



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA (UESB)  
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS (ODEERE)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E  
CONTEMPORANEIDADE (PPGREC)**

**LEONICE DE JESUS SILVA**

**ETNICIDADE E CURA ENTRE BENZEDEIRAS QUILOMBOLAS DE RIO DE  
CONTAS-BA**

**JEQUIÉ**

**2017**

**LEONICE DE JESUS SILVA**

**ETNICIDADE E CURA ENTRE BENZEDEIRAS QUILOMBOLAS DE RIO DE  
CONTAS-BA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação, em Nível de Mestrado Acadêmico, em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Campos de Jequié, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Etnias, Gênero e Diversidade Sexual.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Raquel Souza.

**JEQUIÉ**

**2017**

S586e Silva, Leonice de Jesus.

Etnicidade e cura entre benzedeiras quilombolas de Rio de Contas-ba / Leonice de Jesus Silva.- Jequié, 2017.  
118f.; 30cm.

(Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob orientação da Profª Drª Raquel Souza)

1. Benzedeiras 2. Identidade 3. Cura 4. Etnicidade 5. Quilombo I. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia II. Título.

CDD – 398.41

Rafaella Cândia Portela de Sousa - CRB 5/1710. Bibliotecária – UESB - Jequié

Título em inglês: Ethnicity and cure among quilombolas folk healers from Rio de Contas-BA

Palavras-chave em inglês: Folk healers. Identity. Cure. Ethnicity. Quilombo.

Área de concentração: tem por foco a temática relações étnicas e sua interface com gênero e sexualidade.

Titulação: Mestre em Relações Étnicas.

Banca Examinadora: Profª Drª Raquel Souza (orientadora); Profª Drª Marise de Santana; Profª Drª Nubia Regina Moreira.

Data da Defesa: 18 de dezembro de 2017.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Nível de Mestrado Acadêmico, em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

**LEONICE DE JESUS SILVA**

**ETNICIDADE E CURA ENTRE BENZEDEIRAS QUILOMBOLAS DE RIO DE  
CONTAS-BA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação, em Nível de Mestrado Acadêmico, em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Campos de Jequié, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Etnias, Gênero e Diversidade Sexual.

Aprovado em 18 de dezembro de 2017.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Raquel Souza (UFBA)  
Orientadora

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Marise de Santana (UESB)  
Examinadora

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Nubia Regina Moreira (UESB)  
Examinadora

Dedico esta pesquisa aos meus pais Leonardo e Laurinda, que sempre me incentivaram com seus exemplos de vida.

À minha avó benzedeira Ana (em memória).  
A todas as benzedeiras e rezadeiras de Barra e Bananal, em especial às que fizeram parte desta pesquisa: Maria Lima, Maria Dantas, Maria Ferreira, Laurinda, e Jovina Isidra, com suas sabedorias na arte de curar.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, grata pelo discernimento, sabedoria, luz e aprendizagem que me concedes para caminhar!

À minha família (pai, mãe e irmão), que foram e são exemplos fundamentais na minha caminhada até aqui.

À minha orientadora Raquel Souza, gratidão por sua paciência, carinho, amizade, apoio e contribuições ao longo desses anos de convivências e, sobretudo, pela extrema competência profissional com a qual orientou o presente estudo.

Às comunidades quilombolas de Barra e Bananal, meu local de pertencimento, grata pelo apoio e torcida.

Gratidão aos meus colegas da turma: Adalaete, Caio, Gessica, Gilde, Hamilton, Jamile, Juciara, Lucas, Marcelo, Roniel, Thiana, Vivian e Wesley. E a todos os alunos e ex-alunos do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC), em especial a Flavia, Jamile, Antônio Marcos, Emily, Rita, Martha, Lúcia Ferraz, Jaqueline e Adriana Sampaio.

O meu agradecimento também a todos os professores do PPGREC, em especial à Marise de Santana e a Marcos Lopes, pelas contribuições e carinho, e à professora Ana Angélica Leal Barbosa, muito obrigada pelo carinho, contribuições e acolhidas em sua residência.

Um agradecimento especial, também, à professora Nubia Regina Moreira, pelas suas contribuições para esta pesquisa.

Agradeço a toda família do ODEERE, por todas as experiências, aprendizado e desconstruções oportunizadas nas vivências do mestrado.

Um agradecimento especial às mulheres benzedoras e rezadoras participantes da pesquisa, com seus saberes e experiências contribuíram de forma significativa para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço à CAPES, pela bolsa de estudos concedida, que foi imprescindível para a realização desta pesquisa.

**Fêmea-Fênix**  
Para Léa Garcia

Navego-me eu mulher e não temo,  
sei da falsa maciez das águas  
e quando o receio me busca,  
não temo o medo,  
sei que posso me deslizar  
nas pedras e me sair ilesa,  
com o corpo marcado pelo odor  
da lama.

Abraso-me eu-mulher e não temo,  
sei do inebriante calor da queima  
e quando o temor  
me visita, não temo o receio,  
sei que posso me lançar ao fogo  
e da fogueira me sair inunda,  
com o corpo ameigado pelo odor  
da chama.

Deserto-me eu-mulher e não temo,  
sei do cativante vazio da miragem,  
e quando o pavor  
em mim aloja, não temo o medo,  
sei que posso me fundir ao só,  
e em solo ressurgir inteira  
com o corpo banhado pelo suor  
da faina.

Vivifico-me eu-mulher e teimo,  
na vital carícia de meu cio,  
na cálida coragem de meu corpo,  
no infindo laço da vida,  
que jaz em mim  
e renasce flor fecunda.  
Vivifico-me eu mulher.  
Fêmea. Fênix. Eu fecundo.

