

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC - SP

GILBERTO ORÁCIO DE AGUIAR

Mulheres negras da montanha:

A religiosidade das benzedadeiras de Rio de Contas

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - ANTROPOLOGIA

São Paulo, 2012

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC - SP

GILBERTO ORÁCIO DE AGUIAR

**Mulheres negras da montanha:
A religiosidade das benzedadeiras de Rio de Contas**

**Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo como requisito
parcial para obtenção do Doutorado em Ciências
Sociais (Antropologia) sob a orientação da Prof. Dra.
Teresinha Bernardo.**

São Paulo, 2012.

Banca examinadora

No princípio... Era o dia 02 de outubro de 1966. Em uma casa de madeira no interior de Santa Catarina, na cidade de Paulo Lopes, às 18hs, num quarto meio escuro iluminado somente pela luz de uma lamparina a querosene, lá me encontrava natimorto (óbito fetal). Diz minha mãe que minha Tia Maria (Tia Bia), irmã de meu pai, parteira, falou: "Comadre, é um menininho, mas nasceu mortinho." Na história contada por minha mãe, a minha Tia Maria separou-me enrolado no cordão umbilical e foi cuidar da parturiente. Sempre murmurando algo ("como que em oração"). De repente, a minha tia voltou-se para mim e olhando assustada para as pessoas presentes gritou: "O menino está vivo! Tragam água que o menino está vivo!" E minha mãe afirmava que eu havia nascido mortinho e que pela oração de minha Tia Maria, a Tia Bia, eu retornei à vida. Esse foi o meu primeiro contato com uma benzedeira...



Ady Lúcia Pereira, Minha Mãe Benzedeira

Agradecimentos

É impossível concluir um trabalho de pesquisa como esse sem agradecer a Deus. A minha caminhada de doutorado não foi exclusiva de uma única pessoa, mas de um verdadeiro exército. Lembro-me como hoje do dia em que após minha chegada em São Paulo, em 2008, comecei a trilhar os caminhos da PUC/SP para conseguir aprovação de bolsas e locais para hospedagem. Lembro-me também das situações desagradáveis que tive que superar com a ajuda de amigos/as que me ofereceram hospedagem, alimentação e dinheiro para os transportes e outros meios. Por isso gostaria de trazer para esse trabalho o meu sincero agradecimento pela colaboração e presença mais que amiga de:

Meus familiares, em especial minhas irmãs Maria de Lourdes, Maria Ady e Maria Margarida, minha cunhada Eliete, bem como sobrinhos/as e primos/as; Professora Teresinha Bernardo que me acolheu no Departamento de Ciências Sociais e juntamente com a professora Eliane Hojaij Gouveia me incentivaram a fazer o percurso do doutorado com coragem;

-Pe. Domingos Nandi que me orientou na procura da bolsa de estudos;

-Ruth Maria, secretária particular do arcebispado de São Paulo, que encaminhou meu pedido de Bolsa ao Cardeal Arcebispo de São Paulo Dom Odilo Pedro Scherer;

-Fundação Pórticos que me forneceu uma bolsa pelo período de três anos.

-As funcionárias do arquivo Público Municipal de Rio de Contas;

-Sr Carmo Joaquim, meu informante na cidade de Rio de Contas e animador da pesquisa;

-Meus professores e professoras dos créditos do doutorado que me ensinaram disciplina e dedicação;

-Pessoas especiais que me deram acolhida nessa selva de pedras: Afonso, Sergina Paulo, Pe. Márcio Leitão, Pe. Atanásio, Pe. Cláudio e todos os outros padres que participaram da minha vida enquanto cumpria a pesquisa do doutorado;

-Pessoas particulares que me ajudaram nesse período de quatro anos a não desistir seja com motivações, ou seja, com colaborações financeiras: Athayde

Lemes Garcia, Gelson e Conceição, Pe. Severino Isaías, Pe. Francisco de Barros Barbosa, Pe. Silvio Menezes, Félix e Cida, Matildes Varjão, Ananias e Diva Cruela, Eufrázia, Geronice e Dário, Dona Teresa, Eunice Trindade, Jailson Apóstolo e Renata, Telma Apóstolo, Zezé e Lucília, Conceição e João, Irmã Iracema, Cláudio e Dida, Comunidade Católica Santo André Apóstolo, Comunidade Católica São Miguel Arcanjo que me acolheu como seu administrador paroquial.

Resumo

AGUIAR, Gilberto Orácio de. *Mulheres negras da montanha. A religiosidade das benzedadeiras de Rio de Contas*. 2012. f.247. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

Ao escrevermos nesse texto sobre as mulheres negras e benzedadeiras das montanhas de Rio de Contas – BA abordaremos a benzedura, talvez, sob um aspecto nunca antes estudado. Nossa pesquisa se realiza sobre um tripé que se apresenta como eixos – capítulos que procuram responder à relação das benzedadeiras negras de Rio de Contas de suas antepassadas pela oralidade. Para darmos conta dessa empreitada nos valeremos de algumas abordagens tais como: sobre a história da cidade de Rio de Contas com seus aspectos naturais, sociais e religiosos, partindo de textos históricos e materiais do Arquivo Histórico Municipal; sobre a história da mulher negra no Brasil e sua relação direta com a mulher africana, principalmente no que diz respeito à religiosidade, à arte comercial e sua colaboração na elaboração de uma identidade nacional; sobre a benzedura como desdobramento do ato de cuidar e seus ‘riscos’ para as mulheres, sobretudo na época (Idade Média) em que foram perseguidas como divulgadoras das ações do demônio. Tudo isso respaldado por entrevistas que darão ênfase à caracterização da benzedura em Rio de Contas com seus aspectos relevantes. A vida é tecida nos encontros e desencontros do cotidiano produzindo assim equilíbrio e desequilíbrio. A benzedura, como aspecto da religiosidade popular, se apresenta como um meio eficaz simbólico na reelaboração das possibilidades perdidas de articulação da cidadania. Por meio da oralidade e memória reconquistada nas orações e gestos de cura, encontramos em cada benzedeira negra de Rio de Contas, uma alternativa capaz de realinhar o ser humano desejoso de estar bem para realizar sua tarefa no mundo onde se situa. Cada uma dessas benzedadeiras carrega em si o ‘dom’ de ser mulher, negra, mãe, tia, avó, madrinha, parteira, com suas conseqüências sociais. É uma referência positiva em meio aos destroços de uma sociedade competitiva que mesmo assim procura o transcendente por vias da magia.

Palavras-chave: mulheres negras, benzedura, religiosidade popular, eficácia simbólica, oralidade, memória

Abstract

AGUIAR, Gilberto Orácio de. *Mulheres negras da montanha. A religiosidade das benzedadeiras de Rio de Contas*. 2012. f.247. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

When writing this passage about black women and female healers from the mountains of Rio de Contas – BA, we will discuss about benediction, perhaps, in a way never studied before. Our research is carried out on a tripod that presents itself as axles - chapters that seek to answer to the relationship of black female healers of Rio de Contas, of their foremothers through the orality. To realize this endeavor, we will observe certain approaches, such as the history of the city of Rio de Contas with its natural, social and religious aspects, from historical texts and supplies of Municipal Historic Archives; about the black women history in Brazil and its direct relationship with the African women, mainly regarding to religiosity, commercial art and their collaboration in the development of a national identity; about the benediction as a split of act of caring and their 'risks' for women, especially in Middle Ages when they were chased as disseminators of devil actions. All this supported by interviews that will emphasize to the characterization of benediction in Rio de Contas with material respects. Life is woven in the comings and goings of everyday life, thereby producing balance and unbalance. The benediction, as an aspect of popular religiosity, presents itself as an effective symbolic way on the reelaboration of lost possibilities in articulation of citizenship. Through the orality and memory reconquered on the prayers and gestures of healing we find in each black Rio das Contas benedict, an alternative capable of realign human being willing to be good to accomplish your task in the world where is located. Each of these female healers carries the 'gift' of being a woman, black, mother, aunt, grandmother, godmother, midwife, with its social consequences. It is a positive reference amid the wreckage of a competitive society that still seeks for the transcendent through the magic ways.

Keywords: black women, benedict, popular religiosity, symbolic effectiveness, orality, memory.

Lista das fotos do anexo

Casa Comercial Francisco Chaves – construída em 1951.....	241
Procissão de Corpus Christi.....	241
Grupo de músicos, cantores, cantoras e dançarinas do Bendengó – Dança afro-brasileira.....	242
Casarão colonial preparado para a Festa de Corpus Christi.....	242
Benção do Santíssimo Sacramento na Igreja Senhora Santana.....	243
Antigo Arquivo Público Municipal.....	244
Vista da Igreja de Senhora Santana construída pelos escravos.....	244
Desfile carnavalesco de bonecos.....	245
Grupo de Terno de Reis – Comunidade do Mato Grosso.....	245
Benzedeira negra – “Coló” com 95 anos – In memoriam.....	246
Capela dedicada a São Sebastião na Comunidade Quilombola da Barra em dia de festa.....	246

SUMÁRIO

I. Introdução.....17

1.1. O que um grupo de benzedadeiras tem a dizer às Ciências Sociais?.....	16
1.2. O simbolismo sagrado da montanha.....	19
1.3. Benzedura: a benção como possível exercício da religiosidade popular...21	
1.4. Metodologia da pesquisa.....	30
1.5. Sobre a teoria.....	34
1.6. Estrutura da tese.....	40

II. Capítulo 1 – Rio de Contas: cidade dos vínculos invisíveis e secretos.43

2.1. Sobre a história de Rio de Contas.....	45
2.1.1. As curiosidades na história de Rio de Contas.....	46
2.1.2. O sertão vira ouro.....	49
2.1.3. Povoado Santo Antônio do Mato Grosso.....	53
2.1.4. Era uma vez em Rio de Contas.....	54
2.1.5. Comunidade de Arapiranga: um povoado alternativo.....	61
2.1.6. Principais festas, artes e folclore.....	63
2.1.6.1. Festividades carnavalescas.....	63
2.1.6.2. Artes.....	63
2.1.6.3. O folclore riocontense.....	67
2.1.6.3.1. A jecada.....	67
2.1.6.3.2. A Festa de Reis.....	69
2.1.6.3.3. Os presépios.....	69
2.2. Aspectos peculiares de Rio de Contas.....	70
2.2.1. A religiosidade de Rio de Contas.....	70
2.2.1.1. A Festa de Corpus Christi.....	71
2.2.1.2. A Festa de Senhora Santana.....	75
2.2.2. Rio de Contas e os pesquisadores.....	76
2.2.3. A história de Rio de Contas: a crítica.....	81
2.2.3.1. Rio de Contas: exceção urbana na civilização agrária.....	83

2.2.3.2. Considerações finais.....	86
2.3. História dos negros e negras em Rio de Contas.....	86
2.3.1. Quilombo do Bananal.....	88
2.3.2. Quilombo da Barra.....	91
III. Capítulo 2 – Mulheres negras e resistência social.....	94
3.1. Mulheres negras na história do Brasil.....	98
3.1.1. Mulheres negras e organização cultural do Brasil.....	100
3.1.2. Mulheres negras e abolição da escravidão.....	106
3.2. As mulheres negras e suas conquistas: a construção da cidadania.....	112
3.2.1. Saberes, lutas e esperanças partilhadas.....	113
3.2.2. Mulheres negras e construção da uma cidadania ampla.....	115
3.3. A energia de cura da mulher africana: a força da vida.....	119
3.3.1. Axé: a dinâmica do poder feminino.....	124
3.4. O poder de cura das mulheres negras na história do Brasil.....	128
3.4.1. A África com referência do uso do poder feminino no Brasil.....	130
3.4.2. Benzedeiras negras e suas múltiplas funções sociais.....	134
IV. Capítulo 3 – As mulheres negras e o poder da palavra: a ameaça da religiosidade popular.....	139
4.1. A construção social da realidade a partir da benzedura.....	144
4.1.1. Benzeção: ação transformadora da relação social.....	146
4.1.2. Catolicismo popular e benzeduras: aproximações e divergências...151	
4.2. O contexto social da religiosidade popular.....	158
4.2.1. A religiosidade popular: multiplicidade da experiência de fé.....	159
4.2.2. Reconciliação cultural: passos duvidosos de um itinerário.....	168
4.3. A força da cura e do cuidado das mulheres – história das feitiçadeiras.....	172
4.3.1. A bruxaria feminina: uma construção social.....	174
4.3.2. Benzedeira e bruxa: poderes alternados em uma mesma mulher?.....	183
4.4. Benzedura, oralidade e eficácia simbólica da memória.....	186

4.4.1. <i>As velhas palavras sempre novas: a oralidade e a eficácia simbólica das benzeduras</i>	189
4.4.2. <i>Consciência cidadã: benzedadeiras e suas relações com as políticas da Saúde local</i>	205
V. É necessário concluir?	211
VI. Referências bibliográficas	221
VII. Anexos	241

I. Introdução

A minha primeira viagem à Rio de Contas aconteceu no ano de 1993, quando era seminarista e fui àquela cidade por compromissos da Igreja. Foi uma descoberta magnífica e serviu para aumentar o meu apresso pela Bahia. Tudo parecia parado no tempo. As ruas largas do tempo da colônia, vazias de gente. No período da tarde a cidade morria mais ainda, pois as pessoas vinham à cidade fazer compras e negociar na parte da manhã retornando para seus povoados próximo do meio dia aproveitando as conduções que se responsabilizavam para esse fim. O meio de transporte eram vanz, ônibus velhos e carros de passeio alugados. Os ônibus e as outras conduções partem carregadas de compras, pessoas, animais e alunos que vinham estudar na sede do município. Não havia nenhuma linha de telefonia celular até os dois últimos anos atrás. Restando somente o telefone fixo em algumas residências. Aos sábados havia a feira livre no mercado publico e pequeno da cidade onde se vendiam verduras, frutas feias, carnes e outras necessidades básicas. Eram poucas as pessoas que frequentavam tal espaço, sendo na sua maioria homens e crianças. As pessoas que desejassem vender seus produtos dirigiam-se a Livramento de Nossa Senhora ou outras localidades, onde seus produtos seriam vendidos e forma mais valiosa.

Quinze anos depois eu retorno a esse mesmo local e observo que pouca coisa mudou. A rodovia que dá acesso à cidade montanhosa de Rio de Contas está desgastada com o tempo. Isso é possível de se observar pela cor desbotada do verde pintado sobre o concreto da via. Diga-se de passagem, que tal rodovia é toda construída de cimento em blocos e pintada de verde.¹ Suas curvas são acentuadas e perigosas. Muitas vidas já ficaram nessa via, ou

¹. Segundo Arakawa (2006), a referida rodovia recebeu o nome de Estrada Parque Desembargador Antônio Carlos Souto (BA148), prestando uma justa homenagem a esta ilustre personalidade riocontense... A rodovia foi construída para substituir a íngreme e tortuosa estrada, localizada entre grandes rochas, passando pela divisória entre a Serra do Rio de Contas, de um lado, e a Serra do Tombador com a Serra das Almas, do outro lado, ligando os municípios de Rio de Contas e Livramento de Nossa Senhora. É uma estrada encravada na rocha e que acompanha o traçado de uma antiga via histórica, a chamada Estrada Real. É a primeira do Norte-Nordeste pavimentada em concreto compacto a rolo, o CCR. Para que se integrasse em harmonia e equilíbrio com o verde exuberante do ambiente, a Estrada Ecológica foi totalmente revestida com pigmentação verde, existindo, ao longo do seu trecho vários mirantes, para que os seus visitantes possam apreciar a beleza do panorama. A sua extensão é de 9,5 km (ARAKAWA, 2006, p. 76 – 77).

por imprudência dos transeuntes ou por falta de cuidado das autoridades competentes que não se interessavam em colocar placas de sinalização alertando aos desavisados os perigos explícitos por causa das curvas. Caminhões, carros de passeio e motocicletas já entraram nas curvas em velocidade acima do normal e levaram seus motoristas e acompanhantes a óbito. Mesmo assim com esse perigo, a vista para se subir a Rio de Contas é maravilhosa. E a velocidade lenta para se subir a ladeira torna a viagem mais prazerosa, uma vez que o ar vai se tornando mais frio à medida que se sobe a montanha. O pouco verde dos paredões, contrasta com as pedras vermelhas nos avisando que poderão cair a qualquer momento.

Olhando à esquerda de quem sobe a Serra das Almas, ao seu pé, se observa uma ampla plantação de manga. Fixando as montanhas do mesmo lado se enxerga, quando as comportas da barragem estão abertas, o conhecido véu de noiva, que nada mais é do que uma queda gigantesca de água embelezando ainda mais a natureza daquelas montanhas. O tapete verde da rodovia se encerra no encontro com as pedras históricas que não podem ser retiradas por ser patrimônio histórico dessa cidade. Tais pedras dificultam o movimento dos carros e motos, essas últimas em pequena quantidade na sede de Rio de Contas. Conversando com algumas pessoas de Rio de Contas descobri que hoje temos algumas poucas motos que por causa da dificuldade em se andar no calçamento histórico não cresceram em frota.

O nosso retorno a Rio de Contas se deu por causa da pesquisa que visa analisar a relação das benzedeiras negras com a oralidade e suas antepassadas na transmissão das palavras e da energia para a cura. Dessa vez chegamos num dia de missões populares e ficamos hospedados na casa dos padres da cidade. A cidade estava em festa. Já não era mais seminarista e sim padre. Todos nos receberam muito bem e meu informante, o Sr Carmo já havia preparado toda a minha 'peregrinação' de pesquisa. No meio do dia, fui informado de que no local onde iríamos fazer os primeiros contatos com as benzedeiras negras, o Quilombo da Barra, havia falecido um senhor negro. Como os outros padres estavam envolvidos nas missões populares, restou-me a oficialização do tal sepultamento com a missa de corpo presente. Todos ficaram 'assustados' com um padre negro que parecia ter sido chamado especialmente para aquele momento singular da comunidade. Era algo

inusitado. Parecíamos estar num daqueles filmes antigos sobre a África: mulheres negras com panos na cabeça, crianças negras mal vestidas e um povo atento a tudo o que se passava dentro do contexto religioso fúnebre. A cerimônia transcorreu de forma tranqüila, a viúva não compareceu à celebração por estar muito chorosa e sentida. Mas, se fizeram presente filhos e familiares procedentes de São Paulo, Vitória da Conquista, Feira de Santana e de outras localidades mais próximas. Após a cerimônia na igreja, fomos ao cemitério local do quilombo: um pedaço de terreno cercado com um muro branco com rachaduras nas paredes e mal cuidado. A sepultura já estava aberta e lá colocaram o caixão do falecido com todas as honras locais como, por exemplo, jogar flores e punhados de terra sobre o caixão e fazer as últimas orações. Essa tarefa coube ao mesmo oficiante da igreja.

Foi a partir dessa cerimônia fúnebre que todas as pessoas se aproximaram de mim e me convidaram para ir a suas casas visitá-las. Só assim visitei naquele mesmo dia, já no fim da tarde, a senhora 'Coló', uma negra velha de 95 anos que veio a falecer no ano seguinte. Ela e sua irmã residiam numa pequena casa de alvenaria. Conversamos, rimos e tomamos café na cozinha da pobre casa. Não havia grande quantidade de móveis. Tudo era muito simples e mal distribuído, porém, limpo e asseado. Na parede havia quadros de santos católicos como Santa Luzia, Bom Jesus da Lapa, Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora Aparecida, São Sebastião e outros. Aproveitamos para fazer a entrevista, mas quando chegamos às palavras da benzedura, Coló deu risadas e desviou o assunto. Sua irmã nos disse que nunca se interessara pela benzedura por medo, pois segundo sua crença, a doença se transferiria das pessoas para ela.

Após a entrevista fomos à enfermaria da localidade e conversamos com a enfermeira que estava aplicando injeção em uma senhora com dores lombares. E que por incrível que pareça não procurou nenhuma das benzedadeiras de seu povoado, pois nesse mesmo local existiam três das benzedadeiras que rezavam e curavam de dores lombares.

Entrevistamos outras duas mulheres negras e retornamos à sede de automóvel fretado. Já era noite e tinha lua próxima de ser cheia. E a noite se iluminava de forma extraordinária, pois não havia iluminação suficiente para competir com sua claridade. Chegando na sede do município, as luzes da

cidade ofuscaram um pouco do brilho lunar, mas não o tornaram imperceptível como na cidade grande. Observei que a cidade estava como que deserta e que as poucas pessoas que estavam na rua se dirigiam para suas casas ou se encontravam nos poucos bares abertos. Dirigimo-nos ao colégio dos padres onde iríamos pernoitar. Despedimo-nos de quem nos trouxe do quilombo e nos recolhemos ao silencioso ambiente religioso permanecendo no silêncio daquela noite que há muito tempo não tinha experimentado. Lá não se podia usar telefone celular, como já falamos anteriormente, por isso, não pude me comunicar com nenhuma pessoa que senti desejo de partilhar tal experiência. E mais, os padres da casa estavam fora, em missão nos povoados. Quando retornaram ao colégio nós já estávamos dormindo ao som dos grilos e sapos que orquestraram nosso sono.

1.1. O que um grupo de benzedadeiras tem a dizer às Ciências Sociais?

Nossa pesquisa está fundamentada sobre um projeto que possui como objetivo geral dar visibilidade às benzedadeiras negras e suas práticas terapêuticas de recuperação da saúde na comunidade de Rio de Contas. Para tal propomos: (i) demonstrar a prática da benzedura ligada às questões da tradição e memória oral afro-brasileira no contexto da cidade de Rio de Contas; (ii) evidenciar a prática da benzedura que não se encontra isolada da realidade histórica maior que são as mulheres consideradas bruxas na Idade Média; (iii) averiguar os motivos da indiferença das gerações modernas em relação às práticas das benzedadeiras; (iv) apresentar uma ligação histórica de práticas de cura exercidas pelas mulheres afro-brasileiras com suas raízes nas mulheres africanas e (v) analisar a relação das benzedadeiras de Rio de Contas com a administração pública na criação de possíveis políticas voltadas para a saúde.

Ao escrever este texto pensamos em um grupo de mulheres negras benzedadeiras e anônimas, muitas delas nunca tendo saído das montanhas de Rio de Contas. A esse respeito, o que pode dizer as ciências sociais sobre elas? Como as Ciências Sociais situa a prática das benzeduras num tempo declarado pelas mesmas como sendo de desencantamento do sagrado? E mais, quais os desafios que estas mulheres negras benzedadeiras impõem às

Ciências Sociais? Estas e muitas outras questões talvez fiquem sem respostas imediatas, mas, algumas considerações serão tecidas, ao menos para expor a complexidade em que estamos situados com a questão das benzeduras em nossos tempos.

As mulheres negras que desenvolvem o ato da benzedura se utilizam de elementos do catolicismo popular, saberes culturais dos povos africanos e das práticas indígenas da pajelança. Isto reforça a concepção de que na Diáspora negra aconteceram negociações para que elementos da cultura africana ressignificados fossem cruzados com as práticas do catolicismo e as da pajelança. A mescla das culturas indígena e negra na benzedura das mulheres negras é sentida na receita de remédios naturais, nos banhos e na utilização de elementos indígenas na cura de doenças. Na verdade, não se sabe ao certo onde começa ou termina a influência de uma cultura em outra. Percebe-se, assim, uma combinação benéfica que procura auxiliar as pessoas necessitadas na busca por cura de suas enfermidades físicas e espirituais.

As manifestações culturais das diversas Áfricas são percebidas como construções embasadas no aspecto religioso da vida. Tal aspecto faz parte do cotidiano das pessoas. Aliás, não só a costa africana de onde os negros e negras foram trazidos para cá têm marcas religiosas profundas, mas, parte do continente africano é voltado para o transcendente. Isto na diáspora negra torna-se presente sob diversas formas adaptadas. Uma delas é a benzedura que se utiliza das forças espirituais por meio da palavra e de gestos repletos de significados.

Mesmo com esse arcabouço cultural visível como resultado do encontro cultural entre práticas religiosas, existe muitas resistências às benzeduras e percebe-se também uma queda considerável do número de pessoas praticantes dessa vertente da religiosidade popular. Uma das causas é o afastamento das pessoas mais jovens das práticas da benzedura, o que faz com que tal tradição vá ficando esquecida. Muitas pessoas abandonam o seu espaço de origem mudando-se para os centros urbanos e, nestes locais, não realizam mais essas práticas terapêuticas. A redução destas práticas tem ocorrido por diversos fatores. Para Souza (1999), isto acontece porque talvez

as benzedeiras que vivem em um contexto urbano perdem um pouco da hegemonia – que haviam adquirido junto aos seus pares em um universo rural –, pela própria dinâmica desse meio, dividindo seu espaço com várias outras práticas, inclusive com benzedeiras de correntes diferentes (umbandista, kardecista...), além da presença mais constante do médico, apesar das limitações do Sistema Público de Saúde e a conseqüente carência de assistência médico-hospitalar (SOUZA, 1999, p. 27).

Recriar esta atividade de cura e direcioná-la para um diálogo com a medicina convencional é tentar recuperar a identidade negra e lutar contra a discriminação racial das populações afro brasileiras.

Estas mulheres negras em seu silêncio dizem-nos que a religiosidade é algo muito forte e que pode parecer apagada num certo período, mas que funciona como brasas sob cinzas. Estão lá, e a qualquer vento mais forte acendem vigorosas como se nunca tivessem sido apagadas. A crença nas benzedeiras, em seus poderes de gestos e palavras é penetrante e eficaz. Sobrevive além dos dizeres dos médicos e entendidos de medicina e teologia, pois, na prática, funcionam melhor do que as palavras frias e sem vida destes homens dominadores de letras mortas. A palavra das benzedeiras é repleta de vida e de poder. Seus gestos certos e sequenciais são carregados da força curadora e renovadora.

Daí que é importante notar que se para as Ciências Sociais o desencantamento do mundo marcado pela Modernidade trouxe o esfriamento da fé e um desinteresse pelo mágico e sagrado, por outro lado percebemos que a Modernidade e as práticas mágicas conviveram e convivem simultaneamente com os aspectos da religiosidade quase que escondidos das benzedeiras. Passando por Rio de Contas, cidade interiorana na Chapada Diamantina, encontram-se latas de bebidas importadas, sinal da globalização comercial em que vive o planeta, porém lá, parece que o tempo parou num período de escravos e senhores. Numa época em que a medicina deixava a desejar. Porém, mesmo com a presença da medicina as pessoas procuram a oração e os gestos eficazes da benzedeira negra portadora do axé. Este, transferido a ela por seus antepassados continuará sendo transmitido a outras gerações, a menos que não encontrem mais pessoas indicadas para exercer o “Dom.”

Situados neste contexto, abre-se para nós uma grande cortina do espetáculo da vida cotidiana: a realidade “invisível” ou inexistente para muitas dessas práticas consideradas como obsoleta, demoníaca ou ultrapassada. Essas mulheres negras de Rio de Contas nos apontam para o exercício da cidadania através da convivência com a benzedura.

1.2. O simbolismo sagrado da montanha

A cidade de Rio de Contas, na Bahia, situa-se sobre uma elevada cadeia de montanhas. Todas as vezes em que estive nessa cidade, cheguei entre 6hs e 8hs da manhã. Sempre me chamaram a atenção três aspectos: as montanhas ao redor da cidade de Livramento (cidade de chegada), formando um paredão enorme e esverdeado; a quantidade de natureza verde e a cachoeira ‘véu de noiva’ caindo dos paredões, após ter passado e umedecido o solo de Rio de Contas. São paisagens cinematográficas. E desde a primeira vez em que fui a essa região da Bahia guardo as mais belas lembranças.

Ao situarmos as benzedadeiras negras na montanha de Rio de Contas, queremos muito mais do que dar uma localização geográfica para essas mulheres. Queremos, sim, ressaltar a estreita relação que existe entre as manifestações do sagrado e os lugares altos na história das religiões e especificamente na tradição judaico cristã.

No entender de Mircea Eliade (2002), para o sentimento religioso mais corrente as montanhas se encontram mais próximas do sagrado do que os lugares planos. É para o alto que se elevam nossas mãos em oração. São também para o céu que se erguem nossos olhos à espera da ação da divindade, como veremos mais diante. Por sua própria construção natural, as montanhas aparecem como lugares visíveis, cuja imponência permanece escondida para além das nuvens. Essas ao envolverem as montanhas dão ar de misticismo e elevação além do normal. Só quem já experimentou um momento de ‘estar nas nuvens’ saberá do que se fala nesse texto. O estar acima das nuvens nos dá um sentimento de estarmos mais próximos da divindade. Acima dos mortais comuns. A história das religiões conhece inúmeros lugares altos ou montes santos, nos quais se acreditava que fossem centros cósmicos, ‘portas’, passagens que uniam o céu à terra ou locais

naturais de mediação, pontes entre os seres humanos e as divindades. Além disso, os lugares altos sempre foram percebidos como uma realidade conhecida como o centro ou umbigo do mundo. Isto é, o lugar sagrado da manifestação da divindade e onde tudo teve início. Essa manifestação ocorre através de teofanias – manifestações diretas da divindade - ou mediante a ação de seus ministros/ministras. O simbolismo de uma montanha, de uma árvore (como por exemplo, no Candomblé) ou o Pilar Central são muito difundidos como realidade mítico-espiritual para afirmar a centralidade desses locais como eixo do mundo.² Logo, o cume da Montanha Cósmica, segundo Mircea Eliade (2002),

não é apenas o ponto mais alto da terra, ele é o umbigo da terra, o ponto onde começou a criação. 'O Todo Santo criou o mundo como um embrião, afirma um texto rabínico. 'Da mesma forma que o embrião cresce a partir do umbigo, Deus começou a criar o mundo pelo umbigo e de lá ele se estendeu em todas as direções.' 'O mundo foi criado começando por Sion', diz um outro texto. O mesmo simbolismo existe na Índia antiga: no *Rig Veda* [texto sagrado], o universo é concebido como se estendendo a partir de um ponto central (ELIADE, 2002, p. 39).

A argumentação sobre o significado da montanha na História das Religiões e seu simbolismo como um ponto central de convergência ou o 'umbigo do mundo', nos traz a importância do local para a manifestação do sagrado. Não que as montanhas de Rio de Contas sejam mais importantes que

². "Lembremo-nos do Monte Meru da tradição indiana, Haraberezaiti dos iranianos, Himingbjör dos germanos, o 'Monte dos Países' da tradição mesopotâmica, o Monte Thabor na Palestina (que poderia significar *tabbur*, ou seja, 'umbigo', *omphalos*), o Monte Gerizim, sempre na Palestina, que é chamado literalmente 'umbigo da terra', o Gólgota, que para os cristãos se encontrava no centro do mundo, etc. Pelo fato de o território, a cidade, o templo ou palácio real se encontrarem no 'centro do mundo', ou seja, no alto da Montanha Cósmica, eles eram considerados como o lugar mais alto do mundo, o único que não foi submergido pelo dilúvio. 'A terra de Israel não foi inundada pelo dilúvio', diz um texto rabínico. E, de acordo com a tradição islâmica, o lugar mais alto da terra é a Kâ'aba, porque a 'estrela polar testemunha que ela se encontra voltada para o centro do céu. O nome das torres e dos templos sagrados babilônicos testemunham a sua identificação à Montanha Cósmica, ou seja, ao centro do mundo: 'Monte da Casa', 'Casa do Monte de todas as Terras', 'Monte das Tempestades', 'Vínculo entre o céu e a terra, etc. O *ziqqurat* era, na realidade, uma montanha cósmica, ou seja, uma imagem simbólica do cosmos: os sete andares representavam os sete céus planetários; subindo, o sacerdote chegava ao cume do Universo. Esse mesmo simbolismo foi a base de da enorme construção do templo de Barabudur: ele foi construído como uma montanha artificial. Sua ascensão equivalia a uma viagem extática ao Centro do Mundo; atingindo o andar superior, o peregrino realiza uma ruptura de nível; ele transcende o espaço profano e penetra na 'região pura'. Estamos em presença de um 'rito do centro'" (Eliade, 2002, p. 38). Ver ainda Eliade, 1998, p. 302 – 305 sobre as simbologias do centro do mundo.

outros montes e/ou sua geografia favoreça à benzedura como interferência direta de alguma divindade ou força extraterrestre. Pode até ser. Mas, não foi essa a nossa intenção. Nosso intento ao abordar o simbolismo das montanhas nesse contexto foi trazer à reflexão a sintonia do papel sagrado das benzedadeiras ligado a uma equiparação da realidade mais ampla das religiões e seus contextos geográficos.

A benzedura não é algo inventado 'da cabeça' das mulheres negras de Rio de Contas ou de qualquer outro local. Mas, é algo transcendental carregado de energia que produz efeito salutar. Há uma relação entre a palavra, o gesto e a intenção de fazer aquilo que foi aprendido se concretizar na realidade real, tal qual foi percebida na origem visualizada. Isso dá certo medo pra quem exerce o serviço, pois foge ao seu controle administrar e saber se dará certo ou não. Se o lugar geográfico ajuda à manifestação da cura ou não, cabe a um outro estudo decifrar tal enigma. A nós coube a tarefa de dar visibilidade às benzedadeiras e suas práticas herdadas de seus antepassados.

1.3. Benzedura: a benção como possível exercício da religiosidade popular.

Quando uma pessoa recebe a visita da dor ou do sofrimento e todos os meios possíveis da técnica nos quais as pessoas se ancoravam se esgotaram, procura-se uma benzedeira. Surgem também questionamentos sobre as preocupações básicas que já ocuparam e ocupam a mente das pessoas. São questões que se encontram no limite das buscas, onde parece que estamos em uma estrada sem saída. São questões existenciais que nos colocam frente a frente conosco mesmos e para as quais não encontramos saídas. Na verdade, é a sempre antiga busca de sentido para a existência humana que encontra um jeito sempre novo de se fazer presente na vida humana. E essa busca poderá se dar em terrenos da religiosidade popular através da procura de uma benzedeira.

Ao exercerem suas benzeduras, as benzedadeiras estão atuando como tentativas de respostas aos problemas existenciais que nem mesmo a ciência e suas técnicas 'civilizadas' conseguem dar uma resposta razoável às questões que nossos ancestrais faziam e nós as atualizamos. O que presenciamos é

aquilo que sempre existiu. Ou seja, o ser humano na atualidade, mesmo rodeado pela tecnologia sente-se um homem vulnerável tendo que recorrer às manifestações religiosas de busca de sentido. Pensou-se que as tecnologias tivessem dado ao ser humano maior conforto e segurança social e espiritual permitindo um estado de vida mais livre e confiante em si mesmo. Assim, estariam 'exorcizados' todos os 'espíritos' (leia-se mentalidades) do medo. Na Idade Média o ser humano era dominado e manipulado pelo medo. Por isso, temia ser punido pelos pecados e para escapar ao castigo da divindade que tudo sabe, tudo escuta e que é onipresente devia-se valer da 'munição' das preces, penitências, objetos bentos. Entretanto, o medo do invisível e daquilo que é desconhecido parece ainda nos rondar na atualidade. O que nos deixa entrever que esta realidade é a busca incansável por curas milagrosas, a confiança e a prática de certos rituais mágicos de 'descarregos' e limpezas corporais. Conforme Duby (1998), olhando o sucesso daqueles que promovem esses serviços descobre-se "que o medo do invisível permanece profundamente arraigado" (DUBY, 1998, p. 130 *apud* MOURA, 2009, p. 25).

Os termos rezador e benzedor podem ser confundidos. Em nossas pesquisas, quando chamadas de benzedadeiras, algumas mulheres não aceitaram para si tal conceito. Outras, na mesma região de Rio de Contas não fizeram questão da nomenclatura utilizada. Mas, na verdade, para Cascudo (2000), pode-se entender rezador e/ou benzedor como sendo a pessoa com poderes para proteger outras pessoas contra doenças e outros malefícios através da oração. Para tanto, usa de água benta, galhinhos de certas plantas, velas e, às vezes com expressões ou versos incompreensíveis consegue animar as pessoas que perderam a esperança na vida. É frequente o rezador e/ou benzedor recomendar o uso de beberagem, emplastos, purgantes e chás.

Desta tentativa de definição realizada pelo autor acima, em relação ao termo rezador e/ou benzedor, notamos, na realidade, que os termos não são sinônimos e que aparecem no cotidiano das pessoas com especificações bem definidas. Por exemplo, notou-se que na região de Rio de Contas que algumas pessoas manifestaram dificuldades com os termos benzedeira/rezadeira. Para essas pessoas o termo benzedor/benedeira está associado àquelas pessoas que recebem entidades para curar as outras. Não ficou claro quais entidades seriam estas, mas parece que são referências aos orixás do Candomblé e às

entidades da Umbanda. Já a expressão rezador/rezadeira diz respeito às nossas mulheres negras pesquisadas para esse trabalho e que curam por terem aprendido a fazê-lo com suas antepassadas. Inclusive não se percebeu nas falas das benzedadeiras entrevistadas a relação do exercício da benzedura com algo como dom ou outro aspecto aproximado do campo da revelação transcendental.

Mas, benzedura tem relação com a palavra bênção. De acordo com o Dicionário Crítico de Teologia (2004), bênção é derivada do verbo grego *elogeio*, isto é, ‘falar bem de’, ‘louvar’, ou ‘elogiar’. A expressão pode ser encontrada em obras dos antigos escritores trágicos, compondo-se por um adjetivo ‘eu’ (= bem) e de uma raiz ‘log’ (falar). Dessa forma temos a significação de tal vocábulo como ‘falar bem’, ou como substantivo ‘boa fala’. Assim, pode ser aplicado tanto à forma – quando se valoriza o modo como a fala é expressa -, quanto ao conteúdo, de onde se tem que *eulogia* significa louvor e glorificação. A bênção é uma palavra carregada de poder que comunica os bens [salutares] de salvação e de vida. É também uma oração de louvor em reconhecimento pelos bens recebidos. Na bênção, como veremos mais adiante, existe o encontro de três elementos: a palavra, o gesto e o símbolo utilizado. É da palavra bênção que se origina abençoar. O conceito de abençoar se pode ver nas ligações etimológicas entre o hebraico *barak* e a raiz ugarítica *brk* e a palavra acadiana *karābu*. Basicamente, a expressão *bārak* significa dotar com um poder benéfico. Este significado abrange tanto o processo de dotar como a condição de ser dotado (Dicionário Crítico de Teologia, 2004, p. 282 e 289).

Com base no que foi afirmado podemos dizer que abençoar está associado a uma ação que beneficia a outra pessoa. É o contrário de fazer o mal, ou lançar uma maldição. Está vinculada a um ato benefício relacionado com a cura, bem estar ou restabelecimento de algum desequilíbrio emocional da pessoa que recebe a bênção. Quando uma benzedeira exercita a bênção tem a intenção de curar, fazer o bem através da palavra e dos gestos repletos de significados. Isso se processa por que a benzedeira se coloca como intermediária entre a força transcendente e o cliente necessitado do bem desejado. Abençoar, portanto, é um comportamento humano comum, uma

transação religiosa de cristãos e não cristãos, que usa palavras e gestos para revelar e efetuar uma relação salvífica [salutar].

Notamos como a influência da tradição judaico cristã foi assimilada por nossas populações catequizadas pela Igreja Católica. Moura (2009) nos lembra que a benção foi algo tão fortemente introduzido no aprendizado da fé das pessoas que chegou às suas práticas cotidianas e cristalizou-se. Pensamos não ser difícil de lembrar, conforme Moura (2009),

do antigo costume encontrado ainda em comunidades mais tradicionais de se pedir a 'benção' aos mais velhos como forma de respeito aos pais, tios, avós, padrinhos e sacerdotes. Uma atitude que invoca além do respeito, proteção, votos, de felicidade, confiança e, sobretudo, solidariedade. Ao conceder a benção, invoca-se o bem àquele que a pede. Do latim '*bene-dicere*', temos o 'bem-dizer', de onde deriva o popular 'bendição', 'benzeção', 'benzimento' e 'benzedura' (MOURA, 2009, p. 28).

Já o termo benzeção originou-se da palavra bênção, onde, segundo Moura (2009),

no senso comum criou-se uma clara distinção e oposição entre 'bento' e 'benzido', 'benção' e 'benzeção'. No meio popular, emprega-se o termo benzido para se referir à ação de membros leigos, os ditos benzedeiros ou benzedadeiras. São profissionais independentes, sem ligação com uma instituição específica, que atuam em comunidades onde seus serviços são necessários. Podem transitar tanto no meio urbano, quanto no rural e seus portadores são vistos como intermediários entre forças sobrenaturais e os homens. Neste sentido, o verbo benzer implica ação de dar a benção, abençoar, seja com uma imagem, com um gesto ou orações. Já o termo 'bento' aproxima-se da ação de clérigos ou sacerdotes, em outros termos, de pessoas relacionadas à ação institucional da Igreja. Esses usos diferenciados surgem desde já, uma separação entre os agentes leigos da benzedura e os sacerdotes da Igreja Católica [agentes especializados] (MOURA, 2009, p. 29).

Gomes e Pereira (1989) ainda definem bênção como sendo o exercício de uma prática popular de cura que se utiliza de elementos específicos, tanto oral quanto gestual, com a intenção de não só curar fisicamente falando, mas, oferecer um sentimento de paz interior e maior confiança na vida, libertando o cliente do mal que o atingiu. A benzedeira pode ser considerada como alguém que detém um poder especial podendo equilibrar as forças desajustadas que produzem doenças e mal estar. Por meio da benzeção, atos religiosos de

cunho sincrético confirmam o equilíbrio das forças espirituais, quebrando o desequilíbrio existente. Daí se entende que a benzeção não cumpre o seu papel resolvendo somente situações de cura física, mas também de ordem espiritual. O saber das benzedeiras é fundamentado na experiência cotidiana, tendo uma lógica própria relacionada ao universo sócio-cultural ao qual estão ligados dois lados desse atendimento, a benzedeira e sua clientela. Por ter uma lógica própria e por fazer parte da elaboração da realidade social, as benzedeiras são consideradas cientistas populares, quer dizer, “sujeitos que combinam elementos místicos da religião e da magia aos conhecimentos da medicina popular. Falam de uma religião e atuam no limiar entre esta e a medicina” (MOURA, 2009, p, 30).

Na benzeção acontece uma síntese das expressões populares daquilo que é sagrado atuando em favor do cotidiano das pessoas para melhorar sua condição de existência. Aqui aparece o confronto entre o popular e o erudito em que a benção concedida pela benzedeira se choca com a especialidade médica ou a intelectualidade do sacerdote. Quando a benzedeira exerce seu ofício de abençoar por meio de suas práticas aprendidas, ela se faz existir e conhecer como alguém próxima das pessoas que necessitam de seus serviços. A benzedeira é alguém que realiza algo próprio, muito particular, uma atividade única e exclusiva numa relação de solidariedade com as pessoas.

Conforme Oliveira (1985), o ofício de transmitir a bênção coloca-se como uma ampla rede do saber-fazer próprio daquela pessoa, permitindo assim que ela mesma construa a partir de sua atividade um ofício transformador da realidade social. Esse ofício é algo em contínua mutação, apesar do aprendizado com os antepassados. Não é um aprendizado morto, parada, mas em constante transformação. O mesmo é construído e recriado de modo permanente fora do controle do saber erudito. É a maneira popular e própria das populações empobrecidas perceberem o mundo, representarem-no e participarem da cultura popular. Não existem escapatórias. O confronto popular/erudito é estabelecido mesmo quando a benzedeira tem posturas conservadoras de manutenção de uma moral encabeçada pela instituição religiosa dominante. Isto acontece, por exemplo, quando a benzedeira recupera através de sua prática os ideais de perdão, resignação ou reprodução de uma moral sexual dominante. O confronto que ocorre entre os diferentes

‘especialistas’ se dá pelo fato do sagrado ser considerado de manipulação própria de um grupo de especialistas específicos. Todas as vezes que o sagrado escapa a esses especialistas e outras pessoas o manipulam, essas últimas tornam-se perigosas passando a serem perseguidas ou desacreditadas.

Entretanto, a benzeção também possui um caráter revolucionário. O mais revolucionário dessa prática popular é o seu caráter social. É por isso que essa ciência de nome benzeção, para Oliveira (1985),

não é produzida solitariamente em gabinetes, institutos de pesquisas ou em universidades. Mas, é gerada coletivamente, na sua relação direta com os oprimidos. É uma ciência que não pretende dogmatizar-se nem isolar-se dos valores sociais. Essa ciência sintetiza uma visão de mundo muito própria, uma autêntica expressão de compreensão da vida, onde identifica os oprimidos e os opressores. Ela é construída por meio de um processo dialético onde cria as suas resistências, mas ao mesmo tempo, faz suas concessões à ciência erudita (OLIVEIRA, 1985, p. 75).³

Do ponto de vista cultural, a benzeção manifesta-se como um ofício da cultura popular que também migrou para a cidade. Do ponto de vista político, a benzeção exercida pela mulher que benze é uma forma de resistência ao trabalho do médico e ao do sacerdote católico no momento e que a benzedeira recria com seus gestos e palavras os saberes populares dessa medicina e das religiões.

Na conjugação de forças entre benzeção com elemento da religiosidade popular e a oficialidade da religião, representada pelos sacerdotes, se estabelece um campo de oposição entre as forças sociais provocando possíveis rupturas. Assim é necessário entender que o conceito de religião pode ser entendido como um conjunto estruturado de símbolos que as pessoas utilizam como sua referência e com poderes próprios. Desse modo, uma montanha igual a todas as outras montanhas, pela interferência da religião, poderá tornar-se lugar especial da manifestação da presença de um

³. “A existência da fé [popular], ao responder mais às necessidades das classes oprimidas de nossa sociedade, ao lado da ciência que desiguala os usos dos seus serviços... exprime mais do que uma simples oposição de contraste. Exprime uma oposição política. Exprime diferentes formas de acesso a um saber e a uma experiência que condiciona, particularmente, formas muito variadas de acesso ao poder que se distribui tão desigualmente em nossa sociedade. Negar essa evidência é ultrapassar o pensado e o vivido consolidado na própria história de luta das classes sociais.” (Oliveira, 1985, p. 94).

determinado ser transcendente. Desta mesma forma todos os outros objetos e pessoas do cotidiano, se forem usados no contexto religiosos adquirirão nova aura de significado. E mais, assim como “os homens são diferentes, seus mundos sagrados também” (Alves, 2003, p. 29). Por isso, torna-se oportuno trazer presente que em matéria de religião, assim como de arte o pensamento de Turner (1974) afirma que

não há povos ‘mais simples’, há somente povos com tecnologias mais simples do que as nossas. A vida ‘imaginativa’ e ‘emocional’ do homem é sempre, e em qualquer parte do mundo, rica e complexa... Também não é inteiramente correto falar da ‘estrutura de uma mentalidade diferente da massa.’ Não se trata de estruturas cognoscitivas diferentes, mas de uma idêntica estrutura cognoscitiva, articulando experiências culturais muito diversas (Turner, 1974, p. 15).

Há na verdade, um encontro das experiências do ser humano que cooperam para a organização e sustentação da vida cotidiana. E a religião faz parte desse complexo estruturador. Para Bourdieu (1974), a religião, enquanto experiência religiosa e em termos de lógica, constrói alguns aspectos que são: a manipulação simbólica das aspirações que ajusta a esperança às condições reais de vida; a transfiguração das relações sociais vigentes a partir das práticas e representações religiosas; produção de um desconhecimento dos limites do conhecimento social que ela pode produzir (BOURDIEU, 1974, p. 46). Ainda, na concepção de Bourdieu (1974, p. 19), “religião é assim um sistema simbólico ao mesmo tempo estruturado e estruturante (estrutura estruturada e princípio de estruturação do mundo).”

Para compreender a passagem da oficialidade da religião para o que chamamos de popular, deve-se notar que a estruturação elaborada da religião ‘engessa’ as pessoas. Isto faz com que as mesmas procurem uma ‘saída’ para manifestarem livremente sua interpretação daquilo que lhes foi transmitido pelas vias oficiais da religião. Nasce aqui, no ‘subterrâneo’ da sociedade, os grupos populares que praticam a religião - acrescentando ou tirando – de forma mais livre e acessível a todas as pessoas sem restrições. A religiosidade praticada por esses grupos e que também influencia outras pessoas para além das fronteiras sociais, chega a não ser bem vista pelos eruditos, sacerdotes encarregados da oficialidade da religião. O fato de ser uma religiosidade

popular colocaria em risco aquilo que é oficial. Então, por religiosidade compreendemos o conjunto dos elementos, influências e práticas da religião que se desdobram nas relações sociais do cotidiano, até mesmo para além das construções religiosas (BOURDIEU, 1974, p. 28) de caráter oficial. É, portanto, um conceito mais amplo, difuso, abrangente que o da religião. A esse conceito se acopla o de popular⁴. Temos então, a religiosidade popular.

O conceito de popular pode ser compreendido como um sujeito social 'os populares'. Tal sujeito social seria aquele/a que é protagonista da sua própria libertação como um possível desafio à política. As tentativas para se definir o conceito de popular passam pelos conceitos de classe, segmento, camada, estrato, bloco, procurando a definição de uma identidade a fim de construir uma possível unificação política. E elaborar um projeto social que alcance todos os interesses dos povos considerados subalternos e sem expressão cidadã. Como já vimos, esse sujeito, o popular, não se apresenta como uma entidade homogênea. Para a definição desse sujeito deve-se atentar para as próprias condições sociais e culturais nas quais o mesmo está inserido.

De acordo com Bosi (1985) podemos caracterizar como cultura popular os modos de viver, ou seja,

o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão e tarefas durante a jornada de trabalho e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras-tabu, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas,

⁴. "O tema da cultura popular levanta perguntas palpitantes, que demandam, senão respostas, pelo menos reflexão crítica, séria e fundamentada. Antes de mais nada haveria, no povo, uma 'cultura apesar de tudo'? Apesar do empobrecimento generalizado que o crescimento dos últimos anos trouxe para as classes populares? Apesar do estado de dominação cultural em que se embate nossa gente? Apesar de seu desenraizamento e de sua progressiva massificação? Onde estaria esta cultura do povo, em especial no caso de metrópoles gigantescas, como São Paulo, cuja vida dinâmica se centram em torno da produção capitalista? Como responde o homem do povo aos desafios e estrangulamentos de um desenvolvimento que o alija para as periferias, que o marginaliza de toda e qualquer participação, que lhe elimina as chances de se educar, que o torna simples produtor-produzido, sem condições de usufruir a riqueza que ele cria, e que o manipula em seus íntimos anseios, até mesmo quando volta para o deus ou os deuses de sua vida? Estaria este homem do povo se embrutecendo, se desumanizando? Ou resiste ele, desde as margens a que foi relegado, fazendo e refazendo aí o seu mundo, respondendo de forma ampla e variada aos desafios que encontra? Que sentido político e que força social representa a cultura do povo? Qual sua eficácia possível latente ou não, no conjunto da vida social e cultural?" (Valle, 1982, p. 9). Texto do século passado, mas, que nos ajuda a refletir sobre a importância daquilo que é a cultura popular e sua articulação com a sociedade.

as festas do padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho, mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de ser e de chorar, de agredir e de consolar... passando do material ao simbólico e vice-versa (BOSI, 1985, p. 157).

É possível perceber a religiosidade popular como uma construção cultural que tem como objetivo resistir aos ataques sociais contra os empobrecidos e situações de opressão experimentadas pelos mesmos. O âmbito religioso é uma dessas situações de conflito, pois aqueles que detêm o poder 'oficial' da religião sentem-se detentores do poder sagrado e colocam-se em posição de confronto com os fiéis deslegitimados para mediar a relação com o sagrado. Tem-se no nível religioso, portanto, uma relação de expropriação do poder sagrado dos fiéis. Para Lima (1994), isto permite que a [religiosidade popular] seja também uma forma de resistência à dominação dos especialistas religiosos à medida que se constrói à revelia dos 'olhos oficiais'.

A oposição de que estamos falando entre os sacerdotes (especialistas do sagrado) possuidores do monopólio da gestão do sagrado e as pessoas que ignoram a teologia acadêmica e, por isso, são 'estranhos' ao corpo dos administradores do sagrado, formaliza a base para se fazer um julgamento sobre aquilo que seja a manipulação legítima das coisas sagradas daquilo que seja feitiçaria. Entretanto, o critério de uma pessoa leiga para se chegar à conclusão de uma dessas propostas sobre legitimidade ou não da manipulação do sagrado não se apoiará muito mais nas respostas concretas solucionadoras das questões existenciais e imediatas do que o ato religioso tenha produzido ou não, interferindo assim sobre a escolha social de determinados ritos religiosos. Uma síntese religiosa dar-se-á na vida cotidiana bem distante dos especialistas do mundo do sagrado construindo assim, ainda para Lima (1994), uma religião mínima que, de certa maneira, escapará à totalização de uma única agência [da fé]. Essa experiência prática do sagrado na solução de problemas é um critério fundamental de adesão às crenças alternativas.

A bênção que se traduz, popularmente, na benzeção, encontra-se veiculada através de um grande respeito à vida humana, com expressas amostras de solidariedade, valorização e resgate da natureza no resgate do uso das plantas para a produção da cura dos corpos. Isso sem falar que a benzeção aproxima as pessoas por meio das conversas e entendimento

existente entre benzedeira e clientela. Existe ainda a partilha das experiências da benzedeira na transmissão de seu saber, ocasionando daí a redução da angústia da clientela. A benzeção é uma síntese de uma proposta mais ampla que visa articular a cura de corpo, espírito e relações sociais. Estas marcadas “pela sensibilidade, imaginação, criatividade, versatilidade, calor humano, recriados de dentro da benzedeira para os da classe social” (Oliveira, 1985, p. 99). Com isso não se quer dizer que a clientela da benzedeira seja de uma única classe social. Isto equivale afirmar que, a procura pelos serviços da benzedeira não está condicionada a uma única classe social, mas que perpassa todo o tecido social, dependendo de como tais mulheres efetuam o exercício da benzedura.

1.4. Metodologia da Pesquisa.

Para se conseguir bom êxito naquilo que nos propomos a realizar enquanto pesquisa, seguimos uma metodologia. A técnica adotada para este trabalho foi a pesquisa qualitativa⁵ por reunir em si algumas características que nos ajudaram na presente pesquisa. Para Günther (2006) as bases teóricas dessa pesquisa estão construídas sobre as seguintes constatações: (i). a realidade social é vista como uma construção com atribuições de significados; (ii). existe uma ênfase no caráter processual e na reflexão; (iii). as condições ‘objetivas’ de vida tornam-se relevantes por meio de significados subjetivos; (iv). é possível refazer o processo de construção das realidades sociais partindo do caráter comunicativo das mesmas tornando-as ponto de partida da pesquisa.

Realizamos entrevistas com alguns grupos específicos:

- (i). As Benzedeiras.
- (ii). A Clientela das benzedeiras.

⁵. “... A questão não é colocar a pesquisa qualitativa versus a pesquisa quantitativa, não é decidir-se pela pesquisa qualitativa ou pela pesquisa quantitativa. A questão tem implicações de natureza prática, empírica e técnica. Considerando os recursos materiais, temporais e pessoais disponíveis para lidar com uma determinada pergunta científica, coloca-se para o pesquisador e para a sua equipe a tarefa de encontrar e usar a abordagem teórico-metodológica que permita, num mínimo de tempo, chegar a um resultado que melhor contribua para a compreensão do fenômeno e para o avanço do bem estar social” (Günther, 2006, p. 210).

(iii). As Jovens mulheres adolescentes que estão em idade para o aprendizado da prática da benzedura.

(iv). A Secretária de Saúde do Município.

As entrevistas assumem uma espécie de classificação na importância dos atores sociais para a pesquisa. O que equivale afirmar que existe uma *hierarquia de credibilidade* das pessoas fornecedoras de informações ao pesquisador. Na nossa pesquisa isto é claro quando colocamos em primeiro lugar, para serem entrevistadas, as benzedadeiras com suas declarações. Neste caso, para Goldenberg (2009, p. 47 – 48), “em geral, são entrevistados [numa ordem hierárquica] aqueles que estão nos níveis superiores de uma organização, que parecem ‘saber mais’ sobre o problema estudado, do que aqueles que estão nos níveis inferiores.”

As falas das entrevistas revelaram-nos a importância dos relatos orais. Segundo Pereira (1991) e Queiroz (1987), tal importância se encontra na possibilidade de se obter generalizações com o conhecimento da realidade pesquisada através das entrevistas. Essa maneira de se realizar pesquisa é algo possível uma vez que se coletam os depoimentos em um número suficientemente grande, conseguindo desse modo o que se costuma denominar de saturação. Isto é, a percepção do momento em que os relatos respondendo às entrevistas começam a se repetir. Sendo assim, não existe uma fórmula que estipule o número adequado de pessoas a serem entrevistadas. A “senha” para a conclusão do número exato de pessoas entrevistadas poderá ser o momento em que as respostas começam a se repetir. É claro que esse procedimento dependerá do assunto em questão para ser pesquisado, do contexto estudado e do próprio objetivo de abrangência da pesquisa. Caberá ao pesquisador ter sensibilidade suficiente para observar quando os relatos orais começarem a repetir e já são passíveis de serem considerados generalizáveis. Na nossa pesquisa agimos dessa forma: as entrevistas com as benzedadeiras, em número de dez; a entrevista com as jovens que poderiam optar pela benzedura, em número de quinze e a entrevista com as pessoas que freqüentam ou já freqüentaram a benzedura, em número de dez, foram realizadas nesse contexto de saturação.

O que nós não contávamos era com o silêncio das benzedadeiras. Mas, ele é revelador para a nossa pesquisa, pois nos indicou uma tomada de atitude

que não estava prevista. Por causa desse silêncio imprevisto, tivemos de retornar à comunidade de Rio de Contas e recontactar com as benzedeiras para explorarmos itens específicos como, por exemplo, o conteúdo das orações referentes a cada espécie de doença. Mesmo assim, não obtivemos a fala de todas as benzedeiras que se mostraram reticentes no que falavam. Ao mostrarmos o que não apareceu na pesquisa como desejávamos, ainda estamos nos valendo da técnica qualitativa, pois segundo Goldenberg (2009) a mesma possibilita explicitar os resultados “negativos” e demonstrar as dificuldades e os (des) caminhos percorridos pela pesquisa até chegar aos resultados finais da mesma. Em geral, os pesquisadores ‘escondem’ as suas dificuldades em seus relatórios de pesquisa, preferindo mostrar apenas ‘o que deu certo’.

O silêncio, por sua vez, tem que ser interpretado. Tivemos que ler nas entrelinhas. Tivemos que descobrir o que as mulheres negras queriam nos dizer com seu silêncio. Tivemos que fazer uma descoberta que não estava no programa. Após esse susto, nos tranqüilizamos e aproveitamos o silêncio para discursarmos sobre o mesmo. Para aprendermos com o mesmo. Descobrimos a literatura que nos ajudou a trabalhar com essa questão um pouco embaraçosa para quem gosta de falar e deduz que todos têm o mesmo comportamento. Nossos planos eram outros. E resultaram numa descoberta maravilhosa. Claro que, a princípio, não foi esse sucesso esperado. Pensamos que o feitiço tivesse virado contra o feiticeiro, literalmente. Mas depois percebemos que precisávamos mudar de rota e deixar que as benzedeiras negras de Rio de Contas fossem sujeitos de nosso trabalho e não meros objetos. Foi aí que aprendemos a nos curvar diante do cotidiano de mulheres que têm os seus segredos e que não nos querem revelar nada. Querem continuar guardando-os. Isso é maravilhoso. Dá um ar de cumplicidade e continuidade sagrada.

O silêncio das entrevistas pode ser entendido como o não-dito que possui sua linguagem específica. Pelo ‘não-dito’ das benzedeiras negras de Rio de Contas encontra-se um fio condutor que nos adverte sobre a importância de encontrar a ‘palavra’ certa para a ‘coisa’ que não se falou. Entretanto, com Olievenstein (1989) descobrimos que dizer o não dito é encontrar a palavra certa para aquilo que se deseja falar. Pode-se afirmar que o não-dito é o

discurso audível no lugar daquele que se deve calar, o solilóquio íntimo que cada um de nós experimenta cotidianamente e graças ao qual se impõe sobre as outras pessoas – no caso das benzedeiras negras de Rio de Contas – com a autoridade que lhe é atribuída a partir do exercício da benzedura. O não-dito, segundo Olievenstein (1989, p. 7) é,

aquilo que emerge e é inconscientemente censurado [proibido pela transmissão da ritualização] como inconveniente, inaceitável, ou aceitável somente no contexto limitado, no tempo e no espaço, de uma ritualização, onde tudo é provisoriamente permitido [...] O não dito é o que vem ao imaginário do sujeito de tal maneira que ele sabe que o imaginário do outro sabe, mas que a lei do outro não pode aceitar saber abertamente.

O silêncio nas falas das benzedeiras negras de Rio de Contas deixou de ser um problema para a nossa pesquisa, pois com ele descobrimos que aquilo ‘confessado’ pelas mulheres entrevistadas era o que poderia ser revelado. Aquilo que foi declarado abertamente pode ser entendido como o conteúdo que poderia ser revelado sem censura pela tradição. Como o entrevistador era padre há a possibilidade do medo ou da vergonha de se estar falando sobre algo considerado ‘errado’ ou, na mentalidade popular, próximo à bruxaria. E, portanto, pecaminoso. A presença do padre como entrevistador, provavelmente, censurou a fala das mulheres negras benzedeiras. Quando perguntadas sobre as palavras ditas nas rezas, todas diminuíram o ritmo da fala, olhavam para o chão - como eu procurando o que dizer – e num rápido silêncio respondiam superficialmente ao solicitado, riam e mudavam de assunto ou ainda diziam que era coisa simples o que rezavam enquanto benziam. Achemos que o não-dito era pra ficar guardado sendo transmitido somente às pessoas com a tarefa de continuar a rezação específica. Parece que essas mulheres negras benzedeiras tinham um ‘contrato’ de não passarem para qualquer pessoa o que sabiam. Na verdade, acredita-se que o não-dito alimenta-se do presente e do passado ancestral. Ou seja, no caso das benzedeiras negras de Rio de Contas, é o presente de cada realidade social quem determina se uma oração será ‘declarada’ ou ficará guardada sob o silêncio da montanha.

1.5. Sobre a Teoria

Ao abordarmos as questões relacionadas à benzedura em nossa pesquisa percebemos que tal tema se cruza com reflexões e compreensões variadas. Diversos autores nos auxiliam no desenrolar do tema com suas percepções teóricas. Tal cruzamento de análises possibilita desenvolvermos o tema das benzedadeiras negras de Rio de Contas não partindo de uma visão única, mas sim a partir de vários olhares e percepções.

É relevante salientar que ao estudarmos sobre as benzedadeiras negras de Rio de Contas, o exercício da benzedura efetuado por elas se conecta ao exercício e atuação semelhante de outras mulheres. Logo, ao falarmos de mulheres negras de Rio de Contas com suas benzeduras estamos nos referindo à atividade e ao silêncio de milhares de mulheres que vivem situações semelhantes.

Para Del Priore (2007) a história das mulheres no Brasil não está misturada em relação às classes sociais. Isto é, cada mulher na sua classe social possui sua particularidade na representação social. Assim sendo, existem mulheres que alimentam os sonhos e fantasias sociais como sendo as piedosas e pertencentes à uma elite. São as esposas, mães e mulheres religiosas, bem comportadas, aquelas que não transgridem as normas estabelecidas pelos homens. Mas existem também aquelas mulheres que rompem com o que foi ditado pela sociedade sem consulta prévia. E como punição, recebem a condenação nesta e na outra vida. Elas não alimentam o sonho de ninguém. São detestadas, marginalizadas e muitas delas, literalmente, destruídas. São as 'feiticeiras, as lésbicas, as anarquistas, as amantes, as loucas...' Mesmo assim, Schumacher e Brazil (2000) e Bastide (1971) se encontram ao afirmarem que as mulheres negras trazidas da África para o Brasil – considerada sua cultura particular – carregavam consigo tanto a força da diversidade geográfica como a diversidade de atividades laborais. Desta forma, colaboram para a edificação de um povo e de uma cultura própria deixando marcas indeléveis na história do Brasil.

Já segundo Bernardo (2003), as mulheres negras procedentes de Angola, por exemplo, além de serem agricultoras, praticavam o comércio ambulante não só trocando produtos, como também garantindo sua subsistência. Na

verdade, as mulheres angolanas tanto quanto as iorubas participavam da mediação de bens simbólicos, havendo destaques ainda para o exercício do poder civil e na guerra, como é o caso da rainha Nzinga. Tal diversidade contribuiu para a construção de aspectos importantes da nova sociedade como a língua, costumes, saberes alimentares, práticas espirituais e medicinais.

Uma das páginas da história das mulheres negras no Brasil com dupla face foi a folclórica imagem da ama-de-leite. Segundo Moura (2004), essa escrava específica possuía a função de alimentar com seu leite materno o filho da senhora da Casa Grande. Com isso, descuidava-se de seu filho. Ela estava na Casa Grande, mas com essa atividade de alimentar seus filhos. Era muito comum encontrar mulheres negras sendo oferecidas em anúncios de jornais como ‘animais’ por possuírem aptidões para tal finalidade. Assim se destrói a página romântica criada sobre esta ‘heróica’ atividade exercida pela ama-de-leite.

Toda a atividade humana cria algo como que uma teia que permite que uma referida atividade se entrelace com outras em locais diversos. Com isso, há uma construção ou destruição da realidade social. A construção se dá pela realização de atividades que elevam a dignidade da pessoa humana, como é o caso das benzedeiras. A destruição da realidade social pode se processar pela resistência ao mau uso da autoridade causando sofrimento, destruição e morte. A partir dessa constatação descobre-se que o ser humano através de suas atividades elabora e reelabora a realidade social. As mulheres negras do passado e as atuais se encontram justamente na elaboração e reelaboração do cotidiano. Sendo assim, Berger e Luckmann (2010) classificam esse processo com o nome de ‘abertura para o mundo’. As benzedeiras negras de Rio e Contas e todas as outras categorias de mulheres citadas nos capítulos seguintes são cúmplices na abertura de suas vidas para os outros. É nisso que reside uma continuidade histórica capaz de equilibrar a vida das pessoas. A história não se fecha nem se isola, mas se abre num verdadeiro espiral de possibilidades concretas. Através das benzedeiras negras de Rio e Contas nota-se esta ligação espiritual que perpassa os dias e anos de mulheres anônimas, mas não apáticas frente aos questionamentos da vida. Nesta atividade das benzedeiras pode-se colher o suor e a resistência de todas as mulheres que buscam uma vida mais integrada à natureza e mais próxima da

simplicidade, do óbvio do cotidiano utilizando-se das palavras e gestos simples para a cura de alguém.

