sociais*. PPGCSoc – UFMA.vol. 11, p. 15-34. ISSN 2236-9473. 2014.

FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo:Edusp, 1995.

FIGUEIREDO, João B.A.Colonialidade e descolonialidade: uma perspectiva eco-relacional. Acesso em: 17 jul. 2016.

FIGUEIREDO, Leandro M.. Remanescentes de quilombos, índios, meio ambiente, segurança nacional: ponderação de interesses constitucionais in INCRA e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas: algumas experiências. NEAD/MDA/INCRA. Brasília-DF. 2006.

FLORES, Moacyr. Deus e o Diabo na fronteira com os gentios. In: *estudos ibero- americanos*. Edição especial. n.1, p. 57-68. Rio Grande do Sul:PUCRS. 2000. Disponível em: <<https://scholar.google.com.br>> . Acesso em: 04 jan. 2017.

FRAZAO, Artur. O que é cobreiro e como tratar. Disponível no site <<https://www.tuasaude.com/cobreiro/>>. Acesso em: 09 jun. 2017.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 1933.

FURTADO, Marcella B; PEDROZA, Regina L.S.; ALVES, Candida B. Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural. In *Psicologia e sociedade*.vol.26.no.1.Belo Horizonte.2014. Disponível em : [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822014000100012](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822014000100012). Acesso em: 19 abr. 2017.

GADEA, Carlos A. O significante "negro" e a pós-africanidade: a diáspora haitiana em Miami. In *Sociologias*. vol.15 no.34 Porto Alegre Sept./Dec. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222013000300010>. São Leopoldo, Rio Grande do Sul:Unisinos. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-45222013000300010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222013000300010). Acesso em: 22 abr. 2017.

GASPAR, Lucia. Quebranto e mau olhar. Fundação Joaquim Nabuco. Recife, PE.2013. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em: 13 mar. 2017.

GASPAR, Lúcia. Guerreiro (folgado). Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em:: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em: 23 jun. 2017.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*.1ª.ed.1926. 13a.reimpr. Rio de Janeiro:LTC, 2008. 323p.

GENTILI, ALFREDO M. e PROSPERE, Rene. O Vodun no universo simbólico haitiano. *Universitas Relações Internacionais*. Brasília, v. 11, n. 1, p. 73-81, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicasuniceub.br> >. Acesso em: 21 fev. 2017.

GILROY, Paul. Entre campos: Nações, culturas e Fascínio da raça Trad. AZEVEDO, Celia M.M. e outros. São Paulo. Annablume Editora. 2007.

GILROY, Paul. *Atlântico negro*, O. São Paulo: Editora 34, 2001

GOMES, Heloisa Toller .Condição pós-colonial, cultura afro-brasileira. In: *Revista Z cultural – revista virtual do PACC/UFRJ*. Rio de Janeiro: UERJ.2006.

GONÇALVES, Rafael et al. Merleau Ponty, Sartre e Heidegger : três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos. In: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro: UERJ.ano 8, n.2 p.402-435. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a19.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2013.

GRAWITZ, Madeleine. *Méthodes des sciences sociales*. 11ª. Ed. Paris: Ed. Dalloz.2001.

GROSGUÉL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008. p.115-147. 2008.

Disponível em: [www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=982](http://www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=982). Acesso em: 26 jun. 2016.

GUIMARÃES, Antonio S.A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34. 2003.

HABERMANS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. São Paulo: USP. 2012.

HAGUETTE, Teresa M. F. *Metodologias Qualitativas na Sociologia*. Ed.Vozes.14ª.ed.RJ.2013.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent Léon Schaffter. 2ª.ed.Presses Universitaires de France. Paris, França. 1968.

HALL, Stuart . *Identidade e diferença\_Quem precisa de identidade? Identidade e diferença*. Silva, Tomaz Tadeu da (org).11ªedição. p.103-133. Rio de Janeiro: Ed.Vozes. 2012.

HALL, Stuart. *Da diáspora \_Identidades e mediações culturais*. SOVIC, Liv (org.). Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG.2003.434p.

HALL, Stuart. The of the representation. In: Hall, Stuart (org.). *Representation, Cultural representation and cultural sinigfying practices*. London: University, 1997.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A Editora. 1ª.ed., Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, 1992.

HERSKOVITS, Melville. *The precolonial state in West Africa – Building power in Dahomey*. New York: University Press Cambrigde. 1ª.ed.1938. reimp.2014.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Ed.Paz e Terra. 1984.