- Conceição Evaristo, no livro "Poemas da recordação e outros movimentos". Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

"O saber a gente aprende com os mestres e os livros. A sabedoria,  
se aprende é com a vida e com os humildes" (Cora Coralina).

## RESUMO

As benzedeadas quilombolas exercem um importante papel em suas comunidades. São elas que materializam o ato de cura tradicional que atravessa gerações por meio da tradição oral, a qual, ao longo do tempo, vem sendo recriada e ressignificada no contexto das comunidades quilombolas. Desse modo, esta pesquisa tem como questão norteadora a seguinte pergunta: como se constituem as identidades étnicas das benzedeadas de Rio de Contas-BA? Por meio deste estudo, objetivamos, principalmente: identificar a constituição das identidades étnicas das benzedeadas das comunidades quilombolas de Barra e Bananal; analisar a importância das benzedeadas para a memória social e coletiva desses quilombos; e, por fim, identificar os marcadores identitários nos rituais de benzimento. Em aspectos metodológicos, utilizamos a abordagem qualitativa, mais especificamente o método etnográfico; assim, as participantes foram as mulheres que praticam o ritual da benzeção e uma pessoa da comunidade que procura o serviço das benzedeadas. Com base em nossas análises, os resultados revelam que os saberes de cura ancestrais ainda se encontram preservados na memória das benzedeadas. Além disso, há, também, uma forte presença de elementos étnicos de origem afro-brasileira, indígena e portuguesa, marcados nos rituais de cura das benzedeadas. Observamos, ainda, que essa tradição cultural tem sido transmitida de geração a geração por meio da mulher (de mães para filhas, avós para as netas ou de tias para sobrinhas), e que as atribuições relacionadas ao cuidado ainda são tarefas atribuídas às mulheres nessas localidades. Ressaltamos, também, que essas práticas de cura nas comunidades correm certo risco de desaparecimento, pois esse conhecimento não está sendo repassado para os mais novos, em virtude do desinteresse dos jovens e do contato da comunidade com a “modernidade” – o que tem interferido na continuação dessa tradição.

**Palavras-chave:** Benzedeadas. Identidade. Cura. Etnicidade. Quilombo.

## ABSTRACT

The quilombolas folk healers practice an important role in their communities. They who materialize the traditional cure act which has been crossed generations through the traditional oral, which, over time, has been recreated and resignified in the quilombolas communities' context. Therefore, this research aims to ask the following question: how it constitutes the ethnic identities of the folk healers from Rio de Contas – BA? Hereby this study, we aim identify how constitutes the ethnic identities of the folk healers of the quilombolas communities from Barra and Bananal and to analyze the importance them to collective and social memory their quilombos; and, finally, to identify the markers identities on blessing ritual. In methodological aspects, we use a qualitative approach, more specifically the ethnographic method; thus, the women participants were who practiced blessing ritual and a person of community who looking for their service. Based on our analyses, the result reveals that the ancestors cure knowledge still has been preserved in folk healer memory. Besides, there is a strong presence of the ethnic elements from Afro- Brazilian, indigenous and Portuguese, it scarred on cure rituals of the folk healers. We observe still that this cultural tradition has been transmitted from generation to generation through woman (mothers to daughters, grandmothers to granddaughters or aunts to nieces), women's role these localities runs risk of disappearing, because this knowledge is not being passed on the younger, due to the disinterest of young people and the community contact with the "modernity" – which has been interfered in the continuation of the tradition.

**Keywords:** Folk healers. Identity. Cure. Ethnicity. Quilombo.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Igreja de São Sebastião: comunidade quilombola de Barra .....	41
Figura 2 - Igreja de São José: Quilombo de Bananal-BA.....	42
Figura 3 - Grupo de reis da comunidade.....	45
Figura 4 - Sá Ana: benzedeira da comunidade de Bananal – Ancestralidade .....	49
Figura 5 - Benzedeira do quilombo exercendo a benzeção .....	63
Figura 6 – Imagem da benzedeira.....	78
Figura 7 – Imagem da benzedeira.....	77
Figura 8 – Coleta de folhas para reza.....	80
Figura 9 – Coleta de folhas para reza .....	78
Figura 10 – Imagem de um altar encontrado na residência da benzedeira.....	86
Figura 11 – Imagem da benzedeira.....	87
Figura 12 – Benzedeira quilombola.....	112
Figura 13 – Benzedeira quilombola.....	113
Figura 14 – Benzedeira quilombola exercendo a benzeção.....	114
Figura 15 – Presépio de Natal tradicional montado pela benzedeira dona Angélica.....	115
Figura 16 - Disposição de elementos em altar.....	116
Figura 17 - Disposição de elementos em altar .....	115
Figura 18 - Disposição de elementos em altar.....	117
Figura 19 - Benzedeira junto ao altar .....	116
Figura 20 - Disposição de elementos em altar.....	117
Figura 21 - Disposição de elementos em altar .....	116
Figura 22 - Disposição de elementos em altar .....	117
Figura 23 - Benzedeira colhendo elemento usado na benzedura .....	117
Figura 24 - Benzedeira colhendo elemento usado na benzedura .....	117
Figura 25 - Disposição de altar da benzedeira.....	118
Figura 26 - Benzedeira colhendo elemento utilizado na benzedura.....	118
Figura 27 - Arruda: elemento usado na benzedura.....	118
Figura 28 - Alecrim: elemento usado na benzedura.....	118