As mulheres negras, a partir da sua experiência ancestral de relacionar a espiritualidade com todos os aspectos do cotidiano, em nossa pesquisa, confirmam pela benzedura a continuidade dessa prática. Uma das funções da religião é fazer com que toda vivência seja contemplada em seu interior. Ou seja, a religião abarca a experiência humana no seu todo. A divindade cultuada em cada religião deverá se ocupar dos aspectos vividos por seus adeptos. Para Durkheim (1989) a religião não tem como ignorar a sociedade concreta e/ou fugir à mesma. Há uma combinação intrínseca de aspectos sociais, étnicos e individuais. O que na realidade temos é uma separação ou distanciamento da religião dos rincões da vida. Queremos dizer que a religião se burocratizou demais se afastando da realidade concreta das pessoas. Com isso, as pessoas buscam vias alternativas para sanar suas necessidades básicas.

No Brasil, a religião africana ao ser reelaborada transferiu para as nossas mães, avós, madrinhas e tias essa cumplicidade da religiosidade com o cotidiano. Essas mulheres negras detentoras do axé podem ser denominadas de *Yiá Mi*. São nossas mães ancestrais. Por serem detentoras tanto do bem como do mal. Para Verger (1986), Prandi (2001), Gilroy (2001), Bernardo (2012), Morin (1998) e Berkenbrock (1999) essas mulheres têm um duplo poder podendo tanto curar como lançar feitiços sobre as pessoas. Conforme os estudos de Maluf (1993) as benzedeadas também podem apresentar tais características quando se apresentam como aquelas que quebram as bruxarias lançadas sobre as pessoas. Entretanto, prevalece a imagem da mãe que cuida e protege, segundo nos atesta Bernardo (2003).

Na compreensão mitológica dos orixás as *Yiá Mi* podem ser conhecidas como Oxum, Iemanjá e outros orixás femininos. Seus mitos as associam às benzedeadas negras de Rio de Contas pelo uso do cuidado como expressão da maternidade mitológica. Mesmo sem pertencerem ao Candomblé podemos encontrar nas benzedeadas negras de Rio de Contas os traços das mães ancestrais que irão se encarregar de passar seus saberes a outras mulheres dando continuidade à tradição dos segredos aprendidos. Seus cuidados se expressam na maternidade, na ternura que resulta em cura, restabelecendo

assim, o equilíbrio das vidas em desarmonia. O saber cuidar é a base essencial da atividade das benzedadeiras como expressão da maternidade das mulheres negras. É importante salientar essa possibilidade mesmo que se saiba que a imagem fundante da mulher relacionada ao ser mãe e cuidadora seja apenas um sentimento 'essencialmente contingente', como nos afirma Badinter (1985). A mulher não nasce com as prerrogativas para ser cuidadora. Ela se torna pelas construções sociais mãe doce e terna.

Ainda no Brasil, a mulher negra conseguiu demonstrar poder social que teve na religião seu ponto forte e referencial. Para Schumacher e Brazil (2007) tanto no Candomblé como na prática da benzeção ou como parteira nos quilombos, a mulher negra soube ressignificar seu poder trazido da África. Durante a escravidão a mulher negra reinventou o exercício de seu poder (axé) cotidiano transferindo-o para a religião. Ocupará cargos de liderança tanto nos terreiros de Candomblé como nas irmandades católicas. Como benzedadeiras, as mulheres negras, exerceram também a prática de partejar e fazedoras de remédios e garrafadas para curar pela solidariedade social. O que aprenderam com suas antepassadas tratam de colocar em prática nas situações mais adversas. Ao receberem pela oralidade as indicações dos gestos e orações, suas tarefas agora é colocar em ação tal aprendizado na hora em que forem 'acionadas'! O que aprenderam está num passado, às vezes, não muito distante. Mas, esse não é algo morto, parado, envelhecido pelo tempo. É um passado construído numa época determinada, mas reconstruído na atualidade a partir das exigências da procura pela benzedura efetuada pela clientela.

Miranda (2000) atesta que o uso das mãos no exercício da benzeção não é mera encenação. No uso das mãos encontra-se um movimento de corte ou afastamento dos males. Pode-se com os gestos 'puxar' a doença para si tanto quanto afugentá-la. Essa é a crença de quem decide consultar uma benzedeira. Nas mãos encontra-se a benção ou a maldição. Geralmente, a benzeção é realizada com a mão direita, pois, tal mão, segundo Miranda (2000), é a que abençoa. É ainda, um emblema da autoridade sacerdotal [advinda da tradição judaico cristã]... À mão direita corresponde mais o hemisfério esquerdo (sede de nossas faculdades superiores como a dedução, a lógica, a linguagem e nossas manifestações voluntárias). E é essa mão a usada pelas benzedadeiras para trazer a paz da saúde à sua clientela

O movimento da mão guarda e expressa uma linguagem simbólica que transmite a cura, poder da vida. Acompanhado das palavras e das intenções de curar, o gesto fala. E a resposta para essas 'palavras' silenciosas quem dá é o corpo com a cura.

É desses gestos simbólicos carregados de saberes e vida que surge o resultado da procura pela cura. A resposta positiva à procura da clientela é a eficácia da benzedura. Se as benzeduras continuam a operar seus efeitos positivos entre as populações é porque o realizado por elas modifica a vida das pessoas. A eficácia simbólica como a denominamos, não é algo fictício, folclórico ou falso, mas é real.

O que nos leva a classificar a cura como eficácia simbólica são os invólucros nos quais o resultado positivo está envolvido. Ou seja, os meios para se alcançar a cura é que garantem a eficácia dos gestos e palavras pronunciadas. Conforme Lévi-Strauss (1996), a eficácia simbólica ocorre quando o objetivo do ritual foi alcançado. Nesta nossa pesquisa a eficácia da benzedura é acompanhada da experiência e da certeza de que aquele gesto e aquelas palavras são os melhores para a pessoa em evidência. O que chamamos de eficácia simbólica, para aquelas benzedadeiras e para quem as procura, é a confiança e a certeza de restabelecimento físico e espiritual. Pois quando alguém se dirige a uma benzedeira o faz na certeza de que tudo sairá bem. A teoria de Lévi-Strauss se atualiza na experiência concreta das benzedadeiras negras de Rio de Contas que se utilizam da energia contida nos gestos e nas palavras.

A força do axé escondido nas palavras favorece a cura. No entender de Hampaté Bâ (2010) a palavra tem poder para curar, pois sempre realiza o objetivo para o qual foi pronunciada. A palavra é como um fogo que tanto aquece como destrói num incêndio. Ela se apresenta como um símbolo forte capaz de estabelecer uma conexão entre o transcendente, a benzedeira e o cliente necessitado de ouvir uma palavra boa. Existe poder, axé, nas palavras da benzedeira. Pelas orações e gestos da benzedeira a palavra assume forma de cura. Deixa de ser mera pronúncia para se tornar algo concreto. É um símbolo, pois é repleta de significados próprios e pertence a meio específico. Ela pertence a grupos que a detém e a manipulam conforme sua

especificidade. A palavra dá poder aos gestos e alcança aquilo desejado pela benzedeira e sua clientela. A cura acontece pelo “dom da fala”.

Bourdieu (2010) nos diz que os símbolos têm poder. E com esse poder atuam, fazendo parte da vida humana. Os afro-brasileiros herdaram de seus antepassados todo um sistema simbólico que perpassa não só os aspectos religiosos, mas todas as situações do cotidiano. Se não fôssemos capazes de elaborar os símbolos, não seríamos capazes de irmos além do que vemos e sentimos. Os símbolos a partir de uma relação próxima destes com as pessoas do meio em que se encontram. Os símbolos revelam e escondem uma linguagem, um dizer escondido. Ou seja, dizem e não dizem algo. A linguagem mesmo sem ser entendida por todos – no caso das benzedadeiras – transmite algo que alimenta o imaginário da clientela que procura a benzeção. Por meio dos gestos, que são símbolos, dão vida à coletividade, chegando à eficácia dos movimentos das mãos e das palavras pronunciadas pelas benzedadeiras. Para se ‘alcançar’ a cura, as benzedadeiras utilizam-se dos elementos antigos na reelaboração de novas tradições, reformuladas agora para a satisfação das necessidades urgentes da clientela.

Nosso trabalho ainda procurará dar respostas a algumas questões que surgiram durante nossas pesquisas. São elas:

- i). Em que crêem as benzedadeiras negras de Rio de Contas? Aqui iremos procurar analisar as respostas dadas às entrevistas pelas próprias benzedadeiras a fim de chegarmos a uma reflexão sobre o questionado. Isto é, quais seriam as motivações de fé ‘paralelas’ às benzeções?
- ii). Como é possível situar as novas gerações e a convivência com as benzedadeiras? Esse item tem como pano de fundo a entrevista realizada com um grupo de mulheres jovens entre 15 (quinze) e 30 (trinta) anos, que é o período de idade em que a maioria das benzedadeiras entrevistadas aprendeu as benzeduras. Nosso objetivo é saber o que as benzedadeiras nos disseram sobre o fato de haver desinteresse da parte das mulheres mais jovens em dar prosseguimento à prática da benzedura. Se o falado for confirmado pelas respostas das jovens, iremos elucidar o motivo pelo qual tais mulheres não se sentem animadas a darem continuidade ao exercício da benzedura. Trata-se de preocupar-se com a transmissão daquilo que foi aprendido com os antepassados. A preocupação das benzedadeiras com quem irá continuar suas

benzeduras é pertinente, pois, segundo Vansina (2010) aquilo que foi aprendido no tempo com os antepassados e chegou até nossos dias é o exercício da oralidade. E a mesma não pode ser enterrada. Mas deve ser transmitida às novas gerações.

iii). A relação das benzedadeiras com as políticas de saúde pública.

1.6. Estrutura da tese

Essa tese, em resumo, é o que conseguimos captar do exercício da benzedura das mulheres negras de Rio de Contas. Nesta localidade crianças e adultos continuam sendo visitadas pela cura através das mãos dessas mulheres portadoras da vida, portadoras da única chama da esperança que nunca deixou de fumar restabelecendo o equilíbrio dos corpos. Essas mulheres em seu silêncio dizem-nos que a religiosidade popular é algo muito forte e que pode parecer apagada num certo período, mas que funciona como brasas sob cinzas em outro. As palavras das benzedadeiras são repletas de vida e de poder. Seus gestos certos e sequenciais são carregados da força curadora e renovadora.

O primeiro capítulo do trabalho tem como objetivo abordar aspectos naturais, humanos e religiosos da cidade de Rio de Contas para nos situar na realidade em que estão fixados os sujeitos pesquisados de nosso trabalho. A história da cidade de Rio de Contas servirá como que um pano de fundo, ou ainda um cenário que envolverá a vida e obra das mulheres negras benzedadeiras dessa cidade. É pertinente ressaltar ainda, que nesse capítulo nos fundamentaremos em dados históricos fornecidos por Maria de Lourdes Pinto Arakawa, com sua obra intitulada *“As Minas do Rio de Contas”*, publicado em 2006. Iremos nos valer ainda das pesquisas realizadas junto ao Arquivo Público Municipal de onde retiramos informações preciosas com o auxílio das funcionárias que lá trabalham e que prontamente nos cederam os dados procurados.

Segundo Arakawa (2006), Rio de Contas é uma cidade tranqüila e pacata desde sua fundação até os dias atuais. O povo tem um andar preguiçoso a qualquer hora do dia, fazendo-o sem pressa e sem medo de nada. Na cidade todos se conhecem e se tratam cordialmente. As crianças ainda podem brincar

despreocupadas com a violência. As pessoas são sempre acolhedoras, tendo as portas de suas casas escancaradas, dispostas a receber as pessoas que muitas vezes adentram sem se anunciar indo parar direto na cozinha, próximas do fogão a lenha.

Essas e outras características serão abordadas nesse capítulo, onde faremos também um recorte sobre a presença dos quilombos no município de Rio de Contas e a presença marcante de uma negra comunista, Maria Brandão, que orgulha os riocontenses por sua personalidade determinada. Entretanto, sente-se claramente, numa visita à sede da cidade que o racismo ainda é presente quando as terras dos negros foram “negociadas” à força para a criação de uma barragem e ainda pelo local onde residem as famílias afro-brasileiras, na periferia.

O segundo capítulo da pesquisa se ocupará de mostrar as mulheres negras da montanha de Rio de Contas e sua resistência social. Esse enfoque se dará por meio da apresentação da presença da mulher negra no contexto sócio-cultural brasileiro. Porém, a mulher negra não se situa num espaço vazio e sem referências com outros contextos. Aquilo que a mulher negra é na realidade está vinculado ao outro lado do Atlântico, à África. A mulher negra que conhecemos é uma realidade nova, fruto da diáspora negra, mas não desvinculado de suas antepassadas. Por esse motivo, enfocaremos nesse capítulo a presença da mulher negra no seu uso do seu poder que perpassa todas as instâncias sociais e que são repletas de sentido transcendental. Daí percebermos que é possível conceder às mulheres negras benzedadeiras de Rio de Contas algumas prerrogativas presentes nas mulheres africanas, tais como: poder de resistência, uso da energia espiritual (o axé) para a cura e sua presença nas múltiplas funções sociais. E como referência teórica para esse capítulo apoiamo-nos em obras de autores como: Pinsky e Pedro (2003); Bernardo (1997; 2003); Del Priore, (2000; 2003; 2007); Bastide (1971); Ferkiss (1967); Schumacher e Brazil (2000; 2003); Morin (1988); Lopes (2005); Dubois (1986); Gilroy (2001); Augras (2008); Oduyoye (1989); Brandão (1986); Prandi (2001); Durkheim (1989); Bernardo (1997; 2003); Badinter (1985); Lody (1987), e textos de outros autores.

Se às mulheres foi dado socialmente o cuidado como característica do feminino, elas souberam aproveitar muito bem dessa qualidade a seu favor.

Existe como que uma cadeia de aprendizado para o cuidado entre as mulheres. A mãe aprendeu com a avó o que passará à sua filha e assim por diante ininterruptamente. E o foco desse cuidado, é, na maioria das vezes, um homem: o ai, o marido, o filho, o neto, o patrão, o doente, o abandonado...

O terceiro e último capítulo tem como objetivo indicar o conjunto de reflexões teóricas e a exposição prática sobre a benzedura através da apresentação do resultado das entrevistas realizadas para essa pesquisa. Falaremos sobre: a religiosidade popular como a instância que carrega em seu interior, entre outros aspectos, a benzedura; a relação histórica da Igreja Católica com as mulheres consideradas bruxas por causa de sua atuação popular e eficaz junto às massas; o poder da palavra que age na cura demonstrando sua eficácia através da fala das benzedadeiras e das pessoas que experimentaram a ação de suas palavras e um questionamento de como articular o saber popular das benzedadeiras com a medicina institucional criando uma prática que favoreça políticas públicas de saúde em benefício da população. Todas essas referências procuram reunir uma reflexão sobre a atuação das mulheres negras benzedadeiras de Rio de Contas no uso do poder da palavra como manifestação da memória viva de suas antepassadas. Os textos que nortearão nossa reflexão são das autorias de: Turner (1974); Hampatê Bâ (2010); Bernardo (1998); Halbwachs (1935; 1990); Maluf (1993); Lévi-Strauss (1996); Vansina (2010); Bourdieu (2001; 2007); Mauss (2000); Zaluar (1983); Quintana (1999); Lévi-Strauss (2003); Brandão (1977; 1981; 1988; 1991; 1998); Kramer e Sprenger (1991); Hoornaert (1972); Berger e Luckmann (2010); Evans – Pritchard (2005), entre outros.

Frente ao quadro sugerido pela disposição dos capítulos dessa pesquisa, é possível pensar que o processo de benzeção se dá a partir da assimilação daquilo que oralmente foi transmitido pelos antepassados – no caso das benzedadeiras de Rio de Contas coisas passadas pelas mães, tias e avós. Na relação com o passado as palavras e gestos da benzeção adquirem vida. A oralidade é atualizada na memória e como memória. Isto é, o que foi aprendido e assimilado agora faz parte das 'lembranças sagradas' e é atualizado na prática da benzeção.

II. Capítulo 1 – Rio de Contas: cidade dos vínculos invisíveis e secretos⁶.

As mulheres negras das montanhas de Rio de Contas não se encontram num espaço etéreo. Existe uma realidade nas qual essas mulheres estão inseridas. A cidade de Rio de Contas é um espaço muito rico em todos os aspectos. A pessoa que visita essa cidade não consegue imaginar de imediato toda a riqueza por trás de sua singeleza e simplicidade. Mas, aos pouco, descobre-se uma riqueza incomparável que se revela enquanto andamos pela cidade – sede – e arredores. As paisagens que se mostram e nos encantam em Rio de Contas, se misturam com cores, cheiros e sons⁷.

As paisagens misturadas às cores são em grande quantidade. Por exemplo, o amarelo das acácias, dos hibiscos e do ouro descoberto e explorado, que alimentou cobiçosos exploradores e escravizou ao extremo, negros e negras, os quais deixaram seus descendentes encurralados nos atuais quilombos da Barra e Bananal. Isso, provando inequivocamente que, por um lado revelam os dias duros, incolores, difíceis que o povo de Rio de Contas já teve e, hoje, acenando para o testemunho da riqueza cultural deixada às posteridades pelos escravos e escravas. A cor verde predomina nos exóticos cactos, nas centenárias árvores, arbustos rupestres e florestas úmidas existentes. O azul límpido do céu que abriga e protege, indistintamente, todos os seres vivos, forma um arco-íris com as cores das gigantes e adormecidas pedras, inclusive, as utilizadas pelo artista Zofir Brasil que as transformou, vivificando-as na sua mais conhecida obra: “A negra do Zofir” – localizada na verde rodovia ecológica que liga Rio de Contas à vizinha cidade de Livramento de Nossa Senhora.

As paisagens impulsionadas pelos cheiros também estão presentes testemunhando a inúmeros pesquisadores, visitantes ou simples jardineiros que a flora de Rio de Contas é rica e encanta aos olhos. E se pode sentir essa

⁶. Todo o texto sobre Rio de Contas se apóia sobre os escritos do livro: *As Minas do Rio de Contas*, de autoria de Maria de Lourdes Pinto Arakawa. Salvador: a autora, 2006. Qualquer referência bibliográfica que não for da autora será comunicado.

⁷. As referências às paisagens que se confundem com cores, cheiros e sons são da autoria de Zonita Lima Brasil Nogueira que prefacia a obra de Maria de Lourdes Pinto e Arakawa, p. 17 – 18.

beleza através das orquídeas, bromélias, crisântemos, rosas, gérberas, jasmims, cravos, violetas, hibiscos e outras tantas espécies. Essa constatação revela a presença de uma flora que exuberante se estende por todo o Pico das Almas e do Itobira.

As paisagens envolvidas pelos sons também não deixam de chamar a atenção àquelas pessoas que têm ouvido sensível para perceberem a beleza do som da natureza. Os sons se misturam entre os da fauna, da natureza e da arte musical: pássaros, as belas cachoeiras, os sinos das igrejas, as bigornas e dos martelos dos artesãos, os acordes da filarmônica local, das novenas, dos cantos e reisados, das 'jegadas', das cantigas de rodas, dos cantos das bordadeiras, fiadeiras e rendeiras.

Nesse capítulo iremos apresentar ao leitor e leitora a cidade das benzedadeiras negras, o ponto de chegada na montanha que acolhe e hospeda com nobreza d'alma quem quer seja. A cidade de Rio de Contas é uma mina de natureza e de humanidade. Por isso, abordaremos aspectos que levem em consideração sua importância e orgulho para moradores e visitantes, tais como: um pouco da história da cidade de Rio de Contas, dados sobre os quilombos remanescentes, principais festas, folclore, religiosidade, etc.

Ao denominar o título desse capítulo de vínculos invisíveis e secretos queremos fazer uma referência ao silêncio das benzedadeiras ao se negarem a revelar as suas palavras de cura usadas nas benzedadeiras. Os vínculos são estabelecidos, mas sob o silêncio e a religiosidade popular do povo de Rio de Contas. Não existem irmandades secretas, nem códigos a desvendar. Entretanto, poderíamos estabelecer uma fraternidade das benzedadeiras a partir de sua importância para a comunidade riocontense e de seus 'segredos' escondidos sob o balbucio das palavras benditas da benzedura.

Os vínculos que se estabelecem a partir da história de Rio de Contas nos revelam a simplicidade de um povo que se tornou rico pela beleza natural e humana de seus habitantes. Mas, os vínculos invisíveis e secretos não podem ser mensurados, apenas vividos. Por isso, são vínculos simbólicos e repletos de significados. Jamais poderiam ser revelados, pois se tratam de experiências com a vida que se refaz a partir da benzedura. E ainda, se as riquezas materiais lhe fugiram com o tempo e com o progresso de outras localidades restou-lhes o desejo interior de tornar-se acolhedor.

2.1. Sobre a história de Rio de Contas

A cidade de Rio de Contas viveu seu grande esplendor em épocas mais remotas, que remontam ao início de sua fundação com a descoberta dos veios auríferos que lhe renderam um grande apogeu na história da Bahia, até o desvanecer das desenfreadas explorações do referido metal, conseguindo, depois disso, e por força dos acontecimentos e circunstâncias, transformar-se num verdadeiro paraíso das artes, da educação e da cultura. Estabeleceram-se ali novos valores, novos paradigmas para se cultivar, e novas buscas de caminhos para a sua sobrevivência, vencendo, assim, o desafio de driblar a grande crise sofrida à época de sua decadência após o esgotamento das explorações auríferas. O ouro acabou, mas o tesouro adquirido pelo refinamento dos tratos sociais, dos costumes, da cultura, dos aprendizados para as artes em geral, recebido dos antepassados, perdura até os dias de hoje, enriquecendo, sobremaneira, a alma e o orgulho do povo riocontense.

O rico acervo constituído pelo casario colonial de Rio de Contas, com mais de trezentas construções consideradas de grande valor arquitetônico e paisagístico, encontra-se tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN, desde 1980. Porém, antes disso, em 1958, já houve algumas edificações incluídas, isoladamente, no Livro Histórico do Tombo, destacando-se a Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento e as ruínas da Igreja de Sant' Ana. No ano de 1959, o antigo Paço Municipal – que funcionou como Casa de Câmara e Cadeia Pública -, atual Fórum Barão de Macaúbas, também foi tombado.

Minas do Rio de Contas, como era conhecida, mesmo ainda sendo Vila, tornou-se sede de comarca desde 1745. Foi elevada à categoria de cidade no dia 28 de agosto do ano de 1885, com a Revolução Provincial nº 2.544. Muito tempo depois, pelo Decreto de nº 7479, de 08 de julho de 1931, o município de Rio de Contas passou a denominar-se com o nome que conhecemos atualmente.

2.1.1. As curiosidades na história de Rio de Contas.

O município de Rio de Contas está situado na parte meridional da Chapada Diamantina, na vertente ocidental da Serra das Almas, e compreende áreas baixas, recobertas de caatinga, e chapadas elevadas com vegetação tipo 'gerais', cujo clima é considerado ameno.

De acordo com Standard (1995, p. 43 *apud* Arakawa, 2006, p. 45), a Chapada Diamantina é considerada um prolongamento da Serra do Espinhaço, principal cadeia montanhosa do Planalto central, situada a leste do Brasil. Esta cadeia é constituída por dois blocos principais: a Chapada Diamantina⁸ (no estado da Bahia) e a Cadeia do espinhaço (em Minas Gerais). Esse conjunto montanhoso percorre uma extensão de mais de 1.000km na direção norte-sul, começando na serra de Jacobina, na Bahia, indo até a Serra de Ouro Branco, próximo à cidade de Ouro Preto, no estado de Minas Gerais. Tendo uma dimensão leste-oeste, aproximadamente, de 50 a 100 km, compreende altitudes que variam entre 700 e até mais de 2000m cima do nível do mar.

A Chapada Diamantina possui 84 360 Km² de terras que constituem um verdadeiro santuário da natureza, onde ainda sobrevivem várias espécies animais e vegetais só encontradas nessa região, apesar das grandes ameaças de extinção a que estão expostas.

Localizada na parte central do estado da Bahia, separa o Rio São Francisco dos demais rios da região que desembocam no Oceano Atlântico. Possui duas cadeias de montanhas independentes: uma formada pela Serra do Rio de Contas e a Serra das Almas, do lado oeste e, a outra, constituída pela Serra do Sincorá, a leste.

Os pontos considerados mais elevados da região nordeste situam-se na Chapada Diamantina e são os seguintes: o Pico das Almas, com 1 958 m de altitude, que era considerado, durante muito tempo como a montanha mais elevada da Bahia e do nordeste brasileiro. Localiza-se na Serra das Almas que

⁸. Moraes (1997) informa que: "A Chapada Diamantina Setentrional abrange 21 963 Km² e 13 municípios: Barra do Mendes, Cafarnaum, Canarana, Central, Gentio do Ouro, Ibipeba, Ibititá, Irecê, Jussara, Morro do Chapéu, Presidente Dutra, Souto Soares e Uibaí. A Chapada Diamantina Meridional, com 45 891 Km² compõe-se de 31 municípios: Abaíra, Água Quente, Andaraí, Barra da Estiva, Boninal, Boquira, Botuporã, Brotas de Macaúbas, Contendas do Sincorá, Ibicoara, Ibipitanga, Ibitiara, Ipupiara, Iramaia, Iraquara, Itaetê, Ituaçu, Jussiapé, Lençóis, Macaúbas, Mucujê, Oliveira dos brejinhos, Palmeiras, Paramirim, Piatã, Rio de Contas, Rio do Pires, Seabra, Tanhaçu, Utinga e Wagner."

constitui uma extensa linha montanhas para o sudeste e separa a cidade de Rio de Contas da cidade de Livramento de Nossa Senhora; o Pico Itobira, com 1970 m, localizado na mesma cadeia montanhosa; a Serra do Barbado, também na mesma cadeia, com 2 033 m, o mais alto ponto da Bahia e do nordeste brasileiro.

A área do município de Rio de Contas é de 1056 Km². Possuindo uma distância desse município para Salvador de 750 km. A sua distância para a cidade de Vitória da Conquista é de 211 km. O município dispõe de um campo de aviação, com 1 200 km de pista de cascalho, com capacidade para receber pequenas aeronaves. E ainda, é servido por uma única linha diária de ônibus que conduz os passageiros à capital do Estado.

O clima em Rio de Contas poderá ser dividido em dois tipos: o clima quente e seco, onde a vegetação dominante é a caatinga, peculiar das áreas mais planas. A vegetação característica desses locais adapta-se à falta de água, possuindo folhas reduzidas em suas dimensões, chegando a espinhos, é o caso das espécies de cactos predominantes na região; o clima frio e seco, próprio das regiões montanhosas, cujos terrenos planos e ondulados são conhecidos como 'gerais'. A flora local é semelhante ao cerrado ou 'carrasco', formada por arbustos de troncos retorcidos, cascas espessas e outras adaptações para a falta de água. É o clima predominante na maior parte do município. Nas regiões mais escarpadas e nos altiplanos, encontramos os campos rupestres.

A temperatura no município de Rio de Contas varia entre a máxima de 32°C e a mínima de 7°C, com média de 21°C. O período das chuvas ocorre nos meses de novembro a dezembro. O período mais seco e frio aparece nos meses de junho, julho e agosto.

A cidade de Rio de Contas possui uma privilegiada formação geológica, resultante de erosões e acomodações dos seus solos, com belos *canyons*, cachoeiras, 'caldeirões', picos, montes por todos os lados, constituindo um grande atrativo à contemplação turística.

Os 'caldeirões' e os lençóis de pedra polida, dispostos no trecho do Rio Brumado que banha a cidade, num local conhecido por 'curriola', proporcionam ao visitante um momento de descontração, embalado pelo frêmito prolongado das correntezas do rio a tombar nas rochas.

O município de Rio de Contas encontra-se dividido em três distritos: o Distrito de Rio de Contas (Distrito sede), o Distrito de Marcolino Moura (com a vila de mesmo nome) e pelo Distrito de Arapiranga (com a vila de mesmo nome).

Os primórdios da história da colonização de Rio de Contas remontam ao ano de 1681, quando entradas organizadas iniciaram uma incursão pelo interior da Bahia, passando pelo Jaguaripe, Paraguassu e Maracás, até a Serra do Orobó, alcançando o Rio de Contas, de onde seguiram até o Sincorá. Os colonizadores, Francisco Ramos, Cônego Domingos Vieira Lima, Manoel de Oliveira Porto e Antônio Gonçalves Filgueiras, vigário de Jacobina, obtiveram como recompensa pelas suas descobertas, 40 léguas de terra, começando na Barra do Sincorá, indo até as cabeceiras do Paraguassu. Segundo documento do Arquivo Público Municipal da Bahia que se encontra no Arquivo Público Municipal de Rio de Contas, seguindo o Rio das Contas, ao tomarem essas terras, ficaram como seus legítimos possuidores, cabendo dez léguas a cada um, pois, para se tornarem donos delas, bastava-lhes requerê-las ao rei de Portugal como prêmio ou recompensa de suas conquistas⁹.

Segundo Pereira (1940 *apud* Arakawa, 2006, p. 24 – 25), o Sr Gonçalo Pereira de Athayde, ao examinar autos de inventários do século XVII, processados em Minas do Rio de Contas, que já se tornara Comarca, transformando-se em capital cultural e econômica daquele vasto território do alto sertão, diz que os colonizadores portugueses, mineiros e paulistas, ao realizarem incursões às margens do Rio das Contas, por volta dessa data, chegam por acaso ao Rio Brumado, que se tornou conhecido, àquela época, como Rio de Contas Pequeno. Continuando, Tavares (2001, p. 16 – 19 *apud* Arakawa, 2006, p. 25 – 26) afirma que por lá se depararam com índios que, segundo alguns historiadores, eram talvez pertencentes às tribos dos aimorés e botocudos, assim conhecidos por usarem botoques de madeira ou de pedra nos lóbulos das orelhas e no lábio inferior. Eles próprios se denominavam de ‘guerens’. Encontraram também uma povoação de negros mocambos que ali exerciam suas atividades há longo tempo.

⁹. SESMARIAS, Terras da Bahia, p. 103 – 104. Arquivo Público do Estado da Bahia, s/d (Disponível no Arquivo Público Municipal de Rio de Contas).

Recebeu o nome de Descanso dos Creoulos a pequena povoação iniciada no planalto da Serra das Almas, à margem esquerda do Rio de Contas Pequeno, hoje Rio Brumado. Esse povoado era um lugar de passagem e pouso para os viajantes, vindos de Goiás e das Minas Gerais, procurando encurtar caminho ao transitar para o Porto de Nossa senhora do rosário da Cachoeira e para a Capital da Província da Bahia ou vice-versa. Edificaram, então, nesse local, uma pequena capela com formato octogonal, sob a invocação de Senhora Santana.

2.1.2. O sertão vira ouro

Procedidas as primeiras buscas, pouco tempo depois, por volta de 1710, descobriu-se veios de cascalhos auríferos, no atual Rio Brumado, que atraíram para a região bandeirantes paulistas, garimpeiros e mineradores, de várias partes do reino e da província, os quais subiram o referido rio e exploraram também seus afluentes e todas as suas redondezas.

Com a confluência numerosa de garimpeiros paulistas e moradores das mais afastadas regiões da província, juntamente com os portugueses e estrangeiros, surgiu o primeiro arraial da região denominado Santo Antônio do Mato Grosso, ainda no começo do século XVIII, por volta de 1713, situado a 1450 m de altitude.

No ano de 1718, com grande crescimento da mineração e o aumento da população, gerando prosperidade para a o local, o referido arraial foi elevado à sede de freguesia, Freguesia do Alto Sertão Baiano ou Sertão de Cima, cujo nome oficial passou a ser Freguesia de Santo Antônio de Mato Grosso e já figurava entre as vinte freguesias criadas na província. Uma pequenina capela em louvor a Santo Antônio foi erguida por jesuítas naquela localidade (hoje esta construção se encontra descaracterizada, devido a uma reforma que os próprios moradores da localidade empreenderam para evitar um iminente desabamento). Lá também se encontram as ruínas da igreja de Santa Efigênia, que não chegaram a concluir.

Mas, antes disso em 1715, gente de São Paulo, juntamente com uns jesuítas, já formavam uma povoação, nove quilômetros abaixo do Descanso dos Creoulos. Todavia, só por volta de 1722, erigiram no local uma igreja

com o nome de Nossa Senhora do Livramento. Em 20 de outubro do mesmo ano, o Rei Dom João V de Portugal, atendendo ao pleito do Conde de Sabugosa, o Vice-Rei Dom Vasco Fernando César de Menezes, autorizou a transformação desse lugarejo em vila, que foi erigida, efetivamente, no ano de 1724, tendo sido sua criação aprovada pela Provisão real datada de 9 de fevereiro de 1725. Recebeu o nome de Vila Nossa Senhora do Livramento das Minas do Rio de Contas, ocorrendo sua instalação pelo célebre sertanista baiano Pedro Barbosa Leal.

Foi o grande aumento da população e a garimpagem desenfreada por aqueles locais que levaram o rei de Portugal a tomar providências enérgicas para proteger os seus domínios. A Carta Régia, enviada ao Vice-Rei Dom Vasco César de Menezes, ordenava que se erigisse logo a referida vila, com seu magistrado, não só para uma boa arrecadação dos quintos, mas também, para coibir os distúrbios e desordens que cometiam aqueles moradores como refugiados. O ouro teria que ser pesado e quintado para sua livre circulação. E a criação da Vila de Nossa Senhora do Livramento das Minas do Rio de Contas foi liberada e a vila foi criada.

Porém, um ano depois, surge a Vila Nova de Nossa Senhora do Livramento das Minas do Rio de Contas por ordem do então Vice-Rei Dom André de Melo Castro, Conde de Galvêas. A sua função só se efetivou, realmente, em data de 28 de julho de 1746, ficando a outra localidade com o nome de Vila de Nossa Senhora do Livramento das Minas do Rio de Contas ou simplesmente Vila Velha.

Quando a afluência para as minas descobertas tornou-se sobremaneira intensa, com o ouro já sendo explorado em larga escala, houve a necessidade de criação de órgãos civis e administrativos que aí representassem o Governo da Província. Com a fixação dos mineiros de toda a comitiva de escravos e respectivas famílias, foi consolidando a vila. Foram edificadas, por ordem do Governo da Metrópole: a Casa de Câmara e Cadeia, uma construção sólida e imponente que, até hoje, é bem conservada. Trata-se da primeira cadeia do sertão baiano; a Casa de Fundição que, de acordo com a tradição, chegou a funcionar. Contudo, não se sabe ao certo nem o local de sua construção e nem a data de funcionamento da mesma; um Pelourinho Simbólico que foi erigido

na praça principal da vila – do qual ainda há, como remanescentes, a base e o capitel. E, a essa altura, as casas residenciais já iam se multiplicando.

Em 1840, a vila passou-se a chamar Minas do Rio de Contas e, em 08 de julho de 1931, simplesmente Rio de Contas.

Apesar do contrabando desenfreado que ocorria em todas as minas, as estatísticas de certo insuficientes, porém, úteis às pesquisas, demonstram que em 1748, foram arrecadadas, como pagamento do quinto, vinte e quatro mil setecentas e noventa e três oitavas e três quartos de ouro das minas de Vila de Minas de Rio de Contas para, apenas, três mil e oitocentos e trinta e uma oitava e meia das minas de Jacobina.

Entre os anos de 1724 e 1800, os registros da Casa da Câmara da Comarca de Rio de Contas demonstram que foram enviadas, nesse período, para Portugal 62. 216 oitavas de ouro de 23 quilates. Como essa fase era também correspondente à da construção dos mais belos e opulentos templos da Igreja Católica em Salvador, uma parcela do ouro explorado dessas minas era, oficialmente, destinada ao emprego da decoração de seus ricos altares e na elaboração das alfaias que ainda hoje estão presentes em seus ofícios litúrgicos. As Igrejas de São Francisco de Assis e sua Ordem Terceira, a Catedral Basílica e tantas outras igrejas da Capital e do recôncavo são depositárias de tão ricos tesouros, conservados até os dias de hoje.

Entretanto, não existe nenhuma fonte, seguramente registrada, sobre a descoberta do Ouro de Rio de Contas. Supõe-se que os tropeiros e viajantes, no fim do século XVII, quando necessitavam de repouso das longas e exaustivas viagens, partindo de Goiás e Minas Gerais, tentando descobrir caminhos mais curtos para alcançarem a capital do país, pousavam no Povoado Descanso dos Creoulos, onde já existiam alguns negros foragidos, instalados há certo tempo. Provavelmente, um desses viajantes tenha descoberto o precioso metal, já que o mesmo brotava à flor do solo, entre os cascalhos do Rio de Contas Pequeno, atual Rio Brumado, e os seus tributários ou afluentes.

E, a partir do início do século XVIII, bandeirantes paulistas afluem para aquela localidade em busca do ouro que prometia ser melhor e mais abundante que o das Minas Gerais, segundo notícias propagadas de tropeiros para tropeiros. A partir daí, de repente, começam a aparecer levas e levas de

garimpeiros e aventureiros numa verdadeira febre e ânsia da riqueza que aquele tesouro ali escondido poderia lhes proporcionar.

O ouro descoberto era realmente farto, e dos melhores, como costumavam dizer. Era facilmente encontrado, principalmente, nos leitos dos rios e regatos. As pepitas eram tantas que, para não perderem tempo, eram extraídas até mesmo à noite, sob a luz das estrelas, pois para eles elas possuíam o brilho próprio dos bons metais.

A análise histórica sobre o auge da mineração aurífera em Rio de Contas, conforme Tavares (2001) nos aponta para uma visão crítica da realidade: se alguém fosse avaliar o crescimento de Rio de Contas pelo esplendor dessa fase do ouro, certamente, diria que a mesma estaria fadada a se tornar a cidade mais progressista do sertão baiano. Apesar de o seu povoamento ter sido efetuado de forma desenfreada por pessoas rudes em sua maioria, houve um refinamento gradual dos costumes, oriundos das famílias que, naturalmente, superpuseram-se àquele tipo de escória aventureira que também se fixava por lá, estabelecendo novos foros de cultura, fundando escolas onde se ministravam aulas de gramática portuguesa, aritmética, retórica, francês, filosofia e gramática latina.

Como resultado da influência da Casa de Fundição de Rio de Contas, que era operada por hábeis mestres portugueses em ourivesaria, a comunidade se imbuíu desse espírito artístico, procurando trabalhar o metal de todas as espécies, dotando cada residência com uma oficina ou tenda, quando as minas já estavam esgotadas e não mais rendiam lucros, por volta do último quartel do século XVIII. A população passava por uma crise que só não foi pior graças a essa arte adquirida, que servia de sustento a quase totalidade dos habitantes da região. Havia ourives, prateiros, ferreiros, serralheiros, funileiros, latoeiros e artesãos de outros misteres, cuidando do seu ofício com tamanha habilidade, que seus produtos eram exportados para todos os sertões altos, afora as suas adjacências, sendo essas peças artesanais conhecidas de todos por sua excelência em qualidade. Fabricavam ferramentas úteis para o trabalho, adornos, jóias e alfaías, até mesmo, instrumentos musicais, além de armas brancas e armas de fogo.

2.1.3. Povoado Santo Antônio do Mato Grosso.

No percurso que estamos realizando é importante retomarmos a história do povoado de Santo Antônio do Mato Grosso que é o mais antigo de Rio de Contas, habitado exclusivamente, por pessoas de cor branca, descendentes de portugueses que, de acordo com a tradição oral, são oriundos da região de Mafra, situada a 30 km de Lisboa. Mafra é também o sobrenome de grande parte da população. Os descendentes de portugueses que vem se casando com pessoas das mesmas famílias, há bastante tempo, formam uma verdadeira casta, sem nenhuma miscigenação. Mato Grosso é considerado o povoado mais alto da Bahia, estando a 1450m acima do nível do mar. Sua temperatura no inverno chega a alcançar 5°C.

A tradição oral reza que seus atuais moradores descendem dos primeiros habitantes da região que ocupavam a localidade, desde a época da exploração do ouro, e que a mão escrava, utilizada pelos mesmos, residia nos núcleos hoje denominados Barra e Bananal, pois os brancos não permitiam que os escravos habitassem a mesma localidade que eles.

A população do povoado de Mato Grosso é bem maior que a da comunidade quilombola da Barra e da comunidade quilombola do Bananal e ainda desfruta de certo conforto em suas residências, possuindo mais recursos que a dos demais povoados. Trata-se de uma localidade cujos habitantes são determinados e empreendedores, trabalham bem as suas terras, a pesar das mesmas serem localizadas em morros com predominância de lajedões e rochas. Produzem café, cenoura, batata, verduras, hortaliças, flores, frutas, etc., não só para o consumo próprio e do distrito sede, como também para exportação às cidades circunvizinhas, como Livramento de Nossa Senhora, Paramirim, Brumado, etc... Todas as semanas são lotados sete caminhões com a produção local, especialmente de hortaliças, produtos hortigranjeiros e café em grão, para serem comercializados nessas cidades. O café tem sido uma produção de larga escala, considerando os parâmetros daquela região; basta dizer que são exportadas cerca de oito a dez mil sacas anuais, principalmente, para Vitória da Conquista e Minas Gerais. A produção de cenoura também é bastante significativa para a localidade, que chega a escoar cerca de 12 a 13 mil quilos por semana. A qualidade de seus produtos vem

sendo mantida, não somente devido a seu clima, que é bastante propício à agricultura, mas também por suas plantações orgânicas, sem nenhuma utilização de agrotóxicos. Não usam, jamais, adubo químico. O povoado possui escola bem organizada de primeiro grau completo.

2.1.4. Era uma vez em Rio de Contas...

Arakawa (2006) continua nos conduzindo na história de Rio de Contas, agora nos fazendo saltar para década de 50 e 60, onde a vida nessa cidade ainda era bastante rudimentar, sua população tinha eu procurar prover, por si só, os próprios meios de subsistência. Tudo era muito simples, mas a alegria reinava em todos os lares. Essa última descrição não era tão real quanto se pensa, pois havia racismo explícito, como veremos mais adiante.

Em Rio de Contas não havia sistema de água encanada. A água empregada no uso doméstico era recolhida em latas de 20 litros por seus habitantes no Rio Brumado que banha a cidade, nos locais denominados pela tradição de Landim, Garrancheira, no Beco de Seu Antônio, no Bambu, aos fundos do quintal de D. Alvina... Os homens, ao apanhar a água no rio, arregaçavam as calças, e as mulheres arribavam as saias para adentrar pelo mesmo, até alcançarem um lugar mais profundo, onde, certamente, o precioso líquido seria mais limpo... Enchiam a lata que, em seguida, era colocada sobre a cabeça, protegida por uma rodilha feita por panos amaciados pelo decurso do tempo. Conduziam-na, muitas vezes à base do equilíbrio, sem ajudadas mãos. Havia pessoas, como Tião gago e Manelão, que transportavam água em corotes ou pequenos barris, conduzidos no lombo do jumento, distribuindo nas residências para angariar o pão de cada dia. Já Maria Franco, Dinha Homem e Maria Beiju carregavam latas d'água na cabeça em troca de alguns trocados.

Em casa a água empregada na cozinha era acondicionada em grandes potes rudimentares de cerâmica cor de telha. A água de beber era depositada em moringas ou em talhas. A água de emprego sanitário era armazenada em tambores de 200 litros, instalados, geralmente, nos quintais das residências.

A roupa era lavada na 'fonte', como se dizia naquela época, isto é, no rio. Havia as lavadeiras que sobreviviam desse ofício: Maria de Franco, Hermínia, Maria de Vadim, Donata (que também era parteira), Alice Brandão, Lídia

Brandão, Maria Preta, etc. As peças de roupa eram lavadas com sabão de pedra, que era adquirido nas vendas locais, ou com sabão de 'coada', de coloração escura, feito de forma rudimentar nos povoados e vendido na feira de Rio de Contas, realizada aos sábados. Geralmente, as lavadeiras procuravam um local do rio, onde havia pedras, para labutar com as roupas, pois era comum bater as peças nas mesmas para auxiliar na limpeza. Depois de ensaboadas e esfregadas, ainda eram levadas para 'quarar', isto é, tomar sol, espalhadas sobre o gramado da margem do rio, com o cuidado de serem umedecidas, de vez em quando, para que não pegassem nenhuma mancha. A roupa branca, ao ser enxaguada, ainda passava, cuidadosamente, por uma bacia contendo uma mistura bem dosada de água e anil para realçar a sua brancura. As peças de roupa eram passadas a ferro de brasa, sendo antes disso, em sua maioria, embebidas numa solução de goma de tapioca, previamente preparada. Depois de seca, era umedecida e 'engomada' com a ajuda do 'espermacete', uma espécie de parafina que era passada no ferro de brasa para fazê-lo deslizar sobre os tecidos. O ferro esfriava com facilidade e, para realimentá-lo, era necessário repor o carvão sobre o resto da brasa e, segurando-o com uma das mãos, fazê-lo receber vento, abanando-o, num movimento de vai-vem, pra frente e pra trás, até o carvão pegar fogo por total, finalmente reaquecendo-o.

Os utensílios domésticos, pratos, xícaras, copos, terrinas, chaleiras, chocolateiras e panelas, eram dispostos em gamelas ou bacias, conduzidos sobre a cabeça para serem lavados no rio, ato popularmente conhecido com 'lavar os trem'. Os pratos e copos de uso diário eram todos feitos de ágata. Havia alguns copos e panelas de alumínio que eram 'areados', isto é, o seu brilho era conservado através do uso de areia fininha encontrada à margem do rio, com a ajuda de uma 'bucha' ou esponja vegetal. Muitas mulheres iam, todos os dias, para o rio 'arear os trem', carregando bacias cheias de utensílios, equilibrados sobre suas cabeças, tendo ainda, uma criança 'escanchada' num lado do quadril, isto é, como se falava por lá, conduzida na 'cacunda'. Enquanto cumpriam a sua tarefa, tinham que ficar atentas às crianças para que as mesmas não sofressem nenhum tipo de acidente no rio.

O fogão era a lenha e esta era adquirida no mato das redondezas; havia pessoas que a vendiam em domicílio, em feixes carregados na cabeça ou,

quando em maior quantidade, no lombo de jumentos e em carros de boi. Merecem destaque como distribuidores dessa mercadoria: Tião Gago e Manelão.

Arakawa (2006) enfatiza que nesse período como não havia geladeira, as frutas, verduras e legumes eram conservadas pelo clima frio da região de Rio de Contas. O leite empregado na alimentação era da própria cidade ou dos arredores. O maior fornecedor do produto era Rafael Viana, mais conhecido com Faé, que era também ourives. Ele realizava a ordenha bem cedinho, nas 'mangas' do Maia de sua propriedade, em seguida, promovia distribuição diária para grande parte da população local. Ao chegar às residências, o leite era fervido e conservado quente sobre o fogão a lenha para ser consumido ao longo do dia.

Os gêneros alimentícios, feijão, fava, andu, arroz, farinha, tapioca, etc., eram comprados na feira local, aos sábados, medidos a 'litro', através de uma pequena caixa de madeira ou, se quisesse adquirir uma quantidade maior, havia a 'medida', que era uma caixa que comportava cinco litros. Batatinhas e frutos pequenos, como tomate-cereja, mangaba, umbu, eram também medidos por litro. Banana, laranja, chuchu, tomate, lima e ovos eram vendidos às dúzias. Couve, almeirão, mostarda, alface e cheiro-verde eram comercializados aos molhos. Requeijão e queijo eram vendidos por unidade, o preço dependendo do tamanho, assim como a abóbora, o jerimum, a jaca e a melancia. Durante a semana, se faltasse algo na sua despensa, a dona da casa 'mandava buscar' nas vendas de Guezinho, de Zé Atanásio, de Antônio de Celina, de Armindo e Joaquim Nogueira, pagando à vista ou comprando fiado, sendo seu débito anotado na caderneta apropriada para 'acertar' no fim do mês.

O pão era feito na padaria de João Francisco e na de Júlio Sabino que era também o sacristão da Igreja do Santíssimo Sacramento. Mais tarde, apareceu também a padaria de Chico Pinto.

O café da manhã era acompanhado por ingredientes da localidade: aipim, beiju, requeijão e queijo da roça; avoador e cuscuz de fubá de milho ou arroz, feitos em casa ou encomendados às filhas de Jaó Batista no Largo do Rosário. O fubá do cuscuz era extraído cedinho, em casa, num pilão grande às vezes

com duas pessoas se revezando com as chamadas “mãos de pilão”, pisando pesadamente, numa sonora e característica cadência.

O feijão era cozido todos os dias, temperado com toucinho, pois o óleo vegetal ainda não havia aparecido por lá... O arroz, que era lavado em cuiá, ganhava um colorido especial com o açafrão colhido e moído nas roças da vizinhança. O acompanhamento poderia ser um picadinho de mamão verde, de abobora, de palmatória (uma espécie de cacto), folhas de bredo ou cariru, de chuchu, de batatinhas do Mato Grosso, de bobó de banana ou por um finíssimo cortadinho de couve. Era muito apreciada, também, uma salada feita de alface com tomatinhos-cereja (colhidos no quintal), beldroega nativa, hortelã graúdo, temperada com o vinagre fabricado na região. A carne de sol (comercializada no Barracão) era a mais procurada, por ser de mais fácil conservação. A carne fresca era somente para consumo imediato, pois ainda não havia geladeira por lá. O peixe também era bastante empregado na alimentação, havia a traíra e o jundiá, pescados no rio pelos próprios moradores. Até esperar o almoço, costumava-se comer uma farofinha de torresmo bem torrado, que era preparada num prático coité. Ainda não se falava em colesterol...

Havia doces de mamão verde, goiaba, marmelo, cocada, ambrosia, pudim de requeijão, doce de laranja da terra em compota e cristalizado, de mangaba, de jaca, de leite, de batata doce, etc... Em muitas residências era costume fazer os doces em enormes tachos de cobre, colocados sobre trempes nos seus quintais.

Nos quintais havia as “latadas” de chuchuzeiros e parreiras, havia bananeiras, mangueiras, laranjeiras, pessegueiros e pés de marmelo, limão, lima, jambo, maracujá, amora, pitanga, araçá e goiaba; havia também aboboreiras, anduzeiros, feijão verde, canteiros de hortaliças e de ervas para condimentos e chás. As terras dos quintais eram constantemente exploradas com a finalidade de encontrar minhocas que serviam de iscas para os pescadores do Rio Brumado...

Em quase todas as residências havia um galinheiro, cuidado com atenção especial, pois supria o fornecimento de ovos para as necessidades diárias e, aos domingos e dias de festa garantiam um saboroso prato de galinha caipira, temperada com urucum ou açafrão, bastante cheiro verde, tomatinhos-cereja e ervas colhidas nas hortas de cada quintal. Havia também, no fundo dos

terreiros, um chiqueirinho com alguns bacuris criados com a “lavagem” feita de sobras dos alimentos do dia-a-dia, de cascas de frutas e legumes... Estes eram engordados para alguma ocasião especial, ou seja, bodas, batizados e formaturas.

Tomava-se banho de bacia; no entanto, algumas pessoas costumavam tomar banho no rio, principalmente os rapazes que iam ao Poço dos Homens banhar-se ao natural, quando o clima permitia, pois sempre era muito frio. Algumas meninas banhavam-se na Garrancheira, aos fundos dos quintais de Vó Alvina, de Antônio Trindade, no Landim e no Tindô. As crianças, ao ver seus irmãos, primos ou amigos mais velhos atravessando o rio a nado, na categoria “cachorrinho” ou mesmo brincando de “boiar” de costas, ficavam impressionadas e queriam aprender a fazê-lo a todo custo.

As roupas de cama e mesa eram confeccionadas na própria cidade, havia uma infinidade de bordadeiras que nelas imprimiam a sua arte com a maior perfeição. As moças geralmente eram muito prendadas, sabiam fazer de tudo um pouco: cozinham, faziam crochet, tricot, bordavam, faziam doces e bolos, algumas pintavam, tocavam alguns instrumentos como violão, bandolim, etc., e se dedicavam à leitura de romances e livros variados nas horas de lazer.

Em quase todas as residências havia uma costureira e uma bordadeira que supriam as necessidades do lar. Os vestidos das meninas e senhoras eram confeccionados por pessoas da família ou através de costureiras profissionais.

Conforme Arakawa (2006), as roupas íntimas como calçolas, califons ou soutiens, combinações, anáguas, camisolas, eram feitas de tecido; não havia malhas, nem lingerie. Eram enfeitados com bicos e rendas de bilro, feitos pelas rendeiras da localidade: Alice, Lídia, Anália e Arlinda Brandão, Tidulina, Tiúia, Guiomar de Acácio, Almerinda Julinha da Beira do Rio e outras mais, que trabalhavam os intrincados designs feitos a lápis ou caneta-tinteiro sobre faixas de papelão, delineados por alfinetes, dispostos sobre grandes almofadas meio ovais. Essas rendeiras trabalhavam movimentando, com maestria, os bilros entre os dedos das mãos, num ritmo acelerado, cruzando os fios de linha à proporção que deslocavam a cadeia de alfinetes, sempre para baixo... E não podiam cometer nenhum engano ao tecer metros e metros de verdadeiras obras de arte...

Não havia paralelepípedo nas ruas e o seu chão era de terra batida, permeada por escassa grama e pela forrageira com flores de coloração rosa, de grande beleza, os chamados suspiros, encontrados em profusão pelo Largo do Rosário e em alguns recantos da Praça da Matriz, da Rua da Ponte, do Largo do Capim, no Maia, etc... A única rua que havia recebido algumas espécies de calçamento era a Rua da Ponte que era recoberta por pedras naturais da localidade.

As calçadas ou “passeios” de todos os logradouros eram, e ainda são, de pedras naturais, extraídas de uma pedreira, encontrada na própria cidade de Rio de Contas, desde épocas transcendentais à nossa memória, contendo peças de dimensões impressionantes, principalmente as da Rua da Ponte.

As residências, poucas vezes, eram contempladas por algum tipo de pintura nova em suas paredes e portas, a não ser por aquela ocasionada pela pátina dos tempos. A cozinha sempre recebia um quinhão maior de coloração enegrecida, proveniente da falta de funcionamento adequado das suas chaminés. O fogão a lenha colgava flocos de pucumãs ao redor do seu teto e paredes, que imploravam por uma caiação, que só acontecia muito raramente. A tinta utilizada para branquear as paredes era feita da tabatinga, extraída por detrás do Morro da Capelinha, misturada com uma liga de goma, preparada com tapioca da região. Costumava-se usar também o tauá, uma espécie de argila, donde se extraía uma tinta de coloração amarelada, encontrada pelas bandas da Cachoeirinha de Zé Guilherme. Havia bons pintores e pedreiros para realizar essas obras, dentre os quais, vale a pena ressaltar: Flores, Joaquim e Pedro de Mamede, Antônio de Álvaro, Lô de Donata, Vavá Pedreiro, Zequinha (um eterno boêmio e cantor, que desafogava, diariamente, suas paixões através do seu canto melancólico nas noites riocontenses).

Os colchões eram de capim e os travesseiros feitos de macela, uma espécie de camomila que exala um perfume muito agradável. As “camas patentes” tinham seus lençóis cuidadosamente esticados e recobertos com colchas de *chenille*, de retalho (forradas de madraço), de chitão, de linho ou algodão, bordadas pelas bordadeiras locais. Muitas vezes, as toalhas de mesa e as colchas de cama, eram bordadas em ponto cruz, de *Richillieu*, labirinto ou crivo, eram adquiridos dos mascates vindos do Ceará, que facilitavam o

pagamento, dividindo-o em prestações. Os cobertores vinham de fora e eram usados todos os dias, pois o clima à noite era sempre frio.

Como não havia televisão, as crianças brincavam de picula, chicotinho queimado, boca de forno, macaca ou amarelinha, jogava bola e tico-tico, soltavam pipas e gaviões, jogavam pião e gude, brincavam de “Mané Gostoso”, de peteca, de ioiô, cantavam roda, soltando versinhos. A tradição era preservada até então. As crianças de hoje já não conhecem esses folguedos... À noitinha, os adolescentes costumavam “assistir” ao programa de radio intitulado “Jerônimo, o Herói do Sertão”. Às 19h00, os adultos escutavam “A Hora do Brasil”. Havia também as novelas que eram ouvidas através do rádio.

Os adereços de ouro usados pelas redondezas eram fabricados por D. Candinha Viana e, mais tarde por seu sobrinho Rafael que herdou dela a preciosa arte de trabalhar o metal, dando-lhe um fino acabamento. Eram anéis, cordões, trancelins, braceletes, figas, broches, alianças, brincos e demais adornos.

Aos sábados e domingos, as mocinhas iam passear, davam voltas ao redor do jardim da Praça da Matriz, todas de “braços dados”. Os rapazes permaneciam aos grupos nas calçadas, batendo papo e “flertando os brotinhos” que passavam. Os fins de semana eram sempre animados também pelos bailes do Club Riocontense ou das residências de D. Palmira, D. Pequena, D. Isaura Gotschall, Delza Chaves, Odilon Santos, etc. No Club Riocontense, eram também muito animadas as noitadas, onde seus associados passavam horas e horas a fio, disputando jogos de dama, partida de cartas, “sinuca” e “ping pong”.

As serestas na porta das igrejas ou defronte às residências eram sempre presentes nas noites de lua cheia... Muitos tocados de violão e cantores locais se apresentavam animando as noitadas riocontenses. Merecem destaque os grandes violonistas Manelito Rocha e Franco, impressionantes talentos musicais em noites de outrora, quando, sobrepujando a sonoridade do violão, resplandeciam, dentre muitas outras, as maravilhosas vozes de Didio Rodrigues, Ino Teixeira e Maria Cantora. Os acordes melancólicos do violino tocado por Arlindo de Mandina eram escutados quase todas as noites, partindo do antigo casarão da Praça da Matriz, onde o mesmo residia com a sua família, espargindo belas melodias por toda a cidade.

Para Arakawa (2006), tudo parecia perfeito, no entanto, a cidade também tinha os seus preconceitos e nem todas as pessoas viviam essas benesses. Basta dizer que havia um clube para as pessoas de cor branca e uma associação para os negros. Estes não podiam frequentar o Club Riocontense que era dos brancos. Com a formatura da primeira turma de Ginásio da localidade, em 1961, começa a surgir uma luz de evolução. Os alunos negros e brancos juntos festejam a conclusão do curso, no salão nobre da referida entidade. A partir de então, o Club começa a admitir a inscrição dos primeiros sócios negros nos seus registros, passando a funcionar as duas entidades sociais, sem preconceitos aparentes, uma vez que no Brasil o racismo é oculto.

2.1.5. Comunidade de Arapiranga: um povoado alternativo.

De acordo com Arakawa (2006), Arapiranga é uma antiga comunidade pertencente ao Município de Rio de Contas, cujas origens remontam aos tempos de glória das explorações auríferas daqueles sertões, representando um importante manancial de enriquecimento para os aventureiros que se destinaram a essas paragens pela grande cobiça do rico tesouro descoberto. Trata-se de uma pequena vila, antes denominada de Furna, distante da sede do município cerca de 26 km.

A comunidade de Arapiranga tem como padroeiro São Bernardo e sua igreja são antigas construções locais que juntamente com outras de valor cultural e paisagístico encontram bem conservadas. As casas de fazenda, que ainda hoje se espalham pelos seus caminhos retratam as riquezas que por ali circulavam em épocas mais remotas.

O Rio de Água Suja atravessa suas terras e foi um importante veículo de exploração do ouro pelos garimpeiros em tempos passados. No acesso para esse rio e o Rio das Furnas, encontram-se os muros de dois cemitérios antigos.

Em Arapiranga é produzida, artesanalmente, e em pequenos alambiques, uma cachaça de excelente qualidade que atualmente tem sido exportada para outros estados. A festa da cachaça é comemorada sem data fixa, mas com grande alegria no distrito.

Nessa localidade o cultivo do milho, arroz e frutas vêm ganhando espaços ultimamente. O umbuzeiro, árvore frutífera nativa naquela região de

transição de caatinga e cerrado, rende bons frutos para a complementação da renda familiar de muitos habitantes da comunidade.

O Poço das Andorinhas é um importante atrativo para o turismo local, oferecendo ao visitante belas paisagens e agradáveis banhos. O Rio da Água Suja também deve ser lembrado como uma das grandes atrações da comunidade. A subida ou descida do seu leito oferece bons momentos de contemplação à natureza e entretenimentos proporcionados pelos banhos de rio. A Vila de Arapiranga é o ponto de apoio para esses roteiros.

No parecer de Arakawa (2006), o Distrito de Arapiranga tornou-se conhecido, internacionalmente, devido ao III Encontro Mundial do Arco-Íris, o *III World Rainbow Gathering – Brazil 2003*, que teve como sede o Poço do Melado, no Rio da Água Suja, situado a nove quilômetros da Vila de Arapiranga, num trecho da Serra do Barbado, o ponto mais alto do nordeste brasileiro, com 2 033 metros de altitude, que faz parte da APA (área de Preservação Ambiental). Trata-se de um local de difícil acesso e integralmente conservado, perfazendo uma área de 63 652 hectares. Foi considerado como um dos paraísos do mundo pelos integrantes de comunidades alternativas de 90 países reunidos nesse evento. O lema do encontro internacional foi cultivar um estilo de vida baseado na natureza, na paz, harmonia e equilíbrio espiritual. Seus participantes são naturalistas e vegetarianos, preconizam a volta à natureza, buscando simplicidade da vida.

O *Gathering*, anteriormente, só havia acontecido na Austrália e África do Sul. Arapiranga foi o terceiro local contemplado pela escolha dos seus líderes por reunir condições propícias para a realização do evento: uma área extensa de grande beleza e magia, água pura, muito verde e serras. Nesse local, os integrantes do encontro armavam suas barracas, faziam fogueiras, tomavam banho ao natural e grande parte deles permanecia desnuda pelo resto do dia. Não usavam sabonetes, nem *shampoos* e suas roupas também eram lavadas somente com água. Apresentavam sempre rituais típicos de cada nacionalidade, suas danças e canções, além dos diversificados instrumentos musicais.

O evento teve como apoteose uma noite de lua cheia que constituiu o ápice do encontro. O *Gathering* teve início no dia 04 de março de 2003, com duração de um mês, e a estimativa seria de receber cerca de 1 000 visitantes,

porém, esse número superou, em muito, a expectativa inicial. Durante todo o evento, a Vila de Arapiranga foi surpreendida com a circulação de pessoas que equivalia a mais de quatro vezes o número de seus habitantes, ficando a princípio um pouco assustada com o acontecimento. Na verdade, foram mais de cinco mil pessoas que por lá circularam.

2.1.6. Principais festas, artes e folclore¹⁰.

2.1.6.1. Festividades carnavalescas.

Em Rio de Contas as comemorações momescas são animadas e tranquilas. À tarde aparecem os mascarados, e a noite, blocos e folia dos moradores e visitantes. A praça da Matriz fica lotada pelos animados foliões. Apresentam-se bandas contratadas de outras localidades, havendo também a oportunidade da bandinha local fazer seu carnaval da saudade, tocando músicas de outros tempos.

No ano de 2005, com a inauguração da nova praça, denominada Praça Landim, o carnaval já aconteceu nesse espaço, com grande atuação das bandinhas locais: a Banda “Amigos de Rosalino” e a “Banda de David” que fizeram excelentes apresentações, tocando marchinhas dos antigos carnavais. Ely Pinto esteve com essas bandas, cantando marchinhas antigas, animando bastante a festa. Ele é um talentoso Cover de Raul Seixas e costuma se apresentar com um maravilhoso show no palco da praça durante o carnaval.

2.1.6.2. Artes

As artes, em geral, sempre ocuparam um lugar de destaque na cultura do povo riocontense, desde épocas mais remotas, que transcendem a nossa própria imaginação. Durante o apogeu do ciclo do ouro, quando o rico mental se espargia nos lares daquela vila, as oficinas que se especializavam nessa

¹⁰. Nesse item iremos abordar alguns aspectos determinantes da identidade de Rio de Contas. No quesito principais festas iremos fazer referência somente ao carnaval, pois as outras duas festas religiosas estão contempladas no item da religiosidade.

arte de trabalhar o tesouro, também se esparramavam por todos os cantos, consoante a tradição riocontense.

O Dr. Jose Basílio da Rocha, através de seu livro de registro “Intendência Municipal”, de 1928, ao retroagir no tempo, relatando fatos e acontecimentos da história de Rio de Contas, descreve sobre a importância das peças de artes desenvolvidas nessa vila, desde épocas coloniais, pondo em relevo a tendência do seu povo para as artes em geral. A vila, segundo ele, era famosa em toda a sua circunvizinhança e, até mesmo, em outros estados, pela perfeição e fino acabamento de suas obras. Havia ferreiros, latoeiros, ourives, etc. que tinham sempre suas peças exportadas para outras cidades.

Todos os cientistas e estudiosos que estiveram pesquisando a história de Rio de Contas foram unânimes em afirmar sobre a riqueza da sua cultura no que diz respeito às artes em geral, principalmente, quanto à fabricação de ferramentas, desde as mais rudimentares até as peças que se constituíam em verdadeiras obras de arte.

A ourivesaria em Rio de Contas tem recebido uma forte influência dos dons artísticos inerentes à família Viana que conseguiu transmitir essa aptidão, de geração em geração, a vários membros da mesma, tornando-se responsável pela sobrevivência desta arte na localidade. Candinha e Mariquinha Viana, até a década de 1950, faziam maravilhosos trabalhos de filigrana, dote herdado de pais e avós. Rafael Viana, seu sobrinho, também foi um grande artesão, passando essa arte para os filhos, Rafael Filho (o Faezinho), Didi e Aníbal.

O Sr. Abdias Cotrim, que era músico, também se destacava como ourives na cidade, chegando a fabricar, com grande perfeição, um instrumento musical (saxofone) para seu próprio uso na Lyra dos artistas. Essa relíquia vem sendo cuidadosamente preservada pela sua família.