HOFBAUER, Andreas. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. In: *Lua Nova:Revista de cultura e política*. no.68.pp.9-56. São Paulo. 2006. Disponível em:

<[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452006000300002&Ing=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452006000300002&Ing=en&nrm=iso)>. Acesso em: 18 jul. 2016.

HOLANDA, Sergio B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro:Cia.das Letras.1936.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34. Tradução Luiz Repa. 2003.

HOROCHOVSKI, Mariseti H. Benzeduras, garrafadas e costuras: considerações sobre a prática da benzeção (in) Guaju, Matinhos, v.1, n.2, p. 110-126, jul./dez. 2015.

HUAN. Site de Etmologia. Disponível em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/simpatia/>. 2014. Acesso em: 22\_mai\_2017

IANNI, Octavio. *Crisis in Brazil*. New York:Columbia University Press.1970.

JURKEVICS, Vera Irene. Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular. Tese (doutorado em História). Paraná: UFPR.2004. Disponível em: <http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Veraluciajurkevics.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2017.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Cia das Letras. 2000.

KAWAHALA, Edelu. Navegando com Gilberto Freyre e Exu no Atlântico Pardo: As negritudes e mestiçagens na obra de Martinho da Vila. In: Anais do SILIAFRO.v. I, n.1, EDUFU,2012. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Faculdades Estácio de Sá Santa Catarina. FESSC. Disponível em: [http://www.ileel.ufu.br/anaisdosiliafro/wp-content/uploads/2014/03/artigo\\_SILIAFRO\\_13.pdf](http://www.ileel.ufu.br/anaisdosiliafro/wp-content/uploads/2014/03/artigo_SILIAFRO_13.pdf). Acesso em: 05 ago. 2016.

KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. *MÉTIS: história & cultura*, v. 3, n. 6, Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, 2004.

KIST, Luís. A formação do jesuíta brasílico e do cristianismo tupi no século XVI. ANPUH XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 2007. Disponível em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Lu%EDs%20Kist.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2017.

LARA, Aline M. dos S. A proteção do patrimônio cultural imaterial das comunidades quilombolas. Artigo. Disponível em: <http://jus.com.br/revista> Acesso em:02/04/2013>. Acesso em: 22 jul.2017.

LAURENTI, C., BARROS, M.N.F. Identidade: questões conceituais e contextuais. *Revista de psicologia social e institucional*. Vol.2.no.1.jun/2000. Disponível em <http://www.uel.br/ccb/psicologia/revista/textov2n13.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2017.

LEITE, Yonne. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. Boletim do Museu Nacional. Nova série. Rio de Janeiro. No.32. 1979. Disponível em: <<http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36661151/a.pdf>>. Acesso em:21\_mai\_2017.

LEISTNER, Rodrigo. Religião, ciência e transdisciplinaridade: o conhecimento afro-religioso como objeto de estudo (in) Ciências sociais UNISINOS. V. 45 n.2. RS. 2009.

LÉVY-BRUHL, L. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.9a ed. Paris: Presses Universitaires de France.1910/1951.

MACEDO, Emiliano U.. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético (in) Revista Ágora, Vitória, n. 7, 2008, p.1-20. 2008.

MACHADO, Carlos Eduardo. Revisitando os altares domésticos: os usos dos espaços domésticos como parte da experiência religiosa. Primeiros Estudos. Primeiros Estudos, São Paulo, n. 2, p. 144-165, 2012.

MACHADO, Maria Clara T. Culturas Populares e Desenvolvimentismo no interior das Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985). Tese de doutorado. USP.São Paulo. 1997.

MACIEL, Márcia R.A. et al. Um olhar sobre as benzedeadas de Jurema (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar. In:*Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas. Vol.1.no.3.ISSN.1981-8122. Belém. 2006. Disponível em: [www.scielo.br](http://www.scielo.br). Acesso em: 10 mar. 2016.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço*: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAIA, Patrícia M.de C. Ladeira Sacopã,250: um parque, um quilombo, um conflito sócio-ambiental na Lagoa Rodrigo de Freitas Artigo. In: *Revista VITAS- Visões Transdisciplinares sobre Ambiente e Sociedade* – [www.uff.br/revistavitas](http://www.uff.br/revistavitas) Nº 1. 2011. Acesso em: 30 jul. 2013.

MALCHER, Maria Albenize Farias - Identidade Quilombola e Território. Artigo. s/d. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/120.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2013.

MAUÉS, Raymundo H. e VILLACORTA, Gisela M. Pajelança e encantaria amazônica. cap.1 pp.11-58. In: *Encantaria brasileira* – O livro dos mestres, caboclos e encantados. Organização Reginaldo Prandi. Rio de Janeiro:Pallas. 2011.