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2 PERCURSO INVESTIGATIVO .....</b>	<b>16</b>
2.1 ETNICIDADE E SINAIS DIACRÍTICOS.....	19
2.2 IDENTIDADE ÉTNICA.....	22
2.3 QUESTÕES DE GÊNERO .....	24
2.4 CURA E CULTURA.....	27
2.5 ASPECTOS ÉTNICOS E A CURA PELO BENZIMENTO .....	29
2.6 BENZEDEIRAS QUILOMBOLAS – PRODUÇÕES ACADÊMICAS .....	33
<b>3 CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DOS QUILOMBOS EM RIO DE CONTAS.....</b>	<b>38</b>
3.1 OS QUILOMBOS DE BARRA E BANANAL .....	40
3.2 TRAJETÓRIA DE VIDA DAS BENZEDEIRAS E REZADEIRAS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE BARRA E BANANAL .....	46
<b>4 ETNICIDADES ENTRE BENZEDEIRAS E REZADEIRAS DE BARRA E BANANAL: OS TRAÇOS ÉTNICOS PRESENTES NOS RITUAIS DE CURA .....</b>	<b>57</b>
4.1 O CUIDADO DE “NÓS” PARA “ELES”: PRÁTICAS DE SABERES TRADICIONAIS .....	65
4.2 AS PALAVRAS ENUNCIAM O MITO E PROVOCAM RITUALIZAÇÕES .....	69
4.3 AS BENZEDEIRAS E SEUS SABERES TRADICIONAIS SOBRE PLANTAS ....	73
<b>5 MULHERES/CUIDADORAS DE BENZIMENTO E SEUS PERTENCIMENTOS ÉTNICOS .....</b>	<b>82</b>
5.1 O RECONHECIMENTO DE SI E DA NECESSIDADE DE CURA.....	88
5.1.1 “Eu nasci os dentes no candomblé” .....	88
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>96</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>98</b>
<b>ANEXO A – PARECER DO CEP.....</b>	<b>105</b>
<b>APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO (TCLE) 107</b>	
<b>APÊNDICE B – INSTRUMENTOS DE COLETAS DE DADOS PARA ENTREVISTA COM AS BENZEDEIRAS .....</b>	<b>109</b>
<b>APÊNDICE C – INSTRUMENTOS DE COLETAS DE DADOS PARA ENTREVISTA COM UMA PESSOA DA COMUNIDADE QUE PROCURA O BENZIMENTO .....</b>	<b>111</b>
<b>APÊNDICE D – IMAGENS COMPONENTES DO ACERVO DA PESQUISA .....</b>	<b>112</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O interesse pela pesquisa sobre as benzedeadas quilombolas nasceu de um sentimento de pertença à comunidade quilombola da Barra, município de Rio de Contas, na Bahia, e por reconhecer a importância dessa cultura imaterial para a manutenção da identidade da comunidade. Também inspirada em minha história familiar, por ser filha e neta de benzedeadora, pois minha mãe aprendeu a benzer por meio da transmissão oral com minha avó. Nesse espaço quilombola, cresci observando minha mãe com três ramos verdes na mão, benzendo em silêncio as crianças da comunidade contra “quebranto” e “mau-olhado”. Minhas amigas de infância que foram benzidas por minha mãe quando crianças hoje levam seus filhos para serem benzidos.

Tenho em minha memória poucas lembranças da minha amada avó Ana realizando a benzeção, uma vez que ela faleceu quando eu tinha nove anos de idade. Minha avó, que carinhosamente chamava de dindinha, foi uma pessoa muito querida. Segundo minha mãe, as pessoas da comunidade sempre levavam as crianças para serem benzidas por ela.

Também guardo nas minhas lembranças de infância as inúmeras vezes que minha mãe nos levava – eu e meus irmãos – nas benzedeadas, para sermos benzidos de “quebranto”, “vento caído”, “mau-olhado”, quando estávamos com alguma dor; ou, quando sofríamos alguma queda e torcíamos o pé, levava para benzer de “dismetidura”. Levava-nos em outras benzedeadas, pois as mães da comunidade não benzem o próprio filho. Lembro-me de uma vez em que não me sentia bem, minha mãe levou-me à casa da benzedeadora dona Zulmira. Após realizar o ritual do benzimento, observou o ramo e disse que estava com mau-olhado, que voltasse mais duas vezes para completar os três dias de reza. Depois desse ritual, voltei a me sentir bem. Outra vez, o meu irmão mais novo começou a apresentar uma diarreia de cor esverdeada, minha mãe dizia que era “vento caído” e levou-o para ser benzido por minha tia. São inúmeras as histórias vivenciadas, e atualmente continuo vivenciando como membro da comunidade e, agora, como pesquisadora.

Sou graduada em enfermagem pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), e, durante a minha trajetória acadêmica, tive a oportunidade de participar do projeto de pesquisa intitulado Intersecções no Campo da Saúde Reprodutiva: Estudo sobre Relações de Gênero e Raça/Etnia na Região do Sudoeste da Bahia, coordenado pela

Profª Drª Raquel Souza e financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Desse modo, desenvolvi com a professora um estudo sobre a saúde reprodutiva das mulheres quilombolas de uma comunidade em Vitória da Conquista, o que contribuiu de forma significativa para cursar o mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade, pelo Órgão de Educação em Relações Étnicas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (ODEERE/UESB). Para minha formação profissional e na condição de mulher negra quilombola, as discussões abordadas no curso foram de fundamental importância – discussões das quais senti falta durante a graduação, pois essas questões não foram abordadas no curso.