Em cada residência de Rio de Contas, sem pecar pelo exagero, havia uma tenda de artífices que se orgulhavam em trabalhar como seleiros, ferreiros, latoeiros, serralheiros, sapateiros, ferradores, carpinteiros, costureiras, bordadeiras, além daqueles que se distinguiam em trabalhar com peças de montaria, de artefatos pirotécnicos, de madeiras, barro, etc. A cidade era acordada pelos sons das bigornas e das forjas. Dentre os artesãos, evidenciavam-se Didio, Amélia Pinto, Adolpho Trajano e sua filha Neném; João

Cotrim, Zefredo, D. Laurinda, Flávio Santos, João Fabião, os irmãos Salvador, Eva, Ana, Zezinho e Neném de Louzinha; Petrina, Maria Cantora, Zeliê, Zezinho, Lau, Franco, Netinho, Juvenal e tantos outros

A atividade artesanal, felizmente, tem resistido ao tempo no município. Os filhos de Rafael Viana ainda trabalham o ouro com bastante perfeição. Há também bordadeiras em profusão que se distinguem com o crochet, tricot e vários pontos decorativos, empregados na confecção de toalhas de mesa, colchas de cama, panos de prato, guardanapos, panos de bandejas, souvenirs para turistas, etc...

Muitos ainda continuam trabalhando com a madeira e o metal no fabrico de peças decorativas e de utilidades diversas. Fazem cinzeiros, farinheiros, potes, porta-bijuterias, bengalas, cabos de taca, curvelanas, esporas, ferraduras, punhais, adagas, etc. Policia, Té de Donata, os filhos de Birro (falecido), Danga, os filhos de Terezinha de Álvaro, os de Medalha (Isaac), Ezequiel Ramos (apelidado por Zica) e José Ramos (Zeca de Álvaro) são os mais conhecidos nesse ofício.

Foi criada uma cidade uma Cooperativa dos Artesãos que exhibe e comercializa produtos fabricados artesanalmente na localidade.

O artista Zofir Brasil foi fantástico ao transformar sucatas em obras de arte, conseguindo resultados magníficos, através de atividades lúdicas, burlescas e exóticas para permear mensagens e apelos contra a falta de leitura, a ignorância, os vícios, etc, além de encantar a todos pela sua criatividade e perspicácia, numa mistura de belo e bizarro, de simplicidade e exagero de suas formas, constituindo uma verdadeira antítese de pensamentos e idéias.

O artesão Lindemberg Cardoso Trindade tem desenvolvido uma imensa coleção de peças de grande beleza através de um bonito trabalho de escultura, aproveitando raízes, troncos e bulbos, já dessecados, coletados na natureza, explorando a beleza das formas já esculpidas por ela e que o artista, com sabedoria e arte, consegue burilar, acrescentando-lhes os retoques necessários para conseguir alcançar o que sua imaginação vislumbra.

O Sr Antônio de Cassiana (artista negro) foi um grande ceramista riocontense. Descobriu-se como santeiro aos 14 anos de idade, quando começou a modelar imagens, e nunca mais parou. Daí começou a criar com a

argila que ele próprio apanhava, nas proximidades de casa, uma infinidade de figuras humanas, rostos, perfis, tigelas, gamelas, presépios, brinquedos, bichinhos, vasilhas, moringas, etc. Ele fazia a mistura do barro, para em seguida, modelar cuidadosamente e levar ao pequeno forno que havia em sua casinha, situada no outro lado do Riacho do Sacavém, em Rio de Contas. Tõe de Cassiana, como era chamado por todos, era uma figura simples, silenciosa, tímida, mas que impressionava a todos pelo seu talento. As suas imagens eram conhecidas por conseguir transmitir uma grande serenidade em suas feições. As suas obras eram adquiridas pelos interessados por preços irrisórios, mas estavam sendo vendidas na capital, através de atravessadores, por dezenas de vezes mais. E o grande artista não tinha condições de sobreviver com a sua arte, precisava trabalhar um pouco na roça ou fazendo telhas, na olaria perto de sua casa, deixando o seu dom e a sua grande realização para o tempo que lhe sobrava.

Desponta-se na cidade, a arte desenvolvida pela ceramista Acácia Cotrim, carinhosamente tratada por Cassinha, que tem desenvolvido um belíssimo trabalho como escultora e santeira, já com uma infinidade de obras exportadas para a capital e outros estados. Seus trabalhos vêm merecendo a atenção de apreciadores desta arte, para orgulho da cidade de Rio de Contas. Seu esposo, Marcos Cotrim tem se destacado como artesão, desenvolvendo impressionantes trabalhos feitos com arame, delineando, com bastante perfeição, figuras humanas, bustos, perfis de personalidades, imagens de santos, igrejas, etc. Trabalha também em parceria com sua esposa, revelando-se como grande ceramista.

Interessante tem sido a arte do criador de mandalas, o riocontense Valdemir Carlos São José, que realiza um trabalho feito em pedra. Possui uma lojinha denominada “O Paraíso das Mandalas”, onde o artista expõe, à venda, uma variedade muito grande de suas obras. Sua esposa e filha também são artesãs e ajudam-no na confecção das mandalas.

As artes plásticas também encontram guarida entre os dons artísticos riocontenses. A saudosa D. Laurita Fernandes, D. Guiomar Trindade, Maria de Fátima Albuquerque Alves, Jairo Albuquerque, Paulo Trindade Pinto e Maria Elvira Trindade Teixeira são todos desenhistas e pintores de impressionante talento artístico.

Salientam-se, durante os desfiles carnavalescos, as criações artísticas das máscaras usadas pelas “caretas” feitas por Wilde Trindade e Joel Ribeiro. O senhor ‘João Paulo Trindade e Marcelo Albuquerque são grandes escultores de miniaturas feitas em pedra.

2.1.6.3. O folclore riocontense

O folclore de Rio de Contas parece que procura agregar a comunidade. Dá um alento e propicia a união das pessoas. Toda a comunidade é convidada a se envolver e participar de uma forma ou de outra das atividades sociais. O folclore de Rio de Contas não é somente profano, é um misto de sagrado e profano. Ou seja, procura dar sentido à vida das pessoas como que num esforço de reanimá-las em suas lidas.

2.1.6.3.1. A Jecada

A “Jecada”, também conhecida como “Jegada” é uma das manifestações do folclore rio-contense, uma espécie peculiar de “Festa de Reis”, constituída por um grupo musical formado por tocadores de gaitas, pandeiros, caixas e cuícas, que se apresenta durante a noite, geralmente, nos meses de dezembro até fevereiro. Seus componentes são pessoas simples, quase todas moradoras da Rua do Capim. Eles se vestem com roupas comuns, mas costumam tomar ares de festa em suas apresentações, ao usar chapéus enfeitados. Essa tradição foi sempre conservada pela família de Seu João de Lúcia, que era padeiro do Sr. João Francisco Silva, através de seus filhos Caim, Marino, Zé e outros moradores da comunidade, como Zé e outros moradores da comunidade, como Zé de Veneranda, Né de Sulina, Abdon, etc...

O grupo sempre parte da Rua do Capim em direção ao centro da cidade. Os membros, portando os instrumentos, vêm cantando, tocando e dançando. As pessoas da comunidade os acompanham com alegria, pois a sinfonia da “Jecada” é realmente muito agradável aos ouvidos e convida a dançar. A primeira estação do grupo é defronte à Igreja da Matriz do Santíssimo Sacramento. Em seguida, dirigem-se a uma residência, algumas vezes, com anuência antecipada de seus proprietários, cantando em solicitação aos

mesmos para abrirem a porta e recebê-los. O grupo, ao entrar na respectiva residência, faz uma fila única, tocando e dançando, constituindo, depois, um círculo ao redor da sala, sempre se movimentando. Depois para, tocando e dançando em lugar fixo. Nesse ínterim, os componentes do grupo e pessoas da comunidade podem dançar, de um em um, dando o passe para o outro entrar na roda. Abdon era um grande animador desses reisados e Maria de Sá Agostinha era presença constante na Jecada.

Quando fazem um intervalo, o dono da casa lhes oferece café com avoador, sequilhos e bolos. É costume oferecer-lhes, também, uma garrafa de cachaça e algum dinheiro, em espécie, para ajudar o grupo.

Recomeçam. E um membro do grupo, dançando, leva a cachaça até a cabeça, equilibrando-a, fazendo piruetas; roda para um lado, roda pro outro. Só depois é que param pra saborear um gole da branquinha.

As músicas entoadas, que são de autoria do próprio grupo, parecem sambinhas de roda. Eis algumas das estrofes mais cantadas:

*Ô Mané Lope, Mané Lope
Mané Lope da samambaia
Ô se não fosse Mané Lope
Muié não vestia saia*

*Arriba a saia Sinhá
Não deixa a saia moiá
A saia custa dinheiro
Dinheiro custa ganha*

*Que é que eu dou muié
Que é que eu dou muié
Dou uma saia a muié não qué
Que é que eu dou muié...*

A Jecada, ao sair para outra residência, canta música de despedida e agradecimento, como fazem os reisados.

2.1.6.3.2. A Festa de Reis

O dia 06 de janeiro, consagrado aos Reis Magos, sempre foi comemorado em Rio de Contas. Em épocas mais antigas, de acordo com a tradição oral, havia reisados muito bem organizados, principalmente pelas mocinhas das famílias Souto e Badaró. Muito lembrados são os ternos “As Mariposas”, “As pastorinhas”, “As Baianinhas” que mais tarde foram também apresentados sob a responsabilidade de Isabel Pinto, de Lina Trindade Fernandes e outras mais...

Em finais dos anos 50 e início dos anos 60, Isabel reunia crianças e adolescentes, no pátio de sua residência, para ensaiar o terno de reis. Alguns músicos, regidos pelo Maestro Esaú, acompanhavam os últimos ensaios e o dia da festa. As participantes das festas de reis primavam com os preparativos, todas usavam roupas confeccionadas para a ocasião, portavam castanholas... Estas, ainda hoje, são conservadas por moradores da localidade, passando de geração no seio das famílias locais. Em questão de minutos, quando se falava em reisados, as mocinhas saíam à cata dessas castanholas, escarafunchando os antigos baús de suas casas à procura delas... E todas já compareciam aos ensaios, tocando castanholas!...

A senhora Lina reacendeu o fulgor dessas festas pelos anos 70. Realizou lindos reisados, por vario anos seguidos, que atraíam a atenção de grande parte da população e dos visitantes, trazendo de volta também, o Trança-fitas, tão conhecido em épocas passadas, quando era organizado com primor por D. Nieta Souto.

2.1.6.3.3. Os presépios

Alguns dias antes do Natal, a população se prepara, como dizem os riocontenses, para “armar” os presépios em suas residências, com barrigudas, “cascas” e musgos, adquiridos através dos moradores do Bananal, Barra e Jiló que, nessa ocasião, comercializam-nos em domicílio dos riocontenses. As barrigudas, usadas para a armação dos presépios, são superpostas umas sobre as outras numa parede, formando verdadeiros morros, com saliências, reentrâncias e grutas, indo, muitas vezes, do chão do compartimento,

geralmente da sala das residências, até o teto. Há presépios enormes, mas existem outros de menores dimensões...

As barrigudas são recobertas pelas “cascas”, presas através de espinho de quiabento ou cola feita com tapioca. Para adornar o presépio, pode-se usar miniaturas: biscoitos, plantinhas, flores, pedras, areias, etc...D Quezinha Rocha costumava confeccionar, com perfeição, carneirinhos de algodão e arames, presentes em quase todas as casas. Num cantinho do presépio, “arma-se” uma manjedoura, simbolizando o local de nascimento do Deus Menino, com uma pequena imagem do santo. A Estrela Dalva também é lembrada, feita com papel laminado e disposta próximo à manjedoura, servindo de guia ao local onde nasceu o Salvador.

As pessoas saem em visitas aos presépios. As crianças ficam curiosas e encantadas com aqueles maiores e mais adornados. O presépio da residência de Vavá Abreu, Seu Horácio da Luz, Antonio Trindade, D. Quezinha, D Sinhá Trindade e de D. Alice dos Santos sempre eram os mais visitados. Somente depois do dia 06 de janeiro, como manda a tradição, é que os presépios são “desarmados”.

2.2. Aspectos peculiares de Rio de Contas

Como já foi possível de se notar, a cidade de Rio de Contas é cercada de aspectos interessantes. Parece que tudo o que se refere à arte é colocado bastante empenho para que tudo saia da melhor forma. Nesse item vamos traçar um perfil que marca a personalidade dessa cidade entre as demais. Ou seja, o jeito de realizar o que nessa cidade se faz é único, particular. As festas que se realizam em Rio de Contas acontecem em vários locais, mas no Antigo Pouso de Crioulos é tudo diferente.

2.2.1. A religiosidade de Rio de Contas.

O povo de Rio de Contas, na sua maioria, é católico. Não existem terreiros de Candomblé e nem centros de Umbanda. Temos apenas algumas pessoas que se confessam espíritas e se reúnem para as sessões de doutrinação e passes. As duas maiores festas religiosas da cidade que

expressão devoção e fé popular são: a Festa do Santíssimo Sacramento, padroeiro paroquial e a Festa de Senhora Santana, padroeira da Igreja de Pedra construída pelos escravos.

2.2.1.1. Festa de Corpus Christi.

No princípio da colonização brasileira as festas tiveram finalidades diversas, serviram não só para catequizar os índios, como também, para transformar a vida dos colonizadores mais suportável e preencher o vazio daquele processo. Estenderam-se para várias regiões e tornaram-se bastante populares. O espetáculo das festas procurava despertar a fé aguçando os sentidos. Constituíram, portanto, em linguagem de mediação entre os povos. Nas palavras da historiadora Mary Del Priore (2000):

havia vários sentidos nas funções aparentemente irrelevantes da festa, dando persistência a certas maneiras de pensar, de ver e de sentir. A mistura entre o sacro e o profano valia para diminuir e caricaturizar o pagão, o inculto, o diferente do europeu branco e civilizado. Os mitos pagãos eram assim esvaziados e recuperados para serem vivenciados exclusivamente como parte da festa (MARY DEL PRIORE, 2000, p . 49).

Ao discutirmos a festa de Corpus Christi, a sua representação não pode restringir-se à religiosidade local. Ela tem um caráter nacional, em outras partes do país também é festejada. À dimensão religiosa aliam-se outros fatores como: os rituais, músicas, estética, as manifestações de fé. Dimensões que se misturam e formam o compósito da festa. Práticas culturais e sociais que interessam ao estudioso de bens intangíveis, porém, para os fiéis é uma festa religiosa, momento em que se estabelece uma sincera relação de troca com a divindade.

As festas religiosas saíram dos espaços fechados e ganharam as ruas, transformando-se em palco para representação da fé, utilizando os recursos teatrais em suas celebrações como instrumentos de conversão ontem e hoje. A cidade de Rio de Contas é cenário de uma prática religiosa herdada do período colonial que mantém, no presente, símbolos rituais importantes dos festejos antigos. Os moradores mais velhos afirmam que por volta de 1930, ela era organizada por um antigo morador que angariava recursos financeiros pedindo

de casa em casa pequenas contribuições. Nesse período, as cerimônias eram presididas somente pelos padres, pois os bispos raramente se afastavam da diocese que se localizava em outra região, na cidade de Caetité e o traslado se fazia a cavalo.

A cidade era iluminada com carbureto, mas as lanternas já faziam parte da cenografia da festa, assim como, a Lira Guarani e dos Artistas. A primeira conhecida como Mãe Joana e a segunda como Pirraça que disputavam à preferência do público, numa demonstração espetacular da festa. Ambas tocavam na porta da igreja, exaltando o lado profano, animando o leilão organizado por família tradicional da cidade. Os prêmios para o leilão eram: galinhas, casinhas artesanais contendo doce de laranja da terra, cestinhas de papelão decoradas com papel de seda colorido recheadas de queimados (bombons de açúcar queimado). Essa manifestação lúdica consagra a alegorização da festa na representação entre o sagrado e o profano. A igreja sempre se colocou contrária às manifestações festivas encaradas como momentos de aproximação do homem com o pecado.

As janelas das residências são decoradas com ricas toalhas e vasos de flores; as suas calçadas também são enfeitadas com plantas variadas e as fachadas das mesmas são iluminadas por lanternas coloridas. À noite da véspera da festa, a filarmônica local se apresenta percorrendo as principais ruas da cidade, acompanhada pelos seus moradores e visitantes, quando as luzes são apagadas por certo tempo, ficando a cidade iluminada somente por lanternas coloridas.

A procissão do Santíssimo Sacramento saía logo depois da missa e por volta das 13 horas as comemorações já haviam findado. Os tríduos antecederam as novenas. Essa formatação inicial sofreu alterações ao longo dos anos. Por volta da década de 1960, a ornamentação das ruas começou a ser introduzida pela poetisa Esther Trindade ¹¹ que residia em Brumado e se deslocava para Rio de Contas a fim de organizar a festa. A Rua Silva Jardim foi a primeira a receber as pétalas de rosas de papel, bem como, papel picotado, por ela confeccionados. Na época, as ruas eram gramadas e ela pedia para a

¹¹ Esther Trindade é autora do Hino Regional do Santíssimo Sacramento juntamente com o maestro Esaú Pinto antigo regente da Lira dos Artistas.

Prefeitura Municipal retirar na estrada Capelinha do Bom Jesus um pó chamado tabatinga (usado até pouco tempo para pintar as paredes das casas). A tabatinga, conhecida como tauá, era misturada a água e se obtinha uma tinta branca que servia para pintar as ruas. O pincel era feito com canela de ema, um arbusto da família do candombá. Confeccionavam-se estandartes pintados com símbolos eucarísticos para colocar em todos os postes do centro da cidade.

É a maior festa religiosa de Rio de Contas, celebrada, geralmente, no mês de junho, em louvor ao Santíssimo Sacramento, o padroeiro da cidade. As ruas da localidade são adornadas para a passagem da procissão (que é realizada há mais de 200 anos) com tapetes artesanais, estampados de motivos religiosos, que vão desde os desenhos de coração, cálices, trigos, até o perfil de Jesus Cristo, feitos pelos estudantes, professores e membros da comunidade, usando folhagens, pétalas de rosas, serragem e palha de arroz coloridas.

O novenário tradicionalmente envolve a participação dos moradores e cada noite destina-se a um segmento da sociedade (Comerciários, Comunidades Urbanas e Rurais, Pastoral da Criança, Catequese, Filarmônica Lira dos Artistas, Banco do Brasil, Grupo da Terceira Idade, Justiça, Câmara dos Vereadores, Professores, Comerciantes, Funcionários Públicos, Artesãos), além disso, realizam-se reflexões sobre a Eucaristia.

Em Rio de Contas a festa se reverte de características próprias. A cidade se transforma, é enfeitada para o momento culminante da comemoração religiosa que é a procissão. Através da festa podemos perceber os níveis da organização da população, das riquezas das práticas culturais e de seus sentidos. A ornamentação das ruas se faz com tapetes feitos de vários tipos de materiais, como: serragem colorida, palha de arroz, casca de ovo. Desenhos são elaborados nessa ornamentação com as figuras que simbolizam a festa. Observa-se a permanência de determinadas práticas que se reproduzem por séculos. A pomba sagrada, por exemplo, representa na liturgia a terceira pessoa da Santíssima Trindade

As ruas do centro da cidade têm o seu chão redesenhado por figuras de anjos e flores como se quisessem dar vida e cor as pedras seculares que

cobrem o seu solo. Como se do chão buscassem a energia que liga o passado ao presente. Das calçadas brotam plantas e das janelas as rendas e os bordados mais antigos das fidalgas famílias dos tempos. A cidade se enfeita, e as famílias vivenciam momentos especiais, organizando-se para receber seus parentes e amigos.

Na véspera do dia principal, acontece o momento ímpar da festa quando se realiza o desfile da Lira dos Artistas pelas ruas da cidade. Nesse momento, o cortejo se faz acompanhar de fiéis e turistas. O séquito se extasia com as ornamentações das fachadas das casas, dos prédios públicos e comerciais e a iluminação de lanternas coloridas de tipos e tamanhos diversos. Há uma preocupação da Igreja local para que esse momento não seja apenas de mera curiosidade ou um produto de consumo rapidamente esquecido. Para se evitar tal procedimento, torna-se necessário, que esse atrativo, e, qualquer outro, tenha a possibilidade de manter seus significados, de fazer o turista perceber a importância histórica cultural do evento e que ele é parte da memória identitária de um povo. Inegavelmente, a festa tem atraído muitos visitantes possibilitando o crescimento do turismo religioso na região.

Na vida de muitas pessoas, religião, fé, festas são elementos intrinsecamente ligados e constituem assunto fundamental. No período da festa a rotina diária é alterada muitas vezes por intenso e prazeroso trabalho, que atinge no dia propriamente dito o máximo de intensidade numa mistura de sagrado e profano e de pausa nas atividades do labor diário. O elemento festivo e estético da religião católica termina sendo demonstrado pela aproximação e sociabilidade entre os indivíduos e pelo movimento coletivo que ela proporciona e a possibilidade de harmonizar o sagrado e o profano.

Em Rio de Contas, a festa de Corpus Christi configura-se como a manifestação de uma cultura que perdura no tempo, é ao mesmo tempo passado e presente, e assim, ela deve ser interpretada e apreendida.

2.2.1.2. A Festa de Senhora Santana.

Geralmente, celebrada em finais do mês de julho, é uma bonita festa religiosa da cidade de Rio de Contas. As comemorações se iniciam com o chamado “dia da bandeira” que corresponde ao domingo que antecede ao dia da festa, quando um estandarte com a imagem da santa (cuja pintura sempre levou a assinatura da saudosa artista plástica D. Laurita Trindade Fernandes) percorre a cidade, de residência em residência, angariando fundos para as despesas das festividades.

À véspera da celebração da missa, num sábado, é realizado um tradicional leilão dos donativos oferecidos por pessoas da comunidade. Por essa ocasião, os riocontenses sempre tiveram o privilegio de contar com o entusiasmo de Quinca do Riacho do Gambá (já falecido) que, tradicionalmente, animava os leilões das festas religiosas, cumprindo o seu mister de apregoar os brindes de forma loquaz e alegre. E durante os seus intervalos, havia a apresentação da Filarmônica Lyra dos Artistas que executava os vários dobrados, marchas e boleros de composição do Maestro Esaú Pinto, sob a sua regência.

No domingo, é celebrada uma missa festiva pela manhã, contando com quase a totalidade de sua população e muitos moradores das adjacências. A presença da Filarmônica local já fazia parte da tradição dos festejos, apresentando-se em todos os atos litúrgicos, tendo a cantora D. Maria de Ismael, (também conhecida como Maria Cantora), por longos anos, acompanhado as suas execuções, durante as missas, cantando de forma impressionante as letras em Latim, do Benedictus, do Agnus Dei, do Kyrie, etc... Era uma pessoa humilde, com pouca instrução, mas dotada desse precioso dom artístico, que era a sua impressionante voz. Uma autentica cantora lírica, autodidata, que cantava nas igrejas de Rio de Contas e que costumava acompanhar os casamentos, entoando a “Ave Maria” de Schubert, deixando os convidados muito emocionados.

A família Trindade que se dedica com todo carinho à Igreja de Sant’Ana, cuidando da sua conservação, aproveita a festa para se reunir, comparecendo ate mesmo aqueles que moram em locais mais distantes.

O hino em louvor a Sant'Ana de autoria de D. Esther Trindade Serra, em parceria com o maestro Esaú, cantando durante a missa é muito bonito e já faz parte da celebração. Eis um pedacinho da sua letra:

*Sob o carisma deste amor imenso
Evoca o incenso a cantar-te Hosana.
Vestem as flores de ideias matizes,
Todos felizes vêm louvar Sant'Ana.
Ela nos ouve com bondade tanta
E o mal que espanta entre nós não medra
Graças à nobre padroeira augusta
Desta vetusta catedral de pedra...*

2.2.2. Rio de Contas e os pesquisadores.

Segundo Arakawa (2006, p. 110 – 131), é grande a curiosidade de descobrir as razões pelas quais o município de Rio de Contas teve o privilegio de ser visitado e desbravado, através de estudos realizados em sua fauna e flora, pelos ilustres naturalistas alemães Von Spix e Von Martius¹², conhecidos em todo o mundo pelos trabalhos científicos por eles realizados.

Os pesquisadores Spix e Martius em sua viagem pelo interior da Bahia, conforme descrevem em seu relato, ao chegarem em Malhada, percorreram as proximidades do Rio S. Francisco, afastando-se em direção leste, entrando pelas caatingas, onde as únicas plantas verdes encontradas eram cactos. Passaram pelas Fazendas Curralinho e Pé da Serra, chegando à região da serra de Montes Altos e após cinco dias de sua partida de Malhada,

¹². Segundo Arakawa (2006, p. 122), a obra de Spix & Martius, *Reise in Brasilien*, um relato sobre os três anos de estudos pelo Brasil, foi originalmente publicada em Munique, Alemanha, contendo três volumes, respectivamente publicados em 1823, 1828 e 1831. Spix somente pôde acompanhar a publicação do primeiro volume, pois veio a falecer logo após, no ano de 1826. A primeira edição dessa obra no Brasil data de 1916, quando parte do original foi publicada sob o título “Através da Bahia”, num trabalho apresentado ao 5º. Congresso Brasileiro de Geografia, uma tradução do médico baiano Dr. Manoel Pirajá da Silva, juntamente com o Dr. Paulo Wolf, através da Imprensa Oficial do Estado da Bahia. A tradução integral da referida obra é de 1938, publicada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, através da Imprensa Nacional.

encontravam-se próximos de Pajaú, passando pela Serra da Gameleira, onde avistaram planícies verdes. Estranharam o fato de encontrarem aqueles vestígios de primavera junto a uma aridez mortífera. Chegaram, finalmente, a Serra de Caetité, passando por um vale onde, pouco tempo depois, conseguiam avistar o casario da Vila de Caetité ou Vila Nova do Príncipe, que surgia de uma baixa da montanha, rodeada de colinas, prometendo um hospitaleiro abrigo aos viajantes cansados. Esta vila tornou-se um dos mais ricos lugares do sertão da Bahia, devido à cultura do algodão que era exportado para Salvador.

Os criados que acompanhavam Spix e Martius nesse percurso relataram-lhes que, por aquelas paragens, apareciam aventureiros meliantes que, por mera inclinação para as barbáries, praticavam crimes de toda espécie, a serviço de outrem ou por conta própria, conseguindo escapar da justiça por conhecerem bastante aquela região ou pelo auxílio de parentes e amigos aliados. De Caetité até chegarem ao maior lugar mais próximo, Vila do Rio de Contas, levariam ainda três dias de viagem, tendo que percorrer um terreno muito montanhoso.

Em uma correspondência de Spix e Martius para o Barão Von Stainlein (Ministro Imperial bávaro, na Corte Imperial Austríaca em Viena), enviada da Bahia em 14 de fevereiro de 1819, eles fazem um relato muito extenso e detalhado da viagem em curso pelo Brasil, descrevendo os trechos de S. Paulo, Minas Gerais, Piauí, Goiás, Pernambuco e Bahia. Nessa carta, fazem referência à viagem de Caetité para Vila de Rio de Contas. Disseram nunca haver suportado tantos rigores pela falta de chuvas e pasto, só encontrando cisternas de água turva de vez em quando, ficando com a saúde enfraquecida e perdendo alguns animais de carga.

Falaram também que a vegetação estava despida do verde, oferecendo pouca pastagem para os animais de carga. Por essa razão, os animais se afastaram tanto da comitiva, apesar de peados, que tiveram que perder a metade do dia somente para reuni-los. Comeram uma erva denominada “Icó” e adoeceram. Deram-lhe sal e óleo de rícino para curá-los. Foi passando por todo esse sofrimento que alcançaram, finalmente, uma grande fazenda, a fazenda da Lagoa de Nossa Senhora D’Ajuda, uma das maiores do sertão baiano, com uma população de mais de 160 escravos. Esperavam um socorro

nesse sítio, o que lhes foi negado; afirmaram-lhes que estavam também passando por dificuldades e com falta de milho para seu próprio uso. Só conseguiram comprar o cereal através de alguns negros escravos que haviam ocupado seus dias livres realizando a própria cultura.

Seguindo a leste da Serra de Juazeiro, onde o caminho se eleva pouco a pouco até alcançarem um vale rodeado de altos montes, chegam finalmente à Fazenda Tapera, deixam a tropa por lá, seguindo o seu caminho em direção à Vila Velha. Já em suas adjacências, surpreendem-se com uma mudança de clima, ao sentir a presença de um sereno explicado pela altitude local e pela chuva que havia caído recentemente, ocasionando o aparecimento de uma vegetação, como por encanto. Esse fenômeno, para eles, constituía-se em uma novidade que, há muito tempo, em sua viagem, não desfrutavam. Até os animais, segundo eles, despertaram do seu torpor.

Os cientistas chegam à Vila Velha, descrevendo o seu belo vale, as suas fazendas de criação de gado e de plantio de algodão. Prosseguiram, mesmo depois do pôr-do-sol, em direção à Vila do Rio de Contas, acompanhados somente por um guia negro. E, assim, Spix¹³ e Martius¹⁴ (1928) registraram em

¹³. A lápide de Johann Baptist Ritter Von Spix, em Munique, destruída pela Segunda Guerra Mundial, aludia: “aos restos mortais do mais sagaz, honrado e respeitável dos homens, Dr. Real de Ciências. Ele faleceu em 13 de maio de 1826, aos 45 anos. Toda a sua vida e todas as suas forças foram dedicadas à pesquisa das formas e leis da natureza. Como nenhum outro, estudou e pesquisou as regiões do Novo Mundo, colecionou, organizou e descreveu formas representativas do clima quente. Johann Von Spix, Cavaleiro da Ordem do Mérito Civil” (...). Dedicou-se, desde muito cedo, à pesquisa científica e, agora, foi para um mundo melhor. Ele tornou-se imortal através de sua obra e da fundação de um museu brasileiro, monumentos que sobreviverão ao tempo. Fonte: (Fittkau, Ernst Josef. Johann Baptist Ritter Von Spix: primeiro zoólogo em Munique e pesquisador no Brasil. Hist. Cienc. Saúde Manguinhos. [online]. 2001, vol.8 supl.[citado 20 Maio 2005], p.1109-1135. Disponível na Internet: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=SO10459702001000500017&iNG=PT&NRM=ISO).

¹⁴. Karl Friedrich Von Martius, Botânico alemão, nascido em Erlanger a 17 de abril de 1794. Tendo falecido em Munique a 13 de dezembro de 1868, com 74 anos. Era médico especialista das ciências naturais, dedicando-se à Botânica e Zoologia. Realizou uma série de importantes pesquisas no Brasil de 1817 a 1820, tendo chegado ao Rio de Janeiro a 15 de junho de 1817. Recebera a incumbência de realizar um amplo estudo dos seres naturais do Brasil, àquela época, em sua maioria, desconhecidos para a ciência mundial. Estudou, juntamente com Spix, o solo brasileiro, desde S. Paulo até a Amazônia, usando os precários meios de locomoção da época e recolhendo um inestimável tesouro em amostras geológicas, exemplares de animais e vegetais, além de peças de valor etnográfico. Ao voltar do Brasil para a Europa, em 1820, foi designado Conservador do Jardim Botânico de Munique e, em 1826, professor de Botânica na universidade local. Exerceu as duas funções até 1864. Publicou, juntamente com Spix, o relato de suas viagens ao Brasil em sua famosa obra, *Reise in Brasilien* (Viagem pelo Brasil), que constitui um marco para as pesquisas naturalistas no Novo Mundo. A maior realização de Von Martius foi a grande obra por ele planejada e, em parte, realizada, intitulada “*Flora Brasiliensis*”, que permanece, até hoje, como o mais importante estudo da flora brasileira.

seu relato que a lua aparecia no firmamento de colorido violáceo intenso, e iluminava, com extraordinário brilho, as montanhas da Serra da Vila Velha. Eles facilmente podiam distinguir a partir de seus conhecimentos os seus audaciosos contornos, e no lindo vale, os grupos de árvores, cobertas de flores, que exalavam delicioso perfume. Essa passagem súbita da região estéril, queimada, para uma alegre paisagem primaveril, devia atuar tanto mais agradavelmente sobre os seus espíritos, quanto pelas experiências feitas, e que pelas informações dos habitantes, não deveriam esperar, até a Bahia, vestígio algum de natureza reanimada.

Pelo visto, a mudança brusca de paisagem atuou, benéficamente, no espírito desses abios, pois as agruras por que passaram, durante todas essas incursões, realmente foram terríveis. Mas, não foi à toa que se prepararam por tanto tempo para empreender uma tarefa desse porte. A boa índole de ambos também ajudou bastante. Eles tiveram toda sensibilidade e cautela para se relacionar com os indígenas, com os moradores do sertão e, até mesmo, com os das províncias, onde conseguiram a colaboração de pintores e empalhadores que muitas vezes os acompanhavam em alguns trechos de suas viagens. Foi com bastante diplomacia que conseguiram também o apoio do Imperador para adentrarem pelas minas de ouro e ainda conseguiram o apoio financeiro da coroa.

Uma légua a nordeste está a Vila de Rio de Contas. Deveriam subir por um caminho íngreme, talvez um pouco perigoso, levando mais ou menos duas horas até alcançarem um local para descansarem. Teriam que subir por uma montanha denominada de Serra de Rio de Contas ou Serra da Vila velha ou, ainda, Serra do Brumado, que se eleva pelo menos a 1 200 pés (quase 400m) sobre a Vila Velha. E os naturalistas, ao relatarem essa passagem ressaltam que em meio do caminho o viajante escuta o bramir da cachoeira do Rio Brumado, que se despenca a uma altura de aproximadamente 150 pés (quase 50 m), por entre rochedos abruptos.

Ainda encantados com a vista do alto da estrada, onde se descortina o vale de Vila Velha, finalmente atingem o planalto, em cuja baixada está situada a Vila de Rio de Contas, passando por vegetação verde, permeada de liliáceas,

gramíneas, melocactos e bromélias. Por sua dedução imediata, Spix e Martius, ao observar as formas dessas plantas e a formação dos montes, os tipos de rochas, etc., já podiam afirmar a existência do ouro, e de boa qualidade, naquelas terras. Em seus escritos referem-se à exploração do ouro, há vinte anos antes de sua chegada, quando ainda rendia lucros, e que, àquela época, ainda recompensaria bem o mineiro que convenientemente fizesse a exploração.

Os cientistas falam do rico metal observando os cascalhos dos rios e regatos, especialmente no Rio Brumado ou na areia vermelha e branca encontrada. Dizem também que o ouro dos rios se distingue pela pureza (geralmente de 24 quilates), tendo-se encontrado por lá massas compactas pesando até oito libras (mais de três quilos e meio). Àquela época, as minas do pequeno arraial do Mato Grosso funcionavam mais que as outras.

A cordilheira em que esses cientistas se encontravam prolonga-se em grande extensão para o nordeste. Com a denominação de Morro das Almas, Serra de Catulé ou ainda Serra da Chapada, indo até a Vila de Jacobina. Falam da Serra de Itaubira, o monte mais alto do distrito, cuja altitude calcularam em cinco pés, mais ou menos 1 850m.

Os pesquisadores referem-se aos habitantes da vila, distintos do resto da população do interior da Bahia, pela sua educação e opulência. Impressionaram-se bastante por ter encontrado um professor de latim (professor régio de latim), homem erudito, verdadeiramente clássico. Em seus escritos, ainda falam da temperatura local, 14°C pela manhã e, às 13h00, 23°C. À tarde, ao pôr do sol, 20°C. É bom lembrar que eles se encontravam no mês de outubro. E ainda afirmaram que a estação das chuvas, em Rio de Contas, vai de outubro a novembro.

Arakawa (2006) termina o seu relato sobre os pesquisadores alemães afirmando que ambos deixaram a aprazível cidadezinha de Vila de Rio de Contas, com saudades, no dia 17 de outubro de 1819, encantados pela hospitalidade da população local.

2.2.3. História de Rio de Contas: a crítica¹⁵.

Rio de Contas chegou a ser, no século dezoito, a segunda cidade mais importante da Bahia, pela sua riqueza aurífera e por possuir sob sua jurisdição mais da metade do território baiano. Enquanto o ouro fluía, a cidade se mantinha ativa, mas no fim do século dezoito, a perspectiva aurífera se vai e com ela a prosperidade econômica de Rio de Contas.

Essa visão é compartilhada por Sampaio (1905):

como todos os lugares que tiveram origem na mineração, a Vila do Rio de Contas surgiu e cresceu irregularmente, desenvolveu-se e prosperou com o progresso das lavras auríferas do leito do Rio Brumado, e por fim estacionou ou decaiu com o esgotamento das minas. Todavia alguma coisa lhe ficou da prosperidade de outrora. A suas construções de pedra, os edifícios, revelam ainda que esse lugar teve um nascimento rico e promissor, que o futuro aliás, não confirmou (SAMPAIO, 1905, p. 57).

Segundo Harris (1971), com a implantação da via férrea na cidade de Brumado, no final do século dezenove, a cidade ficou à margem do desenvolvimento econômico fundamentado na modernidade técnica. Posteriormente, nos anos cinquenta, a cidade ficou novamente à margem, quando o asfalto e a energia elétrica chegaram até a cidade vizinha de Livramento de Brumado, o que levou a população dessa cidade referir-se a Rio de Contas como sendo o lugar mais morto do mundo.

Partindo da ideia de Moura (2001, p. 38) onde ele sugere três momentos de restauração espacial na escala mundial¹⁶, podemos em relação com Rio de Contas, afirmar que essa se originou no contexto da primeira reestruturação espacial, enquanto produtora de minério, sendo esquecida no segundo momento quando a modernidade técnica levou inicialmente os trilhos e depois

¹⁵. A crítica à história de Rio de Contas é fundamentada em um texto digitalizado de Lígia Maria Tavares da Silva, sem data, referente ao projeto de doutorado apresentado ao Departamento de Geografia da Universidade Federal Fluminense. O referido texto encontra-se no Arquivo Público Municipal de Rio de Contas e foi gentilmente cedido por suas funcionárias Vanilha Dantas Ramos Gotschall e Eucária Cotrim.

¹⁶. Três momentos da reestruturação se deram desde o renascimento, relacionadas ao passo crescente da indústria na constituição do sentido social crescente do espaço... O primeiro é o momento da transição da manufatura para a fábrica... que as grandes navegações se entrecruzam pelos continentes. O segundo é o momento da centralidade fabril. Marcam-no a mobilidade da circulação técnica (primeiro da ferrovia e depois da rodovia e da navegação aérea...). O terceiro é o momento da desterritorialização... Marcam-no a prioridade da informação, a organização matricial da sociedade em rede, a formação espacial globalizada...

o asfalto para outras cidades, sendo resgatada no terceiro momento, da globalização, como cidade turística.

Para Harvey (1989), do ponto de vista artístico e cultural, observa-se que as cidades esquecidas pelo trem não sofreram bruscamente as transformações operadas nas cidades modernizadas, a final a 'destruição criativa' proclamada pela modernidade, enquanto necessária para a construção de um novo mundo, andava de trem. Sobretudo a arquitetura religiosa e as construções particulares em estilo colonial, se mantiveram. A cidade de Rio de Contas, por exemplo, 287 prédios tombados pelo Patrimônio Histórico Nacional, muito bem preservados. Os exemplos desse cuidado podemos perceber quando visitamos os prédios do Arquivo Público Municipal, que guarda valiosos documentos históricos e o Teatro São Carlos, construído em 1892.

O isolamento geográfico é outro elemento importante na análise do esquecimento de Rio de Contas. A cidade fica situada numa serra muito alta cujo acesso até pouco tempo era precário. Esse isolamento, por sua vez, pode ter sido responsável pela distinção que a população urbana preservava, com relação à população rural, conforme o estudo antropológico do norte americano Marvin Harris (1971) nos anos cinqüenta¹⁷. Ser cidadão naquela região era ser superior, afortunado, viver no barulho, no movimento, nos prazeres e na distração. Viver no campo era solidão da gente pobre da roça.

Seria esse sentimento urbano, fundamentado na oposição ao campo responsável pelo alto grau de orgulho urbano, expresso na conservação da cidade, com seus prédios, igrejas, casas, ruas e praças bem cuidadas?

A questão do orgulho urbano teria sua origem na cidade medieval. Segundo Le Goff (1998, p. 119; 124), é na Idade Média que a cidade, lugar da civilização, se opõe ao campo, lugar de rusticidade. Do ponto de vista cultural e dos costumes, porém é em Roma que se cria uma oposição muito forte entre a cidade e o campo, sendo os termos relacionados à cidade relativos à educação, à cultura, aos bons costumes e à elegância. Na Idade Média esses

¹⁷. Marvin Harris, antropólogo americano, esteve no Brasil no início dos anos cinqüenta, fazendo um estudo etnográfico que resultou no livro sobre Minas Velhas (Rio de Contas) intitulado *Town and Country in Brazil* (publicado originalmente em 1956), que foi, posteriormente, nos anos sessenta, criticado pelo historiador Fernand Braudel, *Escritos sobre História*, publicado no Brasil em 1969.

valores são reforçados pelo menos prezo ao campo, sede do rústico e do bárbaro.

2.2.3.1. Rio de Contas: exceção urbana na civilização agrária

Existe um consenso entre historiadores, geógrafos, antropólogos e sociólogos de que o Brasil teria sido uma civilização agrária durante os quatro primeiros séculos de sua história. Concordamos, no entanto, com Omegna (1961) quando argumenta que nas vilas e cidades forjava-se um modo de vida urbano que, se de um lado, a influência da metrópole colonizadora e civilizadora, através da dominação político-administrativa, de outro acomodava as necessidades de sobrevivência das diversas raças, que aqui se misturavam, criando assim culturas urbanas diversificadas de acordo com o movimento próprio do processo de ocupação do território, diferenciado no tempo e no espaço.

O caráter tipicamente urbano da cidade de Rio de Contas foi reportado pelos naturalistas Von Spix e Von Martius (1928, p. 116), em sua viagem pelo interior da Bahia entre 1817 e 1820, quando afirmam ter a Vila de Rio de Contas aproximadamente 900 habitantes e toda a diocese, governada pelo vigário-geral da comarca de Jacobina, aqui residente, contaria com 9000 almas. A exploração das minas e o comércio seriam as mais importantes atividades da população, que, pela educação e riqueza, se distinguiria dos outros habitantes do interior da Bahia.

Entretanto, o antropólogo Marvin Harris (1971), em seu estudo sobre o Rio de Contas, parte da premissa de que o Brasil seria uma civilização agrária (anos 50), justificando-se nos estudos do sociólogo Oliveira Viana e chamando a atenção para a relação entre os núcleos e suas respectivas áreas rurais adjacentes. Em seu estudo, Viana (1973, p. 124) demonstra como a elite das cidades foi migrando para o interior do país nos dois primeiros séculos da colonização, identificando a origem desse movimento no sistema de sesmarias. Argumenta que era moda, no Brasil nos três primeiros séculos, a vida nos engenhos, fazendas, currais e estâncias e que a estrutura da genética parental estava assentada na sociedade agrária. No quarto século, as propriedades rurais estariam no ápice de suas feições autônomas, absorvendo as atividades

artesanais e industriais e produzindo o suficiente para a sua auto-subsistência. Argumenta que o comércio sofre com a autonomia das fazendas, impedindo o florescimento de uma burguesia comercial capaz de contrabalancear a hegemonia dos proprietários rurais e que a cidade, nesse contexto era dirigida por uma casta de magnatas proprietários de terra, que detinha o direito político. Faz referencia aos relatos de viajantes sobre a *“mesquinhez das cidades do interior”* e sobre a “canalha mais vil” que as frequenta.

Considerando o predomínio do rural sobre o urbano, que fazia do Brasil uma civilização agrária, para Oliven (1984), as exceções seriam as cidades portuárias, os centros burocráticos e militares, e posteriormente no terceiro século, as cidades mineiras, onde uma classe de homens livres, comerciantes, militares, sacerdotais e funcionários públicos e particulares compunham a elite urbana, possuindo um contato mais efetivo com a Corte Portuguesa, de onde eram provenientes as novidades e a moda européia que alimentavam a civilidade de elite rural. A cidade do Rio de Janeiro, por sua vez, era a única considerada “civilizada” por viajantes estrangeiros, por possuir ares europeus, enquanto as vilas e cidades do interior e de outras regiões eram consideradas desprovidas de características urbanas.

Se as cidades litorâneas portuárias atraíam o comércio constituindo-se em civilizações urbanas, as vilas mineiras também atraíam curiosidades e levavam de imigrantes, segundo Boxer (2000, p. 189), Ouro Preto representa a quintessência daquela peculiar civilização mineira que prosperou e definiu nos arraiais auríferos espalhados sobre vasta capitania de Minas Gerais, refletindo-se em instalações similares no interior da Bahia, Goiás e Mato Grosso.

Para o antropólogo Marvin Harris (1971, p.281), a atividade mineradora por si não cria uma civilização urbana, mas nos estabelecimentos onde a mineração é a base da subsistência, os valores urbanos e as instituições tendem a se revelar em suas formas mais puras. Marvin Harris morou em Rio de Contas (que ele chamou em seu estudo de Minas Velhas) e realizou entrevistas com a população local, estudando a cidade em todos os aspectos e todos os detalhes. Buscou explicações em estudos sociológicos e etnológicos sobre cidades e focalizou a sua análise na relação entre o rural e o urbano.

Apesar da pobreza econômica, o antropólogo concluiu que Minas Velhas era de fato, excepcionalmente, uma cidade.

O trabalho de Harris foi analisado posteriormente pelo historiador Fernand Braudel (1992, p. 229) que contra – argumentou o caráter excepcional de Minas Velhas. No seu entendimento, a cidade resistia porque os agricultores dos arredores compravam em seu comércio bastante miserável, acreditando que futuramente não iriam mais comprar lá, pois a concorrência com as máquinas iria lhes oferecer melhores preços em outros lugares.

Conforme López (2001), a crítica do historiador Braudel remete a ausência de uma contextualização da cidade no tempo, ou seja, não há um estudo do passado na cidade, no tempo de seu apogeu aurífero, por exemplo, e no espaço, ressentido o historiador pelo fato do antropólogo não ter analisado a cidade num contexto atual brasileiro, que para ele, teria descartado o caráter excepcional da cidade. Quanto ao caráter histórico, conforme visto anteriormente as cidades portuárias e as vilas mineiras possuíam um caráter tipicamente urbano no Brasil da civilização agrária. Quanto ao caráter geográfico, a localização isolada no alto da serra e a falta de vias de acesso pavimentadas, mantiveram a cidade esquecida, enquanto a cidade vizinha drenava imposto, trazendo benefícios estruturais e econômicos, inserindo a cidade de Rio de Contas na sua área de influência contraditoriamente, foi exatamente o aspecto de isolamento de um lado e a pobreza generalizada da população rural, cujas terras são poucos férteis, de outro, que perpetuou a civilidade urbana de minas velhas. Caso contrário, teria, provavelmente, seguido os passos do outras cidades mineiras, a exemplo de Ouro Preto, cuja força com que se impõe na identidade brasileira não tem sido suficiente para salvar o patrimônio, que vem sendo destruído, apesar da atividade turística girar em torno do título de patrimônio cultural de humanidade.

O próprio Braudel (1969, p. 231) cita o exemplo de Ubatuba, em São Paulo, que teria vivido tempos de riqueza, expressos nos sobrados arruinados, sendo ultrapassada por Taubaté e engolida pela mata, tornando-se uma vila de camponeses. Ao comparar Ubatuba com Minas Velhas, remete à seguinte perspectiva: Minas Velhas, no circuito de vida desacelerada do Nordeste, teve mais oportunidade.

2.2.3.2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Isto posto, o debate acerca do estudo da cidade brasileira, considerando a paisagem em seus aspectos objetivos e subjetivos, não deve prescindir da análise do processo civilizatório mais abrangente do qual ela faz parte. Por outro lado, se faz mister aqui salientar a relevância de estudos etnográficos para a compreensão da formação e da cultura urbana brasileira.

Quanto a Rio de Contas atualmente e no que vai resultar a sua inserção no processo de desenvolvimento turístico, que vem se intensificando na região da Chapada Diamantina, não se pode saber, pois ao mesmo tempo em que o turismo se coloca como uma possibilidade econômica compatível com a preservação da identidade, da memória e do patrimônio vivo é uma atividade que exige uma gestão integrada de vários fatores. Espera-se, no entanto, que a identidade urbana construída a partir do esquecimento da cidade de sua excepcionalidade e do orgulho urbano dos cidadãos, seja um fator de resistência e de participação política frente ao desenvolvimento turístico em curso atualmente. E que a prática da benzedura esteja incluída nesse processo turístico cultural.

O historiador Braudel não visitou Rio de Contas, senão através da etnografia de Marvin Harris. Se o tivesse feito, teria percebido a excepcionalidade descrita pelos viajantes Von Spix e Von Martius no século XIX, analisada por Marvin Harris nos anos 50 e percebida por quem a visita atualmente.

2.3. Histórias dos negros e negras em Rio de Contas

Os remanescentes de quilombos que habitam os conhecidos Arraiais Negros, pertencentes a Rio de Contas, desde a época da escravidão, são constituídos, atualmente, por mais ou menos umas 74 famílias. Esses arraiais são formados por descendentes de escravos quilombolas - nome dado aos refugiados em quilombos que significa: capital, povoamento, união.

Fazem parte desses arraiais, as comunidades de Barra, Bananal do Brumado e Riacho das Pedras. Este último sofreu perda total de suas terras, pela invasão das águas da Barragem do Rio Brumado, ficando os seus

habitantes obrigados a se retirar de suas posses, fixando residência em Rio de Contas e Livramento de Nossa Senhora. O DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra as Secas) na época indenizou apenas os comunitários que apresentaram títulos de terra. Além de baixa, a reparação financeira se restringiu apenas às benfeitorias (casas, despensas, celeiros, etc.). O terreno em si não foi indenizado.

Segundo Sakamoto (2000), o relatório do DNOCS com relação à construção do açude público e inundação das terras quilombolas diz que:

o Projeto tornou Livramento hoje um município próspero, com taxa de crescimento superior aos demais municípios vizinhos, abastecendo o mercado interno e exportando excedentes para o mercado internacional. As ações que fizeram a riqueza da população residente à jusante da obra motivaram o agravamento da pobreza nos arraiais negros de Barra, Bananal e Riacho das Pedras. A construção da barragem impossibilitou a prática da agricultura nos solos mais férteis do vale, deslocando suas atividades para os tabuleiros nas cotas mais altas onde, além da carência de minerais essenciais ao cultivo, não existe água para a manutenção das culturas. O enchimento do reservatório do açude público Luiz Vieira eliminou para aquelas comunidades as condições de trabalho que lhe garantiam, mesmo que de forma rudimentar, sua sobrevivência.

A fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura, criada em 1988, ano do centenário da abolição da escravidão, recebeu do Presidente Fernando Henrique Cardoso a incumbência de fazer o reconhecimento oficial dessas comunidades e conceder-lhes o título de domínio das terras por elas ocupadas desde os seus antepassados.

O processo de identificação e reconhecimento legal de terras quilombolas envolve a aprovação do IPHAN, do IBAMA, do INCRA, da FUNAI, dentre outros órgãos. A área passa a ser delimitada e depois demarcada. Após a libertação dos títulos de domínio, essas terras são entregues a seus respectivos posseiros, ficando os mesmos protegidos de qualquer invasão. Passam a ser consideradas territórios culturais, com o intuito de preservar os seus costumes e tradições.

Em 22 de dezembro de 1999, as famílias remanescentes do quilombo reconhecido como Arraiais Negros (Barra, Bananal e Riacho das Pedras) obtiveram pelo Instituto de Terras da Bahia e pela Fundação Cultural Palmares, o Título definitivo de uma área de terras com 13. 332. 768 hectares.

Os povoados de Barra do Brumado, Bananal e Riacho das Pedras vêm sendo pesquisados há bastante tempo por vários estudiosos, tanto brasileiros, como estrangeiros. A universidade Federal da Bahia, por exemplo, têm enviado professores e alunos para realizar pesquisas "in loco" e, graças a esses trabalhos, os Arraiais Negros de Rio de Contas foram o segundo do país a ser reconhecidos oficialmente e a receber os títulos das terras ocupadas desde os seus ancestrais. Vivem basicamente da agricultura familiar (cultivo da mandioca, da qual se fabrica a farinha; cana de açúcar de onde se produz a rapadura; feijão e milho. Fazem também a coleta do pequi, umbu, e uma pequena produção de hortaliças como: alface, cebolinha, coentro e couve onde são vendidas na feira livre de Rio de Contas e Livramento. Existe também uma pequena produção de artesanato o qual é vendido na própria localidade para os turistas que ali visitam as comunidades.

O Posto de Saúde na Barra foi inaugurado em 1986 e a energia elétrica das comunidades quilombolas foi inaugurada em 06 julho de 1996.

A religião predominante é a católica e os padroeiros do quilombo Bananal é São José e do quilombo da Barra é São Sebastião. Os povoados do Bananal e da Barra ainda mantêm vivas as tradições de cantos e danças, transmitidas às novas gerações como o 'bendegó', que é uma dança afro-brasileira semelhante a um samba de roda ou zabumba, com mais ou menos 14 componentes. É usado para manifestar alegria no São João, natal e em outras comemorações.

2.3.1. Quilombo do Bananal.

A Comunidade é exclusivamente habitada por negros remanescentes de quilombolas, agrupados na região desde o século XVII, que permanecem até os dias atuais sem nenhuma miscigenação de raças.

O povoado está localizado no vale do Rio Brumado e dista da cidade de Rio de Contas, mais ou menos, 8,5Km em linha reta. A Barragem do Rio Brumado, cuja obra foi iniciada na década de 60 e inaugurada em 1982 pelo DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra a Seca), na cidade de Rio de Contas, inundou quase totalidade de suas terras, obrigando praticamente toda a sua população a se retirar de suas propriedades. Alguns fixaram

residência na sede do distrito de Rio de Contas e outros, na vizinha cidade de Livramento de Nossa Senhora, onde se assentaram em lotes do projeto de Irrigação do Rio Brumado.

O povoado possui poucas casas, cerca de 38, espalhadas umas das outras e dispostas de forma desordenada. São pequenas construções muito simples, feitas de tijolos de barro (adobes), fabricados pela própria população; algumas sem acabamento, outras com suas paredes rebocadas por uma argamassa feita de cal e areia, para depois receberem uma fina camada de tinta feita de tabatinga. Seus pisos são cimentados ou de terra batida. No rodapé, faz-se uma barra pintada de tauá, uma espécie de tinta de coloração cor de telha, retirada dos terrenos locais. As telhas das coberturas são adquiridas no comércio de Rio de Contas ou em Livramento de Nossa Senhora.

Há uma igrejinha de construção recente consagrada a São José e ruínas de uma capela mais antiga. Seus habitantes possuem hábitos, costumes, danças e cantos próprios da região. São fortemente arraigados a determinadas crenças e costumes, conhecem o poder de cura das plantas certamente adquiridos dos seus ancestrais.

O meio de transporte empregado pelos mais aquinhoados é o carro de boi, que trafega pelas vias vicinais, carregando pessoas e cargas para os lugarejos vizinhos e, muitas vezes, a locais mais distantes, entoando uma sinfonia característica, promovida pelos seus silvos e chiados. Os demais viajam a pé e carregam seus fardos sobre as costas e cabeças. Levam para comercializar em Rio de Contas: balaios de pequis, frutas, hortaliças, feixes de aipim, etc. e, até pouco tempo atrás, conduziam também imensos sacos de macela que eram usados na fabricação de travesseiros e, até mesmo, de colchões. Na atualidade, os seus habitantes em dias de sábado, quando da realização da feira de Rio de Contas, já contam com um caminhão que trafega por lá, levando e trazendo seus moradores e respectivas cargas e alguns poucos automóveis e motocicletas.

Até hoje, é ainda muito comum conduzirem para comercializar em Rios de Contas trouxas de “cascas” e “barrigudas”, em épocas próximas do Natal, empregadas na “armação” dos tradicionais presépios. Essas “cascas” são retiradas, com certa dificuldade, das forragens naturais das rochas nos morros

das proximidades; são espécies de musgo de coloração ouro velho, com nuances do verde, castanho e bege, que são usadas para cobrir as barrigudas; e são presas com espinhos de quiabento ou com goma caseira, feita de tapioca. Os tocos do vegetal “barriguda”, por sua vez, são de coloração clara e de uma leveza impressionante. Geralmente, são encontrados pelas matas locais e vendidos nas residências, onde são dispostos, à base do equilíbrio, uns sobre os outros, numa montagem própria, para constituírem os presépios natalinos, muito comuns em todas as moradias do município. São “armados” desde o início do mês de dezembro, permanecendo até o dia 06 de janeiro, dia de Santo Reis, quando são desfeitos.

Atualmente, quase a totalidade das suas residências já possui fogão a gás, porém, a maioria dos seus habitantes não deixa de manter, também, um fogãozinho a lenha em suas casas. E para acender o fogo com maior rapidez, usa-se o candombá, espécie vegetal encontrada na localidade (restrita à Chapada Diamantina), com propriedades combustíveis. A candeia, comum na região, é a lenha preferida por ser de fácil combustão, mesmo estando úmida fato comum devido ao clima local. Conserva-se em brasas por longo tempo.

A energia elétrica já chegou por lá e, com ela, a televisão e as antenas parabólicas, trazendo algumas transformações aos hábitos costumes dos seus habitantes.

A água empregada no uso doméstico é da Barragem do Rio Brumado que se espraia sobre as suas propriedades e lhes rouba os canteiros de hortaliças em épocas de cheias. Os potes e talhas, empregados para a sua reserva, conservam-na filtrada por decantação e à temperatura ideal para ser sorvida. O clima frio da região favorece esse processo.

Seus habitantes possuem um linguajar característico, fazendo nexos com determinados vocábulos do português arcaico e do espanhol. Fala-se antonce, arribar, bassoura, barrer, iô (em vez de eu), em riba de adonde, otcho (oito) etc.

No povoado do Bananal existem engenhos movidos a tração animal, ou melhor, por bois, para a moenda da cana-de-açúcar, empregada na fabricação de rapadura e cachaça. Fabrica-se também, de forma artesanal e bastante rudimentar, farinha de mandioca, manteiga e tapioca. Costuma-se plantar milho, aproveitando as chuvas de março, da época da festa de São José, para ser colhido na festa de São João. A cultura é somente para subsistência.

Planta-se também cana de açúcar, feijão, hortaliças, mandioca e algumas frutas.

Existe atualmente uma escola mantida pela Prefeitura Municipal de Rio de Contas, com uma professora cujo nome é Maria de Lourdes Aguiar, que atende em um só turno, e numa única sala de aula, alunos desde a 1ª Serie ate a 4ª Série do 1ºGrau, distribuindo tarefas aos mesmos e observando cada um, orientando-os na medida do possível. Após a conclusão do curso, os alunos vão para Rio de Contas complementar seus estudos.

2.3.2. Quilombo da Barra.

Trata-se de outra comunidade exclusivamente negra, sem qualquer miscigenação, cuja existência também remonta ao século XVII. Situada próxima ao Bananal, ficando a 2 km de distância de lá, compartilha com o mesmo as mesmas características sendo também remanescente de quilombolas, com o mesmo linguajar, costumes e tradições fortemente arraigados.

Assim como o Bananal, boa parte de suas terras agricultáveis foi também ocupada pelo lago da Barragem do Rio Brumado, ficando a sua população obrigada a procurar outros meios de subsistência. A maioria dos seus habitantes foi residir nos lotes do Projeto de Irrigação em Livramento de Nossa Senhora e na cidade de Rio de Contas.

O Quilombo da Barra é um pouco mais povoado do que Bananal. Possui uma Igreja antiga, consagrada a São Sebastião, construída no século XIX e reformada em 1925; um cemitério, um pequeno comércio e uma escola, mantida pela Prefeitura Municipal. Atualmente conta com duas professoras contratadas. As turmas são condensadas em uma só classe, como acontece no Quilombo do Bananal.

As famílias na Barra fazem o cultivo de mandioca, feijão, milho, algumas frutas e hortaliças, possuindo um precário sistema de irrigação por canaletas.

O nosso informante Carmo Joaquim da Silva é um líder comunitário que representa as comunidades da Barra do Brumado, do Bananal e do Riacho das Pedras, procurando defender os interesses dessas populações, reivindicando algumas melhorias e representando-as em qualquer ocasião. Ele é um grande

conhecedor da cultura local, que lamenta profundamente, não haver registro da história dessas localidades, estando sempre a enfatizar: “As pessoas vão morrendo, vão se perdendo os livros que estão na cabeça de cada um.”

Nessa comunidade existem aproximadamente umas cinco benzedadeiras que estão incluídas em nossa pesquisa. Elas exercem a função de conselheiras, parteiras e rezadeiras nas horas em que os clientes as procuram pedindo auxílio na cura de doenças como mau olhado, mordida de cobra, íngua, quebranto, dismentidura, vento caído, e outros.

O Arquivo Público Municipal de Rio de Contas guarda diversas anotações encontradas com os descendentes de escravos da Barra. Os habitantes dessas antigas comunidades faziam anotações (os assentamentos, como dita a tradição) das datas dos casamentos, nascimentos, batizados e falecimentos das pessoas da família e amigos, os quais foram encontrados em casa ou nas igrejas. O batizado tinha um enfoque especial, ocupando lugar de destaque o tratamento entre os compadres, ou seja, entre os pais do batizando e os respectivos padrinhos. Muitos batizados e sepultamentos eram realizados nas proximidades. Dentre muitos, merecem destaques os seguintes eventos, por se tratarem de locais diferenciados: um batismo realizado no dia 25 de julho de 1901, no Rio da Caixa, lugarejo próximo; um outro, celebrado na Igreja de Santo Antônio do Mato Grosso, no dia 07 de setembro de 1890; um sepultamento ocorrido na Igreja de São Bernardo do Arraial da Furna (atual Arapiranga), datado de 19 de julho de 1891 e outro, na Irmandade do Rosário de Nossa Senhora, datado de 01 de outubro de 1893.

Num retrospecto aos primórdios da história de Rio de Contas, ao compilar dados, documentos, fotografias, relatórios, depoimentos, etc., visitando arquivos, principalmente o Arquivo Público Municipal de Rio de Contas, o pesquisador tem a dádiva de poder manusear verdadeiras relíquias da história da referida cidade, apesar da carência de fontes oficiais de pesquisas. O atendimento por parte das funcionárias é gratificante. Sempre dão atenção além de seus deveres. Infelizmente, ainda faltam compêndios de historiadores e estudiosos que relatem as tão ricas passagens da história dessa cidade. Caberá ao pesquisador tirar as suas próprias conclusões, baseando-se em relatos esparsos de alguns fatos e acontecimentos, lançando mão de outros recursos, tais como estudo comparativo de depoimentos, documentos, artigos

de jornais e revistas, relatos feitos por estudiosos visitantes, etc., que o induzem, constantemente, a cruzar dados, fatos datas e tudo mais, para melhor se localizar no tempo e no contexto dos mesmos, tentando, assim, aproximar-se com mais veracidade da realidade histórica analisada, que por sua vez abriga as benzedeadas, sujeitos de nossa pesquisa.

Ainda é importante salientar que alguns jovens dos quilombos da Barra e do Bananal deixaram suas comunidades de origem e saíram para fazerem cursos superiores em outras cidades e até país, como é o caso de Cuba. Concluíram o curso de medicina em Cuba cinco jovens dessas comunidades, dos quais um deles exerce sua profissão no município de Rio de Contas, residindo no Quilombo da Barra. Os outros aguardam o registro nacional de seus diplomas no CRM (Conselho Regional de Medicina).

Outros jovens também fazem cursos superiores, sendo assim distribuídos: oito jovens que moram nos quilombos da Barra e Bananal e mais doze, cujos pais nasceram nos quilombos, porém, não residem mais nessas localidades. Os cursos que esses jovens estão cursando são: medicina, engenharia da computação, história, geografia, biomedicina, enfermagem, administração, nutrição. E as cidades nas quais os jovens estudam são Salvador, Itabuna e Vitória da Conquista.

III. Capítulo 2 - Mulheres negras e resistência social

Ao entrarmos em contato com as benzedeiras de Rio de Contas podemos perceber o fato de as mesmas serem mulheres, sentir sua realidade de pobreza, gênero e discriminação racial, mas também, sua supremacia sobre as pessoas com o poder de curá-las e de exercer autoridade espiritual no trato das coisas do sagrado. O fato de serem procuradas por pessoas necessitadas de cura fornece a essas mulheres uma aura de domínio sobre um campo pouco trabalhado e explorado, isto é, o da religiosidade popular.

A história das mulheres brasileiras, sem que elas percebam, está sendo tecida a seu modo; estão deixando seus textos vivenciais nas páginas da vida de muitas pessoas. Pois a vida é um texto que vai se tecendo com a história de vida de cada pessoa interligada com a vida dos outros que estão ao seu redor. A história das benzedeiras negras de Rio de Contas, despercebida da maioria dos brasileiros, marca a cada dia uma linha ou mais na construção do livro da vida, narrando a luta e a resistência de mulheres simples e anônimas. Seu gesto de benzer tece, como uma lançadeira do tear, a realidade de pessoas que, com suas dores e sofrimentos, as procuram na tentativa de buscar um alívio para as suas angústias sem saída convencional. Mas são mulheres e têm sua história diferenciada dos relatos da história dos homens. A algumas mulheres é dado o poder de aparecerem mais que os homens. Mas a maioria delas permanece no anonimato.

Quando nos referimos à história das mulheres negras é como uma olhada que damos no passado das mesmas e tentamos descobrir sua presença marcante na esfera pública e privada da construção do Brasil. As mulheres negras e benzedeiras de Rio de Contas que exercem o ofício de benzer as pessoas libertando-as de seus males, não têm conhecimento da luta de outras mulheres e dos degraus galgados pelas mesmas para a conquista da cidadania. Porém, mesmo habitando o silêncio daquelas montanhas, fazem parte das dores e conquistas da história maior, que é a história da mulher em contexto brasileiro. Para Del Priore (2007) a história das mulheres negras benzedeiras de Rio de Contas não é uma história privada, escondida, como se pensava antes. Mas torna-se algo mais amplo. É também, aquela história da

família, da criança, do trabalho, da mídia, da literatura. É a história do seu corpo, da sua sexualidade, da violência que sofreram e que praticaram, da sua loucura, dos seus amores e dos seus sentimentos (DEL PRIORE, 2007, p. 7).