M'BOKOLO, Elikia . África negra historia e civilizações. Tomo I (até o século XVIII). Tradução Margarido, Alfredo. EDUFBA. Casa das Áfricas. BA. 2008.

MENDES, José M.O. O desafio das identidades in A globalização e as ciências sociais – SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). Cap. 13.p.503-540. SP São Paulo: Ed.Cortez.2002.

MIGNOLO, Walter. Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press. 2000.

MIGNOLO, Walter. El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. *Estudios y obras prácticas intelectuales latino-americanas en cultura y poder* . p.201-212. 2002.

MINAYO, Maria Cecília de S.(org.). *Pesquisa Social*. Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MORESCO, Marcielly C. e RIBEIRO, Regiane. O conceito de identidade nos estudos culturais britânicos e latino-americanos: um resgate teórico. *Animus – Revista Interamericana de Comunicação Midiática*, v.14, n.27, 2015. E-ISSN 2175-4977. Disponível em: <[www.ufsm.br/animus](http://www.ufsm.br/animus)>. Acesso em: 04 jul. 2017.

MORIGI, V. et al. Memória, representações sociais e cultura imaterial. *Morpheus-Revista Eletrônica em Ciências Humanas*. Ano 09, 2012, no. 14. ISSN 1676-2924. Rio de Janeiro: Disponível em::< [http://www4.unirio.br/morpheusonline/numero14-2012/artigos/waldir\\_pt.pdf](http://www4.unirio.br/morpheusonline/numero14-2012/artigos/waldir_pt.pdf)>. Acesso em: 04 jul. 2017.

MOTT, Luiz. Santo Antônio, o divino capitão-do-mato. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 110-138, 1996.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de M. (org.) *Historia da vida privada no Brasil* : cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

MOTTA, Márcia M.M. Brecha negra em livro branco: Artigo 68, remanescentes de quilombos e grilagens no Brasil. Anpuh, XII encontro regional de História. 2007.

MOURA, Gloria. O Direito à diferença. In: MUNANGA, Kabengele (org.). Superando o racismo na escola. 2ª ed., p.69-82. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005. 204p.

MUNANGA, Kabengele e GOMES, Nilma Lino -. Para entender o negro no Brasil de hoje: histórias, realidades, problemas e caminhos. São Paulo: Global, 2004.

NASCIMENTO, Ana C.A. O sexto sentido do pesquisador. A experiência etnográfica de Edison Carneiro. Textos escolhidos de cultura e arte populares. Rio de Janeiro, v.8,n.1,p.21-35. 2011. Disponível em:

<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/viewFile/10447/8206>. Acesso em: 22 jul.2017.

NASCIMENTO, Tiago C.do. A história e a cultura da África e sua relação com a cultura brasileira. *DESACATO* – portal da revista virtual. 2017.

NERY, Vanda C. Rezas, crenças, simpatias e benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. (comunicação). VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom. 2006. Disponível em: <<http://scholar.google.com.br>>. Acesso em: 14 mar. 2017.

NOBLES, Wade . Sakghu Sheti:Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo. 2009. Disponível em:: <<https://psicologiaeafrikanidades.files.wordpress.com/2012/09/nobles-portugues.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2016.

NOGUEIRA, Alvarina J. (coord.). Medicina Popular. Pesquisa realizada pela Divisão de Folclore em 1979 do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural. Departamento de Apoio a Projetos de Preservação Cultural. RJ. 2005.

NOGUEIRA, Amelia R.B. Mapas mentais: recurso didático no ensino da geografia. Dissertação de mestrado em geografia física Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. São Paulo:USP. 1994.

NOGUEIRA, André L.L. Dos tambores, cânticos, ervas...Calundus como prática terapêutica nas Minas setecentistas (in) PIMENTA, Tania e GOMES, Flavio (2016). Pp. 15-35.

NOGUEIRA, Jefferson Gomes. Sincretismo religioso no Brasil em Casa Grande & Senzala: Influências na religiosidade brasileira (PARTE 1) (in) historia e-historia. ISSN 1807-1783. UNICAMP.SP. 2009. Disponível em: <[www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=205#\\_edn1](http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=205#_edn1)>. Acesso em: 02 mar. 2016.

NOGUERA, Renato. Democracia racial? A condição social dos descendentes dos povos da afrodiáspora na atualidade brasileira a partir do conceito de Homo sacer de Agamben. In: *Filosofia ciência&vida*, n.117. Disponível em: <[www.portalcieneciavida.com.br](http://www.portalcieneciavida.com.br)>. Acesso em: 04 ago. 2016.