Considerando o modelo atual de formação do profissional de saúde, embasado puramente no método científico e em recursos de altas tecnologias, que desconsidera tudo o que não adere a esse modelo, penso que muitos leitores, ao lerem este texto, se questionem sobre o que levou uma profissional de enfermagem a realizar esta pesquisa, pois a academia se distancia totalmente desses saberes populares, embora esses conhecimentos possam fornecer contribuições para o diálogo entre os sistemas oficial e popular de saúde. Como mulher negra quilombola e enfermeira, o que me motiva a realizar um trabalho como este é perceber que os saberes aprendidos com os mais velhos da comunidade, pessoas que sempre estiveram próximas ao longo de minhas vivências no quilombo, se fortalecem de tal forma que não me permitem pensar que somente a medicina acadêmica tenha a função de restabelecer a saúde dos indivíduos, assim, cada agente de cura, sejam os profissionais de saúde ou as benzedadeiras, tem sua especificidade em suas ações.

Nesse sentido, a escolha por pesquisar as mulheres benzedadeiras quilombolas de Rio de Contas-Ba tem relevância social e cultural. Para isso, pretendemos abordar a memória social das comunidades por meio da história de vida das benzedadeiras que vivem na comunidade desde que nasceram e mantêm viva a memória coletiva desse povo, com suas práticas de cura. Ademais, buscamos, também, por meio desta pesquisa, estudar os aspectos étnicos presentes nas práticas de benzedura nos espaços quilombolas de Barra e Bananal.

Este estudo tem como questão norteadora a seguinte pergunta: como se constituíram as identidades étnicas das benzedadeiras quilombolas de Rio de Contas-Ba? Dessa forma, nossos objetivos específicos são: investigar a constituição das identidades étnicas e práticas de cura das benzedadeiras de Barra e Bananal; analisar

a importância das benzedeadas para a memória social e coletiva desses quilombos; e identificar os marcadores identitários nos rituais de benzimento.

Por meio das histórias de vida das benzedeadas, apresentamos importantes informações sobre suas identidades, saberes e práticas tradicionais advindos de seus ancestrais. Conforme Edgar Morin (2000), como seres culturais, nós acumulamos a continuidade das gerações anteriores, somos continuação da história. É por meio da cultura presente em uma sociedade que cumprimos certos requisitos de normas e princípios, ou seja, adquirimos os bens culturais e também nos comportamos diante do advento humano.

Diante disso, o presente estudo tem grande relevância pessoal e afetiva, ao mesmo tempo em que agrega novas contribuições para as comunidades quilombolas de Barra e Bananal nesse dinâmico processo de construção de identidades e reconhecimento cultural e social.

Para proceder com nossa pesquisa, adotamos um referencial teórico fundamentado nas contribuições dos seguintes autores: Poutgnat e Streiff-Fenart (2011), para nos ajudar compreender as questões da Etnicidade; Fredrik Barth (2011) e Cardoso de Oliveira (2006), a fim de refletirmos sobre a identidade étnica; Hall (2003), pois apresenta contribuições acerca da formação da identidade cultural; Clifford Geertz (2008), autor que discute a respeito da interpretação do conceito de cultura; Scott (1995), com suas contribuições sobre o conceito de gênero; Halbwachs (1990), uma vez que apresenta o aporte teórico necessário para tratarmos sobre memória coletiva. Marise de Santana (2004), por sua vez, nos fornece subsídios importantes sobre o legado africano; Oliveira (1985) revela importantes contribuições sobre o conceito da benzeção. Nesta pesquisa, abordamos, também, as contribuições de Lévi-Strauss (1975). Ademais, outros autores, como José Mauricio Arruti (2006), Alfred Wagner Berner de Almeida (2011), fornecem subsídios antropológicos importantes para o entendimento de comunidades quilombolas.

Quanto à estrutura, esta dissertação está assim organizada: além desta introdução, apresentamos o primeiro capítulo, “Percurso investigativo”, no qual realizamos uma abordagem sobre os conceitos da benzeção e revisão bibliográfica dos estudos realizados com benzedeadas em outras comunidades quilombolas.

O segundo capítulo, intitulado “Considerações a respeito dos quilombos em Rio de Contas”, representa uma caracterização das comunidades quilombolas de Barra e

Bananal e uma descrição da trajetória de vida das benzedeadoras participantes da pesquisa.

No terceiro capítulo, “Etnicidades entre Benzedeadoras e Rezadeiras de Barra e Bananal: os traços étnicos presentes nos rituais de cura”, buscamos descrever como se constroem os saberes das benzeduras partilhados nesses espaços, bem como as etnicidades que permeiam essas práticas de benzeduras em Barra e Bananal.

E no quarto capítulo, “Mulheres/cuidadoras de benzimento e seus pertencimentos étnicos”, propomos uma breve abordagem sobre o pertencimento étnico das participantes. Por fim, apresentamos nossas conclusões.

## CAPITULO I

### 2 PERCURSO INVESTIGATIVO

Este estudo apoia-se na memória social e histórica das benzedeadas tradicionais, no intuito de identificar suas identidades, bem como conhecer sua história de vida, suas práticas e saberes de origem afro-brasileira. Este estudo é parte de uma pesquisa mais ampla e já foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa – CEP-IMS-CAT/UFBA (Anexo A).

Nesta pesquisa, fizemos uma abordagem qualitativa, por meio da qual a principal preocupação refere-se aos aspectos da realidade, que não podem ser quantificados, voltando-se para a compreensão e explicação da dinâmica das relações sociais, ou seja, dentro da realidade vivenciada pelos indivíduos. Assim, lida-se com um “universo de significados, de crenças, de aspirações, de valores e de atitudes” (MINAYO, 2013, p. 21).