Não existe uma história das mulheres feita de forma generalizada. A história das mulheres é todo um complexo de ações envolvendo histórias diversas de comportamentos que somados contribuem para a construção da história do Brasil. A história das benzedadeiras negras de Rio de Contas se junta a essas histórias de outras mulheres. Por isso, ao falarmos da história da mulher no Brasil incluímos comentários sobre estas heroínas negras das montanhas, muitas delas, sem escolaridade, colaborando para que as pessoas de Rio de Contas e de outros locais tenham mais e melhor vida.

As mulheres, mesmo presentes em nossas terras desde o início da colonização, mesmo marcando presença decisiva nas lutas contra as más condições de vida a elas atribuídas do século XVI ao XVIII, e além da grande variedade de espaços que ocuparam nos mais diversos locais sociais, étnicos e religiosos, não eram percebidas. Elas passavam invisíveis pelas situações elencadas. Não se dava importância à sua presença nos espaços ocupados pelas mesmas. As mulheres eram invisíveis e estavam associadas aos indivíduos das classes inferiores. E isto se tornava possível porque as mulheres, na sua maioria, eram analfabetas, estavam subordinadas aos homens e não exerciam nenhum cargo público. Elas estavam excluídas das instâncias de administrações municipais e das instâncias de poder da Igreja Católica, enfim, dos meios que pudessem lhes outorgar algum cargo de chefia ou administração capaz de dar-lhes visibilidade e reconhecimento social. Por trás desta ação orquestrada da sociedade que colocava as mulheres em posição subalterna, funcionava muito bem o sistema patriarcal sustentado pela ideologia da época que enxergava as mulheres como seres inferiores aos homens. E como tais deveriam ser-lhes submissas.

Para Del Priore (2007), entretanto, essa percepção era apenas aparente. Na verdade, as mulheres conseguiram se articular nos diversos espaços onde lhes sobravam formas sociais de convivências e de ajuda mútua, semelhante a uma rede de conexões reforçando a sua autoridade individual e comunitária.

A porta principal de acesso ao poder hierárquico foi fechada às mulheres, mas as mesmas ousaram abrir outras possibilidades e realizarem a sua função

com autoridade e determinação, recebendo por isto o castigo dado àquelas que decidiram ultrapassar conscientemente os limites que lhes tinham sido estipulados. Receberam castigo e morte, mas deixaram seus nomes escritos na história da humanidade para encorajar outras a seguirem o mesmo caminho. A religiosidade popular, caminho visto como uma saída de discriminação e exclusão, que sobrou para o exercício da espiritualidade às mulheres conseguiu influenciar de forma poderosa e marcante a vida do povo.

Um olhar mais amplo sobre a realidade histórica das mulheres nos permitirá deslumbrar uma série de informações sobre as mesmas. Em contato com os documentos históricos, principalmente do século XX, pode-se recuperar aquela que foi a face construída das mulheres. Pois foi neste período que elas obtiveram maior visibilidade exercendo atividades que exigiam sua própria atuação. Foram deixando de ser interpretadas e passaram a falar por si próprias. Começaram a ser intérpretes de suas próprias experiências e a exercer sua própria cidadania agindo em seu nome próprio. Saíram da condição oficial de submissas para protagonistas de suas ações. Esses documentos nos revelaram alguns tipos de mulheres e como as mesmas estavam agrupadas na sociedade e eram percebidas. Conforme Del Priore (2007):

os documentos nos possibilitam aceder às representações que se fizeram, noutros tempos, sobre as mulheres. Quais seriam aquelas a inspirar ideais e sonhos? As castas, as fiéis, as obedientes, as boas esposas e mães. Mas, quem foram aquelas odiadas e perseguidas? As feiticeiras, as lésbicas, as anarquistas, as prostitutas, as loucas (DEL PRIORE, 2007, p. 8).

A vida “privada” das benzedadeiras do Rio de Contas não está fora da história de vida das outras mulheres do Brasil e do mundo. Ela se encontra na encruzilhada do cotidiano construído a partir das relações, incluindo tudo o que envolve as ações do feminino. A história destas mulheres negras da montanha só tem a somar à história daquelas mulheres que são mais evidentes no cotidiano da literatura, dos documentos históricos, das artes, das lutas organizadas e das fotografias documentais. Ao estudarmos sobre a história das mulheres no Brasil, motivados por um grupo de mulheres negras e benzedadeiras anônimas, queremos fazê-las visíveis na sua própria existência e vivência do

cotidiano. Queremos dizer que estas benzedeiras negras “escondidas” nas montanhas da Chapada Diamantina existem e vivem com toda pujança. Tanto é verdade que lá onde se encontram são portadoras do dom da cura para cuidarem da saúde das pessoas que as procuram. E então, se descobre que a atuação destas mulheres negras da montanha como benzedeiras se articula com os fatos sociais fabricados pelas mesmas e dos quais fazem parte.

As mulheres em sua história no Brasil estão classificadas por suas posições sociais. Em cada posição social encontramos um grupo de mulheres estabelecendo relações e articulando conexões com a vida para sobreviverem. Sem esta manobra “radical” seria impossível gerar a vida e sustentá-la. Cada gesto destas mulheres em seu lugar específico tem ressonância no todo social. Elas estão separadas pelas divisões sociais, mas, unidas pelo ideal de luta e resistência para uma vitória comum. Mulheres negras, indígenas e brancas, mesmo que diversas, anseiam e lutam por um mundo melhor por saberem que esta realidade é possível de se transformar.

Cada grupo específico de mulheres trabalha a sua resistência como pode. Muitos deles mesmo relegados ao silêncio constroem sua parte neste imenso mosaico da humanidade. As mulheres souberam tecer a sua teia social onde estavam e com o que possuíam em mãos. O seu sofrimento e seu afastamento da visibilidade não as impediu de darem passos decisivos para organizarem sua libertação das amarras sociais que lhes foram impostas pela cultura patriarcal. Cada mulher individualmente e todas reunidas em suas classes colaboraram para que o gênero feminino lutasse para conquistar os seus direitos. Onde quer que estivessem, as mulheres eram portadoras da luta e da reinvenção do cotidiano que lhes era imposto. Nada lhes passava despercebido sem que fosse transformado em algo positivo a seu favor. Por trás da aparente obediência cega aos padrões estabelecidos havia um inconformismo construtivo, onde as realidades estavam sendo forjadas pela observação e pelo trabalho contínuo.

3.1. Mulheres negras na história do Brasil

Ao fazermos referência às mulheres negras é importante lembrar que as mesmas nem sempre foram escravas e que sua história não se inicia na escravidão em terras brasileiras. Antes de “começarem” suas vidas no Brasil elas tinham as suas histórias. Tinham o seu passado. Estavam ligadas à vida do seu povo com sua cultura, tanto quanto aqueles que lá foram roubar-lhes a liberdade e a vida. As mulheres negras não eram tábula rasa, para salientar a idéia de negação da humanidade pregada pelos legalizadores da escravidão negra. E nem tampouco, eram animais selvagens para serem pegas e transportadas para o novo mundo como mercadorias. Elas pertenciam à sociedade africana como as senhoras portuguesas pertenciam às suas sociedades. Eram culturas e sociedades distintas e diversas, mas ambas tinham o seu valor cultural. Ambos os espaços culturais exibiam autonomia e autoridade para gerarem seres humanos adultos, suficientemente maduros para darem conta de suas vidas, exibindo sua inteligência e capacidade de transformação social.

As sociedades de onde estavam sendo trazidas multidões de negras junto com negros para os trabalhos escravos no Brasil, tinham o seu valor, mesmo não reconhecido pela cultura dominante. Os primeiros grupos de mulheres africanas desembarcaram na Bahia por volta do ano de 1550. Segundo Schumacher e Brazil (2000, p. 441) eram de origem banto e procediam, em sua maioria, dos Reinos do Congo, Dongo e Banguela. Destas sociedades foram trazidas para o Brasil negras das linhagens mais diversas, agricultoras, criadoras de gado; negras das florestas e das savanas; negras de sociedades matrilineares e patrilineares; negras de sociedades com sistemas religiosos diversos; negras da nobreza e de simples tribos; negras que adoravam os seus antepassados.¹⁸

¹⁸. Roger Bastide (1971, p.67) em sua obra *Estudos afro-brasileiros*, elenca a procedência das negras trazidas para o Brasil juntamente com os negros: “a África enviou ao Brasil criadores e agricultores; homens e mulheres das florestas e das savanas; membros de civilizações de casas redondas e de casas retangulares; sociedades totêmicas, matrilineares, patrilineares; nobres de vastos reinados e outros que pertenciam a simples organizações tribais; sistemas religiosos politeístas, islamizados, animistas e, sobretudo adoradores de ancestrais de linhagens”.

Em terras brasileiras, as mulheres negras foram tidas como objetos, coisas, sem usufruto de seus direitos civis, totalmente sujeitas aos seus senhores ou senhoras de engenho. Mesmo excluídas de tudo e incapazes de pensar por si só, estas mulheres africanas e suas descendentes, trouxeram uma contribuição incomparável para a cultura brasileira. É bom salientarmos que por causa do tipo de atividade escravocrata em nosso país - a agrícola - a extradição de homens africanos para o Brasil foi muito superior ao de mulheres. É possível pensarmos numa possibilidade de dois homens para uma mulher. As mulheres negras escravizadas tinham vida útil mais curta e seu trabalho era considerado menos produtivo. Porém, na hora do trabalho, não houve atividade escravista que a mulher negra não exercesse. Conforme a pesquisa de Schumacher e Brazil (2003),

labutavam com a foice e a enxada, e desde pequenas, semeavam, catavam ervas daninhas, enfeixavam as canas. Nos engenhos eram encarregadas de moer as canas e cozer melado, agrupadas, como vemos nas gravuras da época, em torno de infernais panelões de cobre. Manufaturavam o açúcar, descaroçavam algodão e descascavam mandioca, base de sua alimentação. Ocupavam-se das tarefas domésticas na casa grande, onde cozinham, lavavam, coziavam e arrumavam, assim como na senzala, onde se responsabilizavam pela manutenção de maridos, companheiros ou filhos. Também na senzala algumas delas, graças aos inúmeros conhecimentos transmitidos oralmente – o chamado ‘saber fazer’- tornavam-se parteiras, benzedadeiras e temidas feiticeiras (SCHUMACHER e BRAZIL, 2003, p. 18).¹⁹

A este relato junta-se o posicionamento de Schumacher e Brazil (2000) defendendo a ideia de que encontramos as mulheres negras não só como pessoas eficientes em seus trabalhos braçais, mas trazendo consigo um vasto conhecimento cultural civilizatório. Isto é, elas foram arrancadas da África, mas a África não saiu de dentro das mesmas com seu arcabouço cultural. Tudo o que fora aprendido conservou-se, tendo agora que adaptar-se à nova realidade. Estes conhecimentos favoreceram a expansão de tradições herdadas dos antepassados em suas terras de origem. Tais conhecimentos

¹⁹. Teresinha Bernardo nos confirma ainda que as mulheres negras “de Angola, além do trabalho na terra, praticavam a economia da subsistência, participavam também das feiras, não só para trocas de produtos, como obtinham lucro relativo a suas vendas para subsistência. Mas, não eram somente boas comerciantes. Nas feiras angolanas, como nas iorubás, as mulheres eram também mediadoras de bens simbólicos. Além disso, destacavam-se no exercício do poder civil e na guerra, como é o caso da Rainha Nzinga MBundu” (BERNARDO, 2003, p. 36).

transmitidos e expandidos percebem-se nos atuais dias através da língua, dos costumes, dos sabores alimentares, das práticas medicinais e artísticas em nosso país. Os aspectos salientados influenciaram de forma decisiva na elaboração de uma formação identitária do povo brasileiro.

Mas, para chegarmos a este ponto o caminho foi árduo e íngreme. A mão-de-obra escrava dos primeiros tempos esteve ligada ao ciclo açucareiro. As mulheres negras sofreram com a falta de alimentos e de roupas, sendo marcadas a ferro quente e mantidas à base de mutilações e açoites. Diante do tratamento desumano a que eram submetidas, logo surgiram entre as populações escravas, as fugas para as florestas. Por volta do ano de 1572, temos notícias de fugas e revoltas negras no Brasil. As lutas e revoltas eram inspiradas em movimentos de origem africana como o da Rainha Nzinga Mbandi Ngola Kiluanji do Ndongo, eternizada, posteriormente nas congadas. Em 1604 foram lançadas as bases para a construção do quilombo dos Palmares, onde negros e negras habitaram durante quase todo o século XVI. Temos aqui o destaque para Aquilone, símbolo das mulheres negras e anônimas que lutaram e conquistaram a liberdade, residindo nos quilombos que iam surgindo no interior do país²⁰.

3.1.1. Mulheres negras e organização cultural do Brasil

Conforme Schumacher e Brazil (2000, p. 442) em fins do século XVIII e início do século XIX foram trazidos para o Brasil negros e negras de ascendência daometana, nagô e haúças. Junto com estes povos vieram as bases para estruturação dos cultos de origem africana no Brasil. Mesmo com as perseguições mantidas contra os escravos desses grupos por causa de suas crenças, as mesmas foram sustentadas na resistência e no jogo de cintura, fazendo com que tais crenças fossem popularizadas. É bom enfatizar que o modelo nagô de religião, com os valores da tradição iorubá, perpassou todos os outros modelos de religião africana. Por volta do ano de 1830, a Bahia

²⁰. Schumacher e Brazil, 2000, p. 441: “As [mulheres negras] quilombolas se destacaram no comando e na luta pela manutenção da nova realidade comunitária conquistada, enquanto as escravas permaneciam sem direito a uma existência própria... Apesar de estarem inseridas, como os homens, em tarefas produtivas, o que não permitia a realização do lucro esperado. Desta forma eram frequentemente destinadas às necessidades e solicitações da casa-grande, servindo entre outras atribuições, como objeto sexual e ama de leite”.

foi a primeira terra brasileira a experimentar a regulamentação do primeiro terreiro de candomblé do Brasil.

Os padrões de moral social, a postura patriarcal e as normas religiosas católicas da época exigiam que o matrimônio dos casais da Colônia fosse observado à risca. Porém, a libido dos senhores de engenho nem sempre obedeciam às normas eclesiásticas e muito menos às exigências de suas esposas. Caiam em torpezas com as negras que estavam sob o seu comando. E para este laço levavam também seus filhos homens. Isto criou uma situação em que as senhoras de engenho se tornaram mais perigosas e cruéis que alguns feitores. Estas perseguiram, faziam sofrer e até matavam as escravas que ousassem “ultrajar” os laços sagrados do matrimônio. Daí, temos a imagem da negra sedutora, que envolve os homens “inocentes” com sua sexualidade incontrolável não obedecendo nem mesmo a ordem sagrada do matrimônio.

Outra questão importante de salientar foi a presença da mulher negra na casa grande onde, entre inúmeras funções, está presente a de ama-de-leite. Nesta posição, as mulheres negras “alimentaram gerações e gerações de crianças brancas, sendo, muitas vezes, forçadas a abandonar os próprios filhos em favor dos das sinhás. Dessas amas-de-leite nasceu a tão popular imagem das mães pretas” (SCHUMAHER e BRAZIL, 2000, p. 442).

A página da ama de leite na história das mulheres negras do Brasil é paradoxal. Ao mesmo tempo em que inspira ternura, inspira revolta. Pois ao deixar de alimentar o seu filho legítimo, a mulher negra era obrigada a amamentar o filho branco de sua ama ou de outra pessoa, favorecendo, assim, a economia de um sistema escravocrata, dono de seus atos.

Segundo Clóvis Moura (2004, p. 30) a ama-de-leite era uma escrava doméstica comprada ou alugada durante o período de aleitamento para amamentar outra criança, os filhos das senhoras brancas. No início do período escravista, durante o ciclo açucareiro, principalmente no nordeste, as mulheres negras eram compradas com a finalidade de servirem de ganho para seus senhores. Na história da mulher negra do Brasil, criou-se uma ideia folclórica da escrava ama-de-leite, afirmando-se que a mesma era como que um apêndice da família patriarcal. Parece que se desejava afirmar que as amas-de-leite eram tratadas com carinho e respeitadas porque cuidavam dos

branquinhos e branquinhas. Mas a realidade não era bem assim. Como conclusão dos estudos de Moura (2004, p. 30), pode-se perceber que a função dessa escrava era amamentar o filho da senhora, descurando, com isso, da sua cria. A função de mãe era assim desarticulada, pois não podia exercê-la simultaneamente, em função da sua própria especialização na divisão interna do trabalho do sistema.

Os anúncios de jornais da época retratam a pura realidade a que eram submetidas essas mulheres e acabam com a ilustração poética e romântica que se criou em torno das mães negras ou amas-de-leite.²¹ Quanto a esse sentido romântico, Gilberto Freyre (2006) cita que:

às mães-pretas, referem as tradições o lugar verdadeiro de honra que ficavam ocupando nos seios das famílias patriarcais. Alforriadas, arredondavam-se quase em pretalhonas enormes. Negras a quem se faziam todas as vontades: os meninos tomavam-lhe a benção, os escravos tratavam-nas de senhoras, os boleiros andavam com elas de carro. E dia de festa, quem as visse anchas e enganjentas entre os brancos de casa, havia de supô-las senhoras bem sucedidas; nunca ex-escravas vindas da senzala [...] À mesa patriarcal das casas-grandes sentavam-se como se fossem da família [...] (FREYRE, 2006, p. 435)

Na verdade, essa descrição de Gilberto Freyre é fantasiosa ao ridículo. Pois quando falamos sobre as mães pretas ou as amas-de-leite, fazemos memória à maternidade negada às negras que arrancadas da África foram seqüestradas de seus filhos pequenos, adolescentes e outros familiares. E lembramos ainda que essa relação da negra escrava com a casa grande não se deu de forma pacífica. Como atestam Schumacher e Brazil (2007),

as relações da família exploradora com suas cativas domésticas não se davam, portanto, sem conflitos e desconfianças. A presença forte de amas-de-leite na criação dos bebês brancos, por exemplo, foi sentida como elemento que 'desvirtuava' os seus filhos. As cantilenas de ninar, entoadas pelas mães negras, geralmente em sua língua nativa, traziam à tona mitos e personagens africanos, tidos como oriundos de uma 'crendice bárbara', de 'fanatismos e

²¹. Exemplos de anúncios de jornais alugando amas-de-leite: "Aluga-se uma boa ama-de-leite parida há vinte dias muito carinhosa para crianças" (Jornal do Comércio, 1º/08/1850); "Aluga-se uma preta para ama-de-leite parida há sete dias com muito e bom leite" (Jornal do Comércio, 15/08/1850); "Vende-se uma preta para ama-de-leite do primeiro parto e com 20 dias de parida" (Jornal do Comércio 7/08/1850); "Aluga-se para ama-de-leite uma preta com 15 dias, muito limpa, muito bom leite e sabe coser e tratar bem as crianças" (O Anúncio – Folha Diária, 26/05/1875), Moura, 2004, p. 30. Outro texto que poderá ajudar no entendimento do que são amas-de-leite é o de Giacominni, 1988.

aberrações', que, conforme o depoimento de um 'preocupado pai', "muitas vezes são lascivas e todas só próprias para lançar sementes de estupidez, ou de corrupção nas tenras alminhas de nossos filhos" (SCHUMAHER e BRAZIL, 2007, p. 44).

Certamente, a separação das negras escravas de seus filhos causou dor, indignação e sofrimento a milhões de mães africanas. Pois além da separação de seus filhos houve também a separação do ventre materno de origem: a Mãe África. Por trás desse corte com sua família e sua terra de origem, as mães-pretas experimentaram o desafio de enfrentar uma terra desconhecida, a ausência de seus rituais religiosos, bem como seus costumes tradicionais, perturbações identitárias e outras violações.

Em terras brasileiras, aquelas que foram as amas de leite não tiveram como tinham em África, os rituais próprios de nascimentos de seus filhos. Muitas delas estupradas por seus senhores e/ou seus filhos. Isso criou na mente das mulheres negras escravas uma nova realidade associada à maternidade gerando ainda mais dor. Na verdade, ocorreu uma desvalorização e ridicularização dos costumes africanos que as negras conheciam em relação à ancestralidade e maternidade. Essa atitude da sociedade colonial nos direciona para os abortos e o infanticídio provocado pelas mães-pretas contra seus próprios filhos. A escravidão, aqui como estrutura social, colaborou para que o papel da maternidade da mulher africana fosse apagado de sua memória e as antigas estruturas sociais milenarmente elaboradas fossem destruídas.

A ama-de-leite, na realidade, era uma negra infeliz. E obrigada a alimentar com o seu leite e até sangue, os filhos de seus algozes. Enquanto isso, os filhos de suas próprias entranhas eram negociados como objetos e os que permaneciam consigo tornavam-se subnutridos pela escassez do leite materno. As amas-de-leite forneceram sustento e lucro para muitas famílias brancas e religiosas que ao serem vendidas ou alugadas para amamentarem outras crianças que não as suas, mantinham um sistema de discriminação e racismo.

Por outro lado, os centros urbanos eram repletos de mulheres negras que exerciam "livremente" o comércio de varejo com produtos diversos. Tiveram que começar a realizar esse serviço aqui no Brasil? Com certeza não, pois em suas terras em África, fazendo parte de uma tradição social, essas mulheres

negras já realizavam tarefas relacionadas à alimentação de seus grupos e à distribuição dos gêneros de primeira necessidade. Essa foi somada às normas legais brasileiras em que as mulheres negras poderiam vender seus produtos em praças públicas. Elas vendiam doces, bolos, alféioa, frutos, melaço, hortaliças, queijos, leite, marisco, alho, pomada, polvilho, hóstias, obreiras, mexas, agulhas, alfinetes, etc. As mulheres negras escravas, no fim de cada dia tinham que prestar conta a seus senhores do que fora vendido. Nesta prestação de conta entregava-se ao senhor de engenho um jornal, nome do percentual de tudo o que rendera suas vendas diárias. E algum dinheiro lhe era entregue como resultado de suas vendas. Todos os produtos que eram vendidos, as negras quitandeiras os ofereciam aos seus clientes sobre um tabuleiro. Daí vindo o nome de negras de tabuleiro²². Estes objetos infestavam as vias urbanas e as praças das cidades, constituindo-se numa ameaça à ordem pública. Pois nesses espaços de vendas podiam ser planejados os levantes e revoltas de escravos.

Schumacher e Brazil (2007, p. 61) afirmam que as negras do tabuleiro, quitandeiras, ganhadeiras ou vendedeiras eram as personagens anônimas mais retratadas pelos visitantes nos períodos da Colônia e do Império. Eram presenças garantidas na iconografia dos quatro primeiros séculos de nossa história oficial. Essas mulheres eram de origem africana que na diáspora remontaram o universo das cores, dos aromas, dos sabores, dos sons e dos mistérios. Elas com seus tabuleiros ocupavam maciçamente os mercados, caminhos, ruas e praças das vilas e cidades brasileiras. O naturalista suíço Luiz Agassiz que viveu entre os anos 1807 – 1873, retrata assim suas impressões sobre as quitandeiras:

É uma raça possante, e as mulheres em particular têm formas muito belas e um porte quase nobre. Sinto sempre um grande prazer em contemplá-las na rua ou no mercado, onde se vêem em grande número, pois a empregam mais como vendedoras de frutas e legumes que como criadas. Diz-se que há no caráter desta tribo um

²². As negras do tabuleiro saíam “pelas ruas de grande parte das cidades brasileiras vendendo artigos de primeira necessidade, quitutes preparados com suas próprias mãos... foram também para as feiras, abriram suas quitandas e continuaram a trocar bens materiais e simbólicos”. Assim na África como no Brasil os bens vendidos pelas mulheres negras escravizadas mostravam a presença de luta das mulheres negras a exercerem o seu poder social sobre seus clientes (BERNARDO, 2003, p. 16).

elemento de independência indomável, que não permite empregá-las nas funções domésticas (AGASSIZ, 1975).

O termo Kitanda tem origem no quimbundo e seu significado é mercado, lugar de mercado ou feira e é também, amplamente usado por povos da tradição banto. Em algumas tradições africanas a responsabilidade pela subsistência da casa e o comércio de gêneros de necessidade básica foram desde tempos remotos entregues aos cuidados femininos. Selma Pantoja (2012) assim se expressa para falar desses valores comerciais ressignificados na conexão entre Brasil e Angola:

para a região da África Central Ocidental as quitandeiras, são o exemplo de como atuava essa rede comercial de gêneros de primeira necessidade registrando-se, também, como as migrações transatlânticas trouxeram para as cidades coloniais brasileiras essas comerciantes. As feiras e mercados são dados constantes nos relatos dos primeiros europeus que tiveram contatos com as terras africanas na região da África Central Ocidental. (...) Um cronista que viveu no século XVII, em Luanda diz que chamam de quitanda 'as feiras onde se vende de tudo'. (...) Este mesmo - cronista - Cardonega testemunhou a presença das muitas feiras pelo sertão africano quando da dramática travessia que os portugueses, neste litoral, tiveram que fazer ao fugirem dos holandeses. Um século depois, Silva Correa define quitanda como 'mercado de fazendas, quinquilharias, fubás, fruta, verdura, peixe, óleo de dendê, ginguba (pimenta), fritadas, e quizados ao uso do país'. (...) As figuras das quitandeiras povoaram, durante esses séculos (XVII e XVIII), as ruas de Luanda.

Pela análise de Del Priore (2003), no Brasil, as “negras vendedeiras levavam recados de quilombolas, ajudavam a traficar ouro roubado e preveniam fugitivos e bandoleiros sobre o movimento das tropas”²³. O espaço

²³. A mesma autora apresenta ainda, o movimento das negras e mulatas no Brasil colônia quando afirma que “No século XVIII, o número de mulatas e negras livres e alforriadas era bastante expressivo na região das minas. Testamentos mineiros desse período, por exemplo, revelam que muitas delas enriqueceram, legando aos seus descendentes “chãos de terra”, propriedades imobiliárias, escravos e jóias de ouro e coral. Tais mulheres viviam, em sua grande maioria, no que um historiador chamou de “famílias fracionadas”. Concubinatos, ligações consensuais, amasiamentos estáveis lhes permitiam criar filhos, cuidar da parentela, organizar-se como família. Laços étnicos na escolha dos cônjuges eram frequentemente respeitados. Pertencer a uma irmandade ou confraria de escravos ou negros era condição fundamental para participar da vida social que era simultaneamente religiosa. Mas, essa religiosidade era, ao mesmo tempo, uma religiosidade de matriz africana. Calundus, protocandomblés, “benzeções” driblavam a presença da Igreja Católica e mesmo do tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Ritos como a dança de Tunda ou o acotundá, realizados próximos, às matas e águas, permitiam-lhes entrar em contato com seus ancestrais e resistir, por meio de suas crenças, à obrigatória e esmagadora cristianização. O pieguismo barroco, com suas festas e procissões, incentivou uma grande participação das descendentes de africanos que

da venda que poderia tê-lo também da prostituição para aumentar a renda da mulher negra. Era o lugar ideal para se afirmar a tradição africana da dança, da festa e da convivência dos gestos e palavras. Eram nesses locais que se dava o resgate da tradição oral por meio do contar as histórias lendárias da outra margem do mar. Os locais de venda serviam como espaços de reunião e oportunidades de se conseguir acumular alguma coisa pela economia para se alcançar a compra da própria liberdade. Onde se vendiam os produtos para seu sustento, as negras aproveitavam para criar um lugar de relações extras comerciais que se ampliavam para além do que os olhos poderiam perceber.

Segundo Bernardo (2003), nessas vendas e trocas não existia somente o produto em si. Ele expressava um bem simbólico, como na África, onde as mulheres negras o faziam em feiras públicas. No Brasil este bem de troca simbólica permanecia escondido nas músicas, nas orações, nas danças, nas receitas para recuperar o corpo, nas simpatias para recuperar os amores perdidos. A necessidade social recriou os espaços de compra e venda. Na diáspora, esse trabalho de venda e troca exercido pelas mulheres negras foi reinventado.

Podemos perceber com Schumacher e Brazil (2007, p. 65) que essa função de quitandeira dada à mulher negra na história do Brasil aparece no país inteiro de norte a sul, uma vez que em todos os municípios existem feiras semanais ou diárias. Muitos desses espaços em que as quitadeiras permaneciam ganharam uma característica permanente dessa presença guardando um ar de africanidade até nossos dias. Alguns desses lugares transpiram e preservam com nomes de ruas quitanda, um ar onipresente do ofício dessas autênticas guerreiras negras que lutaram por sua sobrevivência e a sobrevivência de seus familiares e patrões.

3.1.2. Mulheres negras e abolição da escravidão.

Em meados do século XIX, uma mulher branca, a Princesa Isabel, assinou as leis que oficialmente colocaram fim ao sistema de escravidão no Brasil. No ano de 1871, em 28 de setembro, a mesma princesa assinou a Lei

desfilavam, dançando e cantando, muitos deles vestidos “à africana” em louvor aos santos católicos” (DEL PRIORE, 2003, p. 20).

do Ventre Livre, onde as crianças nascidas a partir deste período não seriam mais escravizadas. Já a 13 de maio do ano de 1888, foi assinada a Lei Áurea que enterrava oficialmente a escravidão. Porém, essa libertação não veio de forma gratuita. Mas, foi fruto de muita luta e resistência. E a presença das mulheres negras nesse espaço libertário foi fundamental. Temos os nomes de várias negras²⁴ que estiveram a frente de revoltas, com o objetivo de libertarem os negros e negras da escravidão ou diminuir a tirania com que eram tratados, a opressão e os maus tratos sofridos pela ação dos feitores e senhores de engenhos.

As mulheres negras escravas nunca se mostraram acomodadas frente à escravidão. Desde que chegaram do lado de cá do atlântico contam-nos Schumacher e Brazil (2007), que

as africanas e depois suas descendentes, as crioulas, - como foram chamadas as negras nascidas no Brasil – buscaram de diversas maneiras superar as condições impostas pelo tenebroso sistema escravista. Empreenderam diferentes ações de resistência. Algumas coletivas e mais diretas, como rebeliões e formação de quilombos, outras, estratégias mais elaboradas, como fugas e compra de alforrias. Ao longo dos tempos, identificando as brechas abertas no regime que pressupunha legalmente a posse de alguém e, apesar dos poucos direitos que contavam perante as leis vigentes, levaram frequentemente os exploradores aos tribunais. Foram muitas as cativas que conseguiram juntar dinheiro para adquirir seu acesso ao mundo livre (SCHUMACHER E BRAZIL, 2007, p. 91).

Nem todas as revoltas por liberdade, organizadas contra o sistema escravista procediam de um mesmo sentimento ligado a todas as pessoas cativas. Existiram revoltas isoladas que nem foram registradas ou nem se comentou devido ou à sua insignificância no contexto maior, ou para que não fomentasse outras revoltas. Mas, além de fugirem e se organizarem em quilombos – agrupamentos que reuniam negros e negras fugidos das senzalas

²⁴. Nomes de mulheres negras envolvidas nas revoltas pela libertação da escravidão: Ana romana, inquirida por causa da Conjuração baiana (1789); Francisca, Salvador, BA, acusada de coletar dinheiro com o marido para organização de revoltas e distribuírem panfletos incitando à revolta, (1814); Maria Felipa de Oliveira liderou uma revolta de mulheres negras na Ilha de Itaparica – BA (1823); Tia Ana, no Ceará, mobilizou a revolta (1835); Luiza Mahim, que fez de sua casa o quartel general para a organização da revolta dos malês ocorrida em 1835 em Salvador. Temos ainda os nomes de Zeferina, chefe do quilombo do Urubu em Salvador e Catarina Cassange que com um grupo de escravos fugitivos conseguiram negociar com os senhores de engenho 'melhores' condições de trabalho, Rio de Janeiro em 1838. Com certeza não mencionamos muitas outras mulheres que lideraram ou se fizeram presentes engrossando a lista dos revoltosos com os maus tratos recebidos pela população escrava.

vivendo numa economia camponesa caracterizada pela troca de produtos – os cativos nascidos no Brasil também estiveram presentes em revoltas realizadas em vários pontos do país como Bahia, Pernambuco, Sergipe, Rio de Janeiro ou Maranhão num período que vai dos anos 1817 – 1831. Aliás, fugir da senzala formar comunidades de fugitivos foi outro esquema organizado pelas negras cativas para gozarem, mesmo que por pouco tempo, da liberdade. Tanto nas zonas rurais quanto urbanas aconteciam as fugas. Segundo alguns registros do período colonial, as africanas fugiam mais do que as crioulas, principalmente aquelas negras dos grupos Moçambique, benguela, cabinda, angola, congo, cassange, monjolo e libolo.

Conforme menciona Schumacher e Brazil (2007, p. 96 - 97):

no século XIX, nos principais periódicos do país, via-se diariamente estampado um conhecido desenho no qual se via um homem negro com uma trouxa de roupas na ponta de um caniço [...] Quanto mais as cidades se expandiam, com seus becos e labirintos, mais as escapadas aumentavam e mais difícil se tornava a imediata localização dos escravizados [...] Assim que conseguiam atravessar os limites espaciais impostos pelos exploradores, as negras fugitivas encontravam abrigo em casas de parentes ou conhecidos. Em outros casos, caminhavam diretamente para os locais de conagração e celebrações, onde realizavam festas ou ajuntamentos, tidos como verdadeiros quilombos suburbanos. Nestas áreas se promoviam batuques, criando e recriando laços de solidariedade e de experiências culturais [...] essas manifestações foram alvos dos policiais [...] que caso confirmassem a má procedência da negra ou do negro 'baderneiro' os encaminhavam aos seus respectivos 'senhores'.

Schumacher e Brazil (2007) relatam ainda que várias insurreições foram levadas a cabo com a morte de feitores e capatazes. Isso era muito frequente apesar de não aparecer nos relatos oficiais. Entre os que defendiam a escravidão e tinham escravos a seu serviço havia um consenso de não se espalhar notícias de levantes para não fornecer exemplos que incentivassem outras revoltas escravas desestabilizando a estrutura organizada. Entretanto, mesmo com essa tentativa de sufocar as notícias dos levantes, aconteciam outras manifestações como alternativas de resistência, demonstrando descontentamento contra os maus tratos da escravidão. Essas manifestações se davam como formas de pequenas paralisações. Os escravos tratavam o trabalho com desmazelo ou com paralisações dificultando assim, o progresso das atividades. As negras que eram cozinheiras ou arrumadeiras, por exemplo,

não realizavam adequadamente seus trabalhos quando eram tratadas com brutalidade nas casas grandes.

Mesmo com esse quadro conhecido e organizado sobre o 'sistema' de fugas, fugir não era a única forma das negras respirarem a liberdade. Havia também os meios legais que foram se aperfeiçoando e favorecendo aos escravos e escravas a se libertarem. Porém, esse meio legal era moroso para as pessoas inexperientes e exigia uma boa reserva em dinheiro²⁵. Mesmo assim, não podemos ignorar essa forma de se conseguir a alforria, pois segundo Schumacher e Brazil (2007),

foram muitas as mulheres escravizadas que inventaram, recriaram e experimentaram em seus afazeres cotidianos, nas ruas, nas matas, senzalas, casas-grande e tribunais diferentes maneiras de sentir-se e exprimir outros significados para a palavra liberdade (SCHUMACHER e BRAZIL, 2007, p. 104).

As leis que culminaram na libertação dos escravos e escravas foram importantes para o fim do processo de escravidão no Brasil, mas com elas surgiram outros problemas que perduram até os dias de hoje. Por exemplo, as crianças que foram libertadas da casa grande, foram acolhidas por qual instituição ou pessoas, uma vez que seus pais não podiam cuidar das mesmas por continuarem escravos e pelo motivo dos senhores de engenho não terem mais responsabilidades sobre as mesmas? E mais, após a libertação oficial, qual o espaço que foi dado às populações negras em termos de educação, moradia e cidadania? Houve apenas a mudança de um local para o outro. Ou seja, foram expulsos da senzala para o abandono social.

A vida de discriminação, racismo e o desrespeito às populações negras continuaram pelos anos afora até nossos dias. O espaço que acolheu as famílias negras após a libertação da escravidão era em tudo semelhante ao anterior. Agora, as famílias negras estavam abandonadas num lugar que não se preparou para acolhê-las. Olhando hoje o local onde reside a maioria dos

²⁵. E por falar em reserva de dinheiro, para Schumacher e Brazil (2007, p. 102), a população escravizada se transformou no primeiro grupo de poupadores da história do Brasil. As primeiras contas poupanças foram abertas por quitandeiras, ganhadeiras e cativas ainda no século XIX. Por todo o Brasil, homens e mulheres escravizados tiveram o direito de abrir suas contas [...] Há quem diga que o hábito de poupar dinheiro pode ter sido recriado no Brasil com base no sistema 'essussu', inventado pelos iorubás da Nigéria, na África pré-colonial. Pra além das recriações, o ato de guardarem suas economias representava uma forte esperança de superar as agruras impostas pelo regime escravista.

negros e negras, se consegue entender as consequências desta passagem histórica. Porque a maioria da população afro brasileira reside na periferia das cidades? Foi o local que sobrou para os negros habitarem. E para saírem deste espaço é uma verdadeira ginástica, pois aonde chegam são hostilizados e todas as vias apontam o caminho de volta às condições de menos vida.

Na realidade, para Schumacher e Brazil (2007, p. 229) o processo abolicionista foi profundamente marcado pela ausência de políticas públicas voltadas para a integração das comunidades afro-brasileiros. Essa realidade reforçou as redes de desigualdade social construídas sob a ótica da dominação colonial. As mulheres negras foram da senzala para os cortiços onde, na resistência ao sistema pós-escravocrata, deram continuidade à luta por dignidade cozinhando, alimentando, costurando, bordando, plantando, colhendo, lavando, passando, limpando, esfregando, criando, cuidando, abençoando, curando, sambando, cantando e gerando com dor e alegria novas esperanças para seus descendentes.²⁶

A luta por melhores condições de vida para as mulheres negras levou as mesmas a se juntarem a outras lutas de mulheres para conseguirem o seu espaço, mas o recorte mulher negra não poderia ser esquecido ou negligenciado em nenhum estudo que trate das populações femininas. A luta das mulheres negras vai além das simples questões de gênero. A estas questões (simples relação Mulher/homem) são acrescentados os quesitos classe social, cor da pele, local de moradia e muito mais. São elementos que não podem ser esquecidos quando se fala de mulheres negras. Pois a sua luta é diferenciada e recortada pelas situações elencadas. É impossível pensar a

²⁶. E mais, “A assinatura da Lei Áurea em 13 de Maio de 1888 simbolizava o término legal da escravidão no Brasil, mas o caráter do processo pós-abolicionista reforçava a marginalização da mulher e homens descendentes de escravizados, pela recriação de preconceitos e estigmas ligados ao passado. No lugar de projetos e alternativas que concebesssem as populações afro-descendentes – agora livres – como cidadãs, a idéia de raça passou a ser usada com marcador prioritário de hierarquias naturalizadas que, no plano real, se traduziam em pré-julgamentos e preconceitos contra os negros. Da condição de cativos e libertos, eles migraram para a de não-cidadãos, situando-se às margens das conjecturas para a construção do país. De acordo com os jornais da época, esses sujeitos – espalhados por cortiços, vilas, casas de pensão e demais habitações populares – engrossavam agora as fileiras das ‘classes perigosas’, potencial ameaça para o desenvolvimento do Brasil. De acordo com os discursos políticos e de intelectuais, essas ‘classes perigosas’ deveriam ‘sumir do mapa’ a qualquer preço, pois seria esta a única forma de transformar o país numa civilização tropical, a legítima pátria republicana. A principal iniciativa da lógica de ‘sumir do mapa’ coube ao Estado, que – ainda no século XX – começou a investir na vinda de mão-de-obra imigrante para o Brasil.” (SCHUMACHER & BRAZIL, 2007, p. 196).

história da mulher na construção do Brasil sem frisar a importância da presença feminina negra, levando em consideração que desde a sua chegada ao Novo Mundo, conforme cita Schumacher e Brazil (2007),

as africanas e suas descendentes atuaram de modo determinante nos grandes ciclos econômicos do açúcar, do ouro e do café. Estiveram presentes nas fábricas desde o início da industrialização do país, e também foram as principais protagonistas no trabalho doméstico e na implantação do comércio ambulante... Essas mulheres – cerceadas no direito à educação, em sua maioria - continuam a se concentrar nas funções que exigem menor índice de escolaridade, em especial, aquelas de trabalhadoras domésticas... No interior do país, o quadro é ainda mais complexo. Maioria no mercado de trabalho rural, as mulheres negras são as mantenedoras da colheita do sisal e do fumo, do preparo da farinha de mandioca e da quebra de cocos entre outras atividades. Apesar de propulsoras da sobrevivência no campo e força de trabalho e vida de diferentes núcleos urbanos, suas atividades ainda são vistas como ocupações de 'menor importância'. Em boa parte, são as únicas provedoras de inúmeras famílias. Foram e são os pilares de sustentação econômica e social que asseguram a existência e o bem-estar de sucessivas gerações (SCHUMACHER e BRAZIL, 2007, p. 229).

O papel da mulher negra na história do Brasil não se esgota nessas poucas linhas. Os efeitos de sua presença são muito amplos e ultrapassam os possíveis limites de compreensão das culturas africanas arrastadas para essas terras.

3. 2. As mulheres negras e suas conquistas: a construção da cidadania

A cidadania²⁷ pode ser entendida como a competência humana para se tornar sujeito. É uma condição da pessoa. Havendo condições necessárias para que a mesma possa acontecer nas instâncias da educação, organização política, identidade cultural, e outros meios. Ao contrário, não é cidadã a pessoa que está coibida de tomar consciência da sua autonomia, não concebendo a história como possibilidade alternativa e nem se organizando politicamente. Esta pessoa (não-cidadã) está como que imobilizada na história, ela entende a injustiça sofrida como destino. Faz a riqueza dos outros, sem dela tomar participação. Por isso, ao se negar a cidadania às mulheres procura-se negar sua condição de ser humano e sua participação na construção da sociedade civil. Na verdade quem perde é toda a sociedade, pois a mulher, conquistando o seu espaço, melhoraria as condições de vida e a vida evoluiria mais rápida. Em cada impedimento para que alguém cresça e se estabeleça na sua independência social a humanidade regride e não damos passos de liberdade como atributo concreto do ser humano.

Na história da cidadania das mulheres não podemos nos esquecer que o espaço conquistado pelas mesmas não lhes foi dado da noite para o dia. E ainda tem muita coisa para ser conquistada. Pois não foram todas as mulheres contempladas com as conquistas como: emprego, possibilidades de estudar, oportunidades trabalhistas, possibilidade de melhor moradia, mais espaços para seus filhos estudarem e praticarem lazer, etc. Mesmo assim, as mulheres negras que conquistaram alguma coisa na sociedade fizeram e fazem parte de

²⁷. Para aprofundarmos a questão da cidadania relacionada à luta das mulheres sempre atualizada é interessante consultar periodicamente os seguintes sites:

www.cidadaniafeminina.org.br/; www.mulheresmil.mec.gov.br/; www.geledes.org.br/; www.mulherecidadania.al.gov.br/; www.mulheresnegras.org/links.html; www.criola.org.br/links.html; www.redegrumindemulhereindigenas.blogspot.com/; www.unifem.org.br/; www.elianepotiguara.org.br/organizacao.html; www.sepm.gov.br

E ainda, “o conceito de cidadania consiste num conjunto de direitos e obrigações legais conferidos aos indivíduos na qualidade de cidadãos. Essa concepção, de acordo com Rosângela B. Cavalcanti (1999, p. 22), ‘está ancorada no pensamento liberal clássico, segundo o qual a cidadania tem origem no pacto social, quando se funda a nação e se organiza o Estado, pelo estabelecimento de uma constituição. Ser cidadão significa fazer parte de uma comunidade mais ampla, é identificar-se com uma nação particular e ter direitos – garantidos pelo Estado correspondente - e deveres para com a coletividade na qual se está inserido’. Conclui a autora; ‘o cidadão é membro ativo de uma sociedade política independente. A cidadania se diferencia da nacionalidade porque esta supõe a mera qualidade de pertencer a uma nação, enquanto o conceito de cidadania pressupõe a condição de ser membro ativo do Estado para tomar parte em suas funções.’”

um processo para a conquista da cidadania muito lenta e desgastante. Muitas mulheres perderam a vida através de humilhações e assassinatos. As mesmas tiveram que trocar de lugar social e/ou geográfico para reaprender a viver. E suas conquistas se solidarizam com as lutas e conquistas de todas as mulheres do país e do mundo. Mas, a cidadania desejada nessa luta das mulheres não é a cidadania grega. Pois, numa viagem histórica, podemos perceber que a tal cidadania tão propagada e cuja raiz se originou na Grécia não nos basta, ao menos na sua origem.

3. 2. 1. Saberes, lutas e esperanças partilhadas.

A partilha dos saberes populares coopera com a restituição da saúde dando oportunidades para se reconstruir as relações de cidadania desfeitas. Esta capacidade da partilha dos saberes adquiridos ajuda as pessoas a se cuidarem e a manifestarem este cuidado para com as outras. Tal relação de trocas de saberes, conforme menciona Kanyoro (2006),

cria uma afirmação positiva através de relações respeitadas. O compartilhamento mútuo de forças e vulnerabilidades cria as condições para parcerias sustentáveis [...] Nesses lugares, as pessoas tornam-se empoderadas [...] O indicador imediato deste empoderamento é a passagem do desespero para a esperança. A esperança é a crença de que outro mundo é possível (KANYORO, 2006, p. 257 – 258)

A esperança de que tudo será diferente e melhor é o que movimenta a luta na conhecida busca da cidadania. A esperança é o motor desta incansável batalha. Busca-se a cidadania, o lugar ao sol não por ingenuidade, mas por acreditar em algo forte e capaz de favorecer as relações de maiores igualdade e respeitabilidade entre os diferentes nas relações sociais.

A esperança manifesta-se quando se recusa a aceitar uma leitura distorcida da realidade. E isso porque se acredita que a vida como se apresenta, nas suas dificuldades, pode ser diferente. Na esperança encontramos a resistência. Kanyoro (2006) diz que a esperança

resiste, ativamente, ao vácuo da desesperança na medida em que trabalha em busca de alternativas [...] Assim, a esperança não é, meramente, uma atitude intelectual. A esperança deve ser vivida.

Esperar por justiça e paz é trabalhar pela eliminação da injustiça e ser um pacificador [...] A tarefa de comunicar a esperança implica ajudar pessoas a viver com esperança à medida que resolvem suas questões e aprendem a conviver, positivamente, com condições que não podem mudar. Sempre de novo, estamos aprendendo que a esperança nem sempre muda a condição de vida das pessoas, mas deve mudar a psique (KANYORO, 2006, p. 258).

Para se construir a cidadania tendo como base o forjar a resistência, é importante enxergar na esperança o *lócus* da vivência cotidiana. Nas experiências do dia a dia as mulheres encontram e se encontram para construir as suas histórias pela luta persistente e resistente na labuta que se impõe a cada uma dessas batalhadoras. As benzedeiras negras de Rio de Contas carregam nas suas atividades de rezadeiras a força da esperança que leva à cidadania. Através das orações das mulheres negras das montanhas da Chapada Diamantina é possível entender as tarefas sociais de alimentar a esperança das pessoas que as procuram. A esperança adquirida por estas pessoas junto às mulheres negras benzedeiras de Rio de Contas cria uma força para ajudar-lhes a enfrentar cotidianamente os percalços da vida.

Para Kanyoro (2006), a esperança significa resistência diante das labutas da vida. Teimosia em reinventar aquilo que as forças do mal querem destruir. É uma luta constante. A esperança possibilita resistência no vácuo da desesperança, na medida em que trabalha na busca por alternativas a partir de valores simples. Desse modo, a esperança não é uma atitude meramente intelectual. Ela torna-se vida nos atos concretos de luta por justiça. Por meio dos saberes populares, as benzedeiras negras de Rio de Contas comunicam esperança ajudando as pessoas a viver com esperança. À medida que restauram as vidas das pessoas pela prece ensinam seus clientes a viver melhor no seu grupo. Cada momento da vida é um aprendizado. É interessante perceber que as mulheres conseguiram reais mudanças na sociedade partindo de projetos simples e muitas vezes, sem articulação nenhuma. Continuaram sendo mães, avós, tias e lavradoras. E por isso, conquistaram a confiança de sua comunidade com luta e sem barganha emocional. Essas benzedeiras nos ensinam a viver a cidadania nos projetos modestos e que respondam à procura de solidariedade de seus clientes. Na verdade, cidadania e esperança se encontram nos saberes populares e nas lutas partilhadas pelas pessoas simples e conscientes de sua tarefa social de transformadoras da realidade.

A benzedura é um ato que produz a cidadania pela esperança, melhora a qualidade de vida e favorece uma busca por condições melhores de vida. Esta ação tem tal efeito por implicar num verdadeiro apaixonar-se pelos princípios que levam à prática de uma autêntica compaixão. Ainda, segundo Kanyoro (2006, p. 260), princípios não são aspectos que possam mexer

conosco como fazem as paixões, mas podem guiar nossas paixões e prepará-las para a compaixão. Tais princípios nos ajudam a implementar a justiça, a equidade, e a ser nossa maneira de agir. Seguindo [...] em nossa compaixão, precisamos exercer o princípio da justiça e equidade para com todas as pessoas, não só para com algumas. Precisamos pensar nos outros e nas outras, não só em nós. A justiça não é 'só nós'. A justiça é universal e não leva em consideração religião, gênero, raça. Geografia e qualquer outra coisa que possamos citar como distorção da universalidade da justiça.

Quando analisamos as estruturas de poder que reproduzem o autoritarismo excludente das camadas femininas de seus lugares sociais, vemos que as mesmas são tão antigas quanto o mundo. Entretanto, para Chiavassa (2004, p. 31), “o exercício pleno da cidadania não significa somente um direito à representação, à voz, e à vez na vida pública, mas também à dignidade na vida cotidiana, ao direito à educação, à saúde, à segurança, à vivência familiar sem traumas.” e sem violências.

Desse modo, a benzedura se conecta com as realidades que necessitam de recuperação. Essa somente acontece quando há um saber popular a serviço da vida e da esperança das pessoas. Construir a cidadania é o mesmo que injetar ânimo nas pessoas para que cada qual seja o que realmente deve ser na sociedade a fim de reconstruí-la quando necessário. As benzedadeiras negras de Rio de Contas cumprem com essa missão de forma maravilhosa, pois descobriram através de seu dom a estarem sempre a serviço da vida e da esperança das pessoas sofredoras e sem rumo.

3. 2. 2. Mulheres negras e construção de uma cidadania ampla.

Nas conquistas da cidadania pelas mulheres encontram-se várias sementes plantadas com as lutas das mesmas. Segundo Moraes (2003) resultaram dessas sementes tanto a ampliação de creches quanto as

importantes mudanças da legislação, incorporados à constituição de 1988²⁸, uma das mais avançadas do mundo [...] as mulheres passaram a ter os mesmos direitos que os homens no interior da família, houve o reconhecimento legal das uniões conjugais de fato e os direitos da concubina. No que diz respeito ao trabalho, é importante assinalar os direitos conquistados pelas empregadas domésticas. Ademais: o exame de afeição de paternidade e o respeito à palavra da mulher no momento do registro civil foi um dos maiores golpes do machismo, nivelando os direitos de filhos nascidos dentro e fora dos casamentos legais ou das uniões consensuais (MORAES, 2003, p. 511)

A ação cidadã praticada pelas mulheres negras benzedoras, por exemplo, não é igual às outras mulheres levando-se em conta sua etnia. As mulheres negras benzedoras têm uma caminhada de luta particular, considerando a cor de sua pele e a posição social, sua pobreza. É a partir desses eixos de reflexão e prática cidadã que as mulheres negras benzedoras debatem e lutam buscando seu espaço já anunciado pelas leis, mas ainda não adquiridos. Por isso, de acordo com Carneiro (1994)

a construção da plena cidadania para as mulheres brasileiras passa [...] pela rejeição dos mecanismos de discriminação racial, como a 'boa aparência', que garante o acesso privilegiado ao mercado de trabalho para as mulheres brancas; pela exigência da coleta do quesito cor nos formulários e prontuários dos pacientes, para termos o direito de saber do que adoecemos e do que morremos; pela exigência de que nos censos [continuem a coleta do quesito cor], porque temos o direito de saber quantos somos e como vivemos [...] pela luta por uma sociedade multicultural e plurirracial, onde a diferença seja tida e vivida como equivalência e não mais inferioridade (CARNEIRO, 1994, p. 193)

A superação dos preconceitos pela sociedade, a partir do texto acima, torna-se o caminho a ser percorrido pelas mulheres negras na conquista da cidadania para si e para as populações afro brasileiras. Entretanto, já temos algumas conquistas relevantes na história destas mesmas mulheres. Para as mulheres negras o ano de 1975 como o Ano Internacional da Mulher trouxe um divisor de águas. Essas mulheres organizaram um documento que mostrava a exploração e a opressão a que eram expostas naquela época. Desse momento em diante floresceram movimentos que congregaram grupos diversos tendo como pauta para seu fortalecimento e ação as chamadas para as

²⁸. "No Brasil, somente em 1988 foi anulada a lei absurda que permitia aos maridos, se quisessem, proibir o emprego remunerado de suas esposas. Mas, as conquistas no papel nem sempre costumam encontrar equivalentes na vida prática e cotidiana." (CHIAVASSA, 2004, p. 32).

reivindicações das mulheres negras. Foram inúmeros os grupos que surgiram com tal temática; dentre eles, destacamos a Casa da Cultura Dandar (MG); o Coletivo de Mulheres Negras da Bahia (BA); o Grupo de Mulheres Mãe Andreza (MA); o Aqualtune (1979); o grupo Luiza Mahin (1980); o Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro (1982); o Nzinga Coletivo de Mulheres Negras (RJ – 1983) fundado por Lélia Gonzalez, Jurema Batista, Geralda Alcântara e muitas outras mulheres; já em São Paulo o Coletivo de Mulheres  fundado no mesmo ano por Thereza Santos. Em Santos, no ano de 1986, foi criado o Coletivo de Mulheres Negras da Baixada. No ano de 1988 foi fundado em São Paulo o Geledés, Instituto da Mulher Negra e, em 1990, foi inaugurada a Casa de Cultura da Mulher Negra de Santos. Em 2 de setembro de 1992, foi fundado o Crioula, grupo organizado e conduzido por mulheres negras participantes de várias correntes de formação. Em 1997, foi criado, em São Paulo, o grupo Fala Preta! com objetivos, entre outros, de promover o desenvolvimento sustentável, busca e eliminação de todas as formas de discriminação e violência contra a mulher negra.

Todos os grupos acima ao se apresentarem  sociedade o fazem com intuito de alcançar mais espaço para expressarem suas idéias e ocuparem o lugar social que até os dias de hoje foi negado às mulheres negras e seus descendentes. O racismo ancorado ao patriarcalismo força as lutas a retrocederem ou se adaptarem às propostas do poder estabelecido. Daí que as mulheres negras não permanecem na clandestinidade com suas lutas, mas nas diferentes trincheiras da sociedade resistem e lutam por conquistas necessárias e urgentes para a concretização de uma cidadania plena.

O que é interessante de se notar, por meio da análise dos objetivos das mulheres negras, são seus princípios de luta. Para Schumacher e Brazil (2000 p. 443) as propostas mais evidentes advindas destes grupos so: agrupamento de mulheres negras do movimento negro, das associações de moradores e do movimento de favelas; atualização e adequação de matrizes culturais negro-africanas adequando-se às suas necessidades contemporâneas, tais como, questões ligadas a direitos humanos, racismo, saúde e comunicação. Estes objetivos são alcançados pelas mulheres negras adolescentes, jovens e adultos através de cursos, oficinas e treinamentos que direcionam projetos de

saúde, cursos profissionalizantes e programas que orientam nos campos dos Direitos Humanos.

O século XX foi o século das mulheres, pois neste período o movimento das mulheres forjava as conquistas femininas e teve seu momento forte com muitas das reivindicações atendidas. Mas, mesmo assim a cidadania enquanto 'direito de ter direitos' e a igualdade das relações sociais com a eliminação das hierarquias entendidas como 'naturais', ainda não fora alcançada pela massa das mulheres. A intenção de se alcançar a cidadania plena e uma igualdade na prática dos direitos em relação ao sexo masculino fizeram com que as mulheres resistissem nas suas lutas criando diversas possibilidades para se conseguir a cidadania. A luta pela cidadania das mulheres se deu com uma luta das mesmas individual ou coletivamente nos movimentos organizados ou fazendo a diferença em seu empenho pessoal. Na história da busca pela cidadania das mulheres muito se acreditou que o alcance das reivindicações era o fim de todos os problemas sociais, das discriminações. E que esta luta estava concluída e alcançada. Entretanto, percebe-se que a busca pela cidadania continua bem atual e em pauta, pois ainda, falta um longo caminho a ser percorrido para se alcançar os direitos femininos das mulheres negras. Para Pinsky e Pedro (2003),

o percurso cheio de idas e vindas, os tropeços e os recuos, têm mostrado uma luta por direitos instáveis, constantemente ameaçados, como se, do fundo dos tempos históricos, mitos e estereótipos antigos teimassem em retornar, renovados a cada momento, vestidos com novas roupagens, visando assombrar as mínimas conquistas (PINSKY e PEDRO, 2003, p. 293 – 294).

O caso das benzedadeiras por nós estudado pode ser visto como uma prática política teimosa, uma vez que elas têm o seu código de atuação com base no exercício da solidariedade e serviço. Esse direcionado para um crescimento amplo da comunidade focado na recuperação da vida de indivíduos concretos presentes no seu cotidiano.

3. 3. A energia de cura da mulher africana: a força da vida.

Nesse item como em toda a referência que fizemos à África²⁹, não devemos fazê-lo como se fosse um país. Mas, sempre considerando suas dimensões geográficas continentais. Na verdade, não existe uma África e sim, várias Áfricas. Ou melhor, diversas Áfricas. A África é um verdadeiro complexo cultural, no qual o diferente se encontra e se constrói. “Os africanos não são uma coisa simples, uma categoria uniforme, capaz de ser reduzida à cor da pele” (COUTO, 2005, p. 11). Na diversidade cultural deste continente, muitas falas e comportamentos diferenciados elaboram a identidade africana. Não é a uniformidade que cria identidade, mas aquilo que tradicionalmente é recriado e utilizado como redescoberta da essência dos povos africanos. Nesse item enfocaremos o poder das mulheres enquanto construtoras e detentoras do poder religioso. Tal poder manifesta-se no cuidado que cura como expressão

²⁹. “... o conjunto de escrituras sobre a África, em particular entre as últimas décadas do século XIX e meados do século XX, contém equívocos, pré-noções e preconceitos decorrentes, em grande parte, das lacunas do conhecimento quando não do próprio desconhecimento sobre o referido continente. Os estudos sobre esse mundo não ocidental foram, antes de tudo, instrumentos de política nacional, contribuindo de modo mais ou menos direto para uma rede de interesses político-econômicos que ligavam as grandes empresas comerciais, as missões, as áreas de relações exteriores e o mundo acadêmico... Os africanos são identificados com designações apresentadas como inerentes às características fisiológicas baseadas em certa noção de raça negra. Assim sendo, o termo *africano* ganha um significado preciso: negro, ao qual se atribui um amplo espectro de significações negativas tais como frouxo, fleumático, indolente e incapaz, todas elas convergindo para uma imagem de inferioridade e primitivismo.” (Hernandez, 2005, p. 18). O grande filósofo Friedrich Hegel (1770 – 1831), como expoente do pensamento filosófico do século XVIII e de todo o século XIX, em sua obra *Filosofia da História Universal*, decorre sobre a África a partir de dos pensamentos equivocados que ajudaram a construir o racismo e a discriminação contra os povos africanos. O seu pensamento assim se coloca sobre a África: “A África propriamente dita [ao sul do Saara] é a parte característica desse continente. Começamos pela consideração deste continente, porque em seguida podemos deixá-lo de lado, por assim dizer. Não tem interesse histórico próprio, senão o de que os homens vivem ali na barbárie e na selvageria, sem fornecer nenhum elemento à civilização. Por mais que retrocedamos na história, acharemos que a África está sempre fechada no contato com o resto do mundo, é um Eldorado recolhido em si mesmo, é o país criança, envolvido na escuridão da noite, aquém da luz da história consciente. [...] Nesta parte principal da África, não pode haver história”. (Hegel 1928, t.1, p. 187 *apud* Hernandez, 2005, p. 20). Sobre o ser humano africano Hegel escreve que “encontramos, [...], aqui o homem em seu estado bruto. Tal é o homem na África. Porquanto o homem aparece como homem, põe-se em oposição à natureza; assim é como se faz homem. Mas, porquanto se limita a diferenciar-se da natureza, encontra-se no primeiro estágio, dominado pela paixão, pelo orgulho e a pobreza; é um homem estúpido. No estado de selvageria achamos o africano, enquanto podemos observá-lo e assim tem permanecido. O negro representa o homem natural em toda a sua bárbarie e violência; para compreendê-lo devemos esquecer todas as representações européias. Devemos esquecer Deus e a lei moral. Para compreendê-lo exatamente, devemos abstrair de todo respeito e moralidade, de todo o sentimento. Tudo isso está no homem em seu estado bruto, em cujo caráter nada se encontra que pareça humano. [...]” (HEGEL, 1928, p. 193 e 194 *apud* HERNANDEZ, 2005, p. 21).

de uma maternidade que vai além do sangue, mas como num encanto natural, alcança socialmente a mulher como num todo. A sacralização da maternidade que se expressa no cuidado que cura e respeita uma ordem universal. Nas Áfricas há uma profunda relação entre universos visível e invisível, para Lopes (2005),

o universo visível é a cama externa e concreta de um universo invisível e vivo constituído por forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo está ligado, tudo é solidário. E o comportamento do ser humano em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca é objeto de regras extremamente precisas. A violação dessas regras pode romper o equilíbrio das forças do Universo. E esse equilíbrio vai se manifestar por meio de diversos tipos de distúrbios. A restauração do equilíbrio só se dará mediante a conveniente e correta manipulação das forças. Somente assim, será possível restabelecer a harmonia, da qual o ser humano é o guardião, por designação do Ser Supremo (LOPES, 2005, p. 22).

É importante tratarmos aqui como essa realidade visível e invisível se entrelaçam. Para as populações do Congo,³⁰ por exemplo, religião e magia se entrecruzam, estando conectadas se complementando. Há um princípio de nome *nganga* ou *quimbanda*, que estabelece processo mecânicos e fórmulas fixas trabalhando para uma pessoa específica. Este processo possibilita a comunicação entre dois mundos: o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, buscando o equilíbrio comunitário, a partir das leis universais e inflexíveis determinadas por Nzâmbi.³¹ Percebe-se também uma magia boa e outra magia

³⁰. Admitimos ser importante traçarmos a localização desse espaço geográfico, uma vez que dessa região foram trazidas pessoas para serem escravizadas no Brasil. “Na antiguidade não havia ninguém na região do baixo Congo. Os primeiros habitantes vieram do norte, da região de kayinga, terra de altos capinzais, onde antes também não havia ninguém. Lá, os primeiros migrantes teciam os panos que vestiam e forjavam suas ferramentas e armas de defesa. Os ancestrais desses migrantes lá chegaram nos primeiros anos da Era Cristã, vindos das savanas do Adamauá, abaixo do Saara, de onde empreenderam duas grandes migrações. Uma delas contornou a floresta equatorial e alcançou a região dos Grandes Lagos, local em que parte dos migrantes se fixou; e outra parte seguiu até a porção mais austral do continente. Mas, um dia uma terrível seca se abateu sobre Kayinga. Os capinzais secaram, lavouras e árvores frutíferas morreram, a fome se instalou, enfim. Depois de muito sofrimento e incapazes de suportar a fome, os mais velhos resolveram ir para Banda-Mpútu. Se conseguissem atravessar a parede impenetrável da floresta, chegariam lá. E lá reconstruiriam suas vidas. Foi assim que, descendo direto para o sul, esses novos migrantes atravessaram a floresta equatorial e se espalharam pela bacia do rio Nzaidi, Zaire ou Congo. O Congo, Guiné equatorial ou Guiné Inferior eram, à época da escravidão negra, os nomes usados para designar toda a região ilimitada a oeste pelo Oceano Atlântico, formada pela escarpa ocidental do planalto da alta África, do cabo Lopes, ao norte, para além do cabo Frio, na atual Namíbia.” (LOPES, 2005, p. 40).

³¹. “Nzâmbiampúngu, o Grande Nzâmbi, é a Força Suprema, inacessível e nunca materializada. E por isso não recebe nenhum culto, sacrifício ou oferenda. Ele só pode ser

má. A magia quando é usada para provocar malefícios afasta-se da religião profanando-a. Sua eficácia se dá porque a mesma compõe o jogo das forças vitais. O feiticeiro é tão importante e respeitado que se acredita que o mesmo seja a personificação de um dom. Daí acredita-se que, conforme menciona Lopes (2005),

o *Nganga*, por sua vez [personifica] o mestre, aquele que, em sua atividade, se ocupa da proteção e da promoção do bem-estar de toda a sociedade em que vive. Ele não é necessariamente um mago ou em indivíduo com poderes mágicos e religiosos. O *nganga* é uma pessoa que detém grandes conhecimentos nos campos da anatomia, do uso de plantas medicinais, da geografia, da história do seu povo e da psicologia social (LOPES, 2005, p. 58-59).