O'DWYER, Eliane C. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: E. O'Dwyer (dir.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.p.13-42. 2002.

O'DWYER, Eliane C. Remanescentes quilombolas "Na Fronteira Amazônica" - Terra de Quilombo. Rio de Janeiro: ABA, p. 121-139. 1995.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é Benzeção*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, Erica C.S. at alli. Saúde e doença: Recursos utilizados em rituais de cura no estado da Paraíba. ISSN 1983-4209, v.6– n., 1. João Pessoa: 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios – “pacificação”*, regime tutelar e formação de alteridades. Cap.1. Rio de Janeiro: Contra capa livraria ltda.2016. p. 75-116

OLIVEIRA, Simone G. Paradigmas populares da “santidade”: estudos de casos mineiros. Associação Brasileira de Historia das Religiões – Sagrado Urbano. 2015. Disponível em: [www.abhr.org/wrp-content/uploads/2015/mp/pdf/ANPUH.S23.1590.pdf](http://www.abhr.org/wrp-content/uploads/2015/mp/pdf/ANPUH.S23.1590.pdf). Acesso em: 20 jul.2017.

OSORIO, Rafael Guerreiro. O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE. Texto para discussão no. 996. II encontro nacional de produtores e usuários de informações sociais, econômicas e territoriais. 2006.

PAIM, Márcio. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa De Meu Pai. Sankofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Ano VII, No. XIII, Julho\_2014.

Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/viewFile/88952/91815>>  
Acesso em: 22 abr. 2017.

PAIXÃO, Marcelo e outros (orgs.). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010*. Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor e raça. Rio de Janeiro: LAESER/IE/UFRJ. 2010.

PEREIRA, Ernandes de O. A geografia fenomenológica: Um olhar sobre a percepção ambiental dos povos ribeirinhos do rio Formate a partir dos seus mapas mentais e de sua história oral. – Anais XVI encontro nacional dos geógrafos – ENG. RS.2010.

PEREIRA, Márcio de A. Quem traduz o antropólogo? – Considerações sobre o uso da antropologia enquanto técnica. In: S. Fleischer, P. Schuch e C. Fonseca (dir.), *Antropólogos em ação: experimentos de Pesquisa em direitos Humanos*. Rio Grande do Sul: UFRGS editora. p.39-48. 2007.

PEREIRA, Rodrigo. Durkheim e Lévi Strauss: A escola sociológica francesa e uma análise de aproximações teóricas. Texto não publicado. 2015.



PESSOA, M.; MATON, Poliana. Rituais de cura na infância em comunidade quilombola piauiense/Brasil. 29ª. Reunião Brasileira de Antropologia. Natal. 2014.

PIMENTA, Tania S.; e DANTAS, Rodrigo A. Barbeiros e sangradores no Rio de Janeiro oitocentista: transformações de um ofício. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as-ABPN,s.1,v.6,n.14,p.06-24. Out. 2014. ISS2177-2770. Disponível em: <http://abpn.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/127>. Acesso em: 20 jul. 2017.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In Estudos Históricos. vol.5.no.10.1992, p.200-212. Tradução de Monique Augras. Rio de Janeiro. RJ. Disponível em: [http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/37625005/memoria\\_e\\_identidade.pdf](http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/37625005/memoria_e_identidade.pdf). Acesso em:01 jun. 2017.

POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. Bauru, São Paulo: EDUSC.2003.444p.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras (in) Revista Brasileira de Ciências Sociais, 47(16):43-58.2001.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, realidade e religião ( in) Revista USP.. No.46.52-65. SP. 2000.

PRANDI, R. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. Novos Estudos Cebrap, 56:77-88.2000. RJ.

PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo. Tese de doutorado. USP.SP. 2000.

PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PRYSTHON, Angela. Histórias da teoria: os estudos culturais e as teorias pós-coloniais na América Latina. Interin, v.9, n.1, 2010. Universidade Tuiuti do Paraná. Disponível em: <<http://interin.utp.br/index.php/vol11/article/view/216>>. Acesso em: 26 ago. 2017.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. O Catolicismo rustico no Brasil. Revista do Instituto de estudos brasileiros. No.5. 1968. São Paulo:USP. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/45715/4931>>. Acesso em: 23 fev. 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latino-americanas*. LANDER, Edgardo

(org). Colección Sur Sur , CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.pp. 227-278.

Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>.