A pesquisa foi realizada com mulheres benzedeadas mais velhas das comunidades quilombolas de Barra e Bananal (Rio de Contas). Foram realizadas cinco entrevistas: com quatro benzedeadas e com uma pessoa da comunidade que recorre à benzeção, esta última para revelar a importância da tradição da benzeção na comunidade. Para garantir o anonimato, as participantes do estudo foram identificadas por meio de nomes de flores comumente encontradas no quintal das residências das comunidades.

Tendo em vista que o objeto de estudo está intimamente ligado à compreensão da cultura, pertencimento étnico e identidade de um grupo específico, o método utilizado para a presente estudo é a etnografia. Uma pesquisa etnográfica consiste em estudar, compreender e interpretar a cultura de um povo. Segundo Laplatine (2004, p. 23), uma pesquisa etnográfica “é uma experiência física de uma imersão total”; assim, para fazer etnografia, o pesquisador precisa permanecer na comunidade do grupo que está estudando, observá-los, ouvi-los, interagir com eles, registrar o que observou e compreender seu modo de vida. Dessa forma, não foi difícil o acesso a essas pessoas na comunidade, uma vez que, como membro do grupo, algumas delas têm laços de parentesco com a pesquisadora e outras são suas conhecidas.

Estar em campo, como membro do grupo e como pesquisadora, é de fundamental importância, e de uma realização pessoal muito grande. Além de suas

vantagens, representa, ao mesmo tempo, um desafio significativo realizar a pesquisa com a própria família. É vantajoso, pois já existe uma relação afetiva e de confiança construída com essas pessoas ao longo das vivências na comunidade.

Ressaltamos que essa é, também, uma forma de contribuir para que essas benzedeadas das comunidades de Barra e Bananal, com seus saberes considerados “subalternos”, tenham a possibilidade de se verem representadas pela literatura, por meio de suas histórias de vida, de seus saberes, práticas e valores ancestrais. Estar em um lugar de pertencimento realizando essa pesquisa transborda um sentimento de grande emoção, pois torna-se possível revisitar memórias, vivências e histórias familiares.

Na perspectiva de Laplatine (2004, p. 38), “a descrição de uma pesquisa etnográfica não consiste em exprimir um conteúdo pré-existente e previamente dito, mas em fazer surgir o que ainda não foi dito, em suma o inédito”. Para Geertz (2008), em seu estudo *A interpretação das culturas*, a etnografia

[...] é uma descrição densa. [...] é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas, ou amarradas umas às outras, que são simultâneas estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ela tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. [...] fazer etnografia é tentar ler [...] um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamentos modulados (GEERTZ, 2008, p. 7).

Conforme o texto *A experiência etnográfica*, de Clifford (2002), fazer etnografia é realizar uma observação e descrição densa do espaço pesquisado, levando em consideração a complexidade da cultura e das variadas relações de convivências ali articuladas. Desse modo, como propõe Geertz (2008), a cultura precisa ser compreendida segundo essas duas ideias:

[...] a cultura é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos –, como tem sido até agora, mas como um conjunto de mecanismo de controle – planos, receitas regras, instruções (o que o engenheiro da computação chama de programa) para governar o comportamento. A segunda ideia é que o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento (GEERTZ, 2008, p. 32).

Assim, na concepção de Geertz (2008), Cultura é tudo aquilo que pode ser transmitido, recebido e compartilhado na sociedade, podendo ser material ou imaterial. A cultura não é estática, ela é sempre ressignificada ao longo dos anos.

Destacamos que nossos dados foram obtidos por meio de entrevistas gravadas, registro em diário de campo, observação participante, diálogos informais e registros fotográficos. O diário de campo, uma técnica bastante utilizada por quem faz etnografia, constitui-se como um espaço de escrita da observação direta e contínua do campo pesquisado. Sobre isso, Laplatine (2004) enfatiza que:

A percepção etnográfica não é, por sua vez, da ordem do imediatamente visto, do conhecimento fulgurante da intuição, mas da visão (e conseqüentemente do conhecimento) mediada, distanciada, reavaliada, instrumentalizada (caneta, gravador, câmara fotográficos ou vídeo...) e, em todos os casos retrabalhada pela escrita (LAPLATINE, 2004, p. 17).

A observação participante se configura como um meio de contato direto de quem investiga com o fenômeno pesquisado, no intuito de obter informações dos sujeitos em seus próprios contextos. Para Clifford (2002), a observação participante serve:

Como uma fórmula para um contínuo vaivém entre o interior e o exterior dos acontecimentos: de um lado captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar estes significados em contextos mais amplos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda e mais geral, regras estruturais, e assim por diante (CLIFFORD, 2002, p. 33).

Clifford (2002) aponta que a observação participante pode ser considerada uma dialética entre experiência e interpretação.

No contexto de nossa pesquisa, optamos pelas benzedadeiras mais velhas da comunidade, pois acreditamos que as pessoas mais velhas possuem mais experiência, e suas histórias de vida podem em muito contribuir com esta pesquisa. Halbwachs (1990, p. 60) afirma, em seu livro *Memória Coletiva*, que “é na história vivida que se apoia a nossa memória”. As pessoas mais velhas dos quilombos de Barra e Bananal soam familiares, recordações de uma época em que benzimentos faziam parte do cotidiano de cura das dores. Em um passado não muito distante, médico era um luxo para poucos. A maioria das pessoas cuidava da saúde valendo-se dos conhecimentos da cultura popular de cura.