A religião, em todo o continente africano é parte integrante e insubstituível da vida das pessoas. Tudo na cultura africana tem sabor e cheiro de sagrado. O sagrado faz parte da vida. É impossível pensar as culturas do continente africano sem a religião. Ela está presente em todos os aspectos do cotidiano. A religião passa pelos sentidos. A vida é cercada por espíritos que se preocupam com as vidas de seus fiéis por fazerem parte das mesmas. É tudo muito próximo, misturado, de forma que não existe a dicotomia entre o profano e o sagrado. Nos atos religiosos, é claro que enxergamos uma sacralidade maior, mas a vida dos povos africanos é envolvida por uma aura, algo sobrenatural. Todos os acontecimentos cotidianos encontram-se marcados por uma referência religiosa. O cotidiano do sagrado é celebrado com o corpo no dia-a-dia. Ou seja, tudo o que acontece tem uma motivação religiosa para ser lembrado e celebrado. E isso não existe se não for localizado em um corpo concreto.

objeto de devoção abstrata, pois não é passível de qualquer abordagem humana. Assim, é por meio das divindades menores que as pessoas organizam o curso de seus destinos. Nzâmbiampúngu, o Altíssimo Nzâmbi – pois assim se traduz o seu nome –, é aquele que faz o que bem lhe parece. É a grande força inabalável, tão inacessível que não tem representação material. O grande caminho, o da morte, não é feito pelos homens. É Nzâmbi que o traça. E esse é um caminho bastante suave. Nzâmbi vê tudo e tudo comanda. Em última instância, Sua vontade é sempre cumprida e a ordem do mundo continua sempre a se estabelecer segundo seus desígnios. Ele deu aos homens as leis fundamentais. É dele, então, que emana toda a força, desde a origem dos tempos, pois são Dele a lei e o poder absolutos. É Ele que impõe os castigos mais graves, diante dos quais o homem não tem nenhum recurso. Ele reprime e não recompensa... Nzâmbi rege a ordem do mundo e o curso das vidas. Ele é a própria imagem do destino. Por isso é que as vicissitudes, as desgraças e a sorte que permeiam a existência humana não alteram o Projeto Divino. Ao contrário, elas servem para restabelecer a força que vai permitir aos humanos executarem esse projeto.” (LOPES, 2005, p. 50 – 51).

O corpo da mulher africana é aberto às manifestações do transcendente como veremos mais adiante. E nessa abertura, é a força da vida que renova a existência e o sabor de viver. Isso equivale a afirmar que através da mulher africana o poder da vida se renova e se afirma sobre o desequilíbrio espiritual e corporal.

Ao falarmos de mulheres negras na diáspora, não podemos deixar essa conexão sem maior referência, pois o que temos hoje de compreensão da mulher afro-brasileira sobre transcendentalidade corresponde a um passado repleto de força vital. A mulher africana tem uma força extraordinária e é louvada por sua importância espiritual na vida da comunidade. Para as populações de Gana, por exemplo, essa força é expressa nos ditados populares que não são apenas folclore, mas a sabedoria na vida das pessoas. Essa força está relacionada ao ser mãe. E isso é uma tarefa religiosa. Daí que a preocupação da mãe deveria ser seguida pelo estado com suas políticas públicas para dar maior segurança aos cidadãos a estes confiados. Os provérbios em Gama assim se expressam: 'Quando se apanha uma galinha é fácil recolher seus pintinhos'; 'Quando já não há mais mãe, já não há mais clã'; 'Uma criança pode assemelhar-se ao pai, mas pertence à mãe'; 'A tartaruga não tem peitos, mas alimenta seus filhotes'; 'Por mais difícil que seja o caminho até o ninho, a choca chega até seus ovos'. Assim, de acordo com Oduyoye (1989),

as mulheres na África exercem a maternidade contra todas as dificuldades. A virtude de um sentimento de dever a cumprir e conquista que deve acompanhar esta determinação de ver outra pessoa tornar-se humana, não pode ser associada a uma compreensão mesquinha do valor da humanidade. Pode ser exercida em meio a extrema indigência material e é tanto mais maravilhoso que mulheres continuem a ser mães. Dificilmente se encontrará entre as mulheres africanas uma opção consciente de não ter filhos... (ODUYOYE, 1989, p. 27 [763]).

Há uma densidade de sentimento materno presente na mulher do continente africano. Tal sentimento nos remete à noção de terra-mãe. Por isso, afirma Morin (1988) que

a terra-mãe como metáfora só virá a florescer em toda sua extensão nas civilizações agrárias, já históricas, o trabalhador Anteu³² colhe sua força no combate com a terra, sua matriz e horizonte, simbolizada na Grande Deusa... onde jazem seus antepassados, onde ele se julga fixado desde sempre. Com esta fixação ao solo, virá impor-se à magia da terra natal, que nos faz renascer por que é nossa mãe... É bem conhecida a dor do banido grego ou romano que não terá ninguém que lhe continue o culto como ficará separado para sempre da terra-mãe (MORIN, 1988, p. 114 *apud* BERNARDO, 2012, p. 17).

E também conforme Bernardo (1997, p.108), a África contém para os escravos do Brasil todas as características da terra-mãe [vistas acima]. Era dela que o africano retirava o alimento com os seus diferentes significados para a totalidade de sua vida, é nela que se encontram enterrados os seus antepassados e onde ele pensa em permanecer, pois é a sua terra natal.³³

A terra-mãe é o que ainda alimenta o sonho na diáspora e permite uma resistência tal que, estaria no poder de resistir e enfrentar as maiores adversidades possíveis por causa desta força mítica do sonho. Sonhar com a terra-mãe é manter acesa a chama da resistência. É a mãe que ajuda a resistir e dá coragem para lutar. Voltar-se para as raízes, significa valorizar o respeito e a consideração por aquela que é o ponto de convergência para o saber e para o cuidado. Fixar-se, na diáspora quer dizer alimentar as raízes para uma verdadeira organização da integridade cultural em vista de uma luta mais decidida contra os mais diversos tipos de racismos. Conforme afirma Gilroy (2001),

³². Anteu, na mitologia Grega e na mitologia Berbere, era filho de Poseidon com Gaia. Era violentamente forte enquanto se mantinha em contato com a terra. Ao ser retirado da mesma perdia seus poderes. No entanto, Hércules descobriu o seu ponto fraco e chamando-o para a briga o desafiou. Anteu aceitou o desafio e foi derrotado, pois Hércules o manteve suspenso da terra até que o mesmo perdesse todas as suas forças e morresse. Esse mito lembra que distantes da mãe terra perdemos nossa força e o motivo maior de nossa vida. Ao contrário mantemos a vida e a força para combater contra os desafios cotidianos e vencê-los mais facilmente.

³³. E ainda “Quando diante da África, pergunto a mim mesmo: o que existe entre nós que constitui um laço que consigo mais sentir do que explicar? A África é, naturalmente, minha pátria. Entretanto, nem meu pai nem o pai de meu pai jamais viram a África ou conheceram seu significado ou se importaram demais com ela. O pessoal da minha mãe estava mais perto e, no entanto, sua conexão direta, em cultura e em raça, passou a ser tênue; ainda assim, meu laço com a África é forte... uma coisa é certa: o fato de que desde o século XV esses meus ancestrais tiveram uma história comum, sofreram um desastre comum e possuíam uma única e longa memória... o emblema da cor [é] relativamente significativa salvo como emblema; a essência real deste parentesco é herança social da escravidão; a discriminação e o insulto; e esta herança não reúne apenas os filhos da África, mas se estende pela Ásia amarela e pelos mares do sul. É esta unidade que me atrai para a África”. (DU BOIS, 1986, p. 248 – 249 *apud* GILROY, 2001, p. 248).

é possível afirmar que a aquisição de raízes tornou-se uma questão urgente apenas quando os negros da diáspora procuraram montar uma agenda política na qual o ideal de enraizamento era identificado como pré-requisito para as formas de integridade cultural, que poderiam garantir a nação e o estado aos quais aspiravam. A necessidade de fixar raízes culturais ou étnicas e depois utilizar a ideia de estar em contato com elas como meio de configurar a cartografia da dispersão e do exílio talvez seja melhor entendida como uma resposta simples e direta às modalidades de racismo que têm negado do caráter histórico da experiência negra e a integridade das culturas negras (GILROY, 2001, p. 224)

Só para chamarmos a atenção ao tema desse item, é importante salientarmos que a força da vida, o axé, que iremos discorrer a seguir, passa pelo gerar, cuidar e alimentar um filho ou filha. Ou seja, a força da vida nas culturas africanas, analisadas nesse trabalho, é algo concedido à mulher. Talvez esse seja o significado das mulheres serem as mais observadas no que diz respeito ao uso de práticas terapêuticas alternativas. E as nossas benzedeadas foram procuradas pelo motivo de serem mulheres e contarem no grupo daquelas enxergadas como 'portadoras natas' do cuidado com a vida. E ainda, as nossas benzedeadas negras fazem a conexão com essas negras africanas nas suas raízes primordiais. Sem saber da história das africanas que lhes precederam em terras brasileiras, elas sabem manipular o seu poder, a energia do axé em favor da recuperação da vida.

3. 3. 1. Axé: a dinâmica do poder feminino.

O corpo pode ser entendido como um texto. E como tal, expressa a sua identidade e pertença a um grupo étnico específico. A história do povo afro-brasileiro está ancorada à história do corpo humano africano. A nossa manifestação corporal expressa nossa liberdade, nossos sonhos, prisões, resistências e ousadias. No fundo é a expressão da cultura.

Nossos corpos são locais do sagrado. Isto é, são espaços onde se dá a hirofania daquilo que é absolutamente repleto de significados: o sopro da vida. Desse modo é impossível separar a vida da vivência de fé. Corpo e relação com o sagrado caminham inseparáveis. Conforme Gaiarsa (1995, p. 34), o sopro da vida, essa energia que nos sustenta de pé, é o que possuímos de

mais sagrado em nosso corpo. É o sopro da vida que nos faz escrever uma história muitas vezes imposta e opressora, com nuances diversas.

O corpo humano é muito mais do que aquilo que julgamos ver, medir, pesar e julgar. O corpo humano é uma janela aberta ao invisível, sendo na realidade mais do que aparenta. Quando pensamos em dominar alguém ou a nós mesmos, nosso corpo reage inesperadamente, nos causando os piores problemas. O corpo humano pode ser entendido como o conjunto dos aspectos que entram na relação exterior de contato com a divindade. Por meio da dança e de outros rituais, o corpo de homens e mulheres africanos são valorizados e glorificados. Por isso, na cultura afro-brasileira, por exemplo, no Candomblé, o corpo é respeitado e glorificado, pois os orixás o têm como espaço para se manifestarem. E a cabeça é o local por excelência desse espaço sagrado. É onde o orixá reside. Conforme menciona Lody (2004),

a cabeça é o centro, é o polo fundador e irradiador da iniciação, onde se carrega o santo, pois esse mora na cabeça [...] A cabeça é o orixá e o orixá é a cabeça [...] A cabeça é a mimese do mundo simbolizado, onde estão os elementos da natureza e, depois de fixados, os princípios geradores do axé do corpo individual que, conjugado com o seu coletivo do terreiro, ampliarão cada vez mais os vínculos sagrados, éticos, morais, sociais e culturais do indivíduo com o grupo (LODY, 2004, p. 68 – 69).

Herdamos das culturas africanas que foram arrastadas para o Brasil o respeito e a dignidade corporal como morada dos entes espirituais. Assim compreendemos o motivo pelo qual as pessoas de mais idade mantêm o cuidado para com o corpo preocupando-se com o mesmo quando esse se torna doente.

Os corpos dos povos africanos são concebidos para as celebrações de suas entidades, expressando a vida. “Através dela nossos ancestrais negros expressavam todos os acontecimentos naturais de organização da sua comunidade: agradecer as colheitas, a fecundidade, o nascimento, a saúde, a vida e até a morte” (OLIVEIRA, 2005, p. 60 *apud* AGUIAR, 2006, p. 52).

E ainda mais, segundo Victor C. Ferkiss (1967) os africanos, de maneira geral, são pessoas muito espiritualizadas tendo as mais diversas expressões de relação com o transcendente. Segundo Victor C. Ferkiss (1967),

até mesmo líderes nacionalistas como Sékou Touré, influenciado pelo marxismo, afirma que seu socialismo é diferente – o africano por excelência – por não negar Deus ou valores supranaturais. As religiões tradicionais da África são frequentemente descritas como animistas, isto é, atribuem personalidade espiritual não só a homens como a animais, árvores, rochas, etc., tornando-se assim objetos de adoração. Essa afirmativa é tendenciosa. Os africanos acreditam realmente na universalidade do espírito e crêem que a ordem de causalidade no universo é tal que os atos de espíritos afetam a vida cotidiana e podem ser influenciados através de práticas religiosas [...]. A vida religiosa da África tradicional está entrelaçada com a vida aldeã em geral porque, como na antiga Grécia, deidades particulares são padroeiras, com frequência os ancestrais supostos, de tribos particulares. As normas de conduta pessoal e o costume social só têm a sanção da religião como constituem sua essência. A aldeia africana, como as antigas comunidades gregas, é uma comunidade religiosa (VICTOR C. FERKISS, 1967, p. 42 apud NASCIMENTO, 2008, p. 70).

Os acontecimentos diários encontram-se inseridos no âmbito de uma visão transcendente da vida, não como algo carregado de dogmas e pesado, mas leve e prazeroso. Isto permite que toda a comunidade participe e interaja unida num sistema solidário de crenças que são seguidas e respeitadas, bem como as práticas de compromisso assumidas em relação às coisas sagradas. Aqui se percebe a relação com o transcendente como algo comunitário e não como algo individualista. Mesmo que haja o compromisso pessoal, sua manifestação se dá numa comunidade específica. Na relação com o mundo dos espíritos não se tem como ignorar a sociedade real e abstrair-se dela. Ela reflete todos os seus aspectos, dos mais elevados aos mais vulgares possíveis e toda a dinâmica social se processa também no interior da relação com o mundo espiritual (DURKHEIM, 1989, p. 79 e 498 *apud* AGUIAR, 2006, p. 52 – 53).

O que chamamos de síntese pode ser usado para explicar o poder de conexão e alinhamento que possuem as religiões africanas e as de cunho afro-brasileiro. Entre seus espaços há uma reunião de características tais que a atualização dos seus mitos fundantes expressa a vivência. A vivência cotidiana dos mitos africanos atualizados na realidade brasileira deixa transparecer a força do axé. Os povos iorubás³⁴ nos ensinam que existem dois tipos de poder,

³⁴. Localizando os povos Iorubanos: “Costa da Mina era o nome que designava, à época da escravidão negra, a região litorânea eu se estende do cabo de Palmas, na atual fronteira da Costa do Marfim e Libéria, até o cabo de Lopes, no Gabão. Compreende todo o golfo da Guiné, e seu nome se devia ao castelo de El Mina localizado no território da moderna Gana. No início dos tempos, há muitos e muitos anos, entre os que hoje são conhecidos como iorubás, havia

profundamente conectados. O primeiro a ser denominado é o agbara, ou o poder físico. Este poder pode ser visto com a subordinação de uma pessoa a outra, através de meios legítimos ou uso ilegítimo da força. O segundo é o axé designado como poder espiritual. Este último é o mais importante, entretanto, não se devendo subestimar o poder físico. O conjunto dos meios materiais que permitem executar uma ordem representa o poder físico: por exemplo, as armas, os soldados ou mesmo as proezas físicas no campo da batalha ou em um combate civil. O poder espiritual é muito sutil: constitui-se em um conjunto de forças invisíveis, mas poderosas (LOPES, 2005, p. 100). Complementando, para Theodoro (2008),

axé é a força que assegura a existência dinâmica, o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, é transmissível, sendo conduzido por meios materiais e simbólicos. É uma força que só pode ser adquirida por intromissão ou contato, podendo ser transmitida a objetos ou seres humanos... A cada elemento espiritual corresponde uma representação material ou corporal, sendo a força do axé contida e transmitida por certas substâncias. O axé é contido em grande variedade de elementos representativos dos reinos animal, vegetal e mineral – enfim, em cada um dos seres que compõem o mundo (THEODORO, 2008, p. 66).

Como acabamos de ver, o axé não se encontra somente nas pessoas. Como energia pode estar presente também em objetos e locais. O axé é a força da vida, energia que pode gerar movimento para o bem e para a harmonia. O axé permite à vida se realizar e se manter. O axé garante também a dinamicidade da vida, possibilitando acontecimentos, mudanças e

apenas um povo de Ifé (ou Ilê-Ifé). Depois é que vieram os de Oiô, Savé, (ou Sabe), Queto, Ifonyin ou efã, egbá, ijebu, Ondô, Ijexá e Equiti. Os hauçás costumam dizer que o povo de Ifé se originou de alguns descendentes de Canaã, da Tribo de Nimrod, que teriam sido retirados da Arábia por um príncipe, Ya-ruba, e migrado para seu atual território, deixando parte de seu povo para trás. Outros dizem que Odudua, o pai de todos aqueles que depois se chamaram iorubás, era filho de um rei árabe, e que, por resistir ao Islã, teria sido expulso pelos fiéis muçulmanos. Segundo essa versão, Odudua, atravessando o Saara, perseguidos pelos inimigos, chegou ao Níger, com suas divindades e sua gente; e, nas florestas da futura terra dos iorubás, fundou Ilê-Ifé. Na porção noroeste do continente africano - abaixo do Saara, ao sul; a sudoeste e sudeste da confluência do rio Níger com o Benué ou nas proximidades -, vivem os povos hoje conhecidos como iorubás, bem como seus vizinhos edos, ibos, nupês, entre outros. Essencialmente agricultores, eles desenvolveram, há milhares de anos, instituições políticas baseadas em laços e tradições familiares. Suas aldeias, habitadas por várias linhagens, tinham governantes escolhidos pela idade ou pela proximidade de parentesco com o grande ancestral comum. Um pequeno grupo dessas aldeias já formava uma cidade-estado chefiada por um líder – olu, obá ou alojá, entre os iorubás - saído de uma das famílias proeminentes, mas que deveria ter antes servido em outros postos de comando. Esse governante em geral o homem mais rico de sua comunidade – controlava, entre outras coisas, o mercado, que era instalado em rente à sua casa, no centro da aldeia principal. (LOPES, 2005, p. 70 - 71).

transformações. Entre os povos iorubás, o axé, tem o significado de lei, comando, ordem – é o poder que dá a possibilidade de algo se realizar ou de uma força agir. Na verdade, o axé é o que movimenta a vida, o cotidiano. Ele necessita de um corpo para se manifestar na experiência humana de relação com o transcendente.

No encontro do corpo com sua força invisível, mas transformadora, temos a prece com sua eficácia. O corpo doente que procura a prece recebe da benzedeira a benção e a proteção como energias que circulam, entre os dois corpos presentes naquele momento da oração, produzindo o bem. O axé da benzedeira produz a força da cura.

Daí que podemos dizer que o axé é uma energia mágico-sagrada, é força que flui entre tudo o que existe, sobre todos os componentes da natureza. Entretanto, ao se designar o que é poderoso e tem significado na natureza, aponta-se para os elementos mais carregados de axé. O axé varia enquanto energia, podendo aumentar ou diminuir. Os ritos nos quais se usam o axé visam adquirir, manter, transferir ou aumentar tal força. Tudo isso parece querer nos dizer que o essencial dos rituais é fixar e desenvolver o axé. Parece que as benzedeadas de Rio de Contas não trabalham com elementos do candomblé como o axé. No entanto, as suas benzeduras são na maioria das vezes utilização da energia para a cura.

3. 4. O poder de cura das mulheres negras na história do Brasil.

Parece ser a partir do sentimento de maternidade presente na construção das entidades espirituais femininas da fé do povo afro-brasileiro que se expande, para as mulheres negras, a continuidade do cuidado gerador da cura. Quando vemos uma benzedeira negra ou uma mãe de terreiro no exercício do seu poder curador, não podemos enxergar algo isolado e desconectado da vida. É na maternidade que vamos encontrar uma provável resposta para o exercício da benzedura expresso em forma de cuidado da benzedeira para os seus clientes.

A maternidade que socialmente foi construída com suas características próprias manifestam cuidados e carinho, aspectos fundamentais que sobressaem quando analisamos a prática das benzedeadas negras de Rio de

Contas. Essas negras mulheres que tratam do corpo de seus clientes renovam o imaginário espiritual incorporando, sem saber, os aspectos da mãe cuidadosa e terna que invoca a presença salutar das mães antepassadas através de seu conhecimento transmitido por suas antepassadas.

A maternidade ‘espiritual’ da benzedeira, enquanto responsabilidade com a outra pessoa não é mérito somente da cultura afro-brasileira, mas nessa encontrou aspectos que foram muito bem internalizados e colocados em prática pela sabedoria popular dos mitos afro-brasileiros³⁵ e pela força da necessidade social. O poder de cura exercido pelas mulheres negras ao longo da história do Brasil nos revela o quanto o sentimento de maternidade está inculcado na memória popular que se manifesta na espiritualidade das mais diversas camadas sociais.

Na caminhada da existência humana temos muita luta e resistência. E precisamos de criatividade para a sobrevivência de pessoas e saberes aprendidos no cotidiano. Temos aqui, na verdade, um trabalho de colméia: exaustivo, contínuo e de comunidade. Não é algo elaborado de forma individualista, mesmo que às vezes, esse trabalho se processe individualmente.

O poder de cura das mulheres negras na história no Brasil está respaldado pela comunidade. É o grupo social que garante a eficácia daquilo que a mulher negra faz propagando-o. Ao expressar os saberes adquiridos, a mulher negra demonstra o poder da memória e o quanto essa pode ser transformadora. Mas tal memória é antiga. E encontra no outro lado do mar a sua origem no modo de guardá-la.

Entretanto, mesmo que o amor e a devoção materna à família, aos filhos e à vida, sacralizados pelo patriarcalismo, estejam carregados de sentimentos apaixonantes, descobrimos que, segundo Badinter (1985, p. 367), o instinto

³⁵. Iemanjá e Oxum, na mitologia afro-brasileira reúnem o cuidado e a proteção. Iemanjá, conhecida e cultuada em todo o Brasil no dia 31 de dezembro nas praias, ostenta seus fartos seios numa expressão de querer saciar seus filhos e filhas. A sua celebração nos remete a uma mãe bondosa que tem o poder de dissolver na água tudo o que é indesejado e mal. Essa deusa tem o poder de nos fazer levantar a cabeça e olhar para frente, para o futuro, pois o passado podemos, literalmente, jogar no mar, onde é afastado nas oferendas realizadas nas praias. Já Oxum, é distinta de Iemanjá. Sua relação com seus filhos e filhas se dá na água doce e sua personalidade é uma referência à beleza. Ela é movida pela astúcia, pela dissimulação. Para Bernardo (2003, p. 68 – 69), ela sabe o que quer e o planeja para alcançar “seu objetivo, sendo ao mesmo tempo, extremamente sedutora. Assim para a deusa, está perfeitamente claro o que deseja atingir, mas para o ‘outro’, fica encoberta a sua meta.”

materno é um mito e por isso, não é algo universalizado. Não encontramos nenhuma conduta universal necessária da mãe. Ao contrário, constatamos a extrema variabilidade de seus sentimentos, segundo sua cultura, ambições e frustrações. Daí que não podemos chegar à conclusão, mesmo que lhe pareça cruel, de que o amor materno é apenas um sentimento e, como tal, essencialmente contingente.

3. 4. 1. *A África como referência do uso do poder feminino no Brasil.*

Ao estudarmos o poder das mulheres africanas negras não desejamos expressar algo frio, distante e fixo. E sim algo dinâmico e realista. Desejamos tomar a África como referência fontal que sustenta os negros e negras na diáspora. O poder africano das mulheres é muito amplo. Inicia-se na casa, passa pelo comércio e desemboca na prática religiosa. No Brasil, com sua continuidade no Candomblé e nas práticas de benzeduras a mulher negra descendente da mulher africana faz de sua vida um *continuum* com conexões ligadas às antepassadas. Benzer é exercer um poder. É ser diferente. É ser portadora da benção, da graça, da vida. É ter controle sobre os males que atormentam a vida das pessoas. É realizar aquilo que poucas pessoas podem realizar. Benzer está relacionado a um controle do mundo espiritual. Ao se invocar o nome de Jesus, da Virgem Maria e dos santos deseja-se controlar o mundo espiritual conseguindo o desejado por seus clientes ansiosos para terem suas questões resolvidas pelo mundo celeste.

Na África, de modo geral, a vida está entrelaçada com a espiritualidade. Não há separação e dicotomia. O sagrado e o profano, no que diz respeito à vida das pessoas, estão entrelaçados pela luta cotidiana da vida. Na cultura iorubá, por exemplo, as mulheres tinham poder ativo.³⁶ No século XVIII, sabemos que os maometanos eram terríveis na guerra. Entretanto, mantinham um exército de elite composto por mulheres que botavam o inimigo pra correr. Nota-se nesse período também uma grande articulação das mulheres na organização das feiras e mercados. Igualmente ligadas a esse período estão

³⁶. Sabe-se também que a mulher de Angola exercia papel ativo no que diz respeito à agricultura, poder de guerra, comércio, etc. além de ocupar lugar de destaque na sociedade econômica. (PANTOJA, 2000, p. 81 *apud* BERNARDO, 2003, p. 36). .

as fundações dos dois grupos femininos de importância capital para se concretizar o papel decisório das mulheres. Os dois grupos são: as sociedades *lalodê* e *Gueledé*. Sobre essas sociedades Bernardo (2003) menciona que:

a *lalodê* era uma associação feminina, cujo nome significa 'senhora encarregada dos negócios públicos'. Sua dirigente tivera lugar no conselho supremo dos chefes urbanos e era considerada uma alta funcionária do Estado, responsável pelas questões femininas, representando, especialmente, os interesses dos comerciantes. Enquanto a *lalodê* se encarregava da troca de bens materiais, a sociedade *Gueledé* era uma associação mais próxima da troca de bens simbólicos. Sua visibilidade advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade: aspectos importantes do poder especificamente feminino. (BERNARDO, 2003, p. 35).

E ainda sabemos que, as *Gueledés*, enquanto sociedade em que as mulheres usavam máscaras, estabelecem os limites entre os indivíduos e a personagem através da ostentação pública da própria máscara. Conforme menciona Lody (1987):

matrilineares e indispensáveis ao sistema de fertilidade de grupos do atual Benin e Nigéria, as *Gueledés* representam as mães ancestrais, ao mesmo tempo maternas e antropofágicas, donas da fonte da vida e suas destruidoras. As máscaras têm base formal no rosto humano, mas incluem também animais, cenas sociais, histórias mitológicas e papéis políticos e religiosos das comunidades onde exibem o seu poder e sua função de controle social [...] As *Gueledés* estão integradas às divindades aquáticas [como já vimos acima], populares e genealógicas como fundamento de uma das vertentes mais importantes do Candomblé, o culto à vida (LODY, 1987, p. 19).

Além do poder comum/tradicional exercido pelas mulheres negras no continente africano com seus reflexos na diáspora brasileira, há ainda o poder religioso, que pode ser distinguido a partir de dois aspectos: o poder religioso da mulher no Candomblé, com a incorporação dos orixás, e o exercício do poder religioso da mulher negra como benzedeira nas comunidades em geral e especificamente nas comunidades quilombolas. Abordaremos os dois aspectos lembrando que o segundo item é de maior importância para esta pesquisa.

O poder exercido pela mulher negra em África, quando é transferido para as terras da escravidão, é ressignificado. Isto é, na escravidão a mulher negra reinventa o exercício do seu poder canalizando-o para a religião, pois na África o poder religioso está em posse do homem. Na diáspora negra a mulher reinventa os traços de sua relação com o transcendente unindo os aspectos

comerciais ao religioso. Para Bernardo (2012), a partir dessa constatação faz-se necessário reconstituir o cotidiano das mulheres afro-brasileiras.

Um exemplo dessa afirmação e reinvenção das atividades da mulher negra no Brasil é o caso de Maria Júlia Figueiredo, lalorixá, que concentrava em suas mãos os cargos de Provedora-Mor da Irmandade da Boa Morte, o cargo de principal sacerdotisa do Terreiro da Casa Branca e, também, o de lalaxé das Gueledés. Esse fato ressalta o poder feminino, uma vez que todas essas organizações são especificamente de mulheres e mais, mostra a relação íntima entre grupos distintos e de crenças diferentes entre as Gueledés, a Irmandade Católica da Boa Morte e o Candomblé. Outro aspecto que serviria para ilustrar o poder da mulher como sacerdotisa do Candomblé está relacionado com o sentimento materno da mulher africana (BERNARDO, 2003, p. 51) que já foi descrito nesse trabalho.

O que nos interessa do poder religioso da mulher negra no Candomblé é afirmar que:

desde os primórdios da colonização, começaram a chegar ao Brasil muitas dessas devotas e autênticas representantes de tradições milenares, fiéis herdeiras de crenças e ritos ancestrais.³⁷ Juntamente com os seus, foram obrigadas a atravessar o Atlântico nos porões das adulterados intenções salvíficas eclesiais que, a princípio, em nome da conversão a um Deus, legitimaram e abençoaram a caça e o aprisionamento de pessoas, a comercialização de vidas e as múltiplas formas de atrocidades físicas, morais e psíquicas (SCHUMAHER & BRAZIL, 2007, p. 108).

Tais condições impostas pelo tráfico de africanos para o Brasil favoreceram à ressignificação do poder das mulheres negras trazidas das Áfricas. As mulheres africanas pertencentes às etnias *fons* e *iorubás* exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que durante a escravidão esse poder teve que ser ressignificado. Na realidade, parece ser

³⁷. Esses ritos ancestrais foram traduzidos em prática religiosa e cultural de norte a sul do Brasil. “A cada região imprimiram e assimilaram nomenclaturas distintas para designar suas práticas ritualísticas, sendo as mais conhecidas: Babaçue, no Pará; Tambor de mina, no Maranhão; Xangô, em Pernambuco e Alagoas; Candomblé, na Bahia; Macumba, no rio de Janeiro e Minas Gerais e Batuque, no Rio Grande do Sul. Faz-se importante sublinhar que algumas dessas denominações compreendem e indicam cultos e crenças que surgiram no encontro das tradições indígenas e africanas que ocorreram no Brasil. Ressalta-se ainda que o termo Candomblé, derivado da língua quicongo-angola, tornou-se sinônimo e referência genérica das diferentes expressões de religiosidade de matriz africana, exceção feita à Umbanda, cuja origem intensamente sincrética a situa em outra categoria de estudo e observação.” (SCHUMAHER & BRAZIL, 2007, p. 109).

completamente contraditório o exercício de qualquer poder na situação de escravo no plano da realidade. O que pode ter ocorrido foi uma transferência do uso do poder em vista do que se poderia realizar. Ou seja, não existindo condições de exercício real do poder, exercia-se o mesmo no plano do imaginário, através da religião (BERNARDO, 2003, p. 50).

A presença da mulher negra africana no Brasil levou à confecção de um multiétnico 'leque' de opções religiosas formado pelas sacerdotisas das religiões de origem africana, revestindo-se de importante ênfase por causa do contexto em que se encontravam situadas suas atuações e os locais em que se deram as suas relevantes presenças sociais. As práticas religiosas destas mulheres negras, conforme conta Schumacher e Brazil (2007),

agregaram e mantiveram incontáveis agrupamentos afrodescendentes em torno destas mulheres. A despeito da imposição hegemônica da religião católica e do extenso período de trevas do regime escravocrata, essa peculiar centralidade significou, entre outros aspectos, a perpetuação de algumas manifestações culturais coletivas que viriam se tornar marcas inconfundíveis de brasilidade. Apesar de enfrentarem perseguições extremas durante séculos, as comunidades negras organizadas ao redor destas sacerdotisas, as chamadas famílias de santo [ou de terreiro], foram capazes de resistir e preservar vivas suas cosmogonias, seus ritos e símbolos de imensurável valor (SCHUMACHER & BRAZIL, 2007, p. 107 – 108).

No Brasil, ao chegarem arrastados nos navios, os povos de origem africana foram reorganizados, de modo prioritário, a partir de seus parentescos linguísticos de origem que, associados a outros fatores, como sistema de crença, modo de cultuação, foram se distinguindo como nação. Esses mesmos povos terras novas tentaram superar gradativamente as tensões entre os grupos étnicos e a animosidade a partir da religiosidade, através das adaptações às novas geografias, dando, assim, força ao surgimento de um complexo processo de sobrevivência.

Foi graças à direção das mulheres nos terreiros do Candomblé que houve fundamentação e reafirmação dos preceitos e práticas litúrgicas de acordo com as etnias e as divindades cultuadas. Sendo assim, cada grupo era estabelecido diferencialmente, entre outras especificidades, por meio de seus procedimentos iniciáticos, as formas e ritmos dos instrumentos sacros, as orações e cantigas, os passos e danças, a estética dos templos e as vestimentas utilizadas nas cerimônias (SCHUMACHER & BRAZIL, 2007, p. 108). Porém, é importante

afirmar que as mulheres em África, não dirigiam as cerimônias religiosas e nem se tem notícias de que exerciam o poder de uma religião parecida com o candomblé, uma vez que esse foi uma ressignificação da religião africana em terras de escravidão.

3.4.2. Benzedeadas negras e suas múltiplas funções sociais.

Ainda no aspecto espiritual não se pode negar a presença das benzedeadas negras na realidade brasileira. Parece que o papel exercido pelas mulheres nesse campo não se restringe somente às mulheres negras. Todavia, muitas delas são conhecidas por seu dom de oração e de cura no cuidado com a vida enfraquecida pela enfermidade. O encontro cultural entre os povos no Brasil não trouxe somente coisas negativas. Desse encontro étnico entre povos surgiram os traços culturais constitutivos da sociedade brasileira que não se pode enquadrar num estereótipo específico e sim múltiplo. No nosso caso, a benzedura está vinculada ao ato de partejar, como resultado do encontro cultural ocorrido não sem conflitos. Na opinião de Schumacher e Brazil (2007),

já havia na antiguidade indícios de mulheres que colocavam em prática saberes passados de geração a geração e atuavam como as benzedeadas, curandeiras, e parteiras. Desde épocas remotas, eram elas que viajavam de casa em casa, aldeia em aldeia, atuando como médicas locais. Portadoras de dons e conhecimentos que exigiam destreza com os segredos da natureza e da fé foram permanentemente requisitadas por pessoas diferentes classes. Contraditoriamente, séculos mais tarde, seus trabalhos seriam considerados bruxaria pela Igreja Católica [conforme foi visto acima] (SCHUMACHER & BRAZIL, 2007, p. 177).

Deram-se muitos nomes às mulheres com suas atividades de socorro à vida. Foram denominadas de aparadoras, parteiras, curandeiras, benzedeadas e tantos outros. Mesmo ausentes e/ou excluídas propositalmente da história da medicina do Brasil, os fatos relatados mostram a presença dessas mulheres nas casas-grandes. Atuando como mucamas, amas de leite ou 'mães pretas', as negras eram, paralelamente às mulheres indígenas, as cuidadoras da manutenção da saúde através do combate às doenças que colocavam em risco a família brasileira. Havia algo forte e desconhecido por estas terras novas presente no agir das mulheres negras escravizadas. Desde que cortavam o

Atlântico, eram acompanhadas por um misto de magia, espiritualidade., arte e força que caracterizavam essas práticas transmutadas do continente africano e ressignificadas em terras brasileiras. As condições nefastas do cativo e a marginalização, na pós-emancipação, de acordo com os relatos de Schumacher e Brazil (2007) nos contam que

poucas africanas e crioulas, escravizadas ou livres, deixaram documentadas suas experiências na área da cura. Em geral, poucos são os registros oficiais sobre a vida dessas mulheres, o que torna os processos da Inquisição fontes de grande valor para as pesquisas. Diários, biografias e cartas produzidas por essas agentes têm um teor de raridade. Quando eram levadas ao Tribunal do Santo Ofício, um pouco e sua história vinha à tona em suas defesas, testemunhos e relatórios (SCHUMACHER & BRAZIL, 2007, p. 177)

A população negra era a mais acusada. Uma boa parte dos processos levantados pela Inquisição no Brasil e em Portugal se referia às acusações de exercício de bruxaria praticado pela população negra escravizada ou liberta. Nos processos de acusação liam-se os motivos para tal: curas com ervas, adivinhações, pacto com demônio, entre outros. No período colonial, toda religiosidade que destoasse do catolicismo oficial era considerado coisa do Diabo. Porém, no período imperial a configuração religiosa é alterada com a divulgação dos ideais liberais, que através do Código Criminal de 1831 começou a ‘tolerar o fetichismo’, desde que o mesmo não ultrapassasse as fronteiras das senzalas e os membros desses cultos se sujeitassem às incursões policiais. A ‘magia escrava’ era um dos maiores temores das elites escravocratas. “Cientes da exploração e dos maus-tratos que infligiam aos cativos, ‘senhores e senhoras’ sentiram-se, durante a escravidão, receosos de se tornar vítimas dos feitiços de ‘suas propriedades’” (SCHUMACHER & BRAZIL, 2007, p. 177 – 178). Mesmo com o fim das visitas dos padres do Santo Ofício, a Inquisição, as populações negras não puderam manifestar livremente sua fé afro-brasileira, expressão da tradicionalidade herdada de seus antepassados. “Nenhuma lei assegurava a liberdade religiosa da população [negra] e seus descendentes. Ao contrário, as autoridades continuavam a condenar severamente aquilo que consideravam ‘curandeirismo e magia’” (SCHUMACHER & BRAZIL, 2007, p. 179).

O sincretismo religioso suscitado pelo exercício da benzedura – utilizando-se ervas, orações e crenças – sustenta vivo em suas práticas de religiosidade popular um diálogo permanente entrelaçando as tradições indígenas, africanas e o catolicismo tradicional. Conforme Schumacher e Brazil (2007, p. 179) fazem referência:

menos que produto de culturas fixas e estáticas, a ação dessas agentes referindo-se a um movimento de recriação e transformação de práticas médicas e religiosas. As africanas encontraram no Brasil muita semelhança com a flora, fauna e o clima tropical. Assim, plantas medicinais foram introduzidas no país e outras reconhecidas e incluídas nos tratamentos das doenças. Embora [as benzedadeiras negras] gozem de certo prestígio, sua vida rotineira em nada difere das outras mulheres da comunidade, a não ser pelo fato de estarem sempre prontas a atender aos pedidos de socorro físico ou espiritual.

Os receituários e as rezas das benzedadeiras, mesmo num pequeno espaço como o de Rio de Contas, variam de mulher pra mulher. Os chás são indicados e preparados, garrafadas, banhos e pomadas são receitados. As benzedadeiras negras possuem respostas aos anseios das pessoas que buscam resolver seus questionamentos mais profundos. Conhecedoras de plantas, fases da lua, mudanças climáticas, as benzedadeiras manifestam faces múltiplas da medicina popular num misto de intuição e religiosidade popular. Não é só recente o aparecimento dessas práticas. Como já tivemos a oportunidade de analisarmos anteriormente, no período colonial tais práticas tornaram-se ‘um perigo’ para a religião e, por isso, foram perseguidas, mas sua origem é impossível de datar. A vastidão de protagonistas também e diz respeito a práticas e crenças bastante heterogêneas. Citemos apenas algumas mulheres que marcaram a história das benzedadeiras negras e que tiveram seus nomes registrados nos livros da Inquisição. Não nos esqueçamos, portanto, de que o número das benzedadeiras anônimas é bem maior do que se possa calcular. Nos tais registros nos livros da Inquisição podemos ‘localizar’ várias histórias. Dentre essas vejamos algumas:

nos processos do Santo Ofício encontrava-se, em 1734 na cidade de Lisboa, Marcelina Maria, brasileira escravizada, de 26 anos, acusada de superstição e feitiçaria. Inconformada com os maus tratos de sua senhora, e na esperança de voltar para o Brasil, ela recorreu aos remédios de Antônia, uma feiticeira moura. Já na mesa inquisitorial, Marcelina confirmou que conversava com o demônio e aceitara seus favores. Condena a penas e penitências espirituais, Marcelina – que

havia sido batizada como cristã no Rio de Janeiro – foi absolvida (SCHUMAHER & BRAZIL, 2007, p. 178).

Temos também o relato da benzedeira Rita Maria que nos diz respeito ao final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, conforme abaixo:

Rita Maria, benzedeira e parteira, filha de libertos, foi personalidade marcante na Ilha de Florianópolis. Era conhecida pelo poder de cura de suas mãos. Faleceu possivelmente, na década de 1920. Inscrita na memória da população local, Rita Maria foi homenageada em 1982, quando deram seu nome ao Terminal rodoviário da cidade [de Florianópolis]. Na mesma data também foram erigidos dois monumentos, um de ferro e outro em concreto, retratando sua figura com a mão espalmada (SCHUMAHER & BRAZIL, 2000, p. 179)

E ainda entre outros relatos relevantes³⁸ citemos a história de Adriana da Silva Nascimento, que segundo Schumacher & Brazil, (2007, p. 180), era moradora de Rio Branco, no Acre:

³⁸. Histórias de outras benzedeadas negras: “Jerônima Francisca Pereira, nascida em Jataí, Goiás, também conhecida como Suzana, descobriu quase por acaso que tinha o dom das rezadeiras. Conta que quando sua avó ficou gravemente doente, ela colocou a mão em sua cabeça e disse que ia curá-la. Fechou os olhos, rezou, e a avó se sentia aliviada. No Acre, onde vive atualmente, Jerônima, além de parteira, é a rezadeira mais popular entre os moradores das redondezas de Capixaba. Assim como boa parte de suas companheiras, garante sua sobrevivência com a venda de doces caseiros... A pernambucana Raimunda Odília da Costa recebeu de sua avó um livro de orações enrolado numa fronha de travesseiro cuidadosamente costurada. Esse presente, espécie de prêmio por ter sido a primeira neta a aprender a ler, não agradou a Raimundo, seu pai. Este acreditava que as doenças curadas passariam para a filha, que se viu obrigada a esconder o livro por seis anos até se mudar para o Acre, em 1952, e assistir aos dias de sofrimento de uma menina. Graças a esse fato a criança foi salva, e Mãe Nosa permanece como uma grande referência local... Em Cuiabá, Delina Clementina de Jesus conta que o dom de benzedeira foi herdado da mãe, que rezava apenas quebranto e espinhela caída. A casa de dona Maria Valeriana de Souza, no bairro da Lixeira, por muitos anos foi uma espécie de pronto-socorro da população cuiabana. Entre suas práticas está a de ‘arrumar’ a posição de muitas crianças na barriga da mãe. Aos 83 anos, dona Vale, como é carinhosamente chamada, não sabe ao certo com que idade começou a benzer, mas não esquece que a primeira pessoa que recebeu foi um homem que chegou em sua casa com as pernas paralisadas. Depois de benzido com um galho, saiu andando... No Quilombo da Rasa, em Cabo Frio, Dona Eva Maria da Conceição, nascida em 1910, guarda na memória que sete dos seus nove filhos nasceram pelas mãos de Tia Ezilia. Ela também se recorda do tempo em que a mãe, Bibiana Maria da Conceição, benzia as crianças rezando a vassourinha, ‘aquele botãozinho branquinho’. Por conta dessa tradição iniciada pela mãe, dona Eva até hoje é uma grande referência no preparo de remédios e chás com base de ervas e plantas medicinais para a população local... Luiza Teixeira Ramalho, benzedeira de Araçuaí, Minas Gerais, garantia curar espinhela caída com suas palavras pronunciadas pela frente e pelas costas da pessoa. O doente segurava um ferro ou uma chave na mão durante a reza. Por fim, orava um pai nosso e três ave-marias, que oferecia à Nossa Senhora da Arca. Luiza, juntamente com Fulosina Rodrigues e Marciana Gomes da Cruz, era uma das rezadeiras mais conhecidas de Araçuaí. Já dona Geralda Preta, mineira de Bocaiúva, reza para o Barquinho de Santa Maria. A baiana Conceição Nicácio, de Caririnha, apela para Jesus Cristo, enquanto a rezadeira Jacomina, paulista de Ribeirão Preto, afirma que enquanto a espinhela estiver caída

quando menina, ficava fascinada ao ver a madrinha rezar as pessoas, e por isso resolveu aprender as benzeduras – primeiro para dor de dente, depois para dor de barriga, cólica, e daí por diante. Vó Adriana como ficou conhecida [...] diz que antes de se entregar ao ofício, já brincava de benzer as bonecas. Contudo, o compromisso de acatar a vontade divina não a isenta, e nem a outras benzedadeiras da labuta diária. Atualmente, aposentada, vó Adriana prepara e vende doces e refrescos, mas continua dedicando a maior parte do seu tempo às pessoas que a procuram em busca de rezas.

A vida dessas mulheres se confunde a vida de suas comunidades. Elas são amadas e admiradas. São procuradas para conselhos e ajustes de contas. As benzedadeiras dessas comunidades sintetizam o serviço e a solidariedade, a coragem e a maternidade. E a comunidade as acolhe e as confirma na dignidade de suas vidas entregues para aliviar a dor e o cansaço de seus clientes. O cuidado exercido por essas benzedadeiras se manifesta nas orações aprendidas e decoradas com suas antepassadas. Porém, não são rezas mortas e sem sentido. São palavras repletas de sentido e de poder curativo. É por isso que considerando o que sabem pela oralidade a serviço da vida, dos atos de partejar, curar ou benzer, não tem dia nem hora marcados para acontecer.

IV. Capítulo 3 - As mulheres benzedoras e o poder da palavra: a ameaça da religiosidade popular

Nesse capítulo desenvolveremos as questões relacionadas ao cuidado das mulheres enquanto benzedoras responsáveis pela recuperação espiritual e física das pessoas. Essa atitude de recuperação da vida encontra-se inserida no contexto da religiosidade popular, com suas consequências dolorosas para a identidade das mulheres perseguidas como bruxas por causa do poder da palavra e de sua eficácia simbólica. Todos esses aspectos interligados poderiam auxiliar numa proposta de recuperação da vida através de políticas de saúde pública. Infelizmente, como iremos analisar mais adiante, na cidade de Rio de Contas não existe essa preocupação.

Se às mulheres, socialmente, foi dado o destino de cuidadoras, as mesmas souberam abraçar muito bem esta sina e usarem-na como identidade a seu favor. Olhando as mulheres negras da Montanha de Rio de Contas, agindo por meio de seu ofício de benzeduras, observa-se o seu cuidado e carinho no trato das pessoas que necessitam de sua atenção. Essas mulheres e tantas outras que exercem o dom da benzedura fazem-no com o intuito de resgatar a saúde perdida. E, para tanto, precisam daquilo que dispõem de forma tão visível e tão marcante na 'natureza' feminina: o cuidado.

Saber cuidar é uma arte. É uma atividade cotidiana aprendida e testada na resolução das necessidades surgidas. O cuidado praticado pelas mulheres permite que as mesmas o exerçam de forma 'perpétua', transmitindo essa virtude de mãe para filha e assim sucessivamente, numa cadeia interminável.³⁹

³⁹. Figuras existem que concentram e irradiam cuidado de maneira privilegiada: nossas mães e as mães de nossas mães, as nossas avós. Não precisamos detalhar esta experiência. Ela é fontal em cada pessoa, pois o primeiro continente que a criança conhece é sua própria mãe. Ser mãe é mais do que uma função; é um modo de ser que engloba todas as dimensões da mulher-mãe, seu corpo, sua psique e seu espírito. Com seu cuidado e carinho a mãe continua a gerar os filhos e filhas durante toda a vida. Mesmo que tenham morrido, sempre permanecerão em seu coração materno. Nos momentos de perigo são invocadas como referência de confiança e de salvação. É através das mães que cada um aprende a ser mãe de si mesmo, na medida em que aprende a aceitar-se, a perdoar as próprias fraquezas e a alimentar o sonho de um grande Utero acolhedor de todos. Representam também o modo de ser mãe, as educadoras e os educadores que se devotam ao crescimento humano, mental e espiritual dos educandos, as enfermeiras que cuidam dos seus doentes e tantas outras pessoas eu anonimamente de desvelam no cuidado de alguém (BOFF, 1999, p. 167). E ainda, a razão de ser do cuidado consiste em garantir a vida do sujeito e sua autonomia funcional. O cuidar de alguém é velar por sua autonomia, por sua independência em todas as ordens. A

Como já tivemos a oportunidade de ver neste trabalho, as meninas aprendem com a mãe e com o lado feminino de sua família a serem mulheres cuidadoras. Tudo é devidamente transmitido para que as mulheres não percam sua legitimidade pessoal enquanto geradoras e cuidadoras da vida. O ser mãe e cuidar da vida 'está' como que no sangue de toda mulher. Por isso, que é tão fácil encontrarmos todo o quadro de condicionamento social descrito anteriormente na construção de uma mulher. Mesmo que o ato do cuidado não seja um aspecto individual somente da personalidade feminina, naturalmente falando, são às mulheres que se atribui essa característica, uma vez que as atividades sociais do cuidado são mais facilmente ocupadas por elas.

O cuidado também é ameaçador e perigoso.⁴⁰ Pois, quem sabe cuidar exerce um controle, um domínio sobre quem é cuidado/cuidada e tem autoridade sobre as pessoas. Por esse motivo, as mulheres que manifestavam o poder do cuidado pelas benzeduras foram perseguidas, denominadas bruxas, feiticeiras e foram assassinadas.

As benzedadeiras retiram, com suas orações e conselhos, as pessoas do mundo das doenças e da desilusão. Elas concedem um novo sentido à vida das pessoas. No período colonial as benzedadeiras despertavam um sentimento paradoxal, como por exemplo, o medo e a confiança, a segurança e a ameaça. Elas inspiravam confiança e segurança para o povo pobre e necessitado e ameaça de poder e medo às forças dominadoras da época que sentiam o peso

maternidade é uma práxis muito singular do cuidado, cujo fim não é a dependência do filho, mas sim sua independência, sua maturidade como pessoa e como cidadão (TORRALBA ROSSELÓ, 2009, p. 40).

⁴⁰. A naturalidade e a intimidade com que tratavam a doença, a cura, o nascimento e a morte tornavam-nas perigosas e malditas. Com a acusação de curandeirismo, eram duplamente atacadas: por serem mulheres e por possuírem um saber que escapava ao controle da medicina e da Igreja. O Tribunal do Santo Ofício foi o influente porta-voz do saber institucional na luta contra os saberes informais e populares. Seus processos geraram um imenso painel onde o corpo e as práticas femininas de tratamento informal de doenças tornaram-se protagonistas importantes. Um dos mais impressionantes retratos dessas mulheres capazes de adivinhar o futuro e fazer curas mágicas é encontrado num processo movido pela Inquisição contra a portuguesa Maria Antônia, em 1683. Lê-se na sua sentença: 'Sem saber ler nem escrever, curava todo o gênero de enfermidade de quaisquer pessoas ou animais que lhe ofereciam, lançando dos corpos de outros endemoniados espíritos malignos; fazia unir as vontades discordes entre casados; levantava os queixos da boca aos que lhos caíam e fazia parir com bom sucesso as mulheres pejadas; observando sempre os efeitos das ditas coisas especialmente às quartas e sextas-feiras da semana, por as ter mais proporcionadas para os fins que procurava; usando para eles somente de palavras, orações, bênçãos, água benta, terra de adro, de nove ervas, de coisa dos mesmos, estando ausentes, mandando encher em rios ou fontes uma quarta de água, a fim de, vasadas as oito, a nona servisse para cura dos ditos males' (DEL PRIORE, 2001, p. 108).

da concorrência com as mesmas. Havia todo um complexo ritual com orações e práticas religiosas para se devolver a saúde às pessoas. Daí que no entender de Del Priore (2001):

as curandeiras e benzedadeiras eram consideradas de maior importância no contexto comunitário, inspirando epigramas cheios de temor e respeito [...] As mulheres e suas doenças moviam-se num território de saberes transmitidos oralmente, e o mundo vegetal estava cheio de signos das práticas que as ligavam ao quintal, à horta, às plantas. O cheiro do alecrim era considerado antídoto contra raios; seus ramos tinham poder contra feitiços. As ervas apanhadas na quinta-feira de Ascensão tinham virtudes contra sezões, febres e bruxedos. Quem queimasse folhas de figueira em casa onde se criava criança, secava o leite da mãe. O funcho, o rosmaninho, o sabugueiro e o alecrim colhidos na manhã de São João livravam a casa de enfermidades. Da arruda colhida no dia de Natal à meia-noite devia fazer-se chá, para ser tomado no caso de haver alguma moléstia (DEL PRIORE, 2001, p. 92 – 95).

O cuidado exige naturalmente uma resposta de quem teve a atenção conquistada. No trato do cuidado surge uma relação de acolhida e resposta. Por isso, quem é atendido/a pelas benzedadeiras sempre volta trazendo outras pessoas. Criava-se uma clientela a partir dos próprios clientes. O saber cuidar dá uma visão aberta e não fechada da realidade e do ser humano. Ou seja, a percepção da vida se dá a partir do contato com as fragilidades humanas. O cuidado com as pessoas, que se processa por meio dos rituais de preces praticados pelas benzedadeiras tem o poder de ‘exorcizar’ as motivações que fragmentam a vida. Os problemas surgidos no decorrer das atividades cotidianas e sem soluções aparentes são levados a alguém que sabe fórmulas de exterminar essas ‘sobrecargas espirituais’. Essas, ao desaparecerem, dão nova vida e novo estímulo para que se comece a vida de outra forma.

A atividade das mulheres negras benzedadeiras da montanha de Rio de Contas nos possibilitam uma percepção do cuidado, auxiliadas por suas antepassadas que por sua vez, também receberam esse legado de suas mães, avós, tias ou madrinhas. É um círculo que se cria e que não se perde o seu ponto inicial. Só se sabe da importância dessa prática através do contato com essas mulheres ou com alguém que ‘passou’ por suas mãos recebendo o benefício de orações e rituais.

Quando se procura uma mulher para se benzer, é porque o corpo está solicitando, ou seja, existem situações físicas ou ‘espirituais’ que requerem

uma aproximação da experiência com o sagrado oferecido pela benzedeira. Essa mulher fica ‘famosa’ pelo seu modo de executar a benzedura. Em outras palavras, pela eficácia do cuidado, da atenção. Há uma conectividade entre o cuidar e o curar. Ambos os aspectos caminham juntos e o segundo necessita do primeiro para se realizar. Quando uma doença manifesta, o cuidado com a intenção da cura, às vezes, pode entrar em ação no compasso das benzeduras.

Ao ficarmos doentes, a doença modifica a percepção que temos da própria materialidade. Ou seja, essa modificação manifesta-se na expressão facial, no peso físico, na cor pálida da pele, no cansaço físico, dizendo-nos que estamos doentes. A doença revela uma transformação na vida das pessoas, uma mutação que é indicadora de mudança não só no que diz respeito à sua estruturação somática, mas também à sua integridade (TORRALBA ROSELLÓ, 2009, p. 69 – 70).

A doença quando se dá, manifesta-se localizada. Não é algo etéreo, solto no espaço. Mas, a doença, mesmo falando da vulnerabilidade do ser humano e de seu limite físico, ela se dá num tempo e espaços determinados. Quando alguém adoece o faz num lugar específico e dentro de um período de tempo, podendo este último prolongar-se até sua cura ou óbito da pessoa doente. Como seres humanos, somos um ser doente em potencial, podemos adoecer de um instante para outro pela vulnerabilidade de nosso ser. É aqui que talvez possamos perceber a nossa fragilidade e nossa necessidade de dependência dos outros. Conforme Torralba Roselló (2009, p. 72 – 73): “o doente tem uma sabedoria que é consequência de sua circunstância patológica. É a sabedoria do homem que reconhece a causa de sua própria vulnerabilidade e a aceita como tal.” E por isso busca socorro na benzedura ou em outros métodos.

Partindo desse ponto de vista, o sentido habitual do ser humano é modificado radicalmente em seu interior pela doença. Isto é, a pessoa que se encontra doente deverá recriar o significado de sua vida, tratando de dar significado à mesma, extraindo aspectos positivos de sua experiência vital, possibilitando relações interpessoais adequadas e conscientes de desequilíbrio interno (produtor da doença) do qual sofre o doente. Para Torralba Roselló (2009, p. 84): “na arte de cuidar, o conhecimento dessa desestruturação global

de sentido que padece a pessoa doente é fundamental para que se realize o cuidado adequado e competente”.

O ato da benzedura reunindo essas características de percepção do desequilíbrio interior da pessoa doente e a busca de solução pelo cuidado, concretiza a essência do binômio cuidar e curar. E daí, concluir que o cuidado é o que resulta na cura. Ao benzer, a benzedeira cuida e, como tal, realiza as disposições interiores necessárias para que a pessoa possa proporcionar a cura. A crença no sucesso desse processo terapêutico do cuidado, exercida pela clientela da benzedeira, permite a realização da cura. Isso implica num processo de mão dupla. A benzedeira enquanto ‘local’ disponível para a realização da cura e a clientela como sujeito de procura. Mas, esta última, procura a benzedeira por já ser informada da capacidade restauradora do cuidado exercido por esta mulher. Sobre tal aspecto Torralba Roselló (2009) menciona:

a ação de cuidar inclui o valor da receptividade. Trata-se de uma ação que integra uma certa passividade. A função mais própria de cuidar é ser receptivo ao sujeito vulnerável e isso significa estar disposto a responder às suas necessidades. O verdadeiro protagonista na ação de cuidar não é o sujeito que cuida, mas o sujeito vulnerável (TORRALBA ROSELLÓ 2009, p.134).

Quando recebe em seu ambiente de cuidado, a pessoa vulnerável, a benzedeira exerce o seu ofício de restabelecer a cura por meio da prece, invocando sobre a mesma pessoa seus entes espirituais. A invocação estabelece uma ponte ‘mágica’, envolvendo os três agentes que participam na materialização do cuidado: a benzedeira, os entes espirituais ou elementos usados na invocação e a pessoa recorrente à benzedura. No caso das mulheres negras benzedadeiras de Rio de Contas, Del Priore (2001) sustenta que:

essa ponte com o sobrenatural significou mais do que simples processo de cura na ausência de médicos e doutores; foi também oportunidade para as mulheres se solidarizarem, trocando entre si saberes relativos aos seus próprios corpos trazidos de áreas geográficas tão diferentes quanto a África ou a península Ibérica. Foi uma oportunidade de entrelaçamentos múltiplos, pois negras, mulatas, índias e brancas tratavam-se mutuamente, com gestos, palavras e práticas características de cada cultura. Permitiu que as mulheres preservassem sua intimidade e a cultura feminina do saber-fazer diante dos avanços da medicina, que prescrevia para os

seus males remédios muito diferentes daqueles com os quais estavam acostumadas a lidar (orações aos santos protetores, ervas, flores do quintal, água benta) (DEL PRIORE (2001, p. 112 – 113).

É essa dinâmica da cura e do cuidado que se encontra presente na base do serviço das feiticeiras e benzedeiras prestado a um corpo doente e necessitado de reestruturação e equilíbrio humano. No caso das benzedeiras de Rio de Contas, essa atividade nunca lhes custou a vida. Mas, no caso das mulheres consideradas feiticeiras da Idade Média custou a vida de milhares que consideradas como bruxas e temidas, foram julgadas e assassinadas por sua suposta relação com o diabo.

4. 1. A construção social da realidade a partir da benzedura

Ao benzerem, as mulheres negras de Rio de Contas constroem e reconstroem a partir do cotidiano. Quando devolvem a saúde por seus atos religiosos essas mulheres estão inseridas num contexto de recuperação da vida, dos laços familiares e de inserção social. As pessoas que procuram a benzedura em busca de cura estão cientes de que não serão confundidas e nem desapontadas. Essas mulheres benzedeiras colaboram para que a realidade social seja refeita e recuperada através de seus gestos e palavras preches de vida e sabedoria. Elas participam de um contexto concreto e localizado do qual não imaginam sua importância capital para o cuidado da população e presença salutar.

A realidade cotidiana não nos chega pronta, mas é elaborada pelas ações das pessoas. Essas ações se constroem a partir da relação dos indivíduos entre si. Nesse contexto, todas as ações realizadas se dão numa perspectiva de sentido. Elas apresentam um significado, não se dão no vazio e não são vazias. Apresentam uma razão de ser. Podemos dizer que quando alguém se dirige a uma benzedeira, essa pessoa busca algo com significado que lhe traga uma resposta. A resposta encontra-se nos gestos e palavras da benzedeira. É da compreensão desse significado que procede a cura, ou seja, a resposta à procura efetuada.

Na cura está a garantia de que o gesto acompanhado das palavras apropriadas foi utilizado corretamente. Dessa perspectiva temos que esses

sinais usados pelas benzedeiras em sua atividade espiritual fazem parte da realidade na qual benzedeira e clientes estão inseridos. Entretanto, quando se muda de benzedeira por falta de crédito nas palavras ou nos gestos, mudam-se também as situações elaboradas da realidade. Com isso, pretendemos afirmar que cada realidade social específica não é a única, mas, que se encontra com uma série de múltiplas realidades sociais construindo o cotidiano num contexto maior da realidade mais ampla. E essas realidades existem independentes da específica, ou seja, se a pessoa não procurar tal benzedeira, outra pessoa o fará. Mas, a pessoa poderá ir ao médico ou buscar a cura de outra maneira alternativa. Enquanto se está em outro lugar e a benzedeira que a pessoa iria procurar atende outra pessoa, ou simplesmente executa outra atividade, tudo acontece independente das ações referidas. Isto é, as benzedeiras com suas ações de cura possuem parte dos elementos necessários à construção do cotidiano independentemente das pessoas que deveriam procurá-la e não o fizeram. Essa relação nos revela que um gesto social isolado compõe a multiplicidade dos gestos que organizam o conjunto das ações sociais em uma sociedade.

A postura das benzedeiras negras de Rio de Contas possibilita perceber a realidade e interagir com a mesma através das benzeduras aprendidas com suas antepassadas. A presença das doenças que se impõem sobre a vida das pessoas, leva tais mulheres a benzerem e a enfrentarem a realidade das enfermidades transformando muitas vezes o cotidiano de Rio de Contas por meio do exercício da cura.

Para Berger e Luckmann (2010):

a realidade da vida cotidiana é admitida como sendo *aí* realidade. Não requer maior verificação, que se estenda além de sua simples presença. Está simplesmente *aí* como facticidade evidente por si mesma e compulsória. Sei que é real. Embora seja capaz de empenhar-me em dúvida a respeito da realidade dela, sou obrigado a suspender esta dúvida ao existir rotineiramente na vida cotidiana (BERGER e LUCKMANN, 2010, p. 40).

A benzedeira possui o poder de reinventar, pelas orações e gestos simbólicos, o cotidiano das pessoas que as procuram para uma mudança no ritmo de suas vidas espirituais que, na verdade, estão inseridas na realidade enquanto corpos necessitados de socorro.

4. 1. 1. *Benzeção: ação transformadora da relação social.*

Retomando a questão do 'cara a cara', visto anteriormente, e que acontece quando da troca, ou melhor, da partilha de saberes populares cotidianos vividos, é importante salientar o exercício da mesma com os outros. Segundo Berger e Luckmann (2010):

a mais importante experiência dos outros ocorre na situação de se estar face a face com o outro, que é o caso prototípico da interação social... Na situação face a face, o outro é apreendido por mim num vívido presente partilhado por nós dois. Sei [também] que no mesmo vívido presente sou apreendido por ele. Meu 'aqui e agora' e o dele colidem continuamente um com o outro enquanto dura a situação face a face. Como resultado, há um intercâmbio contínuo entre minha expressividade e a dele... Na situação face a face o outro é plenamente real. Esta realidade é parte da realidade global da vida cotidiana, e como tal maciça e irresistível. [O outro] só se torna real para mim no pleno sentido da palavra quando o encontro pessoalmente (BERGER e LUCKMANN, 2010, p. 46).

Com isso, segue-se que no contato das benzedadeiras de Rio de Contas com seus clientes, processa-se uma concreta relação com a realidade cotidiana das pessoas. O encontro face a face ou através do contato com a foto da pessoa, ou ainda com roupas e também pertences da pessoa atingida por algum mal, com a benzedeira é, na verdade o encontro com uma realidade cotidiana sofrida. A partir desse encontro face a face. Aquilo que até então era doente e/ou mal recebe uma nova perspectiva e torna-se, pela oração e gestos, uma realidade nova e transformada. Podendo isso ser a cura de uma enfermidade ou a resolução de um difícil problema. No contato face a face das benzedadeiras de Rio de Contas com seus clientes pode-se vislumbrar algo conhecido na relação humana com seus pares. Quando percebemos a atividade social de transformação da realidade efetuada pelas benzedadeiras notamos também que, além das referidas mulheres se relacionarem com os outros face a face, essa relação exprime uma característica própria das relações do ser humano com os outros: "... a relação do homem com o seu ambiente caracteriza-se pela sua abertura para o mundo" (BERGER e LUCKMANN, 2010, p. 68). É quando o ser humano sai de si para o outro procurando ajudar-lhe, que se dá plenamente essa abertura. Tal processo de abertura para as outras realidades sociais é possível sempre dentro de um

espaço preenchido por dois ou mais corpos envolvidos numa relação social como uma exigência para efetivação de realidades cotidianas. Segundo Berger e Luckmann (2010), as realidades cotidianas são:

necessariamente um empreendimento social. Os homens em conjunto produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas formações socioculturais e psicológicas... Assim como é impossível que o homem se desenvolva como homem no isolamento, igualmente é impossível que o homem isolado produza um ambiente humano. O ser humano solitário é um ser no nível animal... A humanidade específica do homem e sua sociabilidade estão inextricavelmente entrelaçadas. O homem *sapiens* é sempre, e na mesma medida, *homo socius* (BERGER e LUCKMANN, 2010, p. 72 – 73).

As benzedeiras negras de Rio de Contas, socialmente falando, não estão executando nada de extraordinário nas suas relações sociais. Elas cumprem perfeitamente o papel social de reestruturação das relações sociais. Com isso, elas se relacionam com seus clientes, exercem seus poderes de oração e aconselhamento. E, criando a sociabilidade, se firmam em suas comunidades como ‘mulheres sapiens’ e ‘mulheres socius’ no mesmo nível de conexão. Na procura pela benzedura se estabelece o que já pontuamos anteriormente na organização e concretização das relações sociais. A benzedura não se dá de forma alheia, solta, desvinculada do social, mas, no contexto específico da ordem social. A ordem social é o direcionamento dado ao indivíduo no contexto de sua sociabilidade. Isso equivale a dizer que o ‘Eu’, indivíduo é produto de uma sociedade específica. Assim, Berger e Luckmann (2010) querem nos dizer que:

o caráter do eu como produto social não se limita à configuração particular que o indivíduo identifica como sendo ele mesmo..., mas com o equipamento psicológico amplo que serve de complemento a essa particular configuração... portanto... o organismo e, ainda mais, o ‘Eu’ não podem ser devidamente compreendidos fora do particular contexto social em que foram formados (BERGER e LUCKMANN, 2010, p. 71 – 72).

E ainda, Berger e Luckmann (2010) concluem, afirmando que a ordem social não faz parte da natureza das coisas e não pode ser derivada das leis da natureza. “A ordem social existe unicamente como produto da atividade humana. Não é possível atribuir-lhe qualquer outro status ontológico sem

ofuscar irremissivelmente suas manifestações empíricas” (BERGER E LUCKMANN, 2010, p.74). Se na ordem social o indivíduo é direcionado à sociabilidade, com as benzeduras, o ser humano é restabelecido na sociedade.