Acesso em: 10 mai. 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade e modernidade/razionalidade. In: *Los conquistados*. BONILLO, Heraclio. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Bogotá: Tercer Mundo, FLACSO, 1992, p.437-449.

QUINTANA, Alberto M. Medicina popular e medicina científica. *Revista Espaço Acadêmico*, ano VI, n.72, maio 2007. ISSN 1519.6186. Disponível em:

<<https://www.espacoacademico.com.br/072/72quintana.htm>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

QUINTANA, Alberto M. Um estudo sobre a representação da doença mental em populações periféricas. *Psicologia Clínica. Pós-graduação & Pesquisa*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 31-42, ago. 1989.

RAFAEL, Ulisses N. Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912. (Tese de Doutorado em História). RIO DE JANEIRO: UFRJ/IFCS. 2004.

RAMOS, Guerreiro R. O problema do Negro na Sociologia Brasileira. *Cadernos de Nosso Tempo*, 2 (2): 189-220, jan./jun. 1954. Republicado em Simon Schwartzman, editor, *O Pensamento Nacionalista e os "Cadernos de Nosso Tempo"*. Brasília, Câmara dos Deputados e Biblioteca do Pensamento Brasileiro, 1981, pp. 39-69. 1954.

REGINALDO, Lucilene. *O rosário dos angolas*. Ed. Alameda. 1ª. Edição. ISBN: 8579390826. 2011.

REIS, João J. e GOMES, Flavio dos S. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo:Ed. CIA das letras, 1996.

REIS, Marilise L.M. dos. Diáspora como movimento social: A Red de Mujeres Afrolationoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diaspora e as políticas de combate ao racismo numa perspectiva transnacional. Tese.(Doutorado em Sociologia Política). Florianópolis: UFSC. 2012. Disponível em:

<<https://core.acuk/download/files/551/30381361.pdf>>. Acesso em: 21 jun. 2016.

ROCHA, Ana Luiza C. da e ECKERT, Cornelia. Etnografia : saberes e práticas. In: *Ciências Humanas: pesquisa e método*. PINTO, Celi Regina J. e GUAZZELLI, Cesar Augusto B. (orgs.). Ed.Universidade. Porto Alegre. 2008.

ROCHA, Luanna et alli. Os sistemas de saúde popular e oficial sob a ótica de benzedeiras. *Rev enferm UFPE on line*. ISSN: 1981-8963. DOI: 10.5205/reuol.5221-43270-1-RV.0901supl201511. Recife: UFPE. 2015. Disponível em:

< [www.revista.ufpe.br/revistaenfermagem/index.php/revista/article/download/.../11313](http://www.revista.ufpe.br/revistaenfermagem/index.php/revista/article/download/.../11313)> Acesso em: 22 jul. 2017.

RODRIGUES, Jaime. Cultura marítima: marinheiros e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII E XIX) in Revista Brasileira de História .ISSN 0102-0188 *On-line version* ISSN 1806-9347- vol. 19 n.38. 1999. São Paulo. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881999000200002>. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01881999000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881999000200002)>. Acesso em: 07 jan. 2017.

RUBERT, Gabriela C.M. Mulheres e religiosidades: benzedeadas e representações sagradas femininas em Cambé- PR. VI Congresso Internacional de História. Universidade Estadual de Londrina. 2012. Disponível em: <[http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/519\\_trabalho.pdf](http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/519_trabalho.pdf)>. Acesso em: 01 mar. 2017.

RUFINO, Márcio U. L. et al. Conhecimento e uso do Ouricuri (*Syagrus oronata*) e do babaçu(*Orbignya phalerata*) em Buíque, PE, Brasil. In *Acta bot. bras.* 22(4): 1141-1149. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/abb/v22n4/a25v22n4.pdf>> Acesso em: 27 out. 2016.

SAAVEDRA, Giovani A.; SOBOTTK, Emil A. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth . In: *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, jan.-abr. 2008.

SAID, Edward W. *Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia.das Letras, 2007.

SALES, Nívio R. *Rezas que o povo reza*. Rio de Janeiro: Pallas Editora e Distribuidora Ltda. 1984.

SALUM, Marta H.L. África: culturas e sociedades. In *Formas de Humanidade – guia temático para professores*. 1999. Texto revisto em 2005. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Disponível em: <[http://www.arteafricana.usp.br/codigos/textos\\_didaticos/002/africa\\_culturas\\_e\\_sociedades.html](http://www.arteafricana.usp.br/codigos/textos_didaticos/002/africa_culturas_e_sociedades.html)> Acesso em: 12 nov. 2016.