Portanto, acreditamos que os velhos são fontes de sabedoria, eles conservam em sua memória as lembranças do passado. Nesse sentido, Ecléa Bosi (1994), em seu estudo *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*, destaca que as pessoas mais velhas

[...] já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já viveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que uma pessoa de idade (BOSI, 1994, p. 23).

Para Halbwachs, é importante preservar a memória para uma melhor compreensão da identidade de um determinado grupo, pois “o grupo, no momento que considera seu passado, sente acertadamente que permaneceu o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo” (HALBWACHS, 1990, p. 87). A memória é fruto das lembranças dos acontecimentos do passado, que são reconstruídos por meio dos estímulos das ideias e imagens do presente.

Dessa forma, a apropriação dos conceitos citados acima possibilitou um novo olhar, importante para trilhar um caminho com as benzedeadas quilombolas pesquisadas, bem como para observar sua prática no dia a dia, o que proporcionou uma melhor compreensão de seu modo de vida, suas peculiaridades, sua organização, seus aspectos culturais simbólicos, além de suas identidades, a fim de poder alcançar o objetivo da pesquisa.

## 2.1 ETNICIDADE E SINAIS DIACRÍTICOS

Os estudos acerca da etnicidade tiveram início na França, apresentando diversos conceitos ao longo de sua história, desde a necessidade de se estudar as origens de grupos tribais e classificar raças à compreensão dos grupos autoidentificados, politicamente estruturados, militantes na busca de cumprimento de leis, por meio da efetivação de seus direitos por igualdade social na contemporaneidade.

Os autores Poutignat e Streiff-Fenart (2011) reuniram, em sua obra *Teoria da etnicidade*, uma série de debates teóricos acerca da conceituação do termo etnicidade. Por meio de uma análise crítica de diversos autores, especialmente os da

língua inglesa, Poutignat e Streiff-Fenart apontam como a problemática sociológica do termo se constituiu historicamente. As contribuições desses teóricos e de outros autores permitiram avançar no sentido de considerar as especificidades de uma identidade étnica.

A etnicidade direciona o olhar para a existência de grupos étnicos e, também, para uma dimensão sociocultural global. Dessa maneira, conforme Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p. 86), a “eticidade refere-se a um conjunto de atributos e traços, tais como língua, religião e costumes”. A questão da etnicidade se aproxima da nação, da cultura e da raça.

O conceito de etnicidade é ressignificado por sua ressignificação em contextos globais e compõe novos elementos que passam a ser identificados como marcadores étnico-raciais. O conteúdo étnico-racial, desse modo, não é transmitido da mesma forma de uma geração para outra. Nessa perspectiva, de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (2011),

A etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de ‘traços culturais’ (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua código de polidez, práticas de vestuários ou culinárias, etc.), transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo; ele provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir (POUTGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 11, destaque dos autores).

Diante disso, não se pode pensar a cultura popular das comunidades de Barra e Bananal como algo estático, ela deve ser entendida como saberes que são transmitidos entre as gerações, sendo constantemente acrescidos de novos elementos adaptáveis às modificações do tempo e da história.

Para a maioria dos teóricos contemporâneos que consideram a etnicidade como um tipo de ação social ou como uma forma de organização das relações sociais, seu conteúdo, tanto quanto sua significação, é susceptível de mudanças ou redefinição. Esse aspecto dinâmico da etnicidade está ligado ao seu caráter relacional e implica sempre a organização de agrupamento dicotômico “Nós/Eles” (POUTGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

A constituição e permanência dos grupos étnicos não pressupõe a permanência contínua de conteúdos culturais fixos. Muito menos resulta de isolamento social ou geográfico. De acordo com os estudos de Barth (2011, p. 188),

“as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam”, portanto, as distinções de categorias étnicas não dependem de imobilidade. Diante dessa concepção, entendemos que a continuidade dos grupos étnicos não depende da manutenção de sua cultura, mas depende da manutenção dos limites do grupo, da contínua dicotomização entre os membros e não membros (nós/eles).

Em consonância com Weber (1991), a comunidade ou grupo étnico é, sobretudo, uma forma organizacional peculiar, que se articula em torno da crença subjetiva em uma origem comum e tem, no seu horizonte, a atuação política conjunta com vistas a um destino comum. A concepção weberiana levanta a questão de como os grupos se organizam em comunidades étnicas, quando questiona se essa organização se daria na presença de símbolos culturais comuns. O autor chama atenção para a dimensão política dos grupos étnicos.

A partir dos estudos propostos por Barth (2011, p. 193), torna-se possível definir os grupos étnicos como uma forma de organização social. Esse autor não está preocupado com a estrutura da sociedade, mas, sim, com a análise das interações entre os grupos. Um grupo étnico surge quando cria categorias para se identificar e identificar outros como distintos, instituindo, assim, as fronteiras étnicas entre o “nós” e “eles”. Os membros formam um grupo étnico organizacional, na medida em que eles usam sua identidade para categorizar a si mesmos e os outros, com o objetivo de interação. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em torno de sua identidade básica, determinada por sua origem e seu meio ambiente.

Cunha (2009) identifica esses “traços culturais” como “diacríticos” que serão realçados para marcar a distinção de outro grupo étnico. Barth (2011, p. 194) ressalta que as pessoas utilizam esses “traços diacríticos” para demonstrar sua identidade, e esses sinais diacríticos podem ser a “língua, vestuário, moradia ou estilo de vida”, dentre outros.