A benzedura para estabelecer a ordem social se vale de um contexto diferenciado de rituais, mesmo as benzedadeiras estando ligadas à oficialidade por suas práticas. A religião das benzedadeiras é a católica, mas sua prática não é bem vista por alguns católicos e por alguns do grupo sacerdotal. Podemos afirmar que existem duas religiões católicas? Podemos afirmar que existem várias. Isto é, existem diversas maneiras de se expressar o catolicismo e não se sentir excluído. As benzedadeiras de Rio de Contas são católicas e exercem a benzedura sem nenhum peso de consciência de que estariam fazendo algo errado. Elas exercem uma religião que se fundamenta na resposta às necessidades do povo. É o que denominamos de religião do povo.

A religião do povo surge quando a teologização a respeito do sagrado faz a troca do rito pelo discurso. Há uma possibilidade de se perder o elo de comunicação entre uma experiência concreta de fé e o transcendente. A partir daí parece que tudo está distante, esfumado. Pode até parecer maravilhoso e forte enquanto experimental, mas é algo incompreensível por não se tratar de algo concreto que se refira diretamente à vida cotidiana das massas populares. O transcendente mantém sua distância quando os ‘entendidos’ do sagrado reforçam suas teorias sobre a realidade espiritual com um discurso escrito e oral. Conforme destaca Mendonça (1984):

o vácuo que se abre entre o crente e o sagrado aumenta na mesma proporção em que a instituição se burocratiza, e ao aumento do número de especialistas e exegetas se acrescentam os livros de doutrina. Neste momento, um como que sentimento de orfandade por parte dos fiéis explode num movimento sectário de recuperação do sagrado em seu estado de pureza primitivo (MENDONÇA, 1984, p. 9).

As benzeduras são um tipo de resposta a essa ‘orfandade’ espiritual, entre tantas outras manifestações do sagrado em meio às populações ‘largadas’ pela oficialidade das religiões burocratizadas. Quando as benzedadeiras exercem suas orações em favor de seus clientes está acontecendo a transformação de uma realidade concreta na qual está inserido certo tipo de humanidade perseguida, escondida, adoentada e ‘impedida’ de acessar a intelectualização da divindade.

Como a religião oficial, que se lhe autodenomina como tal, a religião do povo também apresenta suas definições próprias tais quais as que foram elaboradas pelos estudiosos da instituição oficial. Por exemplo, a religião do povo estabelece um relacionamento entre o especificamente religioso e o social. Ou seja, há uma conexão e um entendimento entre o sagrado e aquilo que é construído como profano. Outro aspecto importante para se lembrar aqui é que na religião do povo, as pessoas recuperam o sentido da vida na preocupação com o corpo. Enquanto na religião oficial, mesmo que tenhamos progredido na percepção corporal associada aos ritos, o corpo ainda situa-se numa ante sala do culto ao sagrado.

As mulheres negras que benzem em Rio de Contas aproximam do povo essa presença do sagrado que valoriza a vida no corpo humano. E parece ser o mais justo possível, pois sua compreensão de fé está de acordo com o mais refinado entendimento teológico sobre a encarnação: Deus (o Deus dos cristãos) se faz ser humano e vem habitar no nosso meio, como um de nós. É o grande acontecimento da encarnação (de Jesus Cristo enquanto Filho de Deus, Verbo divino do Pai) e tão bem entendido pelos empobrecidos, principalmente, por quem cuida de recuperar o espaço sagrado (para o Cristianismo, por ser a morada da divindade) onde a divindade habita. Para Palácio (1977, p. 191) “esta ‘lógica’ da encarnação, em todas as suas dimensões e momentos constitui a chave da reconstrução e da interpretação da figura de Jesus”. Por isso, nas reflexões de González (1992), as benzedeadas negras de Rio de Contas constituem a religião do povo:

em que os cristãos são os pobres. Tanto para Cristo como para a Igreja de nossos dias o modo como os simples entendem o Evangelho foi e deve continuar sendo de importância primordial, já que são eles os que melhor captam as coisas de Deus. Muito melhor do que os supostamente sábios (Mt. 11, 25). Esta é a grande razão pela qual a religião do popular não para o crente só uma série de costumes e tradições mais ou menos pitorescas, mas a forma em que o Espírito conduziu seu povo para a verdade completa (GONZÁLEZ, 1992, p. 35)

Por este motivo, a religião do povo é mais para se sentir, experimentar do que explicar. Mas, mesmo assim, é possível captarmos sinais e expressões que qualifiquem e explicitem esta religião popular nas benzedeadas que se caracterizam como uma das suas expressões.

A estrutura mental elaborada para a criação e sustentação da religião do povo se configura a partir de um princípio de participação por parte das benzedadeiras que fazem uma reintegração das partes 'quebradas' da vida humana. Há aí uma síntese religiosa que possibilita a crença em tudo o que ajuda a viver. É a fé na vida que se manifesta como uma luta pela sobrevivência a partir do que se possui nas mãos, não dando muita importância a uma única maneira de crer, mas juntando e acolhendo todas as formas de ter fé no sagrado. Na prática das benzeduras não se pergunta sobre a fé do 'cliente', simplesmente se reza sobre a pessoa.

Na religião do povo percebemos a experiência do sagrado e da resistência. Pela prática da benzedura das mulheres negras de Rio de Contas observamos uma maneira de interpretar, simbolizar e transformar a realidade social pela recuperação da saúde. A benzedura, sob o ponto de vista da experiência de compreensão e simbolização da vida, deixa transparecer um grande esforço de reconstrução e reordenamento das experiências vividas na busca da felicidade. A benzedura, enquanto um dos aspectos da religião do povo representa um saber popular que age sob princípios, desejos, sentimentos, valores emoções e ideias, sem estarem em compartimentos, separados. Na composição das crenças populares ritualizadas as expressões cotidianas como a alegria, esperança, medo, morte, esforços, fracassos, conquistas são componentes como de um todo. São expressões contextualizadas, mas compondo um único bloco de observação e entendimento. A prática da benzedura, de acordo com Lima (1994) é um conhecimento religioso:

que se constrói no calor da própria experiência da realidade. Aqui emoção e razão caminham juntas. Enquanto resistência, [a benzedura, no contexto da religião do povo], busca a superação dos problemas da realidade popular pelas formas que lhe são próprias. Ela consegue mobilizar e produzir em torno de seus símbolos e ritos, as energias necessárias para se viver para além do horizonte da esperança empírica possível. Nela os populares encontram uma forma de se afirmar diante das classes dominantes, dos especialistas religiosos e de toda forma de distinção de poder. Seja dissimulando as relações de poder, seja afirmando a esperança, ela tem uma dimensão de resistência (LIMA, 1994, p. 113).

Quando as benzedadeiras exercem o seu serviço de benzedura se estabelece uma relação com o sagrado a partir das necessidades humanas

buscando novas manifestações do mesmo. Na religião do povo, mesmo havendo locais e tempos de especiais intervenções do sobrenatural, no caso das benzeduras, a experiência com o religioso perpassa todo o tempo e espaço. Não há hora marcada, há a necessidade da cura. Por isso também, a benzedura na religiosidade popular, não pode ser mensurada pelo ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, mas sim pela visão daquilo que ajuda a viver. Isto é, a procura pela benzedura se dá pela necessidade que as pessoas têm de querer viver melhor. Por estes gestos religiosos populares há uma indução de experiências vitais, uma vez que o emocional e o sensorial são predominantes na execução dos gestos simbólicos. Daí, conforme González (1992, p. 39 - 40) menciona, pode-se entender a religião do povo, enquanto componente ético é simplificada e orientada para os grandes problemas vitais. A sua situação social se dá partindo da marginalidade, localização geográfica de seus agentes e posicionamento na ordem das classes sociais. A composição racial da religião do povo é composta, na sua maioria, por etnias dominadas e marginalizadas, indígenas e negras. Na análise do projeto histórico articulado para sua compreensão se dá a partir do desejo de uma realidade futura melhor para as pessoas mais empobrecidas. É ainda uma forma de protesto religioso e com forte conteúdo profético. Eclesialmente falando, a religião do povo não se impõe sobre as pessoas e nem as obriga a aceitar seus ditames. Não tem uma força fundamentalista ou dogmática, mas ocorre para atender às necessidades imediatas das pessoas empobrecidas.

4. 1.2. Catolicismo popular e benzeduras: aproximações e divergências.

Todas as informações acima sobre a religião do povo estão apoiadas num contexto histórico e social que colaborou para sua elaboração e enraizamento na cultura brasileira. Como veremos mais adiante, a composição religiosa da prática das benzedadeiras de Rio de Contas é católica, mas, mesmo com sua fé católica professada, as mesmas mulheres que benzem transitam tranquilamente por outros caminhos de fé sem lhes afetar a pertença nos espaços religiosos que ocupam. A este processo denominamos catolicismo popular.

O contexto histórico de formação da religião do povo pertence a um conjunto de processos culturais. Poderíamos iniciar apresentando a contextualização epocal que colaborou para uma elaboração da religião popular dizendo que a oficialização do cristianismo, mediante as ações dos imperadores Constantino (313) e Teodósio (380), concedeu às autoridades eclesiásticas, inclusive aos monges, a categoria de classe superior. Isso gerou um afastamento sócio-político da massa cristã de plebeus e servos, colocando a Igreja católica num patamar elevadíssimo e distante das necessidades emergenciais das populações. O que ocorreu na realidade foi a criação de um distanciamento, abismo, grave cisma social, que não recebeu a condenação de nenhum organismo oficial da Igreja. A influência do Império sobre a Igreja fez com que a estruturação eclesial se favorecesse de seu modelo vertical, rejeitando o primeiro esquema fraterno, solidário e horizontal da Igreja do tempo dos apóstolos e, tendo como consequência, uma brecha entre a hierarquia e os fiéis. Daí que se pode dizer que não existe uma religião pura, sem trocas simbólicas. Há sempre um intercâmbio cultural que nos favorece ou nos faz perder algo. Outro elemento importante na formação da religião do povo foram as trocas culturais. Essas, conforme González (1992) foram responsáveis pelo surgimento dos diversos estilos de sincretismos:

mediante a invasão do Império por parte dos chamados povos 'bárbaros', matizará a experiência cristã com outras experiências religiosas muito distintas das greco-latinas. Daí surgirão diversos estilos de sincretismos que se manifestarão especialmente na religião popular, mas também na religião das elites (GONZÁLEZ, 1992, p. 41) .

E ainda, segundo menciona González (1992), devemos considerar que pelo menos para a América Latina, outro fator importante que explica em parte a diferenciação e as peculiares relações existentes entre a religião das elites e a popular:

é o fato de a Igreja hierárquica ter participado do processo da conquista e da colônia. E a força explicativa se desdobra em duas direções: haverá elementos cujas raízes estão nas ações em prol da defesa dos índios que alguns bispos, sacerdotes e frades realizaram. Mas, também há fatos que só podem ser compreendidos se for levado em conta que, em geral, a Igreja foi colaboradora dos interesses da Conquista e que muitos homens da Igreja, por mecanismos diferentes (tributação de diversos tipos, oficinas

manufatureiras, diferentes serviços exigidos aos índios, etc.), também participaram na exploração dos povos conquistados. Isto, mais o fato de que, mesmo depois da independência, a Igreja oficial foi vista como pertencente à cultura dominante, pode ser motivo de certos mecanismos pelo qual a Religião Popular integra em si mesma – apesar de paradoxal – um sentido de pertença e comunhão eclesial junto com certo grau de rejeição, marginalidade, autonomia, crítica, etc., em relação aos estamentos oficiais (GONZÁLEZ, 1992, p. 41).

Os responsáveis pelo culto católico oficial dizem que quem se afastou do referido culto foi o povo, através de suas misturas de prática da fé. Mas, a realidade é bem outra. O afastamento do povo é resultado de um comportamento da Igreja no seu desejo expresso de purificação e autenticidade da ‘verdadeira’ fé. Nesses atos a Igreja deixa de enxergar as práticas da religião popular, como a benzedura - uma das muitas práticas antigamente não questionadas.⁴¹ O afastamento que a Igreja exerceu para longe do povo cria no mesmo o elemento sincrético “onde as práticas de cura e benção não ferem os princípios da religião oficial, mesmo porque não existe um catolicismo puro nos moldes das propostas elaboradas pelo controle ideológico central da Igreja Católica” (MELLO, 1999, p. 82).

Quando a Igreja, através de seu clero, olha de longe para seus adeptos por causa de uma prática diferenciada dos mesmos, ela deixa de se relacionar com seus fiéis de forma dialética.⁴² Por trás dessa realidade a Igreja deixa de

⁴¹. “O grande esforço que a Igreja realizou – sobretudo a partir dos mosteiros – pela evangelização da Europa foi contemporâneo na formação do Cristianismo popular no qual foram amalgamados elementos religiosos provenientes das novas culturas. Em geral, a Religião Popular coexistiu pacificamente com a das elites hierárquicas e monacais. De fato, a maioria dos clérigos que atendia ao povo participava mais da religião Popular do que das elites intelectuais. Lembremos o grande programa de elevação cultural dos sacerdotes realizado por Carlos Magno no início do século IX.” E ainda temos um caso exemplar de como andavam as coisas numa das recomendações feitas pelo XVI Concílio de Toledo (ano de 731) para a Igreja espanhola. Aqueles bispos, “compreensivos como costume existente de fazer oferendas diante de certas árvores sagradas, se conformaram em pedir que tais oferendas fossem levadas, depois, ao templo cristão. Algo semelhante ocorreu com o ordálio ou ‘juízo de Deus’, costume um tanto bárbaro pelo qual Deus era ‘obrigado’ a se pronunciar nas causas humanas, que só será proibido no IV Concílio de Latrão (ano de 1215)” (GONZÁLEZ 1992, p. 42).

⁴². “As relações transacionais estabelecidas entre a instituição religiosa e a classe de fiéis, são de ordem dialética. Vejamos como isto pode ser explicado. 1º - o tipo e quantidade de bens e serviços de salvação de que a instituição religiosa dispõe e pode colocar em circulação, depende do capital de autoridade religiosa acumulado por ela. 2º -... esse capital de autoridade religiosa é derivado da força material e simbólica obtidas pelas instituições religiosas, classe social com que estabelece relações transacionais de aliança e serviço. 3º - O controle do capital de autoridade propriamente religioso, ao mesmo tempo, define a posição da instituição no campo religioso, e depende desta mesma posição. Logo, a possibilidade de acumulação do capital de autoridade religiosa está ligada a relações anteriores de concorrência: a). Entre diferentes categorias de agentes eclesiásticos no interior do campo religioso; b). Entre os

dar sua doutrina e presença e deixa também de receber do povo acolhida à sua mensagem transmitida. Assim, a Igreja, muitas vezes se comporta como uma voz rouca que grita no deserto social, tentando reunir o que ela mesma não deseja juntar. A prova disso são suas atitudes que mantêm as massas populares afastadas do entendimento de sua doutrina e da aceitação livre das manifestações populares de fé, segundo Brandão (1977):

a dificuldade aumentará, separando cada vez mais o catolicismo 'oficial' do 'popular' com se esse fosse autônomo e aquele o único estatuto válido. A aproximação [das duas partes] só se fará se a fé cristã for um princípio crítico for capaz de introduzir na religião do povo a crise da evangelização. Mas, ela não pode ser imposta ou oferecida já pronta de fora. Deve nascer auscultando a própria vida do povo (BRANDÃO, 1977, p. 183).

É isso que faz com que o distanciamento entre as duas partes de uma mesma religião não se elimine num acordo. A fé popular é elaborada cotidianamente através de suas necessidades. As benzedeiras, por exemplo, criam o seu linguajar, usam os seus elementos sagrados, exercem sua atividade religiosa com liberdade e sem nenhum envolvimento de obrigação com a religião oficial. O diálogo das partes em questão não se dá. O que se percebe é um fechamento de portas e oportunidades para se dialogar e se chegar a um acordo relacional. Quando a parte 'oficial' se faz surda e cega para não perceber o distanciamento em que precipitou a religião popular para longe de si, a parte atingida cria os seus meios de sobrevivência resistindo e proliferando novos métodos de atendimento às necessidades que surgirem.

O que se sabe é que a religião oficial elaborou, por seu orgulho e desinteresse pelas coisas do povo, uma religião popular que foi menosprezada, perseguida e condenada ao ostracismo. Muitas destas práticas ainda existem em nossos dias, inculcadas na mentalidade de grupos religiosos da parte oficial da Igreja Católica. A religiosidade popular⁴³ é filha do catolicismo e não o é

agentes religiosos e categorias de leigos, nos limites de articulação do campo religioso com o político." (BRANDÃO, 1977, p. 24).

⁴³. Para se estudar a religiosidade popular deve-se buscar além daquilo que se nos apresenta enquanto fenomenologia religiosa. A percepção dos estudos sobre religiosidade popular é ampla e alcança diversas abordagens como veremos. O mais interessante é que quando se aborda a questão da religiosidade popular apelamos para uma identidade nacional. Segundo Solange Ramos de Andrade (2012), ao destacar a importância dos estudos sobre a religião no processo de caracterização de uma identidade nacional Maria Isaura P. de Queiroz (1988) afirma que os estudos sobre a religiosidade no Brasil tiveram seu início efetivado em fins do

'bastarda', é legítima. Apesar de termos dificuldades para a fixação dos fenômenos que compõem esta amostra de religiosidade, ficaremos com as benzedeadas negras de Rio de Contas como as representantes legítimas deste aspecto do catolicismo.

Por isso, segundo Dupront (1988), se faz importante estudar a benzedura no contexto da religiosidade popular inserida na realidade mais ampla do Catolicismo Romano. Torna-se assim evidente um conhecimento das pessoas que exercem a função de benzedeadas a partir do seu comportamento religioso. Sabe-se que dentro de seus condicionamentos próprios as benzedeadas direcionam as pessoas na sua busca do além. Por meio do exercício de um itinerário duplo, no que diz respeito à prática da fé oficial e na execução do seu aprendizado oral, a benzedeadas e seus clientes recriam uma dinâmica própria da existência religiosa. Assim, ambas as partes ultrapassam as barreiras do cotidiano, sublimando a vida terrena pela cura de seus males através da carga energética utilizada na busca da resposta transcendental para os seus pedidos.

As pessoas, na sua maioria, participantes do catolicismo oficial e praticantes de ritos 'condenados' pelas autoridades da Igreja hierárquica, se declaram católicas apostólicas romanas sem nenhum problema, pois os sinais que definem a pertença à Igreja de natureza católico-popular são o batismo, a identificação de si mesmo como 'católico', e uma identificação global com a fé católica. Esta última expressa na devoção à Virgem Maria, 'respeito' ao papa e à Eucaristia. Além disso, esta pertença se exprime na participação periódica em atos de culto massivo, sejam de natureza devocional ou sacramental. Unido a isto está o reconhecimento de uma obrigação moral que pode derivar do

século XIX, quando os intelectuais brasileiros buscavam as características componentes do 'ser brasileiro'. 'Ser brasileiro', significava esboçar 'retratos do Brasil', evocar 'imagens do Brasil', na procura de diferenças entre o Brasil e o restante do mundo. Durante as décadas de 1970 e 1980, encontramos alguns autores que caracterizam a religião a partir de seus lugares sociais, ou seja, antropólogos, sociólogos e teólogos, dentre os quais destacamos os trabalhos de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973); Alba Zaluar (1983) e José Comblin (1978). Na década de 1970, Carlos Rodrigues Brandão identificou três tendências, provenientes de diferentes áreas do conhecimento (a saber: abordagem sociológica com destaque para Camargo, 1973; Thales de Azevedo, 1966; abordagem antropológica com destaque para Zaluar, 1983; Brandão, 1988; Pierson, 1966; Wagley, 1957; Oliveira, 1966; abordagem teológica com destaque para Comblin, 1978; Batista, s/d; e as conferências do Episcopado Latino-Americano e do Caribe mencionadas nesse texto), que ainda são muito atuais para a análise do catolicismo popular. A essas tendências, acrescentaremos uma quarta tendência, que passou a ter destaque a partir da década de 1990: a utilizada pelos historiadores (abordagem histórica com destaque para: Vovelle, 1991; Thomas, 1991; Santaló, 1989; Souza, 1986; Reis, 1991; Dupront, 1988).

sistema de valores cultural e eclesiástico imposto pela referida instituição de fé (GALILEA, 1973, p. 89 *apud* HIGUET, 1984, p. 23-24).

O catolicismo denominacional se dá mais por via da simpatia aos rituais oficiais do que por meios de intelectualização de seus dogmas doutrinários. O que reúne as pessoas nas devoções aos santos e santas, às irmandades, procissões e benzeduras que invocam os nomes dos santos, de Deus, de Nossa Senhora e de Jesus Cristo é a fé. E esta não necessita propriamente de uma explicação racional. Essa mentalidade é muito comum entre as pessoas praticantes de um catolicismo popular. Isso se dá por falta de conhecimento dos documentos e pronunciamentos oficiais da Igreja Católica em relação a todos os aspectos da vida humana e da religiosidade popular. Mas, essa realidade não significa que as pessoas participantes deste tipo de prática religiosas sejam pessoas sem estudos ou conhecimentos acadêmicos. O catolicismo popular alcança todas as pessoas, em todos os níveis sociais. Ele não discrimina, não exclui e não poupa ninguém. Daí ser importante ter presente o que se entende por catolicismo:

aquele sistema de doutrina e prática moral-religiosa que aqueles que se dizem católicos – membros da Igreja Católica – reconhecem como catolicismo. Estas pessoas, mesmo se declarando católicas, têm comportamentos, motivações, visão do mundo, práticas religiosas e crenças extremamente diversificadas, apresentando apenas uma minoria que aproxima dos padrões e valores ortodoxos do catolicismo (DANTAS, s/d, p. 4)⁴⁴.

A religiosidade popular não tem a sua identidade como única, fácil de ser visualizada e decifrada, pois esse aspecto que denominamos identidade é, na verdade, um conjunto de elementos. Não existe identidade formada de algo individualizado, particular ou de um único elemento constitutivo. Aliás, o que falamos para a religiosidade popular pode ser ampliado para todos os aspectos da sociedade no que se refere à questão da identidade. Conforme Gruzinski (2001):

⁴⁴. Segundo Andrade (2012), “de maneira geral, a tipologia realizada por Thales de Azevedo (1966) divide os católicos da seguinte maneira: os católicos formais, ou seja, aqueles que praticam o catolicismo; os católicos tradicionais: aqueles que se dizem católicos, mas não praticam nem conhecem o essencial do catolicismo oficial; os católicos culturais: aceitam elementos do catolicismo não pelo seu valor religioso, mas como parte da cultura em vigor e, finalmente, os católicos populares, vinculados às comunidades das zonas rurais tradicionais, despojados de conteúdo dogmático e moral.”

cada criatura é dotada de uma série de identidades, ou provida de referências mais ou menos estáveis, que ela ativa sucessivamente ou simultaneamente, dependendo dos contextos. 'Um homem distinto é um homem misturado', dizia Montaigne. A identidade é uma história pessoal, ela mesma ligada a capacidades variáveis de interiorização ou de recusa das normas inculcadas. Socialmente, o indivíduo não pára de enfrentar uma plêiade de interlocutores, eles mesmos dotados de identidades plurais. Configuração de geometria variável ou de eclipse, a identidade define-se sempre, pois, a partir de relações e interações múltiplas. Foi o contexto da conquista e da colonização da América que incitou os invasores europeus a identificarem seus adversários como índios e, assim, a englobá-los nessa apelação unificadora e redutora (GRUZINSKI, 2001, p. 53).

Quem define o que é religiosidade popular é o próprio povo que a compõe. Os intelectuais, os religiosos, a partir dos seus instrumentais, chegam perto desta realidade obscura e indecifrável que, por exemplo, faz uma pessoa andar ajoelhada por horas seguidas pagando uma promessa, ou ainda, é este mesmo contexto religioso que permite alguém entregar uma criança nas mãos de uma mulher, até mesmo desconhecida, à procura da saúde perdida. Nestes casos, as Ciências Sociais, chegam próximas desses fenômenos religiosos e usam palavras do meio acadêmico que tentam decifrar o enigma da manifestação do sagrado, expresso nas atividades das benzeduras, por exemplo. Este sagrado é ao mesmo tempo tão amplo, indefinido, espantoso. Entretanto, se deixa 'manipular' pelas palavras quase que silenciosas, balbuciadas por uma mulher negra sem conhecimento teológico ou academicista e sem a 'capacidade' de explicar de forma eloquente o que significa esse processo de cura enaltecendo a condição humana. Entretanto, Brandão (1977, p. 181) diz que antes das interpretações está o fenômeno em si mesmo, ou seja, a constatação do caráter estrutural da religiosidade popular. O fator religioso, não é um valor cultural autônomo, etéreo facilmente substituível na sua função por outros valores culturais, mas um elemento constitutivo e integrador do nosso 'ethos' social. Isto é, diante das manifestações da religiosidade popular, e em nosso caso das benzeduras, devemos ter uma postura de acolhimento a aquilo que se manifesta e produz os efeitos necessários à reconstrução da pessoa dilacerada por seus problemas.

4. 2. O contexto social da religiosidade popular

Como participantes do cotidiano de Rio de Contas, as benzedeadas negras também se encontram inseridas num conceito de religião que é desprezado e discriminado pela hierarquia ortodoxa da Igreja Católica, mesmo que sejam ‘valorizadas’ por documentos oficiais⁴⁵, como veremos mais adiante. A religião popular não se trata apenas de um conceito que inclua apenas as populações empobrecidas, mas no Brasil, todas as classes sociais fazem uso desses aspectos religiosos ‘não oficiais’.

A religiosidade popular⁴⁶ pode ser entendida como a manifestação da divindade por meio de rituais e cerimônias mais simples e por satisfazerem de forma imediata a sua ‘fome’ e ‘sede’ do sagrado. Nesse contexto, situam-se as manifestações devocionais que trazem para próximo das pessoas a presença da divindade. Como já fizemos referência na introdução, sempre que desejamos falar em religiosidade popular, estaremos nos referindo à religião do povo. Pois este segundo conceito nos aproxima de uma autenticidade sem máscaras que é a realidade nua e crua das benzedeadas, contemplando seus atendimentos e as reações de seus ‘clientes’. Nessas atividades encontram-se manifestações autênticas do sagrado invocado e valorizado através das rezas. Por isso, não encontramos nenhum elemento que desmereça a atividade da benzedura e a qualifique como inferior às expressões das ditas religiões oficiais.

A religião do povo não é falsidade. Segundo Mendonça (1984, p. 9), não é mentira, mas é uma expressão de vida “abrangendo todas as dimensões de comunicação desde o gesto ritual, o mito oral e escrito e o discurso teológico formalmente elaborado.”

⁴⁵. Estes documentos são os referentes ao Continente Latino-Americano, tais como os documentos de Puebla, Santo Domingo e Aparecida resultado das Assembléias do Episcopado Latino-Americano.

⁴⁶. “... popular opõe-se a oficial (enfoque político). Socialmente, ‘popular’ é um critério de distinção que serve primeiramente aos grupos privilegiados – autodenominados ‘elites’ - para exprimirem sua diferença em relação a todas as outras classes” (HIGUET, 1984, p. 25). E ainda, “popular é o que não se aprende na escola, em oposição ao erudito” (HIGUET, 1984, p. 26).

4. 2. 1. A Religiosidade popular: multiplicidade da experiência de fé.

Pelas práticas da religiosidade popular há uma busca operante do transcendente. Este tem inúmeras maneiras de seduzir, conquistar e dominar quem se deixa entregar. Na ação das benzedadeiras negras de Rio de Contas, por exemplo, como nos diz Melin (2002, p. 82), percebemos o ser humano desejando servir-se de coisas santas do cosmos, para resolver seus problemas cotidianos como as doenças, a miséria, a falta de chuva, pão e trabalho. É a busca de todo dia, de todo ser humano. Pois em cada dia tudo é imprevisível. Daí que as benzeduras e as práticas do catolicismo popular agem com grande efeito sobre as pessoas, produzindo em especial o fortalecimento da confiança.

Tanto o catolicismo oficial como o popular, tem o seu sistema de símbolos que dá sentidos e direção à vida das pessoas, norteando-as e influenciando-as no seu mundo concreto. Por isso, afirmamos que não há diferença entre um e outro e que nenhum se impõe sobre o outro como verdadeiro ou falso, melhor ou pior. Essa significação para os diversos aspectos da vida advinda desses aspectos religiosos da prática cotidiana manifesta uma antiga necessidade que, segundo Lima (1994) se tem de por ordem – alguma ordem – mas consistente, totalizadora, às contingências da vida e de dar sentido às grandes e perenes questões sempre novas e antigas da existência humana. Na verdade, o que temos diante de nós é o desejo de que alguém resolva de forma ‘mágica’ nossas necessidades básicas de saúde e de paz interior. A busca que se processa, ao se procurar uma benzedeira é pelo transcendente ‘acessado’ por alguém que tem o dom de ‘manipulá-lo’.

A religiosidade popular responde aos anseios antigos e sempre novos da espécie humana. Pela prática da benzedura espera-se, segundo menciona Bourdieu (2001, p. 48), as justificações da existência, a superação da angústia existencial, da contingência e da solidão, o livramento da miséria biológica, da doença, do sofrimento e da morte, distinguindo assim, grupos e classes.

A vida do corpo, a vida do grupo, o trabalho manual e as crenças religiosas confundem-se no cotidiano empobrecido. O ser humano dirige sua atenção para aquilo que ele considera decisivo para sua sobrevivência. Desse modo, os ritos da religiosidade popular, de acordo com a citação de Lima (1994, p. 68), se tornam uma forma de encontro com uma identidade histórica

de origem perdida, uma forma de resguardar um patrimônio cultural construído e adquirido, uma forma de afirmação de autonomia de quem não tem a ciência, o poder, o dinheiro, a política ou a teologia.

Na religiosidade popular há um trânsito pelas práticas religiosas sem apego a nenhuma delas. No entender de Brandão (1991, p. 5) há uma espécie de cruzamento de campo simbólico de sentidos sem que aconteçam interferências. A articulação entre si ou a acumulação de experiências com a arte, a ciência e as diversas manifestações de misticismos somadas a qualquer complexo combinado sobre origens e destinos das coisas, e de preceito sobre ética de trocas entre as pessoas sobre vários mundos possíveis cria a oportunidade para o fator religioso se tornar cumulativo, seja na doutrina, seja na utilização dos símbolos. Nota-se assim uma flexibilidade do ser humano para enxergar o sagrado de forma abrangente, não engaiolado e que recupera a todos que o buscam, mesmo sem rigidez burocrática por uma moral enclausuladora nos dogmas e acessível somente a um corpo de especialistas e/ou iniciados. Na verdade, Brandão (1991, p. 6) afirma também que nessa realidade, cada sujeito religioso (não necessariamente confessante e nunca fiel exclusivo ou sectário) pode realizar seus próprios recortes de crença ou seu próprio código de virtude, isto é, uma polissemia subjetiva da experiência religiosa, escolhendo no que crer e como efetivar essa prática.

Dentro dessa multiplicidade de saberes e compreensões do mundo, por causa da transitoriedade do fiel pelos meandros da religiosidade popular, o catolicismo no seu caráter também popular apresenta-se como o conjunto de mecanismos capazes da tradução simbólica para as massas ou adequação das massas às doutrinas e dogmas oficiais da Igreja hierárquica. O catolicismo popular ‘facilitaria’ a compreensão da oficialidade da Igreja nos meios populares. Isto é, se serviria de um sistema simbólico, uma linguagem e gramática próprias para tornar a religião dos especialistas atuante nas condições concretas da vida humana das pessoas que escolheram a sua prática múltipla de experiência com o sagrado.

O catolicismo popular dispensa a atividade de especialistas e sacerdotes e a organização sistemática dos elementos que compõem a fé. Isto não que dizer que o catolicismo popular seja bagunçado. Ele tem a sua linguagem e seu código de tradução e divulgação que o faz ser aceito, referendado e

reverenciado junto às populações mais diversas. Assim sendo, de acordo com a abordagem de Higué (1984):

os fiéis do catolicismo popular se sustentam na assistência aos ritos de transição (Batismo, Primeira Comunhão, Casamento religioso, Missa de Finados) celebrando momentos importantes da vida, pois a sociedade profana não oferece alternativas válidas que poderiam dar às situações limites da vida humana a solenidade arcaica dos sacramentos, não se querendo arriscar o rompimento com seu caráter misterioso e santo. Por outro lado, a referência aos valores tradicionais traz segurança no seio da dura realidade... muitas vezes incompreensível para as massas... (HIGUET, 1984, P. 25)

Nos dias atuais, tal realidade do catolicismo popular ainda é percebida, pois foi implantada em nosso país como algo natural. Segundo Hoornaert (1972):

o Cristianismo trazido pelos missionários ao Brasil já possuía as características de uma lei, de uma instituição, de algo que vem de fora, que é imposto e não compreendido. Enquanto a lei é proposta pela hierarquia e permanece fora da responsabilidade do povo, a religião expressa convicções pessoais que oferecem mais segurança para as incertezas da vida. Ela inclui uma filosofia de vida, uma visão do homem e do mundo. Na religião o povo manifesta maior autonomia e espontaneidade. Sente-se mais seguro de si mesmo e é dono de seu mundo religioso. Por meio da promessa, a salvação é possível, ou seja, é possível passar da terra para o céu ou trazer os benefícios necessários para a vida (HOORNAERT, 1972, p. 47).⁴⁷

O catolicismo popular é derivado de uma religião que, numérica e politicamente, apresenta-se como dominante e como campo confessional é o mais difundido entre as classes sociais, e o mais diferenciado, em seu próprio interior. A fim de confirmar o que estamos abordando, Brandão (1977, p. 29) diz que para produzir o estatuto ideológico de sua legitimidade a Igreja Católica diferencia-se de modo a realizar dois projetos: apresentar-se à humanidade como a 'religião da sociedade' e a Igreja Universal de 'todos'; oferecer serviços dirigidos a grupos e classes sociais diferentes, na sociedade, organizando-se internamente de forma a incluir grupos religiosos internos com especialidades etárias, de classes étnicas distintas. Isto pode ser a tentativa de se ter uma voz

⁴⁷. E mais, "a distinção popular/oficial coincide em grande parte com a distinção tradicional/moderno. O catolicismo tradicional – que sobrevive no catolicismo popular atual – já foi oficial no tempo da colônia e do império: é luso-brasileiro, medieval, congruente com a sociedade, familiar e leigo. O catolicismo renovado ou modernizado, por sua vez, é romano, tridentino, sacramental, individual e clerical. Ele foi introduzido pela ação dos 'bispos reformadores' no século passado e marginalizou aos poucos o catolicismo hoje chamado de tradicional." (AZZI, 1976, p. 95 – 130).

universal que responda a todas as questões ligadas à existência íntima das pessoas. Para se responder às necessidades do povo tem-se que enfrentar a fúria da oficialidade e a disputa pelos espaços estabelecidos. Cada expressão de fé de massa tem o seu espaço e quando este é ameaçado ocorrem algumas lutas e medição de forças. E aparentemente, vence quem tem mais energia e poder para manipular os acontecimentos. Dizemos isso, porque mesmo que a força da maior instituição se imponha, 'por baixo', nas bases subterrâneas da história, o que acontece é outra coisa. Isto é, quem continua viva é a prática popular. É a religião do povo. E continua a ameaçar a legitimidade da religião oficial fazendo-a se modificar para se reafirmar nas realidades, se desejar, se manter como absoluta.

A dominação absoluta das consciências exercidas pela Igreja Católica não se deu à toa. Para Brandão (1977, p. 25), uma religião dominante no campo religioso, deveria ser aquela que oferecesse serviços e bens religiosos de interesse dos grupos dominantes nas relações de classes, e que retirasse material, simbolicamente, desses grupos, exercendo uma postura de dominação e hegemonia em seu campo específico de relações. As relações sociais eram medidas e sustentadas pelos ventos da religião católica.

Houve uma europeização e romanização, com a chegada às terras brasileiras de diversos santos padroeiros das congregações religiosas, provocando uma mudança visual radical na elaboração e execução dos cultos, permitindo que o clero se apoderasse da devoção santoral. Nesse período – colonial – quem tem o santo possui o controle sobre a festa e a devoção. Manipula a 'ação' do santo sobre seus devotos.

Quando os santos mais antigos, os tradicionais, não podiam ser substituídos pelos novos santos, então o clero trazia para os santos que já possuíam poder de atração popular... Com isto o padre passa a ser o principal 'festeiro'. Este representante qualificado da Igreja é a pessoa que organiza a festa, dirige os cantos e as preces, as novenas e rezas, mobilizando a população e assumindo o controle financeiro das atividades religiosas. A romaria, neste exemplo, como Brandão (1998, p. 145 – 146) diz, tem como finalidade exprimir a fé e homenagear o santo cultuado. Com muita frequência, essa experiência de fé se manifesta pelo fato de alguém vir pedir uma graça ou cumprir uma promessa. Desse modo, visita-se o santo e seu local de romaria

tanto para pedir favores como para agradecer a favores recebidos. E por trás dessa movimentação popular em direção aos locais onde estão os santos milagreiros encontra-se o poder hierárquico da Igreja Católica tentando controlar e ‘purificar’ a fé popular da devoção religiosa. É como atesta Melin (2002, p. 86 – 87): os novos santos e as novas devoções vão demonstrando o poder da Sé romana sobre a Igreja no Brasil, o que a torna cada vez mais romanizada, favorecendo assim o terreno preparado em meio aos imigrantes do sul do Brasil, de onde saem [até hoje] grande parte das vocações para as congregações européias e para o clero secular.

Na história religiosa do Brasil, pelo que ficou claro, temos duas formas básicas de catolicismo: a tradicional e a renovada. A liderança hierárquica do catolicismo renovado (oficial) não vê com bons olhos o desenrolar tranquilo do catolicismo tradicional (popular). Fala-se em exageros, heresia e desvios da ‘sã doutrina’. Mas, se formos ver na história do Brasil o desenvolvimento religioso do catolicismo tradicional perceberemos algumas características, como: tal catolicismo é de origem luso-brasileira, sob o comando de leigos, de caráter medieval, de caráter social ligado ao religioso e de aspecto familiar, doméstico, etc. Já o catolicismo renovado apresenta, entre outras, as seguintes características: é de origem romana, clerical, fundamentado no Concílio de Trento, com fortes desdobramentos individual e sacramental. É importante também contextualizar a religiosidade popular incluindo-a no histórico do catolicismo tradicional e do catolicismo renovado.

No período colonial, ou seja, nos três primeiros séculos da vida cristã no Brasil, o catolicismo tradicional dominou de forma incontestada. O catolicismo de tradição tridentina, renovado, ganhou força no Brasil com alguns bispos e os jesuítas, mas mesmo assim não foi assimilado pela população de modo geral.

Na época imperial há uma luta entre os dois tipos de catolicismos, onde o catolicismo tradicional tinha grande hegemonia e era apoiado pelo governo e o catolicismo renovado que possuía o apoio dos bispos envolvidos e interessados numa renovação religiosa. Já no período republicano, percebe-se uma maior visibilidade do catolicismo renovado ao passo que o catolicismo tradicional é lentamente marginalizado. Entretanto, convém considerar que mesmo marginalizado, como afirma Azzi (1978), o catolicismo tradicional mantém-se vivo:

o catolicismo tradicional, por sua origem lusitana e por seu aspecto social profundamente vinculado à cultura do povo brasileiro. Nesta maneira de expressar-se do catolicismo, fé e cultura caminham de mãos dadas, numa interrelação tão íntima que não poucas vezes é difícil distinguir o cultural do religioso. Neste sentido é válido afirmar que o Brasil é um 'país de tradição católica', que 'o povo brasileiro é católico por tradição', e que temos 'uma tradição cultural católica' (AZZI, 1978, p. 9).

E, além disso, também, segundo Azzi (1978), outro aspecto deve ser tomado em consideração ao sincretismo religioso:

o catolicismo popular, em suas diversas manifestações históricas [procissões, romarias, devoções a santos, benzeduras, etc.], esteve sempre bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiro sincretismo religioso. A partir do século XIX o culto popular católico sofreu também a influência do espiritismo ou Assembléias protestantes. Em meados do século XX iniciou-se uma literatura, na música, no cinema, na arte em geral, um movimento de valorização das formas típicas da cultura brasileira. Paralelamente, também a Igreja Católica no Brasil busca uma maior aproximação da religiosidade popular inspirada parcialmente no novo espírito criado [a nível mundial] pelo Concílio Vaticano II (AZZI, 1978, p. 11).

O Concílio Ecumênico Vaticano II foi um marco de singular importância e de significados muito positivos em muitos aspectos para a Igreja Católica. Através de seus textos a Igreja [literalmente] abre suas portas ao saber contemporâneo e à mentalidade das pessoas na sua atual realidade. A Igreja é convocada a aproximar-se mais das realidades seculares. A Igreja sai de sua postura de espera e vai ao encontro do ser humano. A referida abertura, vista como iniciativa dialógica com as mais diversas experiências humanas deve ser vista como um dever e não como algo extraordinário realizado pela hierarquia da Igreja. Mesmo com toda a abertura e diálogo da Igreja, algo inegável, a religiosidade popular, constituinte da experiência cristã de aproximadamente 99% da Igreja, não foi sequer mencionada uma só vez em todos os textos dos documentos do Concílio Vaticano II. Com certeza, os interesses e preocupações dos padres conciliares eram outras bem diversas. Contudo, deveria ser tratado por ser um tema tão importante e caracterizador das expressões de fé da Igreja Católica em todo o mundo. Ao aplicar-se o Concílio Vaticano II as igrejas particulares cuidaram de implantar em suas dioceses a modernização da Igreja e essa implantação, na medida em que foi sendo

aplicada, absorveu critérios de julgamento e análise social da modernidade ocidental.

Conforme González (1992), supôs-se herdar uma de suas principais características, embora não precisamente a mais positiva que foi o desprezo pelas culturas populares e pela visão etnocentrista [a partir da cultura das elites ocidentais] do fenômeno humano. Tudo o que possuía a característica de popular foi discriminado e tentou-se uma 'limpeza' e 'purificação' da fé católica. Ainda, de acordo com a abordagem de González (1992), uma nova corrente teológica se consolida a partir do Vaticano II:

uma corrente teológico pastoral segundo a qual a aplicação eufórica das reformas está acompanhada da convicção de que já nos encontramos num período de 'pós religião popular'. Parte-se da suposição de que a religião popular, produzida pela ignorância do povo, degrada a experiência cristã e carece de força necessária para enfrentar o futuro da Igreja e do mundo. Repetindo as mesmas acusações que vinham de um século atrás, o catolicismo popular é condenado à extinção. Em muitos casos, abandona-se ou se adia a pastoral de massas e se prioriza a das elites ilustradas e/ou militantes (GONZÁLEZ, 1992, p. 52).

No Concílio Vaticano II, os bispos católicos romanos tiveram a coragem de pronunciar a palavra 'justiça', até então 'proibida' pelas elites que dominavam na América Latina e no resto do mundo. O local privilegiado da palavra justiça era o centro da mensagem profética que se colocava do lado das pessoas empobrecidas. O pronunciamento de tal palavra levou algumas pessoas a pagarem um preço altíssimo até mesmo com suas vidas. A religiosidade popular, que possui lugar entre os empobrecidos e esquecidos pela Igreja e pelas instituições coligadas com o poder, faz parte do local para onde se direcionava o olhar profético dessas pessoas. Na verdade, para Comblin (2008, p. 9) o que os empobrecidos esperam é a justiça. Mesmo quando são humilhados pelo sistema – contentando-se com as migalhas que lhes são concedidas - eles não deixam de ser seres humanos com todos os direitos e a dignidade que a palavra justiça carrega consigo.

Quando se observa mais minuciosamente tal transformação, percebe-se que a mesma não foi puramente teórica e sim resultado de uma integração dos grupos atuantes na Igreja e do choque das diferentes oposições pastorais. Essa transformação só se decantaria com o tempo. Os grupos católicos

avançados, elitistas de origem, tornaram-se menos sensíveis, possivelmente, aos valores humanos e até mesmo aos valores cristãos presentes na religiosidade popular. Nesses grupos, a referência ao que ‘era’ do povo estava polarizada pelas suas virtualidades sócio-políticas. Contudo, as atitudes de muitos religiosos e de alguns membros da hierarquia oficial da Igreja Católica não escondiam um interesse especial em recuperar para o catolicismo aquelas pessoas que participavam dos meios da religiosidade popular. Ou seja, aproveitar as massas e as práticas religiosas populares para seus projetos de evangelização. Aquilo que antes era popular, no sentido pejorativo, continuava como tal, só que agora com aparência de oficial e ‘aceito’ pela Igreja controlada pelas elites. Para tal absorção social eram usadas as romarias, as devoções aos santos e eventos de massa.

Por diversos motivos criou-se uma tensão entre os diversos grupos progressistas e a hierarquia com relação à religiosidade popular. Nessa tensão vislumbravam-se já algumas questões de fundo, presentes em toda problemática no que se refere às relações entre fé católica e religiosidade popular. Estas questões, como menciona Brandão (1977, p. 182), são: “a reintegração da fé em categorias capazes de ser politicamente significativas; a tensão entre uma pastoral tradicional e outra de conteúdo libertador e a inevitável relação entre minorias e massas na evangelização”.

A partir dessa fase já temos por toda a América Latina uma valorização maior do que seja a religiosidade popular. Mesmo que este nome continue sendo usado pelos peritos eclesiais como forma de valorização e ao mesmo tempo de desprezo da cultura popular, utiliza-se também outro conceito que é o de religião do povo. Esta categorização vem colocar em pé de igualdade a religiosidade popular frente às outras expressões eruditas, consideradas como sendo somente elas a cultura propriamente dita. Neste caso, quando se fala em religião do povo quer se expressar que é possível uma religiosidade com múltiplas expressões, entre elas as benzeduras, e que o Espírito que ‘sopra’ nas alturas da hierarquia também age nas atividades populares das massas empobrecidas e sem erudição acadêmica. Os contextos dessa percepção são

as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)⁴⁸, núcleos populares de organização social embasados no evangelho, na doutrina social da igreja, sem muita rubrica litúrgica, que após o Concílio Vaticano II surgiram e se fortaleceram em toda a América Latina. É dessa expressão da Igreja Católica que surgem as possibilidades de transformações sociais motivadas pela fé do povo, transparecendo, como menciona Brandão (1977):

o caminho feito entre o comportamento da Igreja [oficial] com relação à 'religiosidade popular' e o descentramento operado aqui na valorização do 'povo': dos critérios estreitos do intra-ecclesial ao reconhecimento sem fronteiras da ação do Espírito. Há sem dúvida, razões culturais nessa mudança: o respeito dos valores humanos e religiosos envolvidos em expressões culturais... Mas, as razões profundas são... teológicas: a intuição irreprimível de uma aliança original na qual o Cristianismo e a religiosidade popular nascem unidos, e a renúncia ao etnocentrismo da Igreja Oficial como forma de esvaziamento e de verdadeira kénose⁴⁹ cultural (BRANDÃO, 1977, p. 184).

A partir desse novo olhar teológico, há também uma mudança no olhar hierárquico. Zaluar (1983) consegue perceber que se deixa para trás visões etnocêntricas que enxergavam a religiosidade popular como algo 'irracional' e 'não-ético' buscando daí uma lógica interna e sua localização na estrutura social. Há ainda a superação de uma visão eclesiocentrista, pois a religiosidade popular insere-se na forma de uma religião com especial construção de significados que respondam aos questionamentos da vida e organizem as

⁴⁸. Alguns bibliografias referentes à Igreja que nasce e se renova das CEBs: SAHAGÚN, 1992; VALLE & PITTA, 1994; BETTO, 1985; TEIXEIRA, 1993; BOFF 1997; 2001; BOFF, 1986; CAVALCANTI, 1991; DUSSEL, 1992; GUTIERREZ, 1983; 1984; 1992.

⁴⁹. Teologicamente, Kénose (Ke/nwse – ekénose, ekenōsen), palavra de origem grega, quer significar esvaziamento, e no Segundo Testamento pode ser encontrado como o esvaziamento de Cristo: "Haja entre vós o mesmo sentir e pensar que no Cristo Jesus. Ele, existindo em forma divina, não se apegou ao ser igual a Deus, mas despojou-se (esvaziou-se), assumindo a forma de escravo e tornando-se semelhante ao ser humano. E encontrado em aspecto humano humilhou-se, fazendo-se obediente até a morte e morte de cruz (Fl. 2, 5-8). No contexto evocado a palavra kénose quer manifestar o rebaixamento da hierarquia da Igreja Católica, isto é, o seu despojamento da arrogância de uma crítica e visão discriminatórias que repugnando a religiosidade popular repugna também toda a massa de pessoas que a pratica. O despojamento cultural é o admitir que uma cultura não é superior à outra. Com isto a Igreja Católica se dispõe a se aproximar mais das manifestações até então consideradas antagônicas à fé genuína do catolicismo. Tudo isto consegue contemplar que em matéria de religião, "assim como de arte, não há povos 'mais simples', há somente povos com tecnologias mais que outras. A vida 'imaginativa' e 'emocional' do homem é sempre, e em qualquer parte do mundo, rica e complexa... Também não é inteiramente correto falar da 'estrutura de uma mentalidade diferente da nossa'. Não se trata de estruturas cognoscitivas diferentes, mas de uma autêntica estrutura cognoscitiva, articulando experiências culturais muito adversas." (TURNER, 1974, p. 15).

construções sociais do cotidiano que são realizados por pessoas humanas, anônimas, sujeitos da cultura popular. Internamente, essa religiosidade, onde impera a imprevisibilidade, nota-se uma constante mutação, uma vez que seus sujeitos articulados estão sempre ativos.

As traduções para remanejamento das práticas populares operam em constante mutação frente às exigências das novas contingências e necessidades da vida. Essas articulações de mudanças constantes ressignificam as formas de vida com a utilização de recursos estranhos a um pensamento racional habituado à cultura oficial do Ocidente. Os elementos dessa ressignificação, segundo Domezi (2006, p. 41) são a “hibridez, ambigüidade e a bricolagem de fragmentos que por sua diversidade, chegam a parecer incompatíveis entre si.”⁵⁰ Steil (1997), fazendo referências às CEBs, cita que a relação entre estas e a religiosidade popular pode favorecer aos núcleos sociais ligados à Igreja Católica como também a grupos nem tanto ligados à oficialidade da Igreja. As CEBs podem ser entendidas como uma ‘reinvenção do catolicismo no meio popular’, operando num agenciamento de racionalidade estratégica, que vai difundindo uma nova identidade católica dentro da sociedade brasileira. Seus participantes têm, com os participantes do catolicismo tradicional popular, raízes comuns e possibilidades de mútuas apreensões de símbolos, práticas religiosas, rituais e discursos (STEIL, 1997, p. 101 – 102 *apud* DOMEZI, 2006, p. 69).

4. 2. 2. Reconciliação cultural: passos duvidosos de um itinerário.

Após séculos em que as pessoas ‘obedeceram’ cegamente os dogmas e normas eclesiais e também não questionaram seu procedimento e arrogância dogmática, bem como o desprezo pelas coisas populares, antes temeram e muitos se acovardaram. Na verdade, o ocorrido foi que na visão de Brandão (1977),

a atitude da Igreja passou de uma rejeição massiva desta religiosidade a uma nova incorporação global, idealista e um tanto ingênua, para deter-se numa posição moderada de simpatia e crítica.

⁵⁰. A autora Cecília Domezi cita os estudos que abordam esses temas, tais como: GRAMSCI, 1970; 1979; ORTIZ, 1980.

Por trás dessa evolução, há uma série de fatores que prepararam a tomada de consciência e a revisão das atitudes pastorais: o impacto da sociologia religiosa, as contribuições da antropologia cultural e o próprio dinamismo da vida eclesial com os diversos grupos em interação, os desafios e exigências da realidade e, sobretudo, a ação criadora do Espírito que sopra sem dúvida (principalmente quando não é impedido) (BRANDÃO, 1977, p. 181).

Como atualização do Concílio Vaticano II da Igreja Católica para cada realidade pastoral das mais diversas conferências episcopais, na América Latina, a religiosidade popular foi contemplada nas Assembléias Episcopais do CELAM (Conferência Episcopal Latino-Americana). O tema da religiosidade popular nas assembléias desta conferência aparece como local privilegiado para a evangelização. Nota-se aí o que já se falou acima: mesmo que a hierarquia eclesiástica acolha as práticas da religiosidade popular o seu interesse é trazer para si o maior número possível de adeptos. Mas, vejamos o que dizem as referidas assembléias sobre o tema da religiosidade popular. A primeira assembléia deste episcopado aconteceu no Rio de Janeiro no período de 25 de julho a 04 de agosto de 1955. O tema da religiosidade popular não foi debatido e nem apareceu no documento final. Havia outras preocupações como a falta de sacerdotes, a preocupação dos bispos com a situação de pobreza da população latino-americana e a evangelização.

Em 1968, no México, os bispos latino-americanos reuniram-se em Medellín para mais uma assembléia e o tema da religiosidade popular vem à tona com bastante ênfase e fazendo parte das preocupações dos prelados. No documento final os bispos, mesmo acolhendo a religiosidade popular, ainda querem fazer da mesma um lugar especial para se conquistar novos adeptos e enxergam a necessidade de colocar, nestas expressões religiosas, a presença institucional da Igreja.⁵¹

⁵¹. Documento de Medellín nº. 276: "En la gran massa de bautizados de América Latina, las condiciones de fe, creencias y prácticas cristianas son muy diversas, no solo de um país a outro, sino entre regiones de um mismo país, y entre los diversos niveles sociales. Se encuentran grupos étnicos semipaganizados: massas campesinas que conservan una profunda religiosidad y massas de marginados con sentimientos religiosos, pero de muy baja práctica cristiana." O nº. 278 ainda expressa que: "Esta religiosidad pone a la Iglesia entre el dilema de continuar sendo la Iglesia universal o de convertirse em secta, al no incorporar vitalmente a si, a aquellos hombres que se expresan com esse tipo de religiosidad. Por ser Iglesia, y no secta, deberá ofrecer su mensaje de salvación a todos los hombres, corriendo quizás el riesgo de que no todos lo acepten del mismo modo y em la misma intensidad. Los grados de pertencia em toda sociedad humana son diversos: las lealtadas, el sentido de solidaridad, no se expresan siempre del mismo modo. Em efecto, los distintos grupos de personas captan de modo diverso los objetivos de la organización y responden de distintas

Apesar de Medellín ter sido crítica, mas acolhedora do tema da religiosidade popular, a Assembléia do Episcopado Latino-Americano em Puebla (México), no ano de 1979, dá um avanço extraordinário quando a qualifica de religião do povo na América Latina. Algumas pessoas desatentas poderão enxergar mera alternância de termos, mas se formos ler Medellín e Puebla e compararmos os textos sobre o referido tema, verificaremos que houve mudanças na visão da hierarquia eclesial em relação à religiosidade popular. Ao chamá-la de religião do povo, Puebla⁵² confere à mesma uma inspiração própria e uma autonomia inegável, cabendo-lhe ainda um estatuto de formação independente de outras expressões de fé e ainda, caráter de pertencimento à religião oficial (Católica). É uma inovação e ao mesmo tempo uma abertura sem igual para algo que até o momento era classificado como expressão de seita pagã. Entretanto, percebe-se ainda uma preocupação dos teólogos e bispos com sua purificação.⁵³

Na IV Assembléia do Episcopado Latino – Americano em santo Domingo, na República Dominicana, no ano de 1992, as questões relativas à religião do povo retornam num espaço menor de discussão e sem sinônimos relacionados.

maneras a los valores y normas que el grupo profesa. Por otra parte, la sociedad contemporánea manifiesta una tendencia aparentemente contradictoria: una inclinación a las expresiones masivas en el comportamiento humano e simultáneamente, como una reacción, una tendencia hacia las pequeñas comunidades donde pueden realizarse como personas. Desde el punto de vista de la vivencia religiosa, sabemos que no todos los hombres aceptan y viven el mensaje religiosa de la misma manera. Aun a nivel personal un mismo hombre experimenta etapas distintas en su respuesta a Dios, y, a nivel social, no todos manifiestan su religiosidad ni su fe de un modo unívoco. El pueblo necesita expresar su fe de un modo simples, emocional, coletivo.” Ler também os números: 277; 279 e 283 (MEDELLIN, 1993, p. 149 – 150).

⁵². Documento de Puebla nº. 413: “Esta cultura impregnada de fé e, com freqüência, sem uma catequese conveniente, manifesta-se nas atitudes próprias da religião de nosso povo, penetradas de um profundo sentimento da transcendência e ao mesmo tempo da proximidade de Deus. Traduz-se em uma sabedoria popular com expressões contemplativas que orienta o modo peculiar como o homem latino-americano vive sua relação com a natureza e com os outros homens, num sentido de trabalho e festa, de solidariedade, de amizade e parentesco. Traduz-se igualmente no sentimento de sua própria dignidade que não é diminuída pela vida pobre e singela que leva.” Ver ainda os números seguintes: 396; 469; 450; 895; 911; 915; 936; 960; 964; (CELAM, 1979, p. 175 – 277).

⁵³. Documento de Puebla nº. 456: “Os aspectos negativos são de origens várias. De tipo ancestral: superstição, magia, fatalismo, idolatria do poder, fetichismo e ritualismo. Por deformação da catequese: arcaísmo estático, falta de informação e ignorância, reinterpretação sincretista, reducionismo da fé a um mero contrato na relação com Deus. Ameaças: secularismo difundido pelos meios de comunicação social, consumismo, seitas, religiões orientais e agnósticas, manipulações ideológicas, econômicas, sociais e políticas, messianismos políticos secularizados, perda de suas raízes e proletarização urbana, em consequência das transformações culturais. Podemos afirmar que muitos desses fenômenos são verdadeiros obstáculos para a evangelização. Ver ainda os números seguintes: 453; 457; 461; 914; 937; 959 (CELAM, 1979, p. 186 – 277).

O nome para análise não será mais religião do povo e sim religiosidade popular, com sentido pejorativo como algo pertencente ao povo simples e sem 'cultura'. Essa entendida como erudição acadêmica. O texto conclusivo desta assembléia é assinado pelo Papa João Paulo II que demonstrou sua maneira de governar a Igreja de forma simpática, porém, conservadora. Os textos dizem que a religiosidade popular faz parte do processo de mestiçagem, ou seja, mistura populacional; expressão da inculturação da fé; isto é, acredita-se que a fé trazida pelo colonizador se formou e se fortaleceu neste continente; é estranha à religião católica; há a necessidade de purificá-la e direcioná-la à conversão.⁵⁴

Com o Documento de Aparecida (Brasil), resultado da Assembléia do Episcopado Latino-Americano reunida na cidade de mesmo nome no ano de 2007, o tema da religiosidade popular começa sendo enaltecido, confirmando o documento de Puebla na sua necessidade de conduzir a Cristo. Portanto, a religiosidade popular é algo salutar que deve pertencer às preocupações pastorais de uma verdadeira e sempre ardorosa evangelização. No documento de Aparecida não se percebe um tom temeroso do episcopado em relação à religião do povo, termo que retorna como sinalização do respeito e abertura a algo que deve ser valorizado e visto como autêntico pelo catolicismo renovado.⁵⁵

Pode-se perceber na mudança de análises da Igreja Católica para com a religiosidade popular certa tentativa de acolhida das massas atuantes nas práticas populares de fé. E isso não acontece de graça. Isso poderá ser

⁵⁴. Documento de Santo Domingo nº. 39: "Entre nós, católicos, o desconhecimento da verdade sobre Jesus Cristo e das verdades fundamentais da fé é um fato muito freqüente e, em alguns casos, essa ignorância está vinculada a uma perda do sentido do pecado. Frequentemente, a religiosidade popular, apesar de seus imensos valores, não está purificada de elementos alheios à autêntica fé cristã, nem leva sempre à adesão pessoal a Cristo morto e ressuscitado." Ver também os números: 18; 147; 240. (CELAM, 1992, p. 27 – 191).

⁵⁵. No Documento de Aparecida mesmo que o Episcopado Latino-Americano não tenha se referido à prática da benzedura, fez menção à religiosidade popular como num todo salientando algumas manifestações populares de fé. Vejamos o nº. 258: "O Santo Padre destacou a 'rica e profunda religiosidade popular, na qual aparece a alma dos povos latino-americanos', e a apresentou como 'o precioso tesouro da Igreja Católica na América Latina'. Convidou a promovê-la e a protegê-la. Essa maneira de expressar a fé está presente de diversas formas em todos o setores sociais, em uma multidão que merece nosso respeito e carinho, porque sua piedade 'reflete uma sede de Deus que somente os pobres e simples podem conhecer'. A 'religião do povo latino-americano é expressão da fé católica. É um catolicismo popular', profundamente inculturado, que contém a dimensão mais valiosa da cultura latino-americana." Ver ainda os números seguintes do mesmo documento: 37; 43; 93; 99b;; 300; 549 (CELAM, 2007, p. 29 – 244).

consequência de seu afastamento dos donos do poder instituído com sua progressiva marginalização política e sua perda de privilégios sociais.

Nesse contexto de estudo sobre a religiosidade popular e mais precisamente, a benzedura, não se pode esquecer que quem está à frente de nossas pesquisas como sujeito atuante são mulheres e negras. E nesta luta por poderes religiosos as mulheres sempre sofreram perseguições por causa da desconfiança instaurada contra as mesmas. As estruturas eclesiais tramam batalhas contra a mulher por saberem do poder que se esconde em seu corpo e em suas práticas de cura. Como geradora da vida, a mulher esconde um poder e um jeito próprios capazes de transformar a realidade de morte para a vida. O papel da mulher enquanto geradora da vida está além da procriação. Daí o medo e a insegurança daqueles que detêm o poder religioso.

Às mulheres, como não são bem-vindas no contexto hierárquico das religiões oficiais, principalmente do Catolicismo Romano, sobra-lhes o espaço popular, onde reinam e têm seu papel com importância incontestável. Este papel é a manifestação de um poder utilizado para sanar as dificuldades e questões salutaras que a hierarquia religiosa e da saúde não conseguem resolver por meio de suas técnicas institucionalizadas. O sagrado oficializado manifesta na violência contra as mulheres e na elaboração de uma teologia que favoreça a reflexão e práticas de exclusão das mulheres. As benzedoras entrevistadas, de um modo geral, não experimentam esta realidade, porque em muitos lugares os chefes das Igrejas nem se importam com sua atividade de bênção e de cura. Por serem, na sua maioria, pobres e negras, não 'existem' para a teologia oficial senão para serem controladas pela mesma.

4. 3. A força da cura e do cuidado das mulheres - história das feiticeiras.

O ato de benzer na atualidade parece ser uma 'releitura' do xamanismo praticado por mulheres há muito tempo, bem antes da era de perseguição às curandeiras, acusadas de bruxaria e assassinadas pela Inquisição da Igreja Católica, no fim da Idade Média. "O fato de que corpos e mentes femininos são especialmente dotados do poder de transcendência foi ignorado. Os papéis

que as mulheres exerceram em curas e profecias ao longo da história da humanidade foram obscurecidos” (TEDLOCK, 2008, p. 14).⁵⁶

As mulheres curandeiras usavam ervas, preces e instrumentos para recuperarem a saúde das pessoas. Mesmo que nossas benzedeiras de Rio de Contas não sejam curandeiras, no sentido original da palavra, se enquadrando nos aspectos dos sonhos, contatos com espíritos e outros aspectos, encontram-se lincadas a estes processos terapêuticos. Os mesmos podem ser vistos como elementos construtores de um perfil adaptado para lugares distintos. Há algo relacionado e muito próximo das mulheres de Rio de Contas que se liga com o estilo de vida espiritual exercido pelas curandeiras, que é a hereditariedade do cuidado para que se alcance a cura. A hereditariedade nas benzedeiras de Rio de Contas, não é assumida por um sonho ou sinal específico, mas pelo próprio curso de liberdade de escolha. Se essas mulheres aceitam o ‘dom’, exercem a benzedura. Do contrário, o ‘dom’ passará adiante para outra pessoa ou será interrompido. Há um quadro definidor do curandeirismo que coloca em evidência alguns aspectos deste quadro como, por exemplo, percepção mais ‘refinada’, imaginação aguçada, fluência da língua e conhecimento das tradições culturais (TEDLOCK, 2008, p. 32). Isto confere à mulher um poder que foge ao controle da Igreja, do Estado e do homem.

Nem sempre as mulheres foram consideradas bruxas, feiticeiras, pelo simples fato de usarem saberes populares no cuidado da saúde das pessoas, como vimos acima. Entretanto, no momento em que as mulheres começaram a ocupar espaços determinantes e considerados espaços masculinos, ‘perderam’ o poder, mesmo continuando a exercê-lo na clandestinidade e recebendo a paga com os assassinatos pela ousadia assumida.

⁵⁶. Mesmo que as benzedeiras de Rio de Contas não se enquadrem no perfil defendido por Mircea Eliade sua obra sobre xamanismo deverá ser estudada e analisada tendo como pano de fundo nosso trabalho, pois isto fornecerá uma ampla visão sobre o xamanismo envolvendo aspectos que poderão ser utilizados nos estudos sobre o xamanismo e mulheres. Ver obra: *ELIADE, 2002*.

4. 3. 1. *A bruxaria feminina: uma construção social*

O que experimentamos atualmente, no que diz respeito à submissão das mulheres ao homem, surge desse contexto acima referido. Isto é, de uma sociedade matricêntrica, passou-se a uma sociedade marcadamente patriarcal. E se estabelece a desigualdade social entre homem e mulher. Nas palavras de Muraro (1991):

O homem é que invejava a mulher. Agora é a mulher que inveja o homem e é dependente dele. Carente, vulnerável, seu desejo é o centro da sua punição. Ela passa a ver com os olhos do homem, isto é, sua identidade não está mais nela mesma e sim em outro. O homem é autônomo e a mulher é reflexiva. Daqui em diante, como o pobre vê com os olhos do rico, a mulher se vê pelo homem (MURARO, 1991, p. 12).

Desde que a experiência de fé da comunidade judaica deu letra aos textos do livro do Gênesis, a mulher está subalterna aos caprichos masculinos. “A partir desses textos, a mulher é vista como a tentadora do homem, aquela que perturba a sua relação com a transcendência e também aquela que conflitua as relações entre os homens” (MURARO, 1991, p. 12). A mulher está relacionada à carne, ao sexo, e ao prazer. E isso conta nas relações sociais de gênero quando parece que é natural a submissão da mulher ao homem.