SAMPAIO, Gabriela dos R. *Juca Rosa: um pai de santo na Corte Imperial*. 1ª.ed. Rio de Janeiro:Arquivo Nacional, 1, 1996, 286p.

SANTANA, Gisane S. Mito fundador, narrativas e história: a representação identitária sulbaiana em Iararana. I encontro baiano de estudos em cultura – EBECULT. S/d. Disponível em: <[uesc.br/icer/artigos/ebecult.pdf](http://uesc.br/icer/artigos/ebecult.pdf)>. Acesso em: 07 jul. 2017.

SANTOS, Debora R. et al. *DICIONario*. 2016. Disponível em: < <http://www.dicio.com.br> >. Acesso em: 17 jul. 2016.

SANTOS, Francimario V.dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. In Revista CPC, São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio 2009/out. 2009. Disponível em: <[http://www.usp.br/cpc/v1/imagem/conteudo\\_revista\\_arti\\_arquivo\\_pdf/fvsantos.pdf](http://www.usp.br/cpc/v1/imagem/conteudo_revista_arti_arquivo_pdf/fvsantos.pdf)>. Acesso em: 12 mai. 2017.

SANTOS, Juana E.dos. *Os nagô e a Morte: Pade, Asese e o culto Egun na Bahia*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes. 13<sup>a</sup>.ed.,2008.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: HUCITEC, 4<sup>a</sup> ed. 2004.

SANTOS, Milton. *Território e sociedade*. 2<sup>a</sup> reimp. São Paulo: Ed. HUCITEC.2004.

SANTOS, Milton et al. *Território, territórios – ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: PPGeo/UFF, 2006.

SANTOS, Ivanir A.A. dos. *Direitos humanos e as práticas de racismo*. Câmara dos Deputados. Brasília: Edições Câmara. 2013.

SANTOS FILHO, Lycurgo. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: Edusp.vol. 1. 1977. Disponível em: <[Novus/article/view/144/pdf\\_42](http://Novus/article/view/144/pdf_42)>. Acesso em: 18 jan. 2017.

SCHNEIDER, Mauricio. *Identidades em rede: um estudo etnográfico entre quilombolas e pomeranos na Serra dos Tapes*. Dissertação (mestrado em Antropologia). Pelotas. 2015.

SCHMIDT, Maria Lucia S. – *Pesquisa participante: alteridade e comunidades interpretativas*. (Tese Livre docência). São Paulo: Instituto de Psicologia, 2005.

SHIRIASHI NETO, Joaquim. Os quilombos como novos “sujeitos de direito”: processo de reconhecimento e impasses. In: *Cadernos UNDB*, v.4, São Luiz, jan\_dez\_2014. Disponível em: <[http://www.undb.edu.br/publicacoes/arquivo/11\\_os\\_quilombos\\_como\\_novos.pdf](http://www.undb.edu.br/publicacoes/arquivo/11_os_quilombos_como_novos.pdf)>. Acesso em: 11 mai. 2017.

SILVA, Aracy L. *Mito, razão, história e sociedade*. 1995. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/modos-de-vida/mitos-e-cosmologia>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

SILVA, Daniela S. *Maksuna brasileira: uma colcha de retalhos*. In: *Edipucrs on line*. Artigo. Rio Grande do Sul: PUCRS. s/d. Disponível em:

<[http://www.pucrs.br/edipucrs/online/vsemanaletas/Artigos%20e%20Notas\\_PDF/Daniela%20Silva%20da%20Silva.pdf](http://www.pucrs.br/edipucrs/online/vsemanaletas/Artigos%20e%20Notas_PDF/Daniela%20Silva%20da%20Silva.pdf)>. Acesso em: 20 mai. 2017.

SILVA, Edna L. da; MENEZES, Estera M. – *Metodologia da Pesquisa e Elaboração de Dissertação*. 4.ed., Florianópolis:UFSC.2005.

SILVA, Giselda Shirley. Benzedores e raizeiros. Saberes partilhados na comunidade remanescente de quilombo de Santana da Caatinga - 1940-2011. *Revista Mosaico*, v.3, n.1, p.33-48, jan./jun. 2010.

SILVA, Luiz C. A Participação das rezadeiras nos projetos de saúde comunitária no estado da Paraíba. Comunicação. 2013. Disponível em: < [https://encipecom.metodista.br/.../GT2-texto6-A\\_participacao\\_das\\_Rezadeiras\\_-\\_Cust](https://encipecom.metodista.br/.../GT2-texto6-A_participacao_das_Rezadeiras_-_Cust)>. Acesso em: 22 jul.2017.