Segundo Poutignat e Streiff-Fernart (2011, p. 152), tomando como base os estudos de Barth (2011), “as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles”. Quando se realçam seus traços, expressam-se suas identidades, enquanto, ao mesmo tempo, negam-se outras, ou ainda, interage-se com identidades diversas.

Portanto, os autores anteriormente citados contribuíram de forma significativa para uma melhor compreensão dos conceitos da etnicidade e dos traços étnicos culturais que estão presentes no discurso das benzedeadas quilombolas de Barra e Bananal, bem como nos rituais da benzeção e nos ambientes de suas residências.

## 2.2 IDENTIDADE ÉTNICA

Abordar o tema “identidade étnica” é de fundamental importância para compreendermos as constituições identitárias presentes na sociedade contemporânea, pois leva em consideração a cultura, as histórias, as ancestralidades dos diversos grupos que constituem o nosso país, em especial os grupos quilombolas de Barra e Bananal.

Com base em pesquisas mais recentes, discutir quilombo não se resume apenas a estudar grupos descendentes de africanos escravizados que se revoltaram e fugiram por não aceitarem as condições de maus-tratos impostas pelo regime escravocrata. É necessário considerar a formação desses grupos, suas histórias, culturas e suas identidades, reconhecendo as peculiaridades de cada quilombo.

Sendo assim, a comunidade constitui um espaço importante na construção das identidades de seus membros; por meio desse espaço a cultura é produzida, reproduzida e modificada nas relações familiares e sociais. Barth (2011) nos explica que a identidade, como qualquer outra identidade coletiva, é construída e transformada na interação de grupos sociais por meio do processo de exclusão e inclusão que estabelece limites entre tais grupos.

O ser humano constrói suas identidades por meio das interações com outras pessoas, no contato com a família, na comunidade, nos diversos espaços sociais. Essas interações interferem diretamente em suas subjetividades e na vivência do grupo ao qual pertence. Nas palavras de Barth, “as relações interétnicas implicam uma multiplicidade de processos cujo efeito transforma a identidade individual e grupal e modifica os outros fatores demográficos que prevalecem na situação” (BARTH, 2011, p. 204). Por muito tempo, acreditava-se que o isolamento tornava a cultura mais pura, porém Barth (2011) revela que é nas situações de fronteiras que a identidade e os traços distintivos são marcados.

Tomaz Tadeu da Silva (2014) afirma, em seu texto *A produção social da identidade e a diferença*, que a identidade e a diferença são inseparáveis. Para o

autor, tanto a identidade quanto a diferença são produzidas e reproduzidas nos contextos das relações sociais. O autor salienta que as identidades e diferença não são fixas e nem estáveis, são criações sociais e culturais; e destaca, ainda, que a identidade e a diferença estão em estreita conexão com o poder. Segundo Silva (2014), onde existe diferenciação, ou seja, a identidade e diferença, o poder se faz presente, pois a diferenciação é o processo por meio do qual a identidade e a diferença são produzidas.

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam sempre excluir e incluir; traduzem-se em declarações de quem pertence e quem não pertence; funcionam como uma demarcação de fronteiras, significa fazer distinção entre os de “dentro e os de fora”. A identidade está sempre ligada a uma forte separação dicotômica entre o “nós e eles”. Essas demarcações de fronteiras e essas distinções e separações afirmam e reafirmam relações de poder (SILVA, 2014, p. 81).

Silva (2014) ainda reitera que a identidade não é uma essência, não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente e, muito menos, homogênea, definitiva, acabada, idêntica. Por outro lado, pode-se dizer que a identidade é uma construção, um processo de produção, uma relação. É instável, contraditória, fragmentada, inconsciente e inacabada.

Cardoso de Oliveira (2006, p. 36), por sua vez, afirma que um grupo pode continuar mantendo sua identidade étnica mesmo quando o processo de “aculturação em que está inserido tenha alcançado graus altíssimos de mudança cultural”. De acordo com Cardoso de Oliveira (2006), a mudança cultural não leva automaticamente a uma mudança identitária, ou seja, não se trata de um mecanismo de causa e efeito – isso não significa, entretanto, que a dimensão da cultura deixe de desempenhar um papel social importante na conformação diacrítica da identidade, ou seja, como marcadora dessa identidade, mas também na dimensão dos valores e das concepções do “nós” perante os “outros”, vivificados por transformações socioculturais e políticas.

Já Stuart Hall (2003) menciona, em seu livro *Da Diáspora*, que, na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas. As identidades não são algo estável, não são fixas, elas estão em constante transformação em relação às formas pelas quais os sujeitos são representados ou interpelados nos sistemas culturais que os rodeiam.

O conceito da “diáspora se apoia sobre uma concepção binária da diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um ‘Outro’ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora” (HALL, 2003, p. 33, destaque do autor).

Dessa forma, as identidades étnicas são algo em movimento, se estruturam e modificam-se nas relações multiculturais, “nas quais diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade ‘original’” (HALL, 2003, p. 52, destaque do autor), construída na história individual, de grupo e da nação. Para tanto, “traços culturais” são elencados para garantir a distinção entre grupos que estão em contato contínuo na sociedade onde convivem.

Dessa forma, falar de identidade étnica quilombola remete às/aos agentes de tradição oral presentes nas comunidades de Barra e Bananal, em especial o grupo das benzedeadas. As benzedeadas possuem uma importante função nessas comunidades quilombolas, pois mantêm usos e costumes tradicionais – estabelecem uma relação com o sagrado. São detentoras de um grande saber cultural e religioso, capaz de curar os males e manter o equilíbrio físico e emocional daqueles que as procuram.