O pecado máximo do paraíso seria a prática do sexo e o poder fica excluído de qualquer crítica e questionamento. Somente nos tempos modernos desloca-se a atenção do pecado sexual para a questão do poder. Isto é, até nossos dias, desde que o texto do Gênesis começou a circular, não só o homem como também as estruturas dominantes conseguiram sacralizar seu *status* para que a mulher e sua sexualidade fossem culpabilizadas como responsáveis da degradação humana. Para Muraro (1991):

na alta Idade Média, a condição das mulheres floresce. Elas têm acesso às artes, às ciências, à literatura. Uma monja, por exemplo, Hros Vitha de Gandershein, foi o único poeta da Europa durante cinco séculos. Isso aconteceu durante as cruzadas, período em que não só a Igreja alcança seu maior poder temporal como, também, o mundo se prepara para as grandes transformações que viriam séculos mais tarde, com a Renascença (MURARO 1991, p. 13).

É logo após esse período glorioso para as mulheres que se inicia na Europa, entre os séculos XIV e meados do século XVIII, o fenômeno horrendo e hediondo da ‘caça’ às bruxas. Na verdade foi uma complexa articulação sistemática de repressão e assassinato de mulheres. Os números de pessoas mortas sob torturas e/ou queimadas não se sabe exatamente, acredita-se que tenha chegado à casa dos milhões com 85% de mulheres incluídas nessa cifra⁵⁷. Mas esse número também pode ter sido alterado para mais para impressionar. Entretanto, não se tem garantia desta suposição.

As mulheres detinham o poder para restaurar a saúde perdida dos corpos. Algumas eram parteiras e curadoras populares, sabedoras de conteúdos alternativos para a cura e que lhes foram transmitidos de geração em geração. Com a Idade Média, esse poder é intensificado e aprofundado. As mulheres que residiam na área rural não tinham possibilidade para cuidar de sua saúde e da saúde de sua família, senão por meio de articulações comunitárias com outras mulheres de seu meio social rural. As curadoras exerciam seu papel de cidadãs como cultivadoras de ervas que restabeleciam a saúde e com conhecimento de anatomia. Toda essa sabedoria era advinda de processos educativos transmitidos oralmente ou a partir da observação constante e curiosa. Nesse grupo de mulheres sábias encontravam-se também as parteiras que visitavam as casas e aldeias, executando o seu ofício de médicas populares. Porém, com o tempo elas se constituíram em uma ameaça ao poder médico oficial que se formava com caráter universitário. Elas eram uma ameaça também por se juntarem, formando comunidades transmissoras de saberes sobre curas e sobre o corpo humano. Muitas delas nem sabiam ler ou escrever. Por último, a sabedoria popular dessas mulheres veio a participar como motivação para a realização de “revoltas camponesas que precederam à

⁵⁷. A extensão da caça às bruxas é espantosa. No fim do século XV, houve milhares e milhares de execuções – usualmente eram queimadas vivas na fogueira – na Alemanha, na Itália e em outros países. A partir de meados do século XVI, o terror se espalhou por toda a Europa, começando pela França e pela Inglaterra. Um escritor estimou o número de execuções em seiscentas por ano por ano para certas cidades, uma média de duas por dia, ‘exceto aos domingos’. Novecentas bruxas foram executadas num único ano na área de Wertzberg, e cerca de mil na diocese de Como. Em Toulouse, quatrocentas foram assassinadas num único dia; no arcebispado de Trier, em 1585, duas aldeias foram deixadas apenas com duas mulheres moradoras cada uma. Muitos escritores estimaram que o número total de mulheres executadas subia à casa dos milhões, e as mulheres constituíam 85% de todos os bruxos e bruxas que foram executados (MURARO, 1991, p. 13).

centralização de feudos, os quais posteriormente dariam origem às futuras nações” (MURARO, 1991, p. 14):

O poder disperso e frouxo do sistema feudal para sobreviver é obrigado, a partir do fim do século XII, a centralizar, a hierarquizar e a se organizar com métodos políticos e ideológicos mais modernos. A noção de pátria aparece, mesmo nesta época. A religião católica e, mais tarde a protestante contribuem de maneira decisiva para essa centralização do poder. E o fizeram através dos tribunais da Inquisição que varreram a Europa de norte a sul, leste e oeste, torturando e assassinando em massa aqueles que eram julgados heréticos ou bruxos (MURARO, 1991, p. 14).

É com fundamento nessa organização do poder e com desejo de centralização do mesmo, que a perseguição às mulheres, sob a peja de bruxas é desencadeada. Num ambiente teocrático, ao transgredir a fé se estava também transgredindo a política. E, ainda mais, que a transgressão sexual estava grassando solta entre as camadas populares. Foi esse aspecto que fez com que os inquisidores tivessem a perspicácia de conectarem a transgressão sexual à transgressão da fé. E o bode expiatório para pagar este pecado foram as mulheres. A construção da ‘arquitetura’ teórica para expurgar a mulher como diabólica da sociedade era apresentada num manual de caça às bruxas denominado *Malleus Maleficarum* – Martelo das Feiticeiras. Esse manual está apoiado sobre sete teses. São elas: (i) Os seres humanos estão à mercê do demônio⁵⁸ que, com a permissão de Deus, faz o máximo de maldade aos homens, tendo como finalidade de “fazer perder” o maior número de almas possível; (ii) Tal mal realizado pelo demônio realiza-se contra o corpo humano, único lugar, possível de ser ocupado pela referida entidade. Isso se explica porque o espírito humano é governado por Deus, sua vontade é administrada por um anjo e o corpo pelos astros (parte I, questão 1). E ainda, por serem as

⁵⁸. “Os teólogos atribuem aos demônios certas qualidades, por serem espíritos impuros, embora não impuros exatamente por sua natureza. Segundo Dionísio, há neles uma insanidade natural, uma concupiscência cega, uma imaginação devassa, que se depreende de seus pecados espirituais, o do orgulho, o da inveja e o da ira. É por isso que são inimigos da raça humana: racionais no intelecto, mas com um raciocínio sem palavras; sutis na perversidade, mas ávidos por praticar o mal; sempre hábeis na ilusão e na burla, a embaçar os sentidos e a conspurcar as emoções dos homens, a confundir o mais vigilante e a atormentá-lo durante o sono, em sonhos; causam doenças, provocam tempestades, disfarçam-se em anjos de luz, a trazer o inferno sempre junto de si; das bruxas usurpam, para si próprios, a adoração de Deus – e é dessa forma que se elaboram as fórmulas mágicas; tentando adquirir a supremacia sobre os bons, molestam-nos com todas as suas forças; e aos eleitos se oferecem como tentação, estando sempre à espera da destruição dos homes.” (KRAMER E SPRENGER, 1991, p. 82).

estrelas inferiores aos espíritos, restando ao demônio somente o coro humano para que possa manipular; (iii) O ponto mais vulnerável de todo ser humano é a sexualidade, então, é por essa entrada que o demônio⁵⁹ controla e manipula o corpo e a alma humana; (iv) As mulheres, por excelência, estão ligadas à sexualidade e daí os melhores objetos e agentes do demônio. Isto é possível por dois motivos: as mulheres têm mais convivência com o demônio e porque Eva, a primeira mulher, é torta pela própria natureza por ter sido retirada de uma costela envergada de Adão; (v) As mulheres (as feiticeiras) ao copularem com o demônio recebem do mesmo todo seu poder. Satã é o senhor do prazer; (vi) Quando as feiticeiras obtêm intimidade com o demônio, adquirem também, do mesmo, o seu poder para agirem no cotidiano, desencadeando todo tipo de males “especialmente a impotência masculina, a impossibilidade de se livrar de paixões desordenadas, abortos, oferendas de crianças a Satanás, estrago das colheitas, doenças nos animais, etc.” (MURARO, 1991, p. 16); (vii) Esses pecados eram mais hediondos do que o pecado de Lúcifer e seus anjos quando de sua rebelião contra Deus e o pecado de Adão e Eva por causa do pecado original. Agora, as feiticeiras pecam contra Deus e Cristo, o Redentor

⁵⁹. “Ademais, os nomes dos demônios indicam a ordem hierárquica existente entre eles e que ofício é atribuído a cada um. Pois que, embora as Escrituras usem em geral uma única denominação para referir-se ao espírito mal, ou seja, a de diabo, dadas as suas várias qualidades, ensinam-nos também que alguns demônios estão acima dessas ações obscenas, da mesma forma alguns vícios são mais graves do que outros. Pois é comum, nas Escrituras e nos discursos, se fazer referência a todos os espíritos impuros pela designação *Diabolus*, de Dia, ou seja, Dois, e de *Bolus*, ou seja, partes: pois o diabo mata duas partes: o corpo e a alma. E esse ensinamento está de acordo com a etimologia, embora *Diabolus* em grego signifique confinar na prisão, o que também é apropriado, já que não lhe é permitido infligir todo o mal que lhe aprazaria. Ou então, *Diabolus* pode significar Queda, já que ele caiu dos céus, específica e localmente. É também chamado demônio, que etimologicamente indica que ele anseia por sangue, que ele procura pelo pecado com tríplice sabedoria, a do poder sutil de sua natureza, a da sua experiência secular e a demonstrada na revelação dos espíritos bons. É também denominado Belial, que significa sem jugo ou Soberano, por ser capaz de lutar contra aqueles a quem devia ser submisso. Também é chamado de Belzebu, que significa Senhor dos Iníquos, ou seja, das almas dos pecadores que abandonaram a fé verdadeira em Cristo. E também Satã, que significa adversário; ver 1Pedro, 2: ‘Pois o teu adversário, o diabo’ etc. É ainda denominado Beemot, ou seja, a Besta, porque torna os homens bestiais. Mas, o verdadeiro diabo da fornicção, o soberano daquela abominação, é Asmodeus, que significa a Criatura do Juízo e da Punição: porque em virtude desse pecado uma terrível catástrofe abateu-se sobre Sodoma e quatro outras cidades. De forma semelhante, o diabo de orgulho é o Leviatã, que significa Condecoração; porque quando Lúcifer tentou nossos primeiros ancestrais prometeu condecorar-lhes, para seu orgulho, com a marca da Divindade. A seu respeito o Senhor disse, por meio de Isaías: ‘Hei de me impor a leviatã, a velha e sinuosa serpente’. O demônio que personifica a Avareza e a riqueza é chamado Mammon, também mencionado por Cristo no Evangelho (Mateus, 6): ‘Não podemos servir a Deus e às riquezas’ etc.” (KRAMER E SPRENGER, 1991, p. 93).

da humanidade. Daí que seus pecados não têm perdão e a única forma de reparação é a tortura e a morte.

Todas essas teses encontram-se presentes neste Manual da Inquisição sob as três partes em que foi elaborado. Na primeira parte o *Malleus Maleficarum* cuidará de enaltecer Satã e seus poderes divinos, quase incontroláveis, compactuados com a bruxaria. Qualquer pessoa que subestime este postulado ou se negue a crer no mesmo, será considerada herética e sofrerá perseguição pelas ardilosas maquinacões da Inquisição. Conforme menciona Byington (1991):

a imagem do Diabo e da bruxa foi se transformando na Idade Média e crescendo em poder, como em vasos comunicantes, paralelamente ao fato de características pujantes do símbolo de Cristo e da Igreja serem mal elaboradas e passarem a fazer parte da sombra cultural. O demônio não era meramente Satã porque não é apenas um opositor de Cristo, um simples Anticristo. O demônio e as bruxas são a sombra patológica oriunda das distorções da mensagem de Cristo, na medida em que suas características mal elaboradas e dissociadas foram sendo reprimidas, distorcidas e cercadas por defesas. O símbolo do Diabo e da bruxa, como qualquer símbolo, apesar de arquétipos, são únicos em cada cultura e, no Cristianismo, não podem ser compreendidos independentemente das características deformas dos símbolos de Cristo e da Igreja. É isso o que nos explica como a Inquisição foi aos poucos atribuindo ao demônio poderes cada vez maiores, a ponto de denominá-lo Lúcifer, aquele que faz a faz (BYINGTON, 1991, p. 32) .

Acredita-se piamente na existência de feiticeiras e bruxas que com o auxílio do Diabo e com a permissão de Deus, poderiam exercer seus malefícios sob a forma de males e flagelos materializados no cotidiano das pessoas, lavouras e animais. Isto se confirmaria a partir de um pacto firmado entre a mulher e o Diabo. Essas bruxas ainda poderiam produzir outros fatores como ilusões, visões e fantasias, por alguns meios extraordinários e peculiares.

O mal realizado pelo demônio é efetuado materialmente pela utilização que o mesmo faz das bruxas. E isto não porque o demônio necessite de alguém para agir, mas o demônio se utilizaria das bruxas para perdê-las. Assim pode-se concluir o seguinte raciocínio:

o mal é um ato voluntário comprovado pelo fato de que ninguém o pratica pelo simples prazer de o praticar: um homem que pratica o estupro o faz por prazer, mas não pelo simples prazer de o praticar. Contudo, a lei pune os que praticam o mal como se tivessem praticado pela simples vontade de assim proceder. Assim, se o

demônio age por meio da bruxa, está simplesmente a utilizá-la como instrumento; e como o uso de um instrumento depende da vontade de quem o emprega – já que instrumentos não agem por conta própria –, a culpa do ato não há de recair sobre a bruxa e, conseqüentemente, ela não haverá de punida (KRAMER e SPRENGER, 1991, p. 66).

Mas, mesmo com essa compreensão a bruxa é julgada e punida por ceder conscientemente aos desejos do Diabo. As mulheres, para obterem as condições corporais das pessoas, se utilizam de certos remédios misteriosos sob a orientação do Diabo. E como misteriosos, não se deve atribuir aos mesmos os poderes diabólicos, como as fórmulas malignas elaboradas pelas bruxas. Dessa forma, as bruxas se utilizam de algumas imagens e amuletos, abandonados juntos às portas das casas, ou nos campos onde os pastores cuidam do gado, ou ainda, onde há reunião masculina, e então, se lança o malefício sobre a vítima, como se sabe, muitas vezes, acaba indo ao óbito. Entretanto, o que se consegue perceber é que, os efeitos desses remédios misteriosos são provenientes de imagens e amuletos, sendo tal influência proporcional à ação dos corpos celestes⁶⁰ sobre os corpos humanos, uma vez que estes últimos são influenciados pelos primeiros. Isto pode trazer benefícios para os corpos naturais, favorecendo uma ação salutar de certas influências secretas. Em outras palavras, “é certo que os que se dedicam à arte da cura bem a podem exercer através dessas influências salutares, que não têm absolutamente qualquer relação com poderes malignos” (KRAMER e SPRENGER, 1991, p. 66). Mas, as mulheres foram relacionadas ao Diabo por causa de sua história de degradação imposta pela religião e más

⁶⁰. Mesmo assim, podemos perceber na obra dos referidos teólogos do *Malleus Maleficarum* que “os atos de bruxaria não tem a sua origem nas Forças que movem os astros nem nos próprios astros. Devem ter sua origem em alguma força aliada a alguma criatura, e tal força não há de ser boa na sua vontade, embora pudesse sê-lo originalmente. Como os próprios demônios correspondem a essa descrição, é pela força de seus poderes que tais atos são realizados. Alguém poderia levantar a fútil objeção de que a bruxaria tem sua origem na malícia humana – que a realiza através de maldições ou pragas e da colocação de imagens em certos lugares, estando os astros em posição favorável. Uma bruxa, por exemplo, pega a sua imagem e diz a uma mulher:

- Eu a tornarei cega e coxa.

E assim acontece.

Acontece, porém, porque a mulher desde o seu nascimento havia de estar predestinada, pela posição dos astros, a tal desgraça; e se tais palavras tivessem sido proferidas contra qualquer outra pessoa não teriam surtido efeito. Pois objetaremos a esses argumentos pormenorizadamente; em primeiro lugar, esses atos de bruxaria não podem ser causados pela malícia humana; em segundo lugar, não podem ser causados por palavras mágicas ou por imagens, sejam quais forem os astros em conjunção.” (KRAMER E SPRENGER, 1991, p. 104 e 105).

interpretações de textos sagrados. Houve o que podemos chamar de satanização das atitudes salutaras da mulher.

A manipulação do sagrado e do desconhecido que dá autoridade e poder cria uma situação de disputa nos espaços religiosos. A única maneira de tirar alguém desta área de circulação é relacionando-a ao mal. Para o Manual de combate às bruxas, o *Malleus Maleficarum*, a mulher e o Diabo fizeram um pacto de dominação sobre o gênero humano. E o papel da instituição sagrada era quebrar essa aliança destruindo, se necessário fosse, a mulher. Esta entendida como o canal da entrada do Diabo no mundo.

O domínio do Diabo sobre a vida das pessoas se concretizaria a partir de uma permissão humana através de um pacto e sociedade da bruxa com essa entidade maléfica. As mulheres, segundo os textos inadequadamente selecionados, são mais suscetíveis a tais ações por causa de sua tendência natural à luxúria e à perversidade.⁶¹ Daí que se observa um maior número de mulheres devotadas às superstições do que os homens. E isto por causa de sua credibilidade nessas atividades espirituais. O Diabo aproveita-se, então, de sua vulnerabilidade e as ataca. As mulheres também seriam vistas como seres humanos mais impressionáveis, por sua própria natureza, sendo ainda mais propensas às influências diabólicas; entretanto, quando se deixam corrigir dessas maldades têm a possibilidade de se tornarem mulheres virtuosas,

⁶¹. “Da perversidade das mulheres fala-se no Eclesiástico, 25: ‘Não há veneno pior que o das serpentes; não há cólera que vença a da mulher. É melhor viver com um leão e um dragão que morar com uma mulher maldosa’. E entre o muito que, nessa passagem escriturística, se diz da malícia da mulher, há uma conclusão: ‘Toda a malícia é leve, comparada com a malícia da mulher’. Pelo que São João Crisóstomo comenta sobre a passagem: ‘É melhor não se casar’ (Mateus 19): ‘que há de ser a mulher senão uma adversária da amizade, um castigo inevitável, um mal necessário, uma tentação natural, uma calamidade desejável, um perigo doméstico, um deleite nocivo, um mal da natureza, pintado de lindas cores. Portanto, sendo pecado dela divorciar-se, conviver com ela passa a ser tortura necessária: ou cometemos o adultério, repudiando-a, ou somos obrigados a suportar as brigas diárias.’ Diz Cícero no segundo livro da sua *Retórica*: ‘A lascívia multímoda dos homens leva-os a um só pecado, mas a lascívia unívoca das mulheres as conduz a todos os pecados; pois que a raiz de todos os vícios da mulher é a cobiça.’ E diz Sêneca no seu *Tragédias*: ‘A mulher ou ama ou odeia. Não há meio termo. E as suas lágrimas são falazes, porque ou brotam de verdadeiro pesar, ou não passam de embuste. A mulher que solitária medita no mal.’... Outros têm ainda proposto muitas outras razões para explicar o maior número de mulheres supersticiosas do que de homens. E a primeira está na sua maior credulidade; e já que o principal objeto do diabo é corromper a fé, prefere então atacá-las. Ver *Eclesiástico* 19: ‘Aquele que é crédulo demais tem um coração leviano e sofrerá prejuízo.’ A segunda razão é que as mulheres são, por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receberem a influência do espírito descorporificado; e quando se utilizam com correção dessa qualidade tornam-se virtuosíssimas, mas quando a utilizam para o mal tornam-se absolutamente malignas.” (KRAMER E SPRENGER, 1991, p. 114).

quando ao contrário, tornam-se radicalmente malignas. Ainda, as mulheres seriam possuidoras de língua traiçoeira, não evitando contar às amigas o que aprendem das artes maléficas; e segundo Kramer e Sprenger (1991, p. 115), “por serem fracas, encontram modo fácil e secreto de justificarem através da bruxaria.”

Na concepção dos inquisidores, a mulher sendo mais carnal do que o homem, por sua má formação, como já vimos anteriormente, sempre estará sujeita à decepção da mente e comportar-se-á como animal imperfeito.⁶² Isto refletiria também a falta de fé natural na palavra de Deus. Logo, para Kramer e Sprenger (1991, p. 116 – 117), “a mulher perversa é, por natureza, mais propensa a hesitar na sua fé e, conseqüentemente, mais propensa a abjurá-la – fenômeno que confirma a bruxaria.”

Conforme se pode ler nos textos acima, a figura principal e ponto de perseguição da Inquisição eram as mulheres.⁶³ Parece que havia um complô determinado a punir as mulheres por sua ‘tendência natural’ para o mal e ‘seu’ pecado original. O ódio deflagrado contra a mulher confundiu-se com a maldade inquisitorial e a uma atração doentia pela mesma por causa de sua sexualidade reprimida e rechaçada pela Igreja Católica.

Na segunda parte do *Malleus Maleficarum* há ensinamentos de como se identificar e neutralizar os efeitos maléficos da bruxaria. São listados os acontecimentos e comportamentos que podem servir de referência para se

⁶². “As mulheres possuem também a memória fraca; e nelas a indisciplina é um vício natural: limitam-se a seguir seus impulsos sem qualquer senso do que é devido; e sua instrução segue a medida da sua indisciplina, pois muito pouco lhes é dado guardar na memória. Assim diz Teofrasto: ‘quando entregamos a tutela de nossa casa para a mulher, reservando, porém, para nossa própria decisão algum ínfimo pormenor, julga estarmos manifestando para com ela grave falta de consideração e de confiança, julga estarmos incitando briga; a menos que rapidamente nos aconselhemos, resolvendo o problema, ela nos vai preparar veneno, vai consultar videntes e feiticeiros e acabar transformando-se numa bruxa” (KRAMER e SPRENGER, 1991, p. 118).

⁶³. “Ainda que a Bula papal, que investiu Sprenger e Kramer como inquisidores contra a bruxaria, mencione bruxos e bruxas, o *Malleus* é dirigido principalmente às bruxas. Seu texto é alimentado pelo ódio à mulher, pela misoginia, em função da qual são atribuídas a ela características desabonadas, ameadadas enciclopedicamente e interpretadas como conotações machistas, as mais pejorativas....: ‘A razão natural para isto é que ela [a mulher] é mais carnal que o homem, como fica claro pelas inúmeras abominações carnis que pratica. Deve-se notar que houve um defeito na fabricação da primeira mulher, pois ela foi formada por uma costela do peito de homem, que é torta. Devido a esse defeito, ela é animal imperfeito que engana sempre’ (*Malleus*, Parte 1, Questão6). Este ódio à mulher misturou-se na Inquisição e no *Malleus* à atração mórbida por ela devido à sexualidade culturalmente reprimida e à sua desvalorização na Igreja.” (BYINGTON, 1991, p. 34).

mostrar a presença de algo estranho e digno de atenção diferenciada. São eles:

uma pessoa de conduta diferente, uma briga entre vizinhos, uma vaca que dá mais leite ou menos leite, uma criança que adocece, uma tempestade ou a diminuição da impotência sexual, qualquer ocorrência pode ser atribuída à bruxaria. Trata-se de uma verdadeira religião do Diabo para explicar todos os males da vida individual e comunitária (BYINGTON, 1991, p. 20).

A terceira e última parte deste manual concentra-se no julgamento e nas sentenças contra as ditas bruxas. Aqui neste ponto do *Malleus maleficarum* percebe-se claramente a neurose e a patologia teológica dos inquisidores. É impossível uma mente sadia e coerentemente cristã pensar arditamente o que já se viu nesta obra e concretizar, na forma dos castigos, contra o ser humano. A mente mais criativa e maléfica seria incapaz de organizar e executar tamanha crueldade sugerida por este manual da Inquisição. Que se viu antes, na verdade, foi preparação para este capítulo. Todo o arcabouço teórico, a partir das 'provas' recolhidas contra as bruxas, serviu para culminar com um julgamento e sentença aterradores. O organizado pelos inquisidores serviu como texto base para orientação e execução das patologias clericais contra a mulher.⁶⁴

É possível entender o quanto de mal, perversidade e diabólico, foi elaborado na consciência das pessoas detentoras do poder patriarcal e transferido para os textos desta obra. Tal obra não pode ser entendida somente a partir de si mesma, mas somente dentro da organização de um sistema patriarcal alimentado e sustentado por um sistema religioso dominador que prega o medo e subordinação de seus fiéis aos dirigentes, supostamente, senhores absolutos da vontade de Deus. Deixou-se fluir um zelo patológico

⁶⁴. "A Inquisição também se julgava megalomaniacamente purificadora e projetava de forma paranóide sua própria sombra (os complexos culturais inconscientes) nos hereges que torturava que matava. No entanto, não só não repudiava o humanismo cristão se fundamentava teologicamente nele para perpetrar seus crimes. Ao torturar e matar, os inquisidores diziam lutar contra o Demônio para salvar a alma de volta para Cristo. Tudo isso faziam com especialistas no estudo dos Evangelhos e no seu conteúdo humanista. Dessa maneira, junto com a projeção psicótica, a Inquisição apresentava uma patologia coletiva de caráter (psicopática) através da qual distorcia o pensamento dos maiores santos e doutores da Igreja, como, por exemplo, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, para racionalizar sua própria conduta patológica, movida inconscientemente pelas deformações psicológicas oriundas de séculos de repressão. É através do estudo da distorção progressiva dos símbolos do mito cristão que podemos compreender essas deformações e avaliar devidamente o grau de comprometimento patológico cultural que expressaram." (BYINGTON, 1991, p. 22).

pela conservação da doutrina cristã e da dominação eclesiástica. Encontrava-se em jogo os dois binômios: Cristo/Demônio, Igreja/Bruxaria. De modo que está com Cristo e a Igreja equivaleria a uma profissão de fé e uma renúncia ao demônio e seus efeitos pactuais. Não se podia esperar algo diferente de uma religião que desde sua reformulação e cooptação ao Império Romano assimilou suas atitudes e construções eminentemente patriarcais. Houve, é verdade, uma ‘conversão’ da religião cristã ao Império e não o contrário.

4. 3. 2. *Benzedeira e bruxa: poderes alternados em uma mesma mulher?*⁶⁵

Olhando estes trâmites da Idade Média em relação às mulheres condenadas pela Igreja e pelo Estado por bruxaria, na atualidade o que se relaciona rápida e frequentemente é que as benzedeadas são o antídoto às bruxas. Entretanto, as benzedeadas são relacionadas às bruxas por grupos religiosos fundamentalistas, mas na realidade, parece que a função das benzedeadas é contrapor o poder ‘diabólico’ das bruxas. Para Maluf (1993):

a benzedead, além de uma personagem das narrativas, é também uma pessoa realmente existente na comunidade, que desempenha um papel social e é reconhecida desta maneira. As benzedeadas são as mulheres que, detendo determinados conhecimentos curativos, sobre ervas medicinais, sobre rezas e benzeduras, sobre o parto e o cuidado dos bebês recém-nascidos e tendo o poder e o conhecimento dos procedimentos rituais para enfrentar ou proteger dos malefícios, como quebranto, mau-olhado, feitiçaria e bruxaria. São vistas como ‘especialistas’ nestas questões pelos outros moradores do lugar. (MALUF, 1993, p. 121).

Mesmo com esta prerrogativa de contrapoder à manifestação das bruxas, as benzedeadas não estão tão distantes do estereótipo destas outras mulheres. Existem alguns aspectos que as colocam em pé de igualdade nas prerrogativas e manifestações exteriores. Por exemplo, algumas considerações nos ajudarão a entender melhor esta argumentação. Certas sociedades apresentam o

⁶⁵. “A Inquisição deturpou o sentido da palavra bruxa ou feiticeira. As bruxas daquela época eram aquelas mulheres que conheciam as ervas medicinais para a cura das doenças, eram aptas a realizar partos e preparar medicamentos para toda a comunidade onde residiam. Eram pessoas influentes e importantes na comunidade em que viviam, e esse poder feminino era considerado perigoso pela Santa Inquisição. Integrantes de um culto da fertilidade, anterior à religião cristã, elas passaram a ser mulheres com conexões diabólicas, causadoras de todas as desgraças e dificuldades existentes na vida cotidiana do povo. Os antigos deuses da natureza e da fertilidade foram transformados pela Igreja em seres terríveis e maléficos aliados do demônio” (BEIMS, 2004, p. 164 – 165).

benzedor como aquele que tanto retira as más influências como as coloca. As pessoas tanto o respeitam como o temem. O que se sabe sobre muitas bruxas perseguidas pela Inquisição é que podiam, através de seus supostos pactos com o Diabo, tanto curar, como fazer ficar doente, salvar mulheres em partos difíceis como assassinar as crianças recém-nascidas. E recebiam o nome de ‘terapeuta popular’, nome ambíguo que lhe era concedido. Numa das visitas do Santo Ofício ao Pará, um bom número de mulheres foi denunciado e confessaram seu envolvimento com o Diabo e como manifestação desta atividade estava a prática de cura como o ensinamento e/ou aprendizado de rezas, orações e utilização de ervas (MALUF, 1993, p. 131 – 132).

Sabemos também, segundo Marina Guadalupe Beims (2004, p. 165 – 167), que o Rei Dom João V, de Portugal, por uma determinação de 1747, transferiu 4.000 pessoas, nativas das ilhas de Açores e Madeira para as províncias de santa Catarina e Rio Grande do Sul. E que em 1748, começaram a desembarcar na Ilha de Santa Catarina, conhecida como Nossa Senhora do Desterro, atualmente Florianópolis, os primeiros casais e outros desertores. Entre essas pessoas desertoras havia algumas mulheres que foram afastadas de Portugal pela Inquisição sob a acusação de feitiçaria. Desse modo, tais habitantes da Ilha de Florianópolis trouxeram consigo suas crenças, costumes, tradições e suas bruxas.

Tudo indica que nas terras do degredo essas mulheres voltaram a utilizar-se de suas atividades terapêuticas como curandeiras, parteiras e conselheiras. Isso posteriormente lhes deu o nome de benzedoras, tirando-lhes a pecha de bruxas ou feitiçarias. Tal passagem de feitiçaria para benzedora realizou-se por conta da deturpação surgida que a palavra feitiçaria ou bruxa fez surgir por causa da Inquisição. Foi o modo mais suave que o meio popular descobriu para apaziguar uma perseguição desnecessária às mulheres que na comunidade realizavam o bem e realinhavam o eixo desequilibrado da vida cotidiana das pessoas.

Para José Leite de Vasconcelos (1980, p. 109 e 116), ‘a bruxa nasce, a feitiçaria faz-se’ – este é um ditado popular que traça um limite entre as personagens que estamos analisando. Todavia, esse mesmo autor alarga o significado de tal ditado quando afirma que “ser bruxa é um fado. A feitiçaria é um modo de vida, é preciso ter arte.” Mesmo que essa definição procure

apontar para uma aprendizagem técnica para a feiticeira, em contraste com as caracterizações natas ou o destino infeliz da bruxa, quando buscamos os verbetes que elucidam uma prática comunitária iluminando sua trajetória histórica encontramos ‘adivinho’, ‘fada’, ‘jã’ e ‘sábia’. Deparamo-nos com uma idéia complexa e flutuações das concepções populares nesse assunto. A experiência popular com essas mulheres e sua sistematização dos termos definidores de limites são tênues. Isto é, a comunidade local traça definições a partir da prática das mulheres, mas tal comunidade não se importa em tecer definições claras. Preocupa-se apenas com a ação cotidiana e seu efeito no tecido social. Se a mulher é denominada de bruxa ou benzedeira, temos que analisar os efeitos de sua atuação na comunidade e perceber os motivos para os quais a mesma é procurada.

Segundo José Cutileiro (1977), no século XVI em Portugal, as mulheres que eram especializadas nos assuntos espirituais formavam o primeiro elo de uma cadeia de relações, estabelecendo, assim, o patronato entre os homens e os seres do além. Essas mulheres que o autor não as define especificamente, ele as caracteriza apenas como aquelas que faziam benzeduras e praticavam ritos curativos. Tais mulheres usufruíam de uma reputação ambígua entre a população por apresentarem características benéficas e maléficas, virtuosa e iníqua, tornando-se, aos olhos da comunidade onde residia, simultaneamente, uma agente de Deus e uma agente do Diabo.

Mesmo com as tentativas de se explicitar as definições e limites de ação das bruxas e benzedadeiras, na realidade, permanece o intercâmbio funcional. Continuam existindo fatos relacionados à vida de certas benzedadeiras que permitem estas analogias entre as benzedadeiras e o que o imaginário popular classifica como bruxas. Explicando: as benzedadeiras realizam tarefas que fogem à índole das mulheres relacionadas com a casa e o conhecido espaço doméstico. A benzedeira, segundo Maluf (1993):

sai a qualquer hora quando é chamada, mesmo à noite, e é capaz de se ausentar da própria casa durante vários dias para cuidar de um doente ou de uma parturiente... Ora as mulheres que saem de casa à noite, abandonam a família e a casa e andam a cavalo... São as bruxas. Além disso, a própria condição de poder que existe em torno da benzedeira, seus atributos, seus conhecimentos secretos a investe de uma aura que faz com que ela seja, em muitos momentos, uma estranha dentro de sua própria sociedade, como são também as bruxas (MALUF, 1993, p. 132).

Na verdade o medo que se sente da bruxa é resposta a um poder que atua de forma virtual em todas as mulheres de uma determinada comunidade. Este poder está presente nas atuações da benzedeira, dando-lhe autoridade para exercer suas atribuições. “Numa certa medida, ela é o duplo da bruxa e deve a ela uma parte de sua existência” (MALUF, 1993, p. 133). Isto é, sem a bruxa para colocar malefícios, a benzedeira não seria necessária para libertar as pessoas do mau olhado ou de outras doenças relacionadas a encantamentos. As nossas benzedeiras negras de Rio de Contas, sujeitos observados de nossas pesquisas, têm a tarefa imprescindível na comunidade: equilibrar o mundo doente através de suas orações aprendidas e com a força da energia herdada pela herança cultural.

4. 4. Benzedura, oralidade e eficácia simbólica da memória

A benzedura que escolhemos para estudar em nossa pesquisa é a do tipo de tradição. Aquela que já foi explicada anteriormente sendo transmitida de geração a geração. Essa transmissão se dá pelo processo do aprendizado cotidiano. Dona Maria Firmina, 65 anos, assim se expressa:

Quando aprendi a rezar nas pessoas eu era pequena e acompanhava a minha avó. Ela benzia as crianças de arca caída, mau olhado, desmentida. E as mulheres adultas ela benzia de mau olhado e outras coisas de mulher. Sempre que chegava alguém procurando a minha avó ou ela ia à casa das pessoas eu estava lá, olhando e escutando tudo o que ela dizia. Não escutava direito as palavras, mas depois ela me dizia no caminho pra casa ou quando a gente ficava só. Ela gostava muito de mim. As outras netas dela tinham ciúme de nós duas. Acho que aprendi a rezar as pessoas pela força do escutar as palavras que ela dizia. Naquela época as pessoas respeitavam mais os mais velhos e por isso, acho que também procuravam mais a benzedura. Hoje, quando as crianças ficam doentes, as mães levam direto no médico ou na Igreja de crente.

No depoimento acima temos muita coisa para analisar. Primeiramente, nota-se que a benzedura se dá pela insistência do se ouvir as palavras sagradas e nisso se encontra a transmissão. Não é uma aula, onde a aluna se senta e escuta passivamente a professora ou o professor falar. Mas, é no desenvolvimento do cotidiano a partir das necessidades que vão surgindo que

a aprendiz de benzedura se desenvolve. É algo contínuo que não se dá de uma forma intensiva, mas lenta e com laços de afinidade entre as duas partes.

Num segundo momento, parece que existe também a afinidade entre a pessoa que ensina e a pessoa que aprende. No depoimento, a pessoa entrevistada tinha uma ligação profunda com sua avó. Ela gostava de sua neta e a neta gostava da companhia da avó. Quando existe essa proximidade familiar, a transmissão de algo sagrado se torna mais fácil e natural. Ou seja, a pessoa que transmite as orações e os gestos sabe que está deixando em boas mãos o seu patrimônio cultural religioso.

Num terceiro momento descobre-se certa melancolia nas palavras da entrevistada. Ela aprendeu a benzer, mas as pessoas não a procuram como no tempo de sua avó. E, parece que houve uma troca da benzedura pelas bênçãos das igrejas evangélicas.

Num olhar panorâmico sobre o que foi revelado na entrevista, sente-se que sobressai o uso da palavra na execução da benzedura. A entrevistada cita: “escutando tudo o que ela dizia” e *“Não escutava direito as palavras, mas depois ela me dizia no caminho pra casa ou quando a gente ficava só”*. A palavra é fundamental na oração da benzedeira. Ela não fica em silêncio, mas pronuncia mesmo que balbuciando, palavras sagradas e muitas vezes secretas. São tais palavras que ‘puxam’ a intervenção da entidade invocada para curar o mal pelo qual se está rezando. Nas palavras existe energia, força, numa linguagem afro-brasileira, axé. É pelo poder dessas palavras que não nos foram reveladas que se dá o esperado pelo cliente que procura a benzedeira. E nisso, se encontra a eficácia da oração.

São as pessoas mais velhas que possuem autoridade para ensinar e benzer, curando as doenças que aparentemente, não possuem cura pela medicina institucional. Nas pessoas mais velhas se pode confiar. Parece que sua experiência garante a cura. São palavras envelhecidas pelo tempo, mas não caducas. São palavras eficazes e certeiras, cheias de significado, resolvendo aquele problema para o qual se procurou uma solução.

Talvez na época em que a entrevistada passava pelos caminhos do Quilombo da Barra em Rio de Contas acompanhada de sua avó, ninguém poderia imaginar que ela estava no aprendizado de um saber especial. Posteriormente, esse aprendizado se tornou algo concreto e em favor da

comunidade. Isto é, segundo Bernardo (1998), quando estudamos a memória das comunidades e das pessoas, o que nos interessa são as situações vividas pelas mesmas, lembranças que aparentemente, são sem sentido, insignificantes. Mas, se for realizada uma análise mais acurada, iremos perceber o amplo significado e o efeito da análise dessa memória na vida da comunidade. E mais, para Silva (2012), essas fontes orais recriadas pela entrevistada talvez ficassem submersas no esquecimento e no silêncio das montanhas de Rio de Contas. Mas, ao serem faladas, elas se tornaram fontes importantíssimas, fornecendo informações preciosas que podem revelar a história de uma pessoa anônima, mas que modificou com suas benzeduras a situação existencial de muitas pessoas..

A memória desses atos eternalizam o momento no qual o aprendizado se efetivou. É como que se o ato do aprender a benzer tivesse se ‘congelado’ num tempo distante: as pessoas cresceram, tornaram-se adultas, morreram. Mas, cada vez que se benze se volta àquele momento primordial. Momento do aprendizado. Não como um saudosismo, mas como uma realidade que não morreu na memória de quem aprendeu a benzer. Essa pessoa está ligada ao passado, mas não a um passado mórbido, sem sentido. Tal passado está coligado a outros contextos que possibilitam uma atualização da lembrança na realidade quando desejado. Sendo assim, para Halbwachs (1935 *apud* Bernardo, 1998, p. 32), para se localizar uma lembrança faz-se necessário religá-la a um conjunto de diversas lembranças, das quais se dá conta de seu devido lugar.

A memória da pessoa que ensinou a benzer também não desapareceu. A mesma entrevistada confessa:

Eu sofri muito quando minha avó morreu. Mas, tenho certeza que ela não me abandona. Sempre que aparece alguém pra eu benzer, eu me apego com ela e me lembro do que ela me ensinou. É como se ela viesse pra me ver benzendo e garantisse o resultado da oração (aqui os olhos da entrevistada se enchem de lágrimas e ela para de falar por alguns segundos)... Tem horas que parece que não sou eu que estou benzendo, mas é ela que toma as vezes do que eu estou fazendo e falando... Sempre nas benzeduras eu fico toda arrepiada.

Talvez pudéssemos dizer que memória é a atualização de um ato que foi elaborado no passado, mas que não está fixado num determinado lugar e/ou

espaço de tempo. É algo que pode se concretizar sempre que se evocam pessoas ou palavras relacionadas com aquele momento sublime. Lembrar é viver como único aquele momento antigo que se torna sempre novo pela exigência das circunstâncias. Cada vez que alguém benze a partir da benzedura de tradição atualiza o momento em que a reza foi aprendida com suas palavras e gestos. É como a entrevistada falou: *“É como se ela viesse pra me ver benzendo e garantisse o resultado da oração.”* Quando as benzedadeiras velhas ensinaram suas rezas se perpetuaram nas mesmas, de modo que, cada vez que se faz o que foi ensinado, elas comparecem para confirmar o que foi dito e feito no passado.

4. 4. 1. As velhas palavras sempre novas: a oralidade e a eficácia simbólica das benzeduras.

A palavra⁶⁶ é a alma da benzedura. São as palavras antigas que, aprendidas com os antigos, se atualizam na benzedura de hoje. Entretanto, estas palavras velhas se tornam novas e atuais a cada benzimento. É como se estivessem sendo pronunciadas pela primeira vez. O que cada benzedeira realiza é eternizar o processo pelo qual aprenderam a benzer. Em cada pessoa atendida pelas benzedadeiras, as mesmas vivem o dia, o momento em que aprenderam o ato de benzer. As mães, as avós, as tias, quem as ensinou a benzer torna-se presente através da palavra pronunciada numa cadência mágica. As palavras são socializadas. Isto é, pela pronúncia das palavras para questões específicas a comunidade destruída pela doença torna-se reconstruída. O poder da palavra é socializado pelos caminhos da oralidade.

Quando uma benzedeira está benzendo ela traz a palavra aprendida do passado para o presente. E seu poder a acompanha. Pela pronúncia de tais palavras a memória do passado se concretiza no presente. É como que, por meio desta benzedeira, quem a ensinou se fizesse presente. Não existe possessão e nem invocação da pessoa que ensinou as palavras de cura.

⁶⁶. Para Fábio Leite (2008, p. 28) “... a palavra, elemento muitas vezes ligado à criação do mundo e à noção de vitalidade. A palavra nas civilizações da oralidade, ganha singular importância. De fato, uma das manifestações da ‘força’ do preexistente é dada pela palavra, forma condensada da energia universal possível de aflorar no homem. Nessa medida, a palavra humana é dotada de ‘força’, devendo, assim, ser utilizada adequadamente: uma vez emitida, não volta à pessoa, uma de suas porções desprende-se e integra-se na natureza.”

Existe somente uma comunicação com aquele momento primoroso em que a benzedeira aprendeu aquelas palavras da benzedura. Nas palavras aprendidas e decoradas vem a pessoa que as ensinou. Pois as palavras não são vazias.

As palavras da benzedura nos remetem a pessoas, lugares, situações. Por trás de simples orações cotidianas da tradição católica popular encontra-se toda a história da benzedura e de quem ensinou as palavras para a benzedeira. A palavra nunca vem sem nexos e vazia, conforme Ortiz (1999) menciona:

a transmissão oral tem uma significação iniciática do ponto de vista prático e místico, porque ela carrega consigo axé e implica a incorporação de um conhecimento pela relação dinâmica entre a pessoa que recebe este conhecimento e a outra que transmite o conhecimento. (...) O conhecimento se transmite de boca a ouvido, não pelo raciocínio lógico escrito, o qual se colocaria no nível da consciência e da inteligência; a palavra proferida carrega certas modulações e uma carga emotiva... (ORTIZ, 1999, p. 178).

As palavras, no benzimento, não se encontram sozinhas. Elas estão repletas de sabedoria e de poder. Parece que quanto mais antigas, mais poderosas se tornam. Na verdade, as palavras, ao serem portadoras de uma memória, atualizam o seu poder pelas benzedeiras na vida das pessoas. Cada pessoa que procura a resolução de um problema através da oração da benzedeira torna-se receptáculo deste poder pronunciado. Um poder antigo e capaz de se tornar sempre novo desde que pronunciado com aquela finalidade primeira, a cura.

Cada palavra pronunciada pela benzedeira tem poder, tem energia. Tal palavra também adquire esta força através da confiança das pessoas que buscam se equilibrar recebendo a oração pronunciada. Cada palavra balbuciada é plena de significado energético. Há poder nas palavras. Na experiência de Hampaté Bâ (2010) os antepassados não morreram, continuam vivos pelo que ensinaram e continuam vivos pelas palavras que permanecem sendo verbalizadas. Estas palavras foram transmitidas de boca a ouvido, de avó, mãe, tia, madrinha para a menina ou adolescente que atenta se preocupava em decorar cada sílaba e gestual de benzimento. Há uma profunda relação e ligação entre a pessoa que ensinou a oração e a palavra atualizada. Há um vínculo e uma existência que não se separa. Ou seja, a pessoa, está

como que contida nas palavras aprendidas e pronunciadas mesmo bastante tempo depois.

Conforme Halbwachs (1990), isto faz parte da memória que ultrapassa o individual para se tornar coletivo. Explicando melhor, continuamos com nossa memória individual, personalizada:

mas nossas lembranças permanecem coletivas e elas nos são lembradas pelos outros [ou pela necessidade dos outros como o é no caso das benzedadeiras], mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Para Halbwachs (1990, p. 34), a memória coletiva envolve as pessoas individualmente, mas não se confunde com elas, a história permanece sendo vivida por pessoas distintas em seu grupo social ou nos grupos sociais aos quais pertença. Isto é, as memórias individuais ao se conectarem às memórias coletivas passam por modificações por serem colocadas em contextos mais amplos. A memória coletiva seria, então, uma espécie de corrente do pensamento contínuo que guardaria do passado somente aqueles aspectos que continuam vivos na consciência coletiva do grupo social.

Isso é magnífico! Sentir que na prece das benzedadeiras negras de Rio de Contas, elas não se encontram sozinhas. Mas, é possível pela força da memória coletiva ter sempre presente aquela pessoa que ensinou a oração e os trejeitos da reza. Isto pode fugir à idéia de quem está recebendo a oração ou o aconselhamento, mas pensamos que as benzedadeiras têm sempre presente ao seu lado a pessoa que lhe ensinou a prática exercida.

Na tradição africana do Mali, por exemplo, a palavra se empossa de um valor para lá de moral fundamental. A palavra se enriquece de um caráter sagrado ligado às origens divinas e às forças segredadas nela encontradas. No nosso caso, as benzedadeiras negras de Rio de Contas, são as agentes mágicas da palavra por excelência e como tais não se utilizam da mesma sem prudência. Elas têm consciência de que a palavra pronunciada é um grande 'vetor de forças' etéreas, pois a palavra pronunciada estabelece uma comunicação com o transcendente. A palavra é como um dom das divindades

ao ser humano. “Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente” (Hampaté Bâ, 2010, p. 170 – 172).

Já para J. Vansina (2010) a utilidade da palavra nas tradições africanas do Mali vai além do seu conhecido poder. O poder da palavra é terrível, uma vez que tanto constrói e cura como destrói e confere malefícios. Enquanto expressão da tradição, a palavra é carregada de sentidos quanto mais velha se torna. A palavra de origem tradicional, ou seja, procedente de alguém que não mais existe humanamente falando, é poderosa e merece toda a atenção. Sua autoridade advém do tempo e de sua importância para a coletividade que se beneficia da mesma.

Na crença das pessoas que buscam curas na benzedura, não só a palavra oral tem poder para a sua reestruturação física e espiritual. Temos notícias, segundo Bethencourt (2004), de que no século XVI, as pessoas benzedoras contavam com o poder da palavra oral e/ou escrita. No caso da palavra escrita, as rezas, orações e ensalmos obedeciam a certo procedimento metódico. Por exemplo, dizer orações católicas como o Pai-Nosso ou Ave-Maria a certas horas do dia como às 6 horas da manhã, às 9 horas, às 12 horas ou ainda às 18hs. Outro procedimento era a quantidade de orações, por exemplo, rezar nove Ave-Marias ou nove Pai-Nossos em honra aos nove meses de sua gravidez do menino Jesus, etc. Quanto à palavra escrita, as benzedoras passavam orações que as pessoas deveriam carregar junto ao corpo em saquinhos preparados pelas mesmas. Tais orações tinham poder curador, libertador e exorcizador. Ainda, as pessoas que benziavam escreviam orações em papéis que eram transformados em pílulas para curar febres e mal estar.

Temos ainda o poder do encanto. Certas palavras pronunciadas em determinadas horas do dia ou da noite com objetivos específicos de cura ou de amaldiçoamento obtinham para quem os desejava um efeito material imediato e visível. As palavras encantatórias, geralmente ensaiadas, podiam obter seu resultado à distância. Nesse último aspecto, o indivíduo que é vítima de encantamento, para Bethencourt (2004): fica intimamente persuadido de seu destino irreversível, enquanto a comunidade se retrai, isolando a vítima e confirmando sua crença na condenação; a dissolução de sua personalidade social arrasta consigo a degradação de sua integridade física.

Conforme Quintana (1999), quando as benzedadeiras atuam, suas palavras não possuem objetivos de transmitir uma mensagem, mas é o ato de falar as ‘palavras da bênção’ que está se referindo a algo enquanto suplica às entidades celestes. A comunicação com o transcendente se dá pela pronúncia de palavras específicas com gestos relacionados. Na benzedura, ao se utilizar da palavra, o objetivo da benzedeira é influenciar os seres sagrados para que venham em socorro da pessoa que está sendo benzida. A benzedeira “é uma intermediária, é alguém que tem como particularidade especial uma comunicação privilegiada com o sagrado” (QUINTANA, 1999, p. 94). No entender de Quintana (1999, p. 119), ao se tornar intermediária dos poderes divinos, a benzedeira representa a divindade e exerce em seu nome o trabalho de cura. Assim, estabelece a assimetria necessária para que sua benzedura produza os efeitos simbólicos necessários. O seu poder de atuação junto às pessoas é fruto da intermediação pela qual a benzedeira adquire a força do bem para se opor às forças maléficas, às cargas negativas que prejudicam seus clientes.⁶⁷

Mesmo que a benzedeira não se sinta uma pessoa diferente, consagrada, com o dom para a reza, as outras pessoas a enxergam como tal. No dizer de algumas benzedadeiras, por exemplo, elas simplesmente aprenderam a benzer porque prestaram atenção e decoraram as orações. Foi um trabalho minucioso de escuta e de fé. Entretanto, isto não é entendido como um dom especial.

Porém, as pessoas que procuram uma benzedeira pensam diferente. Para elas a benzedeira é alguém diferente e que recebeu de Deus um dom especial. É o que se pode verificar a partir do depoimento de Maria Cláudia, 39 anos:

os antigos tem muita sabedoria em relação ao universo e seus mistérios. Faz parte destes mistérios o ato de alguém saber palavras sábias que fazem bem e afastam coisas que prejudicam as pessoas. Penso que estas pessoas são inspiradas [...] e recebem o dom de sentir e poder tirar através dessas palavras ou orações os olhares

⁶⁷. Ainda para Quintana (1999, p. 107) “o papel de intermediário fica bem expresso nas diferentes ações utilizadas pelas benzedadeiras, nas quais encontramos constantemente a expressão; ‘Em nome de Deus.’ Ainda que se reconheça a intervenção divina como fator principal no processo de cura, isso não significa que as benzedadeiras estejam destituídas de todo poder... é nesse fator de intermediação, nessa proximidade com as entidades divinas, que lhe permite estabelecer uma relação especial com elas, que reside o seu poder... É justamente nesta relação especial que reside o seu poder mágico.”

que dirigiram a alguém por querer bem ou por querer mal, por exemplo, por inveja ou raiva, mas também pode ser por admiração. Por isso, acho importante que existam pessoas que tenham o dom de saber benzer.

Pelo depoimento acima dá a impressão de que a benzedeira tem palavras sábias e poderosas capazes de mudar a ordem de sentimento das pessoas prejudicadas por olhares prejudiciais. E ainda, é interessante perceber que a pessoa entrevistada acredita no olhado não só como algo negativo, proveniente da raiva, inveja, perseguição, mas também como sendo possível um olhar com consequências negativas proveniente da admiração, do gostar. É corrente em Rio de Contas e em outras localidades, como por exemplo, áreas rurais a ideia de que a mãe ou uma pessoa muito próxima de determinadas crianças poderão afetá-las com um “olhar bom” causando-lhe algumas perturbações. Esse desequilíbrio causado por maldade ou bem querência, como se fala nessas regiões rurais, pode ser reestruturado pelo dom da benzedura, que tem o poder de equilibrar as energias. Maria Rosa, 37 anos, confirma que a benzedura realizada foi eficaz contra o mau olhado:

estava com indisposição, moleza, mal estar e precisando de uns conselhos. Procurei uma benzedeira e ela me disse que eu estava com mau olhado. Ela me benzeu e após algumas horas eu já estava boa e bem mais animada.

É curioso perceber que todas as benzedadeiras negras de Rio de Contas entrevistadas benzem contra o mau olhado ou simplesmente olhado e quebranto que é praticamente a mesma coisa. Segundo Francimário Vito dos Santos (2012):

o olhado é uma doença que vai debilitando o indivíduo, aos poucos, até levá-lo à morte, se a pessoa não procurar alguém que reze. De acordo com a concepção de saúde e doença das rezadeiras, o olhado só é curado através de rezas, portanto, enfatizam que o médico não ajuda ou soluciona esse mal. É proveniente de um fascínio (admiração) que uma determinada pessoa tem sobre qualquer aspecto do ser humano: beleza, forma física e corporal, inteligência, etc., ou qualquer outro aspecto, seja físico ou espiritual, tanto em seres humanos como animais (SANTOS, 2012, p. 5).

Em conversa informal com as benzedadeiras e outras de Rio de Contas pode-se perceber que o mau olhado ao ser benzido dá um mal estar na pessoa

que benze. Algumas benzedadeiras relataram que quando benzem de mau olhado ou quebrante sentem o corpo se arrepiar, tem ‘abrigão de boca’ e depois sentem sonolência. Por isso, podem ‘diagnosticar’ para o cliente, a partir dos sintomas, que se trata de mau olhado. Dona Maria Salustiana, 95 anos, assim nos dizia:

Eu sei quando vem alguém aqui com quebranto. O meu corpo começa a formigar, dá abrigão de boca, fico toda arrepiada. E quando a pessoa vai embora eu fico com muito sono. Isso não acontece com todo mundo que vem aqui em casa. Só acontece com algumas pessoas. Então, faço a oração contra o quebranto e a pessoa volta outro dia dizendo que passou o mal estar que estava sentindo como moleza e falta de apetite e ainda, falta de vontade de trabalhar e fazer as coisas que precisava fazer.

Manoel Azevedo (1680, p. 10 *apud* BETEHENCOURT, 2004, p. 162) afirma que, via de regra, o mau olhado é procedente de mulheres velhas invejosas e rabugentas (bruxas?), de viúvas mal menstruadas e de donzelas de maior idade (moças velhas) com a mesma falta. Tal autor ainda justifica a sua convicção dizendo que as mulheres velhas dão olhado e quebranto com maior rigor, sendo, por isso, ordinariamente mais propensas à inveja e pela idade, inimigas da mocidade e do que é bonito. Daí que o espírito da inveja saindo pelos olhos seria capaz de aniquilar qualquer corpo vivo que se tornasse objeto de sua investida.

Já para Maués (1997, p. 34) existe outra definição para mau olhado que seria um mal provocado através de ‘fincamento de olho’ de seres humanos que possuem um ‘mau olho’, isso podendo prejudicar as pessoas tanto do sexo masculino como do sexo feminino e de todas as idades, bem como animais e plantas. Os sintomas das pessoas atingidas pelo mau olhado oscilam entre indisposição física (falência), sonolência, abrigão de boca, inapetência, esmorecimento. Ainda, de acordo com Cascudo (1978, p. 73) tal enfermidade físico-espiritual poderá tornar-se grave, permitindo o definhamiento da pessoa lentamente até a possível morte.

É importante salientar que para algumas pessoas do meio popular existe uma diferença entre mau olhado e quebranto. As duas doenças são provenientes de uma admiração que certa pessoa manifesta sobre outra pessoa em determinado aspecto de sua vida ou sobre seus bens materiais.

Porém, algumas pessoas mais antigas como Dona Maria dos Remédios, 85 anos, Dona Maria Salustiana, 95 anos e Dona Maria Sebastiana, 75 anos traçam, a partir de suas experiências, a diferença entre mau olhado e quebranto. Dona Maria Sebastiana nos disse que:

o mau olhado é colocado nas pessoas simplesmente por um olhar de admiração que fica somente na mente da pessoa admiradora. Já o quebranto é quando a pessoa que tem as vistas ruins olha e fala sobre o que viu de interessante na pessoa invejada. Para não se praticar um mau olhado ou quebranto, a indicação das benzedadeiras é de que quando as pessoas se admiram de algo em alguém ou de alguém se deve dizer: “Benza-te Deus! Como fulano/a é lindo/a!” ou ainda: “Benza-te Deus e a Virgem Maria! Como é bonita aquela coisa de fulano/a!”

O imaginário popular construído em torno do quebrante defendido por nossas benzedadeiras vai de encontro com o que cita Maués (1997, p. 34) quando assim se expressa: “o quebrante é causado pela ‘admiração’ e resulta da formulação de elogios à beleza ou à saúde sem que os mesmos sejam acompanhados da fórmula ‘benza Deus’.”

Ampliando as formulações sobre o quebrante Oliveira (1998, p. 61) ainda classifica o referido mal estabelecendo algumas diferenças práticas como o ‘quebrante de bem’ ou ‘de casa’ e o ‘quebrante de ódio’ ou ‘de fora’. Para entendermos melhor a diferença entre esses dois tipos de quebrantes é bom nos remetermos acima quando já falamos que uma mãe poderá colocar quebrante em seu filho pela admiração excessiva. Esse seria o ‘quebrante de casa’, produzido pelo desejo de admiração motivado pelo carinho, pelo bem. Ao passo que o ‘quebrante de ódio’ é produzido por desafetos e/ou má querências, resultado muitas vezes da vingança e ressentimentos.

As pessoas ‘enxergam’ nas benzedadeiras procuradas uma pessoa diferenciada, portadora de um dom, uma pessoa que possui orações específicas e que pode curar as outras pessoas de seus males. As pessoas conseguem perceber nas benzedadeiras pessoas especiais que foram agraciadas por Deus com a capacidade de orar e pela oração, curam as pessoas de suas doenças. As benzedadeiras são vistas como seres humanos que ocupam patamares mais elevados na escala comum da vida e que seu dia a dia é diferente da maioria dos mortais. Conforme menciona Oliveira (1985):

o reconhecimento de que ela [a benzedeira] seja portadora de um dom é uma condição necessária, mas ainda não é uma condição suficiente para que ela possua o reconhecimento de seu trabalho. O reconhecimento do dom é o reconhecimento de um marco na sua vida: antes do dom e depois do dom. esse marco a converte numa nova pessoa, num alguém muito especial. Alguém que está construindo um novo projeto de vida. Possuir um dom é sentir-se diferente. O dom impõe um ofício: o ofício da benzeção (OLIVEIRA, 1985, p. 34 – 36):

De acordo com Elda Rizzo Oliveira (1985), a benzedura por dom é quando se ‘recebe’ o poder de benzer como uma missão divina, o que exige um tempo de dedicação daquela pessoa que a pratica, impedindo a mesma de se inserir imediatamente no mercado de trabalho. Tal dom impõe à pessoa um ofício. O dom, geralmente, vem acompanhado de uma missão transmitida por um ser superior. Nesse caso, não se tem um aprendizado que expresse a sabedoria dos mais velhos através das gerações; aqui a possibilidade de cura se dá em outro plano. Investida de uma posição de mediadora entre dois campos: humano e divino. A benzedeira presta serviços à comunidade; logo é reconhecida e adquire *status* de autoridade representativa. Na figura de uma pessoa escolhida, recebe a credibilidade dos que a procuram. O dom, ainda, é auxiliado pela proximidade do doente da benzedeira. Para Luc Boltanski (1989, p. 62), a benzedeira faz parte da comunidade como classe popular. Não existe distanciamento cultural. Ela participa do modo de vida e do pensamento local.

Todavia, os sujeitos observados de nossa pesquisa são benzedoras de tradição. Segundo Elda Rizzo Oliveira (1985), esse tipo de benzedura acontece quando a benzedura é transmitida de geração em geração, principalmente por laços familiares, aproximados por apadrinhamento, expressando a sabedoria e a experiência dos mais velhos. O principal método de aprendizagem consiste na observação do processo ritualístico realizado pelo “mais velho” e na oralidade. Levando em conta que as orações são um elemento chave na benzedura, é necessário aprender as palavras “mágicas”.

Na benzedura de tradição o ato de curar está mais centrado no ato de benzer, o que exclui o trabalho de entidades e faz com que esta figura seja investida de uma grande autoridade durante o processo. Os elementos presentes nos rituais variam de acordo com as moléstias, sejam elas físicas ou

espirituais, mas, na maioria das vezes são usados: ramos verdes, copo com água, brasas, tesoura, linha, agulha, pano (virgem), etc⁶⁸.

Essas visões sobre as benzedeiras ajudam a criar a eficácia da benzedura. A benzedura não está vazia de significados como algo que pertence ao mundo de gente velha e esclerosada. Nas palavras das benzedeiras existe a energia da vida capaz de recriar o equilíbrio perdido e transformado em caos. Há uma forte relação entre a benzedeira e o transcendente. E isso a faz diferente das demais pessoas. A benzedeira é portadora do dom da cura pela oração, mantém intermediação com os seres transcendentais e é dominadora da palavra. Todas essas características presentes em uma só pessoa permitem que a mesma seja reconhecida e tratada de forma diferente. O uso adequado da palavra para curar as pessoas coloca a benzedeira num patamar elevado, fazendo de pessoas humildes verdadeiras construtoras do saber popular.

Por meio da palavra, a benção se torna uma via de possível trânsito de relações solidárias e de alianças com os entes sagrados, de um lado e com os seres humanos, de outro, e entre os dois agentes simultaneamente. Pela benzeção, logo, a palavra situa-se como um elemento precioso pelo qual os seres humanos elaboram serviços e símbolos para a solidariedade entre si, os sujeitos da própria classe social. Assim acontece a produção de uma religião com elementos próprios da classe social e da visão de mundo de que dispõem (Oliveira, 1985, p. 9).

Parece que com essa dinâmica podemos afirmar com Oliveira (1985) que a benzedeira é uma cientista popular possuidora de um jeito todo peculiar para a cura das pessoas que a procuram aflitas. A benzedeira por meio de sua ciência popular elabora uma combinação entre os aspectos místicos da religião oficial e os trejeitos da magia. Isto é, a benzedeira utiliza-se da manipulação de

⁶⁸. Existe ainda a benzedura de religião que se dá quando a benzedeira é da Umbanda e a benzedura se dá através de práticas religiosas, onde nem sempre é o “benzedor” quem benze e sim uma entidade. Neste caso, o benzedor também é mediador, assim como aqueles que benzem por dom. No caso da Umbanda, por exemplo, há o fenômeno do “aprontamento” que é quando o “filho de corrente” (termo utilizado para designar quando alguém se torna membro de fato da Umbanda) recebe uma entidade e através desta passa a desenvolver uma série de atividades, entre elas a benzedura. Dessa forma, a cura religiosa é a que mais se afasta da extinção porque todos que se aprontam estão aptos a benzer, mantendo a tradição da benzedura sempre viva enquanto sabedoria popular. Os métodos de prática são os mesmos utilizados pelas demais formas de benzedura, incluindo elementos da natureza, palavras e rezas que se repetem três vezes ou múltiplos de três, inclusive, receitam chás e ervas.

energias espirituais buscando equilibrá-las, usando para este fim instrumentos matérias (ervas, banhos, chás, etc.) e espirituais (oração, passes, etc.).

Conforme Marcel Mauss (2000, p. 15 – 23) a magia está associada aos vestígios de antigos cultos, a partir da concepção de uma religião. Deve-se considerar mágico aquilo que o é para toda uma sociedade e não algo considerado mágico somente para uma parcela pequena da sociedade. Daí que se pode entender que a magia é um fato da tradição de um povo, pois os atos mágicos se repetem mesmo quando sua eficácia não sendo acreditada por todo o grupo social. A forma dos atos mágicos é transmissível e legitimada pela opinião das outras pessoas. Os atos mágicos que produzem a magia são eficazes, criadores, fazendo algo acontecer como resposta das ações efetivadas pela pessoa que exerce a magia.

Tomando os elementos da magia apresentados por Marcel Mauss podemos caracterizar muito bem a benzedura, classificando-a como rito mágico. A benzedura poderá ser entendida a partir deste contexto como magia, pois existe a aceitação social da benzedura pela maioria da comunidade; apresenta-se como aspecto tradicional dando-lhe validade e eficácia e, ainda, procura-se responder às necessidades básicas e cotidianas da vida das pessoas através de seus gestos curadores.

Para Bethencourt (2004) o *homo magus* é assimilado pela comunidade que conhece as benzedadeiras como uma intermediação suficientemente capaz de realizar a “tradução” do complicado jogo de forças espirituais travado tanto no nível horizontal, entre os seres humanos, como no nível vertical, entre os seres humanos e os seres espirituais.

Por estes motivos quem define ou declara que a benzedeira é uma cientista popular é a comunidade que a conhece; são as pessoas de seu ciclo, influenciadas pelas que a procuram. Nenhuma das benzedadeiras pesquisada por nós ostentava na fachada de sua casa algum letreiro que indicasse seus serviços espirituais. As pessoas procuram a benzedeira por informações passadas de cliente para cliente. Daí sabemos que, segundo Oliveira (1985):

não basta apenas que a própria benzedeira reconheça a existência de um dom na sua vida. É necessário também que a própria comunidade onde ela mora, onde atua, seus vizinhos, sua família, as pessoas que lhe são chegadas partilhem com ela desse momento tão singular. É necessário que essas pessoas percebam que tal dom

exista, que a elejam como uma pessoa especial, capacitada, dotada de poderes sobrenaturais, para que ela, a benzedeira, possa, em contrapartida, oferecer-lhes uma visão fetichizada da sua vida e da sua própria imagem (OLIVEIRA, 1985, P. 39 – 40).