SILVA, Marilene R.N. O feitiço e o poder do feitiço. *História e Religião*. FAPERJ. Rio de Janeiro: Mauad. 2002.

SILVA, Tomaz T. da (org). *Identidade e diferença – A perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 11ª ed. 2012.

SILVA, Vanessa Pacheco (org) - Quilombo do Morro do Boi em Balneário Camboriú-SC: relação histórica entre a comunidade e o meio ambiente. *Revista Identidade*. Rio Grande do Sul, v. 15, n. 2, jul-dez/2010.

SILVEIRA, Leandro M.. Nas trilhas de sambistas e “povo do santo”: memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950). Dissertação (Mestrado em História). UFF/RJ. 2005.

SLENES, Robert. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem!” : África coberta e descoberta do Brasil. *Revistausp*. no.12.1992. Disponível em: <<http://www.revistausp.br/article/view/25575>>. Acesso em: 04 jun. 2017.

SOUSA, Luísa Andrade de. De moreno a quilombola: o antropólogo nas comunidades de remanescentes de quilombo. In: S. Fleischer, P. Schuch e C. Fonseca (dir.), *Antropólogos em ação: experimentos de Pesquisa em direitos Humanos-UFRGS*-ed. p.151-162.2007.

SOUSA, Vítor M.F. O. Qual o significado de “Diáspora” em tempo de globalização? A relação controversa entre Império, lusofonia e “portugalidade”. *IV Congresso Internacional em Estudos*

*Culturais-Colonialismos, Pós-Colonialismos e Lusofonias*. Programa Doutoral em Estudos Culturais (Universidades de Aveiro e do Minho), 2014.

SOUTO MAIOR, Mario. *Orações que o povo reza*. São Paulo: IBRASA, Instituição Brasileira de Difusão Cultural Ltda.1998.

SOUZA, Ana Luíza de. História, educação e cotidiano de um quilombo chamado Mumbuca. Dissertação (mestrado em educação), Minas Gerais: UNICAMP.2006.

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

SOUZA, Laura de M. (2002) . Revisitando o calundu. Ensaio. São Paulo: USP. Disponível em: <[http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU\\_0.pdf](http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf)>. Acesso em: 22 fev. 2017.

SOUZA, Leila L.de. O processo de hidridação cultural: prós e contras. *Revista Temática.*, ano IX, no.3. 2012. Disponível em: [www.insite.pro.br](http://www.insite.pro.br) acesso em: 26 abr. 2016.

SOUZA, Robério A.C. *O hibridismo na construção da religiosidade: repensando a contribuição de Gilberto Freyre para o debate*. 2012.

Disponível em <<http://www.usp.br/ran/ojs/index.php/angelus>>. Acesso em: 04 jul. 2017.

SOUZA, Thyago R.G. De Nina Rodrigues a Arthur Ramos: reinvenção de Palmares nos “estudos negros”. In: *Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Historia da UFMG*, v. 5, n.2, mai-ago-2013. ISSN:1984-6150. Disponível em: [www.fafich.ufmg.br/temporalidades](http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades). Acesso em: 20 jul. 2017.

SOVIK, Liv (Org.). *Da Diáspora*. Identidades e mediações culturais. Stuart Hall. Belo Horizonte/Brasília:Editora da UFMG/UNESCO, 2003.

TAVARES, Célia C. S. Os Jesuítas no Brasil. *Rede Memória*. 2012. Disponível em: <<http://redememoria.bn.br/2012/01/os-jesuitas-no-brasil/>>. Acesso em: 09 nov. 2016.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa-ação*. Cap.1. 7ª.ed., São Paulo: Cortez. 1996.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1992.

TODOROV, Tzvetan. *Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes.1983.

TOMÁS, Júlia. Ensaio sobre o Imaginário Marítimo dos portugueses. Braga, Portugal: Ed.CECS – Centro de Estudos de comunicação e sociedade. Universidade do Minho. ISBN:978-989-8600-13-4. 2013. Disponível em: <[lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs\\_ebooks/article/viewFile/1584/1497](http://lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/article/viewFile/1584/1497)>. Acesso em: 20 jul.2017.

TORINO, Isabel C. *A memória social e a construção da identidade cultural: diálogos na contemporaneidade*. 2013. Disponível em: <<http://www.eumed.net/rev/cccsc/26/memoria-social.html>>. Acesso em: 29 jun. 2017.