O exercício do benzimento é legitimado pelo espaço social onde a benzedeira se encontra e é conhecida. A legitimação do exercício da benzedura permite uma abertura maior para que a benzedeira seja procurada. Quem determina se uma benzedeira vai ser procurada ou não é a eficácia de sua benzedura. Para explicar a eficácia simbólica Lévi-Strauss se utilizou da comparação entre o xamanismo e a psicanálise. Para isto, Lévi-Strauss (1996), realizou uma análise da eficácia simbólica a partir dos estudos de uma cultura sul americana, mais precisamente no Panamá, a tribo Cuna. Nesta cultura havia um ritual exercido pelo xamã para realização dos partos difíceis, coisa não muito comum, uma vez que as mulheres desta tribo eram rápidas em dar à luz. A música era usada neste ritual como um desempenho mítico. É executado um cântico pelo xamã que relata desde o seu chamado pela parteira até sua chegada no local exigido. São invocados espíritos que facilitarão o parto desobstruindo os caminhos repletos de espíritos maus. Na verdade, o cântico evoca a luta entre os dois grupos de entidades espirituais: *Muu* (entidade responsável pela formação do feto) e *Purba* (a alma da mãe). O trabalho do xamã é liberar o caminho de *Muu*, recuperando o *Purba* para que o parto aconteça.

Nas pesquisas de Lévi-Strauss (1996) fica esclarecido que o xamã realiza uma mediação meramente psicológica, uma vez que não se percebe o uso de remédios ou a manipulação corporal. Isto significa afirmar que o cântico executado pelo xamã é uma estratégia de manipulação psicológica dentro de uma situação específica do doente e que dessa manipulação procede a cura. Tal cura consistiria, segundo Lévi-Strauss (1996):

em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar... O xamã à sua doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal [*no caso das benzedoras negras de Rio de Contas a oração*] (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização num

sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento a doente sofre (LÉVI – STRAUSS, 1996, p. 228).

Ainda sobre a cura, Oliveira (1985) menciona que:

[o] campo popular da cura é um espaço de trabalho autônomo. Embora marcado por gestos, falas e símbolos religiosos, é um campo em que a profissional, a benzedeira, atua num espaço, não eclesial. Ela é na cidade, uma profissional, tradicionalmente rural e católica, e reúne na sua pessoa qualidades de rezadeira, conselheira, raizeira, ervateira, curandeira e percorrendo as esferas mais obscuras da magia e da feitiçaria, as áreas mais temidas (OLIVEIRA, 1985, p. 48).

Assim, a eficácia simbólica da benzedura se dá por reunir os componentes necessários para que a pessoa que procura a cura ou o livramento de seus males se sinta melhor. A influência da acolhida e do conselho associada ao dom da benzedeira desperta o interior do cliente para a cura. Sua abertura para receber o benefício da benzedura poderá produzir aquilo que ambos, benzedeira e cliente, acreditam ser capaz de acontecer. A dúvida da cura não existe. O cliente se encontra ali para ser curado, pois em seu interior ecoam os depoimentos de outras pessoas que já foram curadas e lhe contaram suas histórias.⁶⁹

Várias pessoas afirmam que se curaram... e se sentem mais aliviadas. As pessoas, então, atestam a cura por isso [a benzedura] é eficaz. Se não apresentasse alguma eficácia, já teria sido capturada e sufocada pela medicina erudita e pela ideologia dominante (OLIVEIRA, 1985, p. 94).

Maria Rita, 57 anos, testemunha que obteve a cura na benzedura quando diz:

quando meus filhos [...] eram pequenos, lembro-me que quando o menino tinha 5 meses ele ficou doentinho com uma tosse que não passava. Levei ele ao médico por mais de 2 vezes e os medicamentos não faziam efeito, pelo contrário, ele estava a cada dia ficando pior com uma tosse seca e perdendo o apetite, com isso ele foi ficando fraquinho. Um dia chegou em minha casa uma amiga

⁶⁹. Desta forma “falar dos atos concretos da benzeção por dentro é enxergar que eles são parte de um sistema de produção de serviços e respostas populares de curas, males, doenças, aflições, tragédias operacionalizadas através de símbolos, gestos, crenças, fé e resistência, feitos por pessoas escolhidas. Não é qualquer um que pode produzir benzeções aos problemas cotidianamente vividos por aqueles que se situam na sua própria classe social. Somente as benzedeiras, porque partilham com eles sua visão de mundo, expressam no modo de conceber as necessidades, a história, os sofrimentos e as soluções” (OLIVEIRA, 1985, p. 70).

e perguntou o que ele tinha, e ele me disse que ele estava muito molinho e me disse que sua tia benzia as pessoas e me aconselhou que o levasse na casa dela. Levei na mesma hora. Chegando lá a benzedeira benzeu e ficou impressionada pois ela disse que ele pegou olhado pelas costas e que se não tivesse levado para benzer ele não iria resistir. Quando acabou a primeira benzedura ela pediu que o levasse mais 2 vezes no mesmo horário para acabar com o olhado. Neste mesmo dia à noite, o menino já estava melhor, a tosse estava passando, ele voltou a sorrir e a se alimentar. A minha filha mais nova [...] eu a levei em outra benzedeira e ela me disse que a menina tem o corpo fechado para os males de criança e que nada de mal vai alcançá-la. Portanto, em todas as vezes que procurei uma benzedeira os resultados foram alcançados.

O mesmo é confirmado por Maria Júlia, 48 anos, ao atestar:

o meu irmão [...] na idade de 7 anos comeu alguma coisa e começou com um mal estar dando convulsão. Sentiu isto várias vezes até que a gente foi esclarecida. Na casa de minha avó sempre aparecia uma senhora idosa [...] que sabia umas rezas aprendidas antigamente. Minha avó contou o que tinha acontecido com o menino e a senhora fez uma oração e depois pediu um cordão. Neste cordão ela fez vários nós de espaço em espaço e pediu pra minha mãe colocar no pescoço dele. E disse que ele deveria ficar com aquele cordão no pescoço até se romper e deixar caído no local onde se rompesse. Só pela oração e pela atenção desta senhora o meu irmão nunca mais teve a convulsão...

Conforme Boltanski (1989, p. 61), parece que um dos principais méritos que favorece as classes populares a reconhecerem o poder das benzedadeiras, está no fato das mesmas explicarem ao doente o nome da doença que ele sofre. E mais, as benzedadeiras usam de uma linguagem imediatamente acessível às pessoas das classes populares ou ainda uma linguagem esclarecedora e simples. Nessa linguagem encontram-se explicações que demonstram as representações da doença respondendo às expectativas da visão de mundo das classes menos favorecidas ou de pessoas que se adéquam a esses grupos.

Para Quintana (1999, p. 103), essa eficácia da benzedura encontra também na oração o sentido da autoridade da benzedeira para a realização da cura. A oração e conseqüentemente a resposta positiva aos apelos transcendentais dão autoridade à benzedeira, dão sentido às suas explicações e orientações, explicando o motivo pelo qual tal pessoa é conhecedora destes aspectos espirituais.

A benzedeira não procura somente a cura pelo benzimento. O benzimento também colabora para um diagnóstico. O benzimento, primeiramente, de fato, revela o diagnóstico, permitindo, assim, que a benzedeira tenha conhecimento do problema e de suas causas. Por isso, “a benzedeira em relação ao imaginário do cliente deve ficar no lugar daquele que tem o poder, a força que falta ao cliente para conseguir se livrar do mal que o persegue” (QUINTANA, 1999, p. 19).

É por causa desta percepção de melhora que a eficácia da benzeção está relacionada a um conjunto de saberes e realizações permitindo uma valoração específica da benzeção no âmbito social. Torna-se um valor para aquelas pessoas que constroem juntas a vida, o trabalho, as relações amorosas e a criatividade. Tal eficácia está relacionada ao modo como o ofício da benzedura está regulado pela comunidade local legitimadora da manifestação da cura e dos melhoramentos desejados (OLIVEIRA, 1985, p. 94).⁷⁰ É claro que a palavra é fundamental.

A eficácia da benzedura está localizada no fato de a benzedeira construir em conjunto com o cliente uma representação mental da razão pela qual existe a perturbação que causou o desequilíbrio espiritual. Isto é, na conversa com o cliente e a partir do que o cliente lhe falou, a benzedeira estabelece o que está acontecendo e faz a oração específica. A benzedeira em acordo com o cliente ‘descobriu’ o que se passava e fez a ação que afugenta (exorciza) o malefício. Nessa ação, tanto as rezas quanto os ‘remédios’ empregados na cura tornam-se eficazes, quando se encontram inseridos num contexto do rito da benzedura. Ou seja, os medicamentos utilizados e as orações tornam-se eficazes em meio à utilização dos símbolos coerentes com a benzedura específica para o mal perturbador (QUINTANA, 1999, p. 19).

Desta forma, a linguagem da benzedura, para Berger e Luckmann (2010, p. 59):

constrói imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo. [Tal linguagem] é capaz não somente

⁷⁰. “A benzeção realiza um dos momentos mais importantes da medicina popular. Nela os artifícios e estratégias do saber popular, criados e recriados pela cultura popular, como os conhecimentos sobre plantas, banhos, receitas, chás, simpatias, massagens... se corporificam nas concepções terapêuticas das benzedadeiras” (OLIVEIRA, 1985, p. 71).

de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária, mas também ‘fazer retornar’ estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana.

Daí podemos entender que na diáspora negra, a memória coletiva dos afro-brasileiros é construída a partir dos símbolos que foram trazidos da África por seus antepassados e ressignificados no Brasil. Tais como suas instituições sócio-econômicas e políticas, a sua religião, arte e cultura compõem esse complexo simbólico. Esses símbolos são apropriados por aquelas pessoas que se sentem ligadas aos antepassados através dos laços de sangue ou por afinidade ideológica. A partir desta apropriação simbólica a atitude dos descendentes pode ser de recuperação ou de destruição da memória adquirida e reelaborada, uma vez que a mesma passa por diferentes processos de armazenamento e de exposição social. No dizer de Hobsbawn (2002, p. 14), a reutilização dos símbolos é uma reinvenção de tradições. Ou seja, é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais.

De acordo com Pierre Bourdieu (2007), “o que faz o poder das palavras [...] é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras” (BOURDIEU, 2007, p. 14 e 15), mas do poder simbólico exercido pelas mesmas.

A eficácia das palavras na benzedura está ligada a essa simbologia que repercute no imaginário coletivo. É como afirma Augras (2009, p. 14), “a herança dos antepassados e os mitos familiares são canais poderosos de transmissão e elaboração dos conteúdos do imaginário social.” E assim, em cada benzedura se dá a recriação dos símbolos herdados pelas benzedadeiras. A oração se torna atualizada na voz e nos gestos dessas mulheres que conseguem trazê-la para aquele momento. Na verdade, houve uma atualização simbólica, o imaginário utilizado pelas benzedadeiras através das orações transfigura o passado deslocando-o para o presente. E permitindo que o mesmo, continue tendo forças de atuação na realidade concreta da cura realizada nos corpos dos clientes que procuram a benzedura.

4. 4. 2. Consciência cidadã: Benzedeiras e suas relações com as políticas da saúde local

Pelo que nós vimos até aqui, o exercício da benzedura praticado pelas benzedadeiras negras de Rio de Contas, não é uma prática especializada no sentido da prática médica. A prática das benzedadeiras é um saber viver que apresenta características de social, religioso e moral ao mesmo tempo. As benzedadeiras são pessoas conhecidas que aprenderam com suas mães, avós, tias, e/ou madrinhas a exercerem o 'dom' da benzedura. As benzedadeiras não querem competir com os médicos e chegam a reconhecer que estes têm todo o preparo necessário para o exercício de sua função médica. Entretanto, as benzedadeiras também afirmam que os médicos não possuem a 'conexão' com o transcendente que produz a eficácia da cura. Uma delas, Dona Maria Sebastiana, 75 anos, diz que:

o médico tem conhecimento e estudo, mas desconhece o mundo espiritual. Eles dão remédio e tratam das doenças, mas eu recebo gente aqui que só precisa de uma oração. Coisa que o médico que tem estudos não sabe fazer. Eu faço as rezas que aprendi e as pessoas ficam boas. Coisa que o médico não dá jeito, graças a Deus e à Nossa Senhora Aparecida, eu consigo tirar...

Deste depoimento percebe-se claramente dois tipos de saberes: um que se adquire com os estudos e o outro que se adquire a partir do que se aprendeu com os antepassados e antepassadas. E que vem acompanhado com o dom para a cura. As benzedadeiras negras de Rio de Contas, como ficou evidente, consideram que aquilo que elas sabem e fazem é mais valioso do que a atividade do médico, pois procede de Deus. O que procede de Deus não procede de uma especialização, mas é proveniente da experiência junto às pessoas que possuem um comportamento digno e respeitável e é exercido frente às pessoas com as quais se mantém laços de clientela a partir da reza e da eficácia da mesma.

A percepção da cidadania que se encontra no exercício da benzedura não é algo consciente, mas perceptível quando escutamos as próprias benzedadeiras afirmando que sua prática de benzimento é para o bem comum. Dona Maria dos Remédios, 85 anos, afirma:

Eu não benzo para agradar a mim mesma. Eu benzo por que as pessoas que procuram precisam trabalhar, estudar, viver a vida delas bem vivida. Eu tenho dó quando vem alguém aqui em casa de cara fechada por causa da dor. Eu fico feliz é quando ela sai andando alegre e depois volta pra me dizer que está bem e que voltou a fazer o que fazia antes e ainda, traz outras pessoas. A minha avó dizia que a maior alegria dela era benzer as pessoas para elas voltarem a fazer o que faziam antes. Ninguém nasceu pra viver de cara feia, né, meu filho?

Se alguém está doente não está no seu normal. A partir do que esta benzedeira disse, sua compreensão é de que as pessoas devem realizar suas tarefas cotidianas com animação e sem dor. Ou seja, com saúde. E uma das formas de devolvê-la às pessoas que sofrem é fazendo uso do exercício da benzedura. E esta está ligada às situações cotidianas do viver bem das pessoas recuperando o seu estado primordial de vida. A benzedura pertence à medicina tradicional que, por sua vez, é designada pela OMS (Organização Mundial da Saúde) como sendo, segundo Brinceño-León (1993, p. 91 *apud* CAVALCANTE, 1996, p. 21),

um sistema abstrato de conhecimento mágico religioso, que está firmemente enraizado em um substrato ideológico, que manifesta uma notável capacidade de adaptação à mudança. Compreende o conjunto de idéias, conceitos, crenças, mitos e procedimentos, sejam explicáveis ou não, relativos às enfermidades físicas, mentais ou desequilíbrios sociais (BRINCEÑO-LEÓN, 1993, p. 91).

Mesmo com espaços e definições específicas, nota-se uma relação de medição de forças do poder entre o saber medico que é legalizado e erudito e o saber da medicina tradicional. Entre os médicos existe uma tendência, que pode ser a da maioria, a de se acreditar que a explicação para os estados patológicos deve proceder da ciência e não a partir de pressupostos do senso comum. Já do lado das benzedadeiras as enfermidades encontram no corpo o seu espaço de manifestação e suas causas são de ordem espiritual. Daí que a resolução para estas manifestações são da ordem transcendental.

Entretanto, essas questões não se resolvem de modo tranquilo. Para a medicina institucional, primeiramente, conforme Luc Boltanski (1989, p. 44) é possível que exista uma barreira linguística separando o médico do doente das classes populares ou as pessoas de um modo geral. Pois, o médico utiliza-se de um vocabulário próprio para a medicina institucional, redobrando assim, a

distância linguística que separa a língua das classes cultas das classes populares.

Já para Daniel E. Moerman (1983), na medicina institucional foi privilegiada somente a dimensão corporal. Mas, sabemos que para o corpo físico funcionar harmoniosamente, faz-se necessário a existência do equilíbrio entre estas duas dimensões – a corporal e a transcendental. Isso funciona com as benzedeiras que trabalham com as duas dimensões do ser humano. Na benzedura a mulher que está benzendo considera, para relatar o diagnóstico, as questões expostas pelo cliente. E a partir desse relato, a benzedeira descobre o que realmente está atormentando a vida cotidiana da pessoa. Na realidade, são questões relacionadas ao corpo, espírito e à vida social da pessoa. E o mal diagnosticado é visto como algo que está desequilibrando o dia a dia do indivíduo. Nota-se que o corpo, dentro do contexto da benzedeira, é analisado em sua totalidade, o que não acontece com o tratamento oferecido pela terapêutica oficial.

Outra questão importante de se levar em consideração é analisada por Cecil G. Helman (2003), que afirma ser a medicina institucional reducionista do corpo humano, enxergando a pessoa dividida em corpo e alma. E cuidando somente do corpo, relegando a alma a outra dimensão. Ou ainda, ignorando absolutamente, essa outra dimensão. Isso seria consequência do processo de formação profissional, organizado a partir de uma concepção positivista racional e especializada, fragmentando o corpo humano. Esta postura da medicina institucional dá oportunidade para que se enxergue a doença como algo separado do todo que o compõe enquanto ser humano. Isto é, o ser humano é descontextualizado. Sobre isto vejamos o que diz Francimário Vito dos Santos (2012):

não importa para o profissional da medicina institucional, perceber como seus pacientes analisam os problemas de saúde e doença que lhes afetam. Ou, por exemplo, entender por meio dos quais os pacientes operam a fim de se definir ou se verem como doentes, além de não levarem em conta suas crenças, seus modos de vida, etc. O modo racionalizante, bastante positivista, dos profissionais de medicina dispensa o conhecimento do próprio paciente sobre seu corpo e suas perturbações. Portanto, o processo terapêutico realizado pelas benzedeiras e pelos médicos, segue lógicas diferentes. Enquanto as benzedeiras vêem o indivíduo na sua totalidade, estes últimos vêem o ser humano de forma dualística, separando o corpo da esfera simbólica – conceitual.

A luta de forças existente na relação medicina convencional *versus* benzedeira regula-se pela institucionalização de um novo discurso e uma nova prática, como resultado de uma nova configuração que, não sem tensões, faz surgir um arranjo como noção de integridade. Essa noção se impõe como somatória dos elementos constitutivos da interligação que procura operar como um todo, unindo saberes diversos.

Conforme Cavalcante (2006) afirma:

desse modo, as práticas de cura popular são entendidas, não com uma tradição que se mantém através de um conjunto de rituais que se repetem, mas como uma construção social contínua, por estar inserida numa sociedade sempre em movimento, já que a realidade é dinâmica e não se repete na totalidade dos fatos. Nenhuma realidade se reduz ao saber, a realidade é independente, ela é o devir. Com a prática biomédica não é diferente, ela também se transforma e sofre adaptações (CAVALCANTE, 2006, p. 24).

Sendo assim, as análises sobre as benzedeadas e a medicina institucional revelam duas cosmologias diferentes, mas não contraditórias. Também é verdade que ambas podem fazer surgir uma tensão estabelecida ao tentar-se aliá-las. Entretanto, no que se refere à biomedicina pode-se dizer que as influências sofridas por este modo de enxergar as enfermidades, produziram uma ciência capaz de flexibilizar seus modelos, aparentemente inflexíveis, relativizando sua prática ao sabor das circunstâncias históricas, políticas e culturais. Já, referindo-nos às benzedeadas, sabemos que sua tradição é de per si algo que se atualiza sem perder a ligação com a tradição. Como vimos acima, a benzedura é a tradição viva e por isso, constantemente atualizada.

Por fim, podemos sintetizar que embora as lógicas que regem as benzedeadas e medicina institucional pareçam diferentes e contrastantes, elas estão se vinculando o tempo inteiro desde que este cruzamento permita uma perspectiva de integralidade das duas instâncias terapêuticas. Contudo, percebemos que somente o exercício da benzedura não foi suficiente para resolver os problemas das enfermidades da comunidade de Rio de Contas, e que também somente o serviço dos médicos não resolveu de forma completa o mesmo problema. Pensamos, então, em articular uma 'aliança' entre os dois

tipos de medicina⁷¹. Entrevistamos a secretária de saúde do município de Rio de contas, por via de questionário devido à dificuldade em encontrá-la. As suas respostas deixam-nos entrever que não existe interesse na gestão política em fazer esta ‘aliança’ entre as duas medicinas na área da saúde. A secretária de Saúde Pública⁷², em ação na época da pesquisa (2011), assim se manifestou:

No âmbito da saúde pública não existe nenhum projeto para inclusão da prática da benzedura. Aqui respeitamos o decreto do artigo 5º da Constituição Federal Brasileira nº 9.982 de 14 de julho de 2000, que trata da assistência religiosa ao usuário do serviço de saúde em entidades hospitalares. Se o paciente ou seu familiar solicitar assistência religiosa ser-lhe-á dada conforme sua opção religiosa (Religião Católica, Evangélica, Espírita, Budista, Muçulmana, Islâmica...).

A declaração dada acima é fechada e decisiva. Parece que não existe neste governo o interesse de colocar em ação nenhum projeto que valorize ou una as duas práticas de saúde. Há na secretária uma rejeição à prática da benzedura, colocando-a subalterna a outras práticas consideradas melhores para a recuperação da saúde. Sendo assim, ela afirma dando o seu parecer pessoal:

Particularmente das várias práticas da benzedura, não creio que determinado ramo de planta, com o qual se faz o sinal da cruz em torno do corpo de uma pessoa, seguida da pronúncia de palavras decoradas, possam trazer algum benefício espiritual para retirada de suposto mau olhado, quebranto, inveja... Nesse caso, penso e creio que simplesmente uma oração feita com fé por um justo a Deus em

⁷¹. Nossa atenção para esta possibilidade de intercâmbio entre os dois tipos de medicina, a saber, a tradicional e a institucional, é decorrente de pesquisa nesta direção efetuada por Simone Gadelha Cavalcante (2006), que teve como fundamento o estudo de caso sobre as práticas populares de cura pelas rezadeiras de Maranguape vinculadas ao sistema público de saúde do município, com a implantação do Programa “Soro, Raízes e Rezas” para a diminuição da mortalidade infantil. Este Programa foi implementado neste município, localizado na zona metropolitana de Fortaleza-Ceará, no nordeste do Brasil desde 1998. Analisando-se a possibilidade de troca de experiências e de diálogo entre as rezadeiras com a medicina institucional, em especial com as equipes do Programa de Saúde da Família - PSF, que atuam neste município, estudou-se quais as representações em saúde que estão sendo delineadas a partir desse contato entre as rezadeiras e os profissionais de saúde envolvidos no Programa. Buscou-se verificar se e de que modo este “encontro” entre as medicinas tem produzido uma nova fronteira e novos valores, resultando numa reconfiguração das representações e práticas em saúde.

⁷². Não iremos citar o nome da secretária nesta pesquisa por motivos éticos, mas somente que a mesma possuía na época da pesquisa 32 anos. Como escolaridade tal secretária colocou que possui superior incompleto (serviço Social). Nível médio completo em Técnico de Contabilidade, Magistério de 1º grau, Auxiliar de Enfermagem. No quesito religião afirmou: “*Sou cristã. Frequento uma Igreja Evangélica. Contudo não ando protestando contra pessoas ou outras denominações e, sim contra as ações do inimigo da alma humana, a saber, o Diabo.*”

nome do seu Filho Jesus Cristo, **pode muito mais**⁷³ em seus efeitos, do que a prática acima descrita. Considero a imposição das mãos e a unção com azeite ou mirra, acrescidos de uma oração ao Pai em nome do Filho, pode contribuir para a cura de um doente. Afinal, segundo a Bíblia, a fé pode mover montanhas e se pedimos crendo que receberemos assim nos será feito.

Se não há interesse da Secretária de Saúde Pública de Rio de Contas em unir as práticas de recuperação da saúde, o processo tenderá a se isolar e cada qual permanecer em seu departamento. As benzedeiras entrevistadas afirmaram nunca terem sido molestadas nem por padres, nem por pastores ou médicos. Parece que isto acontece por ser a prática da benzedura muito discreta e não divulgada como proselitismo, mas algo de família ou de amizades, tendo uma pessoa como encarregada da divulgação para outras necessitadas. O ciclo de divulgação é restrito, mas certo. Isto é, as benzedeiras não têm neste ofício uma prática semanal ou diária. Mas, exercem a benzedura quando indicadas por alguém e procuradas para fazerem as orações específicas, buscando a cura das doenças.

Ao concluirmos esse capítulo, fecha-se a etapa de um processo e abre-se outro. Fecha-se aquilo que descobrimos com as pesquisas, mas muitas outras coisas continuam escondidas e poderão ser descobertas e analisadas por outras pesquisas. O contexto da religiosidade popular é amplo e constitui uma grande ameaça ao poder religioso constituído. Daí a luta por espaço religioso e destruição das ações que visam recuperar a vida das massas populares que buscam nas imediações de seu cotidiano a solução para seus problemas. Benzer é uma arte, mas também é um perigo, pois a palavra é perigosa. E quem se sente ameaçado, reage com a força do poder que detém

⁷³. A ênfase é do autor desse trabalho.

V. É necessário concluir?

Nossa pesquisa se encerra com questões que se abrem para outras reflexões concernentes a partir da não satisfação absoluta com o presente trabalho. Sabemos que não abraçamos toda a reflexão sobre benzedeadas negras e seus temas correlatos. Deixar o trabalho em aberto é uma proposta consciente para que outros pesquisadores e pesquisadoras prossigam estudando sobre o tema e relacionando-o a outras perspectivas. Sempre é possível ser criativo/criativa quando o assunto que temos para analisar diz respeito ao equilíbrio da vida. Num mundo onde as relações esfaceladas pelo desequilíbrio humano que afeta todas as instâncias de nossas convivências, se faz urgente um sério encaminhamento para o acerto do 'compasso' da vida. As benzedeadas negras de Rio de Contas, a nosso ver, são uma alternativa a esse apelo. Pois, as mesmas são portadoras de saberes escondidos e que agora foram tocados, mas não revelados no seu absoluto. Por isso, acreditamos ser impossível dizer que concluímos nosso trabalho de pesquisa. Novos caminhos se abrem, novas propostas são apresentadas e alternativas se configuram no cenário das religiosidades. Portanto, o que parece ser conclusão, na verdade é uma proposta de análise do que se escreveu e propostas para outras possibilidades de estudos do tema elencado.

As benzedeadas negras de Rio de Contas cumpriram e cumprem sua tarefa social e terapêutica de realinhar os fios desconexos da vida que fazem surgir os mais diversos tipos de males contra a humanidade. Com suas velhas orações e gestos, essas mulheres buscam em suas antepassadas a força sempre nova para recriar a vida pela força revificadora da energia salutar.

Talvez ao terminar de ler essas considerações, alguém possa se perguntar sobre onde estão as rezas das benzedeadas negras de Rio de Contas, coisa comum de se encontrar num trabalho como esse. Mas, como já ficou anunciado na introdução dessa pesquisa, as nossas benzedeadas não se mostraram favoráveis a nos dizerem o que realmente aprenderam de suas antepassadas. Algumas só nos disseram que ao rezarem falavam somente Pais-Nosso e Ave Marias e aí se calavam, como que pensando no que iriam continuar falando ou se podiam realmente revelar o que pensavam.

Fomos muito bem recebidos por todas as benzedadeiras, mas, quando se tratava de se dizer as palavras da reza, todas se calavam. Tivemos uma benzedeira, a Dona Maria dos Remédios, 85 anos, que nos disse: *“quando eu estou rezando as pessoas uso palavras que não se podem falar quando não se está benzendo. Mas, junto com essas palavras eu falo baixinho Pai Nosso e Ave Maria e Creio em Deus Pai... dependendo do mal...”*

Outra benzedeira, Dona Maria Salustiana, 85 anos, relatou que *“quando vou rezar eu me concentro e só aí as palavras das orações aparecem na minha mente. Quando estou na missa, quando estou no grupo da terceira idade ou em outro serviço, não consigo me lembrar de nada. Tem gente que não dá valor pra benzedura, mas é coisa séria. Eu só me lembro das orações quando é necessário... A doença da pessoa por quem vou rezar é que pede aquela oração...”*

Ainda, Dona Maria Celestina, 72 anos, quando foi entrevistada sobre as palavras ditas nas rezas começou a rir e depois desabafou dizendo: *“Pra que você quer que as pessoas saibam as rezas? Tem que ficar guardado. Só as pessoas que querem fazer o bem é que devem saber as orações. É coisa que minha madrinha Bililica dizia: ‘o que você sabe para benzer deve ficar só para você. Se tiver que passar adiante, que seja para alguém que queira aprender a rezar.’ Desculpe-me (...) mas, se o senhor mostrasse interesse em aprender eu lhe ensinaria. E diria todas as palavras conforme eu aprendi.”*

A palavra é carregada de poder e possui sua eficácia, como ficou elucidado acima. As pessoas mais antigas acreditam na força da palavra tanto que dizem que ‘palavras ditas não voltam mais, são iguais a flechas lançadas’. Entretanto, sua ausência também tem significados. Negar-se a dizer algo também apresenta o seu sentido. Se por trás das palavras existem coisas escondidas, por trás do silêncio também existe um código revelador. No caso de nossas benzedadeiras negras de Rio de Contas para onde esse código poderia nos encaminhar?

Sinceramente, não acreditamos em advertências das antepassadas para que as palavras não fossem ‘jogadas’ fora para qualquer pessoa. Parece que o que existe é uma desconfiança das benzedadeiras nas pessoas estranhas à comunidade que por ventura possam aprender as orações. Desconfiamos de uma necessidade das benzedadeiras terem por perto e sob seu controle, quem

aprendeu as orações com elas. Ficamos sabendo com nosso informante, o Sr Carmo, que elas não se combinam muito bem em termos de amizade. Isto é, cada uma das benzedeiras tenta garantir os seus clientes mantendo seu ritmo 'clandestinamente'. Não que elas rezem às escondidas e não procurem aparecer, mas não há um conhecimento entre elas de que outras exerçam a mesma função. Cada qual exerce o seu ofício em silêncio. Não existe uma confraria das benzedeiras. Elas podem até saberem que outras benzem, mas não se fala sobre o assunto. A divulgação se processa pela boca dos clientes que foram favorecidos pela benzedura. Então, quando alguém fica doente informa-se a essa pessoa sobre tal benzedeira que é eficiente na resolução de doença específica.

Por todas essas situações concordamos com o silêncio dessas mulheres e não as forçamos a quebrá-lo. Pois, como afirma Bernardo (1998), "certos silêncios ou esquecimentos são tão importantes quanto o ato de lembrar." Assim, deixamos as benzedeiras negras bem à vontade para que pudessem usufruir de sua liberdade expressando os seus sentimentos e revelando suas memórias guardadas.

Nem todo silêncio significa ignorância, ou enrolação como que se para ganhar tempo. Mas, esse silêncio poderá 'falar' muito mais do que escutamos através das palavras pronunciadas. Daí se concluir que podemos 'falar' se pronunciarmos uma palavra sequer. Temos, então, a importância de sabermos julgar o que foi dito pelas benzedeiras, bem como analisarmos o seu valioso silêncio. Nesse poderá se encontrar um verdadeiro baú abarrotado de valiosas peças antigas. Pois se falar é uma arte, saber calar pode ser um tesouro. E assim, o silêncio estará carregado de segredos que nunca serão revelados. Isto é na verdade, um silêncio sagrado repleto de segredos. Com essa constatação não queremos apenas expressar simplesmente uma combinação de palavras vazias, mas uma realidade: o silêncio das benzedeiras negras de Rio de Contas é sagrado e está carregado de segredos aprendidos.

Quando entrevistamos as benzedeiras, percebemos que seus silêncios eram transformados em gestos tais como risadas, baixar a cabeça, olhar para os lados, pausar as respostas, suspirar profundamente, coçar a cabeça, etc. Todos esses gestos estavam carregados de poder simbólico. Cada um desses gestos revela o quanto as benzedeiras negras de Rio de Contas conseguem

dominar o assunto das benzeduras e encontrar uma saída quando não querem dizer a resposta do que lhes foi perguntado. Mas, não existe maldade em negar resposta ao pesquisador. Existe, sim, manifestação de poder em se ter a posse do enigma. E permitir que só chegue ao local das revelações escondidas quem elas deixarem. Explico-me: quando as benzedadeiras negam a revelação de seus saberes escondidos, elas estão se mostrando como guardiãs do sagrado que lhes foi confiado como autoridade respectiva. Elas sentem-se como portadoras de um saber que não deve se perder, mas também que não deve ser compartilhado com qualquer pessoa a qualquer preço.

As mulheres negras de Rio de Contas sentem-se 'donas' do poder ao esconder as palavras mágicas de suas preces. O silêncio mais do que uma simples ausência de palavras, torna-se mais revelador do que muitas palavras compreensíveis. Ele revela outros aspectos que como pesquisadores não fomos procurar. Mas, que vieram ao nosso encontro e exigiu perspicácia para percebermos o quanto precisávamos dar atenção a esses novos aspectos. Essas mulheres negras que benzem parecem sentir o poder escondido de suas orações. E percebem a influência que exercem sobre as pessoas que as procuram. Daí termos ouvido nas entrevistas expressões como as seguintes: *"Eu recebo muita gente que ouviu falar no meu nome. Não preciso de cartaz e nem de anunciar meu trabalho por aí. As pessoas vêm na minha casa porque sabem que sou séria"* (Dona da Glória, 68 anos); *"É bom a gente rezar direitinho pelos outros. Sempre tem gente que procura uma consolação. E aqui aparecem pessoas de fora de Rio de Contas. Nem sei como elas ficam sabendo de mim (risos)"* (Dona Maria do Carmo, 83 anos); *"As rezas que eu sei são fortes demais. E é só eu rezar que elas se levantam. Aqui chega gente prostrada, acabada... quando sai da minha casa depois da oração, o rosto já está mais animado. É outra feição"* (Dona Maria da Conceição, 79 anos).

Na verdade, o que ocorre com as benzedadeiras e suas práticas de benzeduras é um movimento de mão dupla: do mesmo jeito que acontece a revelação para quem deseja aprender as orações, há certa retenção daquilo que foi aprendido com as antepassadas. As benzedadeiras negras de Rio de Contas não revelam tudo o que sabem. Mostram apenas uma parte daquilo que para nós seria a expressão suprema e causadora da eficácia das orações pronunciadas. Percebe-se então que o silêncio não é algo mórbido e sem ação

sobre os clientes da benzedura. Ele é revelador. Porém mantém o véu sobre o código da memória. Aquilo que foi trazido do passado para curar as pessoas no presente mantém-se sob o véu do silêncio. Esse é revelador e, simultaneamente, capaz de continuar escondendo aquilo que silenciosamente foi revelado pelas antepassadas.

Para as pessoas que buscam a solucionar os seus problemas através das orações e gestos das benzedadeiras, encontram nesse comportamento silencioso, talvez a força para reagirem aos seus conflitos internos que se manifestam nas doenças externas. É daquilo que não se sabe e não se ouve direito que se torna possível a retirada de forças capazes de responder às questões existenciais em desequilíbrio. O silêncio não é prejudicial aos clientes. Talvez o seja ao pesquisador que busca por respostas e quer que a palavra oral ou escrita resolva a sua procura. Mas, o silêncio, ou o que se encontra secreto, talvez, seja o arcabouço que garanta o poder e o dom das benzedadeiras. Aquilo que está guardado ou é pronunciado aos balbucios tem poder e desperta a procura através de seus efeitos sobre a vida dos clientes das benzedadeiras. Então, qual o objetivo de se revelar algo que está dando certo no segredo?

Para Bernardo (1998, p. 42), o silêncio ou o esquecimento na entrevista, não só esconde algo como poderá ser revelador de situações embaraçosas ou ainda demonstração do poder das benzedadeiras que detém algo poderoso. Por isso, não houve insistência para que as mulheres benzedadeiras negras falassem, “uma vez que, no estudo da memória, certos silêncios ou esquecimentos são tão importantes quanto o ato de lembrar...” Esses silêncios, também poderão fazer parte de uma memória subterrânea e são transmitidas no quadro de proximidade ou familiar. Conforme Pollak, (1989, p. 4 e 8), tais lembranças subterrâneas parecem com algo proibido, indizível, vergonhoso e pelo silêncio são guardados cuidadosamente através de uma comunicação informal e direcionada passando despercebidos por entre a maioria das pessoas

Nessa pesquisa sentimo-nos como mediadores entre as ciências sociais e as benzedadeiras negras de Rio de Contas. Suas falas nos possibilitaram uma aproximação do seu mundo “mágico.” E isso, gerou uma relação de abertura e de retraimento. A abertura nos foi dada pelo ato de revelar o que até agora se

mantinha guardado; o retraimento foi perceptível no silêncio das benzedadeiras que longe de se mostrar um problema, revelou-se comunicador de uma realidade não palpável, mas, indicador de experiências que se prolongam para além daquilo que poderia ser mensurado pelas ciências.

Na nossa pesquisa surgiu um aspecto que é pertinente fazermos referência nesse momento: a tensão existente entre gerações. De um lado temos as benzedadeiras reclamando das jovens que tendo de sair para estudar ou trabalhar fora desde cedo não valorizam as tradições dos mais velhos. Já por outro lado, as jovens não enxergam necessidade em dar continuidade à benzedura, uma vez que existem outros meios que podem suprir esse serviço à comunidade local.

As jovens entrevistadas até apreciam o ato de benzer, mas parece ser algo fora de seu contexto vivencial. Não sabemos se chega a ser algo preocupante, mas ao menos é algo que nos sinaliza para um fim próximo do ato de benzer com as características encontradas em Rio de Contas. O que encontramos foi outro contexto social, diferente daquele experimentado por todas as benzedadeiras entrevistadas. Todas as benzedadeiras negras entrevistadas já trabalharam na lavoura e seu mundo se resume às montanhas de Rio de Contas e à Tv. No caso das jovens entrevistadas, seu mundo é outro, bem mais amplo e diversificado, repleto de inúmeras possibilidades, tais como escola, TV, internet, viagens, leituras, outras alternativas religiosas... É o encontro com o mundo urbano e polifônico, apresentando vozes encantadoras capazes de induzir a novas, modificando assim a jornada de vida das novas gerações de mulheres negras de Rio de Contas.

Sobre o assunto, assim se expressou Dona Maria Rita, 75 anos: *“Eu encontrei duas meninas de 12 e 15 anos que se mostraram animadas em aprender as rezas da benzedura. E elas pareciam ter o ‘dom’.* Eram netas de comadre Josefa, mas depois sumiram. Agora, fiquei sabendo que estão morando em Vitória da Conquista. A mãe delas arrumou um homem que aceitou elas morando junto com eles. Perdi minhas alunas (risos)...”

As jovens falaram sobre o assunto revelaram aspectos muito interessantes que vão de encontro a um panorama já imaginado. Das pessoas entrevistadas iremos reproduzir o que foi respondido e representa outras respostas repetidas. Perguntadas se já pensaram em se tornar uma

benzedeira, todas (as 15) entrevistadas responderam negativamente colocando seus motivos. Maria Aparecida, 27 anos, disse: *“Nunca pensei em ser benzedeira. A minha mãe é... Mas, eu não quero isso pra mim. Eu acho que a pessoa tem que rezar muito pra transmitir essas coisas boas para as outras... Olha, eu admiro o trabalho que ela faz... mas, pra mim, não dá.”*

Outra, Maria Sofia, 15 anos, expressou: *“Já tive vontade de ser benzedeira, quando era menor. Eu passei umas férias na casa de minha madrinha e a vi benzendo. Fiquei curiosa, mas ela não me convidou para aprender. Acho que tem alguma coisa que minha idade não permite saber. Quem sabe mais tarde ela não me convida?”*

Já Valquíria, 30 anos, falou: *“Benzer é coisa santa demais. Minha tia me ensinou a benzer de cobreiro, eu rezei e a pessoa ficou curada. Depois, eu fui morar em Feira de Santana, passei lá dois anos e quando voltei pra cá já não sabia mais nada. Como estava velha demais (20 anos) não quis incomodar minha tia Zulmira. Hoje quero fazer outras coisas: estudar, namorar, sair de vez daqui desse lugar e morar num lugar com maiores chances da gente crescer.”*

O depoimento de Carla, 19 anos, é interessante: *“Sou crente e lá na minha igreja não se acredita nas orações do Pai Nosso e da Ave Maria rezadas na Igreja Católica. O pastor sempre adverte pra gente não ir atrás dessas coisas, mas fazer uma oração espontânea que cura. Eu mesma já vi gente ser curada com a benzedura... Mas, não creio que foi coisa de Jesus...”*

Polliana, 29 anos, explicou: *“A benzedura tem poder porque é a força da mente agindo. Essas benzedoras são boas na mentalização da cura. Sempre tive dúvida em ser benzedeira, mas num momento da minha vida descobri algo maior que me preenchia mais. Então, me tornei espírita. Na reunião de oração do centro espírita nós também mentalizamos a cura e as pessoas recebem os efeitos de nossas preces a distância. Elas não precisam estar presente. Basta enviarem uma peça de roupa ou uma fotografia para impormos as mãos e fazermos a transferência dos fluído.”*

Cristiane, 28 anos, confessou: *“Minha avó benze... Mas, eu não benzo porque não encontro sentido nessa prática e também não tenho muita fé que possa ajudar as pessoas por esse meio. E ainda, o meu tempo é muito corrido. Eu e o meu marido trabalhamos muito e quando ele viaja pra Salvador ou outros lugares, eu tenho que ‘tocar’ as nossas coisas e a família sozinha. Não*

tenho tempo pra ficar dando uma de curandeira... Isso é pra gente que está aposentada e velha. E eu mesmo nunca quis aprender. Sempre fui muito agitada e vivia preocupada com outras coisas (pediu licença para sair)..."

Daniella, 23, anos, disparou: *"A minha madrinha benze e já estive próxima dela quando ela benzia, mas sou muito distraída e me preocupo com outras coisas que pra mim não me ajudam na benzedura: danço, sou moderninha, vou a festas, e tenho os meus divertimentos... Quero estudar e quem sabe, casar... (silencia e baixa a cabeça). Mas, o que me faz não querer benzer é ter medo de pegar as doenças que minhas orações curarem. Minha tia disse que a irmã dela se meteu a benzer de uma coisa aí e que depois passou pra ele. Foi difícil de sair..."*

As benzedadeiras negras de Rio de Contas foram unânimes em dizer que o motivo pelo qual as meninas de hoje não querem mais aprender a benzer são: desinteresse pessoal, envolvimento com homens, mudança de religião, saída de Rio de Contas e o contato com modos modernos de se comportar...

Dona Maria Firmina, 65 anos, argumentou: *"As meninas hoje não querem mais aprender a rezar porque tem muita coisa na cabeça. Só pensam em festas. Desde pequenas vestem roupas curtas e desobedecem aos pais. As minhas netas falam mais alto que o pai e a mãe delas. Não sei onde isso vai parar. Queria deixar alguém rezando as rezas que aprendi, mas ninguém quer. Quando falo em ensinar as rezas que aprendi fico conversando sozinha e todo mundo me chama de doida. Acho que não morro já – só Deus sabe – por isso, vou continuar insistindo..."*

Dona Maria dos Remédios, 85 anos, desabafou: *"O meu filho do meio é crente. E quando ele me viu rezando com o rosário ficou resmungando pelos cantos. Pedi pra eu não ensinar essas rezas de bruxaria para as filhas dele... (os olhos dela se encheram de lágrimas). Fiquei triste, mas disse umas poucas e boas pra ele... acho que foi por isso que ele está vindo em tempos mais espaçados aqui em casa. A menina dele tem 12 anos é muito inteligente. Ela tem a idade que eu tinha quando aprendi a benzer. Tinha gosto para ensinar a algumas minhas netas, mas os pais não querem..."*

Dona Maria Salustiana, 95 anos, garantiu: *"Teve uma menina que eu ensinei a benzer. O irmãozinho dela estava de febre e todas as vezes que a mãe trouxe a criança aqui ela veio junto. Perguntei se ela queria aprender a*

benzer. Ela arregalou os olhos e disse que sim. Hoje ela tem 14 anos e de vez enquanto parece aqui. Mas, o meu coração diz que ela não vai perseverar... Ela é muito vaidosa e já descobri que se preparando para ir embora pra São Paulo estudar. Faz bem! Aqui em Rio de Contas não tem futuro para os pobres. A gente fica porque já viveu outra época, trabalhou e agora quer descansar...”

Na visão dessas mulheres e jovens a benzedura está fadada a um fim irrevogável por falta de pessoas que dêem continuidade a essa prática terapêutica alternativa à medicina institucional. Por se encontrar no contexto da religiosidade popular, a benzedura poderá ser tragada pelo desenvolvimento e ser relegada ao esquecimento situada numa época distante e sombria da história das massas populares. Comblin (1978) cita que:

existe uma religiosidade popular que consiste em cultivar principalmente os atos devocionais que a Igreja considera secundários, dando em tudo valor principal ao secundário, e vice-versa. Trata-se, sobretudo da devoção aos santos [as benzeduras e outros aspectos], dos quais se esperam vantagens materiais e soluções para problemas materiais: são como os judeus que Jesus censurava por procurarem antes o pão material que o pão espiritual. É a religiosidade das promessas e dos atos devocionais. Esse tipo de religiosidade está muito ligado com uma sociedade arcaica, rural e não industrial: deverá desaparecer na medida em que vier o desenvolvimento (COMBLIN, 1978, p. 199).

Entretanto, consideramos que a benzedura poderá continuar a exercer o seu fascínio e influência espiritual e terapêutica na vida das populações. Mas, parece que sofrerá modificações e migrações necessárias para a sua sobrevivência existencial e popular. Mesmo numa realidade ‘desenvolvida’, as pessoas continuarão a procurar as benzedadeiras, pois dores de cabeça, mal estar, quebrante, indicação de chás, banhos de ervas e outros são questões que se encontram num contexto de âmbito popular. E mesmo que a distância estabelecida entre medicina institucional e as classes populares seja reduzida teremos espaços abertos para uma complementação e buscas dos serviços exercidos pelas benzedadeiras.

As mulheres negras benzedadeiras da montanha têm suas práticas legitimadas pelo contexto da coletividade, o que faz das mesmas detentoras de poderes inquestionáveis e, ao mesmo tempo, decisivos na recuperação da vida esmagada pelas mazelas sociais que chegam a doer fisicamente. E as questões abordadas nesse trabalho continuam em aberto para novos

estudiosos capazes de se abaixarem e estudarem o fenômeno mágico embutido na realidade transcendental da vida dessas mulheres negras. Ou seja, para se estudar essas questões há uma exigência para se sair do comodismo acadêmico e descer os degraus do anonimato rural ao encontro dessas realidades e ver tais mulheres não como objetos de estudos, mas como sujeitos da pesquisa a ser desenvolvida.

As mudanças nos campos da religiosidade popular não encerram a sua existência, mas favorecem com que novos elementos sejam inseridos em sua constituição e cambiados por outros. Desse modo, a benzedura passará por modificações, mas ao que tudo indica, parece que seguindo o mesmo ritmo da instituição maior, sofrerá mudanças e se adaptará às novas exigências estabelecidas pelas necessidades do momento histórico. Quem viver verá!

VI. Referência Bibliográfica

ABREU, Alzira Alves de. O que é cidadania e o que é ser cidadão? In: _____.(org.). *Caminhos da cidadania*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

AGASSIZ, Louis e AGASSIZ, Elisabeth Cary. Viagem ao Brasil, 1865-1866. Trad. João Etienne Filho. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia – EDUSP, 1975.

AGUIAR, Gilberto Orácio de. *Religião, negritude e cidadania*. A experiência do Instituto Cultural Steve Biko contra a discriminação racial. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Goiás, 2006.

ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2003.

ANDRADE, Solange Ramos de. O catolicismo popular no Brasil: notas sobre um campo de estudos. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/067/67andrade.htm> Acesso em: 08/05/2012.

ANJOS, Rafael Zanzio Araújo. *Quilombolas: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARAKAWA, Maria de Lourdes Pinto e. *As minas do Rio de Contas*. Salvador: a autora, 2006.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

AZEVEDO, Manuel de. *Correcção de abusos introduzidos contra o verdadeiro methodo de medicina*. Lisboa, Diogo Soares de Bulhoens, 1680.

AZEVEDO, Thales de. Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo. Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1966.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil. Aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36/141, (1976), p. 95 – 130.

BADINTER, Elizabeth. *O mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BATISTA, Mauro. *Abordagem pastoral da religiosidade do povo*. Mimeografado. S/d.

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BEIMS, Maria Guadalupe. *Wica e outras tradições*. Florianópolis: edição do autor, 2004.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Tratado de sociologia do conhecimento. 32ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.

BERNARDO, Teresinha. *O Candomblé e o poder feminino*. Disponível em: http://revistas.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf Acessado em: 25 de março de 2012.

_____. *Negras, mulheres e mães. Lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: EDUC, 1998.

_____. *Axé: ruptura-continuidade*. Margem – revisitando o Brasil. São Paulo, EDUC, 1997.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*. Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiras em Portugal no século XVI*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

BETTO, Frei. *O que é Comunidade eclesial e Base?* São Paulo: Abril cultural/Brasiliense, 1985.

BYINGTON, Carlos Amadeu B. Prefácio: O Martelo das feiticeiras – *Malleus Maleficarum* à luz de uma teoria simbólica da história. In: KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Martelo das Feiticeiras – Malleus Maleficarum*. Trad. Paulo Froes. 6ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da Libertação*. 8ª edição. Petrópolis: vozes, 2001.

_____. *As comunidades de Base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997.

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo. Ecclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o copo*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

BORRESEN, Kari E. Mulheres e homens na criação e na Igreja. *Concilium* 166 (1981/6), 844 – 854.

BOSI, Alfredo. *Filosofia da educação brasileira – a cultura brasileira*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. Et al. *A miséria do mundo*. Trad. Mateus S. Soares Azevedo. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOXER, Charles Ralph. *A idade de ouro do Brasil: dores e crescimento de uma sociedade colonial*. Trad. Nair Lacerda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre história*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sertão*. Uberaba: Ed. Cone sul, 1998.

_____. *A crise das instituições produtoras de sentido*. Primeiro Seminário sobre Misticismo e Novas Religiões. PUC – SP, 1991.

_____. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SACHS, Viola et alii. *Brasil e EUA. Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 59 – 83.

_____. *Peões, pretos, congos: Trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília: UNB, 1977.

BRINCEÑO-LEÓN, R. Población, salud y ambiente em el desarrollo latinoamericano. *Revista Venezolana de sociologia y antropologia*, 3: 90 – 104, 1993.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, Protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CARNEIRO, Suely. Identidade feminina. In: SAFFIOTI, H. & VARGAS, Mônica. *Mulher brasileira é assim*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos: NIPAS; Brasília – DF. UNICEF, 1994.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2000.

_____. *Meleagro*. 2ª edição. Rio de Janeiro: agir Editora, 1978.

CAVALCANTE, Simone Gadêlha. *Entre ciência e reza: estudo de caso sobre a incorporação das rezadeiras ao Programa de Saúde da Família no município de Maranguape-CE*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2006.

CAVALCANTI, Rosângela Batista. *Cidadania e acesso à justiça*. São Paulo: Sumaré, 1999.

CAVALCANTI, Tereza Maria Pompéia. *O método de leitura popular da Bíblia na América Latina: a contribuição de Carlos Mesters*. Tese de Doutorado em Teologia. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1991.

CELAM. Documento de Medellín. Texto conclusivo da II Conferência Geral do Episcopado Latino – Americano. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Documento de Puebla. Texto conclusivo da III Conferência Geral do Episcopado Latino – Americano. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. Documento de Santo Domingo. Texto conclusivo da IV Conferência Geral do Episcopado Latino – Americano e Caribenho. Petrópolis, Vozes, 1992.

_____. Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino – Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.

CHAVES, René Penna. *Medicina antropológica*. São Paulo: Savier, 1976.

CHIAVASSA, Rosana. Mulheres: as desigualdades persistem. In: PINSKY, Jaime (org.). *Práticas de cidadania*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 31 – 38.

COMBLIN, José. *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. Temas doutrinais com vista à Conferência de Puebla. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 38. Fasc. 150. Jun./1978, p. 195 – 207.

COUTO, Mia. Prefácio. In: HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo negro, 2005, p. 11 - 12.

CROATO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Ed. Paulinas, 2001.

CUTILEIRO, José. *Ricos e pobres no Alentejo* (Trad. do inglês). Lisboa: Sá da Costa, 1977.

DANTAS, Lélío. A religiosidade popular. *Temas de Pastoral*, nº. 5, Diocese de Bragança Paulista, s.d., p. 4.

DEL PRIORE, Mary. *História das crianças no Brasil*. 7ª edição. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. *Ao sul do corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia. 2ª edição. São Paulo: editora UNESP, 2009.

_____. *História das mulheres no Brasil*. 9ª edição. São Paulo: Contexto, 2007.

_____. *Mulheres no Brasil colonial*. A mulher no imaginário social: mãe e mulher, honra e desordem, religiosidade e sexualidade. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2003.

_____. Magia e medicina na colônia: O corpo feminino. In: _____. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto: Fundação UNESP, 2001.

_____. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000

DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA. Lacoste, Jean Yeves. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

DOMEZI, Maria Cecília. *A devoção nas CEBs. Entre o catolicismo popular tradicional e a teologia da libertação*. Tese de Doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, 2006.

DU BOIS, W. E. *Dusk of dawn*. Nova York: Library of America, 1986.

DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000. Na pista de nossos medos*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

DUPRONT, Alphonse. Antropologia religiosa. In: LE GOFF, J & NORA, P. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUSSEL, Enrique (org.). *História liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina* [Trad. Rezende Costa]. São Paulo: Paulinas, 1992.

EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus e outros problemas para os homens e o monoteísmo*. Trad. Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

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

FERKISS, Victor. *África, um continente à procura de seu destino*. Rio de Janeiro: GRD, 1967.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição. São Paulo: Global, 2006.

GAIARSA, José A. *O que é o corpo?* São Paulo: Brasiliense, 1995.

GALILEA, Segundo. *Ensayo de identificación del catolicismo popular latinoamericano*. Pastoral e Language, Bogotá, 1973.

GIACOMINI, Sônia Maria. *Mulher e escrava: uma introdução histórica do estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1988.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. 2ª edição. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1990.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 14; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar. Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2009.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & PERREIRA, Edimilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais*. Juiz de Fora: EDUFJ/ Mazza Edições, 1989.

GONZÁLEZ, José Luiz. Panorama histórico. In: _____. Et al. *Catolicismo popular: história, cultura e teologia*. Tomo III. Petrópolis: Vozes, 1992 OU 1994.

_____. Panorama histórico. In: GONZÁLEZ, José Luiz; BRANDÃO, Carlos Rodrigues & IRARRÁZVAL, Diego. *Catolicismo popular: História, cultura, teologia*. Tomo III. Petrópolis: Vozes, 1992.

GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: ediciones Península, 1970.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

GUITIERREZ, Gustavo. *O Deus da vida* [Trad. Gabriel C. Galache e Marcos J. Marcionilo]. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Beber no próprio poço. Itinerário espiritual de um povo* [Trad. Hugo Pedro Boff]. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Teologia da Libertação: perspectivas* [Trad. Jorge soares]. Petrópolis: vozes, 1983.

GÜNTHER, Hartmut. Pesquisa qualitativa versus pesquisa quantitativa: Esta é a questão? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Maio – Agosto, 2006, Vol. 22, nº. 2, Brasília, p. 201 – 210.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: vértice, 1990

_____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, librairie Felix Alcan, 1935.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. *História Geral da África*. Vol. I: Metodologia e pré-história. 2ª edição Ver. Brasília: UNESCO, 2010.

HARRIS, Marvin. *Town and country in Brazil*. New York. Norton Library, 1971.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1989.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Filosofia de la historia universal*. Madri: Revista de Occidente. T. 1, 1928.

HELMAN, Cecil G. Interação médico – paciente. In: Saúde, doença e cultura. 4ª edição. Porto Alegre: Artmed, 2003, p. 109 – 145.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula*. Visita à história contemporânea. São Paulo: Selo negro, 2005.

HIGUET, Etienne. *O misticismo na experiência católica*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 23 – 24.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550 – 1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Verdadeira e falsa religião no nordeste*. Salvador, 1972.

KANYORO, Musimbi. A forma de Deus por vir e o futuro da humanidade. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Teologia para outro mundo possível*. Trad. Luiz Marcos Sander e Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2006.

KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Martelo das Feiticeiras – Malleus Maleficarum*. Trad. Paulo Froes. 6ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

LAPLANTINE, François. O que é imaginário? São Paulo: Brasiliense, 1997.

LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun*. Trad. Reginaldo Carelo Corrêa de Moraes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

LEITE, Fábio. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Casa das Áfricas: Palas Atenas, 2008.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LIMA, José Franco de. *A religião popular. Uma pesquisa-ação sobre aspectos da religião dos trabalhadores de Heliópolis*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – PUC/SP, 1994.

LODY, Raul Giovanni da Motta. *Cabelos de axé: identidade e resistência*. Rio de Janeiro: SENAC, 2004.

_____. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

LOPES, Nei. *Tradição e memória*. Disponível em: www.neilopes.blogger.com.br/2005_05_01_archive.html Acesso em: 20 de agosto de 2005.

LÓPES, Tânia. Rotas nacionais: fragmento dos roteiros Turísticos sobre Ouro Preto. In: BANDUCCI Jr, Barreto M. (orgs). *Turismo e identidade local: uma visão antropológica*. São Paulo: Papyrus, 2001.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

MALUF, Sônia. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1993.

MAUÉS, Raymundo Herald. Malineza: um conceito da cultura amazônica. In: BIRMAN, Patrícia et alii (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDURJ, 1997, p. 32 – 45.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: edições 70, 2000.

MELIM, Paulo César. *Símbolos e práticas religiosas no Planalto catarinense: Os monges do Contestado e Frei Rogério Neuhaus*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. PUC/SP, 2002.

MELLO, Adilson da Silva. *Aspectos da religiosidade popular cidade de Cunha. Estudo de caso de Sá Marinha das Três Pontes*. Mestrado em Ciências da Religião. Puc/SP, 1999.

MENDONÇA, Antônio G. A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil. In: MENDONÇA, Antônio G. et alii. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 9.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Corpo: território do sagrado*. São Paulo: Loyola, 2000.

MOERMAN, Daniel E. Physiology and symbols: the anthropological implications of the placebo affect. In: _____. Et alii (org.). *The anthropology of medicine, from culture to method*. Manchester: Bergin and Garvey Publischer, 1983, p. 240 – 250.

MORAES, Maria Lygia Quartin de. Cidadania no feminino. In: PINSKY, Jaime e PINSKY, Carla Bassanezi & PINSKY, Jaime (orgs.). *História da cidadania*. 2ª edição. São Paulo: contexto, 2003, p. 495 – 515.

MORAES, Walfrido. *Jagunços e heróis*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia – EGBA, 1997.

MORIN, Edgard. *O homem e a morte*. Portugal: Publicações Europa – América, 1988.

MOURA, Elen Cristina de. *Entre ramos e rezas: o ritual de benzeção em São Luís do Paraitinga de 1950 a 2008*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, 2009.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2004.

MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Martelo das Feiticeiras – Malleus Maleficarum*. Trad. Paulo Froes. 6ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 5 – 17.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: selo Negro, 2008

NOGUEIRA, Zonita Lima Brasil. Introdução. In: ARAKAWA, Maria de Lourdes Pinto e. *As minas do Rio de Contas*. Salvador: a autora, 2006.

ODUYOYE, Mercy Amba, Pobreza e maternidade. *Concilium*. Petrópolis: Editora Vozes, 226, n.6, 1989.

OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. O corpo e a dança negra no cenário artístico soteropolitano. In: *Revista Palmares*. Cultura Afro-brasileira. Brasília. Ano 1, número 1, p. 60, Agosto/2005.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é benzeção?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Representações sociais sobre doenças: os magos da ciência e os cientistas da magia. In: *Ciências sociais e saúde bucal: Questões e perspectivas*. Bauru: EDUSCS – Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

OLIVEN, Ruben George. *Urbanização e mudança social no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984.

OLIEVENSTEIN, Claude. *O não-dito das emoções*. Trad. Ângela Melim. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

OLIVEIRA, Lygia Estevão de. *Cajuí*. Recife: Imprensa Universitária, 1966.

OMEGNA, Nelson. *A cidade colonial*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1961.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

FRENCH, Marilyn. *Beyond power: on women, men, and morals*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975. In.: MURARO, Rose Marie. *A mulher no terceiro milênio*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, p. 111.

PALÁCIO, Carlos. Significado de Cristo na religião do povo. In. BRANDÃO, Carlos Rodrigues et al. *Religião e catolicismo do povo*. Curitiba: Universidade Católica do Paraná, 1977, p. 191.

PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi – Mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

_____. Conexões e identidades de gênero no caso Brasil e Angola, séculos XVIII – XIX. Acesso em: 13/02/2012. Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Conexoes-e-identidades-de-genero-no-caso-Brasil-e-Angola-secs.-XVIII-XIX.pdf>

PEREIRA, Gonçalo de Athayde. *Minas do Rio das Contas*. Salvador: Tipografia São Miguel, 1940.

PEREIRA, Lígia Maria leite. Relatos orais em Ciências Sociais: limites e potencial. *Análise e conjuntura*. Vol. 8, nº3, set./dez. Belo Horizonte, 1991.

PINSKY, Carla Bassanezi & Pedro, Joana Maria. Igualdade e especificidade. In: PINSKY, Jaime e PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). *História da cidadania*. 2ª edição. São Paulo: contexto, 2003, p.265 – 309.

PIERSON, Donald. *Cruz das almas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*, nº4, Rio de Janeiro, Edições Vértice, 1989.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (Org.). *Experimentos com histórias de vida*. São Paulo: Vértice, 1988

_____. *Relatos orais do “indizível” ou “dizível”*. Ciência e Cultura. São Paulo, nº 39, 1987.

QUINTANA, Alberto Manuel. *A ciência da benzedura*: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. São Paulo: EDUSC, 1999.

REIS, João José. *A vida é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Mãe – negra: o significado iorubá da maternidade*. São Paulo: Tese de Doutorado, FFLCH – USP, 1995.

ROCHER, Guy. *Sociologia geral*. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

SAKAMOTO, Leonardo. *O Quilombo resiste*. Arquivo Público Municipal. Rio de Contas, 2000.

SAHAGÚN, Bernardino de. Colóquios. In.: SUESS, Paulo (org.). *A conquista espiritual da América espanhola: 200 documentos do século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SAMPAIO, Theodoro. *O Rio de São Francisco e a Chapada diamantina: trechos de um diário de viagem – 1879 – 1880*, 1905.

SANTALÓ, Carlos Alvarez. La religiosidad popular - hermandades, Romarias y santuários. In: REY, Maria J. B. *La religiosidad popular - hermandades, romarias y santuarios*. Barcelona: Fundación Machado/Antropos, 1989. Vol. III, p. 7 – 12.

SANTOS, Francimário, 2012. Acesso em: 22/03/2012. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/foruns_de_pesquisa/trabalhos/FP%2010/francimario%20vito%20dos%20santos.pdf

SANTOS, Irinéia M. Franco. *Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana*. Disponível em: <file:///C:/Documents%20and%20Settings/Gilberto/Meus%20documentos/Iá%20Mi%20Oxorongá%20As%20Mães%20Ancestrais%20e%20o%20Poder>
Acesso em: 21/ 02/ 2012.

SANTOS, J. E. dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Deoscoredes & Juana. La religión nagô génératrice de valeurs culturelles au Brésil, In: *Colloque de Cotonou*, Paris, Présence Africane, 1970, p. 163.

SCHUMAHER, Schuma e BRAZIL, Érico Vital. (Orgs.). *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007.

_____. *Um rio de mulheres*. A participação fluminense na história do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: REDEH, 2003.

_____. (orgs.). *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

SESMARIAS, *Terras da Bahia*. Arquivo Público do Estado da Bahia, s/d.

SILVA, Victor Augustus et al. *Benza Deus! Benzedeadas em Curitiba: modernidade em tradição*. Disponível em: <http://benzedeadasdecuitiba.blogspot.com.br/p/benza-deus-benzedeadas-de-cuitiba.html>
Acesso em: 05/02/2012.

SILVEIRA, Renato da. *Jeje-nagô, ioruba-tapá, aon-efan, ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha (1764 – 1851)*. Petrópolis: Vozes, revista Cultural, Vol. 6, 2000.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Ramos, rezas e raízes – a benzedura em Vitória da Conquista – BA*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1999.

SOUZA, Laura de Melo. *O Diabo na terra de Santa Cruz: feitiço e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

STANDARD, B. L. (org.). *Flora of the Pico das Almas: Chapada Diamantina – Bahia, Brazil*. Whitstable, Kent: Printed and Bound in Great Britain by Whitstable Litho Ltd. Collaborating Institutions: Royal Botanic Gardens, Kew; Instituto de Biociências, universidade de São Paulo: Centro de Pesquisas do Cacau, CEPLAC, and Itabuna. First Published, 1995.

STEIL, Carlos Alberto. CEBs e Catolicismo Popular. In.: BOFF, Clodovis et al. *As Comunidades de Base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997.

TAVARES, Luís Henrique dias. *História da Bahia*. São Paulo: Editora UNESP: Salvador, BA: EDUFBA, 2001.

TEDLOCK, Bárbara. *A mulher no corpo de xamã: o feminino na religião e na medicina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

TEIXEIRA, Faustino L. Couto et al. *CEBs, cidadania e modernidade: uma análise crítica*. São Paulo: Paulinas, 1993.

THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: selo Negro, 2008, p. 65 – 84.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

TURNER, Victor. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALLE, Rogério; PITTA, Marcelo. *Comunidades Eclesiais Católicas: resultados estatísticos no Brasil*. Petrópolis: vozes/ CERI, 1994.

VALLE, Edênio & QUEIROZ, José J. (orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: 2ª edição. EDUC, 1982.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. *História Geral da África*. Vol. I: Metodologia e pré-história. 2ª edição Ver. Brasília: UNESCO, 2010.

VASCONCELOS, José Leite de. *Etnografia portuguesa*. Vol.VII, org. M. Viegas Guerreiro. Lisboa: Imprensa Nacional, 1980.

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá. In: MOURA, C. E. M. (org.) – *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: EDUSP, 1994.

VERGER, Pierre. *A contribuição especial das mulheres do Candomblé do Brasil*. Culturas africanas. São Luiz do Maranhão: UNESCO, 1986.

VIANA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

VON PIX, Johann Baptist Ritter & VON MARTIUS, Karl Friedrich. *Reise in Brasilien* (Viagem pelo Brasil), 1823 – 1831. Trad. Dr. Pirajá da Silva, Dr. Paulo Wolf. Trabalho apresentado ao 5º Congresso Brasileiro de Geographia. 2ª edição melhorada e ampliada, 1928.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. Trad. Maria Júlia Cotavasser. São Paulo: Brasiliense, 2004.

WAGLEI, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Coleção Brasiliense, 1957.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1983.

VII. Anexos de fotos