TRACCO, Celso L. A formação da sociedade brasileira – aspectos econômicos, políticos e religiosos (sec.XVI-XX). *Revista Eletrônica Espaço Teológico*. ISSN 2177-952X.Vol.8,13,jan/jun.p.124-144. 2014. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto>>. Acesso em: 29 fev. 2016.

TURCI, Erica. *Escravidão no Brasil: a resistência de africanos e descendentes*. UOL educação pesquisa escolar – historia geral. 2010. Disponível em: <[museuafrobrasil.org.br/docs/defaultsource/publicações/-nbsp-arquivo-em-pdf](http://museuafrobrasil.org.br/docs/defaultsource/publicações/-nbsp-arquivo-em-pdf)>. Acesso em: 07 mar. 2016.

URSINI, Leslye B. *Relatório de levantamento de populações remanescentes de quilombos no estado de Alagoas: averiguação das comunidades do Tabuleiro dos Negros, da Palmeira dos Negros e do Bairro do Oiteiro (Penedo), na Zona do Baixo São Francisco*. Maceió: CSO-CHLA/UFAL/UNICAMP/IFCH. 1998.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Cia.das Letras, 1995.

VALE, Maísa M. e ARAS, Lina M.B. de. Articulação da rede de mulheres negras na diáspora africana: tradição viva, contraditória, em constante reinvenção. *Pontos de Interrogação—Revista de Crítica Cultural* 5.2, p. 19-36, 2016.

VALENTIN, Patricia F. de, e TRINDADE, Zeidi A. Modernidade e comunidades tradicionais: memória, identidade e transmissão em território quilombola. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Psicologia Política. *Psicologia política*, v.11, no.22, p.295-308, jul.-dez.2011.

VAN DER POEL, Frei Francisco. O processo de cura na cultura popular. 1981. Disponível em: [http://scholar.google.com.br/scholar?q=van+der+poel+cultura+popular&hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&oq=van+der+poel+cultura+p](http://scholar.google.com.br/scholar?q=van+der+poel+cultura+popular&hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&oq=van+der+poel+cultura+p) . Acesso em: 29 jun.2017.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Brasília: Ed.Vozes. 1977. Disponível em:

<<http://www.astrologosastrologia.com.pt/blog/beneduras/reza-contr-bruxas-e-bruxarias>>  
Acesso em: 27 nov. 2016.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern World-System*. V.1-3. New York: Academic Press. [A full-scale review of the working of the “European world-economy” from the “long” 16th. century onward]. 1974.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília-DF: Editora da Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do estado de São Paulo. 1999.

ZUBARAN, M.A. et al. Stuart Hall e as questões étnico-raciais no Brasil: cultura, representações e identidades. *Projeto História*, n.56, p.9-38, mai-ago. 2016. Disponível em:  
<[revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/25714/20809](http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/25714/20809)> Acesso em: 29 jun. 2017.

### **Blogs consultados:**

<https://boainformacao.com.br/2015/11/igreja-nova-mostra-sua-cultura-para-projeto-de-salvaguada-imaterial/>

<http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2013/06/sem-incentivo-folclore-alagoano-esta-condenado-cair-em-esquecimento.html>

<https://claudiomanoel.wordpress.com/folclore-alagoano/>

<http://asfopal.blogspot.com.br/p/folguedos.html>

<http://www.estado-de-alagoas.com/folclore-alagoano.htm>

### **Pesquisas**

BRASIL. Decreto no. 4887 de 20 de novembro de 2003. Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm). Acesso em 29\_abr\_2017.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

IBGE. ENCICLOPEDIA DOS MUNICIPIOS. IBGE ANOTAR O RESTANTE.

IBGE . Resultados do Universo. Censo 2010. acesso [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) RJ.2013.

IBGE . Resultados preliminares do Censo Demografico .acesso [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) RJ.2010.

IBGE . Resultados preliminares do Censo Demografico .acesso [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) RJ.2010.

IBGE . Resultados do Universo. Censo 2010. acesso [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br) RJ.2013.



INCRA . Relatório Técnico de Identificação e delimitação. Território Quilombola Caveira – município de São Pedro da Aldeia – RJ. 2011.

MMA/INCRA . Relatório técnico de identificação e delimitação da comunidade remanescente do Quilombo da Pedra do Sal. MMA/INCRA.RJ. 2011.

OIT. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. - Brasília: OIT, 2011 1 v. ISBN: 978-92-2-824257-7 .978-92-2-824258-4. Disponível em:

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao\\_169\\_OIT.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf).

Acesso em: 29 abr. 2017.

UNESCO. História geral da África II: história antiga. 2ª.ed.rev. – Brasília.2010.