O ofício que exercem é transmitido de geração para geração por meio da oralidade. Esse saber das benzedeadas quilombolas não terminou seu curso, ele está em constante formação e transformação, incorporando elementos novos a cada momento dentro de seu contexto cultural.

Diante disso, é necessário compreender o processo de resignificação das identidades étnicas entre as benzedeadas nos quilombos rurais de Barra e Bananal, parte da sociedade contemporânea, tendo em vista as diversidades étnicas e culturais da população brasileira, e não somente como reminiscências de um passado histórico.

### 2.3 QUESTÕES DE GÊNERO

As mulheres quilombolas são alvos de preconceitos por serem mulheres, negras e quilombolas, e lutam diariamente para conseguirem romper com estereótipos que carregam desde o tempo da escravização. Diante disso, ressaltamos a importância de refletir, também, sobre a questão do gênero, especialmente quando está relacionada à raça, pois torna-se algo ainda mais complexo, dada a maneira

social da escravização perpassar o preconceito, a submissão e esquecimento. A interligação da questão étnico-racial aos saberes tradicionais e práticas de cura ancoram este estudo. Há, também, a interligação de saberes a partir da perspectiva de gênero, construídos por essas mulheres negras quilombolas.

A abordagem, com base na interseccionalidade<sup>1</sup>, pode conferir ao trabalho um veio teórico rico para as análises contemporâneas. Nesse sentido, tomamos como ponto de partida a perspectiva de Avthar Brah. Em seus argumentos, Brah (2006) sugere que as interconexões entre racismo, gênero e classe seriam melhor compreendidas como relações contextuais em termos históricos. A autora considera que analisar as “interconexões entre racismo, gênero sexualidade ou qualquer outro marcador da ‘diferença’ requer levar em conta a posição dos diferentes racismos entre si” (BRAH, 2006, p. 331, destaque do autor).

É de fundamental importância levar em consideração a interseccionalidade nos estudos de gênero, etnia e raça para a construção de uma análise mais aprofundada da real situação de discriminação vivenciada pelas mulheres, pois, de acordo com Crenshaw (2002, p. 173), assim como é real o fato de que todas as mulheres, de alguma forma, estão “sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados à suas identidades sociais, tais como, classe, raça, cor, etnia, religião, origem nacional, orientação sexual” acentuam as diferenças que influenciam na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Nesse sentido, destacamos o conceito de interseccionalidade proposto por Crenshaw (2002):

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outros. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos de desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p.177).

---

<sup>1</sup> Conforme a definição de gênero proposta por Joan Scott, ambos os conceitos de gênero e raça/etnia são relacionais e possibilitam a análise sobre as relações de poder e dominação nos diferentes campos da vida. “O termo gênero faz parte de uma tentativa empreendida pelas feministas contemporâneas para reivindicar um certo terreno de definição, para sublinhar a incapacidade das teorias para explicar as persistentes desigualdades entre homens e mulheres” (SCOTT, 1995, p. 63).

Desse modo, as interconexões entre “raça, etnia, gênero e classe” formam vias pelas quais os “terrenos sociais, econômico e políticos se encontram estruturados” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

As atribuições das mulheres na sociedade, histórico e culturalmente, sempre estiveram ligadas à administração das tarefas domésticas, ao cuidado e educação dos filhos e em servir ao homem. Durante séculos, foi-lhes negado o direito à formação intelectual e ao acesso aos diversos espaços sociais, aos quais homens tinham o direito. As mulheres sempre estiveram em posições inferiores, de subordinação, às margens da sociedade, na posição de subalternidade.

Por muito tempo, as mulheres passaram despercebidas, não sendo dada importância à sua presença mesmo nos espaços por elas ocupados, uma vez que eram consideradas invisíveis e estavam associadas aos indivíduos de classes inferiores. Em sua maioria, eram analfabetas, e estavam subordinadas aos homens. Por trás dessas atribuições da sociedade, que as colocavam em posições subalternas, funcionava o sistema patriarcal sustentado pela ideologia desse período, em que as mulheres eram percebidas como seres inferiores à classe masculina. Assim, Spivak (2010) afirma que:

Se no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (e por isso), [...] participar do trabalho antissexista entre as mulheres de cor ou as mulheres sob a opressão de classe no primeiro ou no terceiro mundo está inegavelmente na ordem do dia, [...] e a mulher subalterna continuará tão muda como sempre esteve (SPIVAK, 2010, p. 67 e 86).

A autora enfatiza, ainda, que a questão da mulher parece ser mais problemática diante desse contexto (SPIVAK, 2010). Evidentemente, se é pobre, negra e mulher quilombola isso se torna mais complexo.

A respeito das mulheres quilombolas, Santos e Chaves (2007) informam que as mulheres quilombolas são representadas como esforçadas, batalhadoras e trabalhadoras. Ainda de acordo com os autores, os quilombolas enfrentam uma árdua batalha para garantirem sua sobrevivência e fortalecerem a luta de combate ao preconceito e à exclusão social. Fortalecer as comunidades rurais negras significa

fortalecer, ao mesmo tempo, a própria identidade, enraizada em processos históricos, por vezes, violentos.

Nesse sentido, é importante estudar gênero e raça a partir de um novo ponto de vista – na perspectiva das teorias dos sujeitos subalternizados, pois mulheres negras de classe social baixa e etnias diferenciadas se posicionam em lugares que auxiliam uma melhor interpretação do racismo e do sexismo. A história das mulheres benzedoras e rezadeiras de Barra e Bananal não é diferente da história das outras mulheres da sociedade, uma vez que são pessoas que sempre estiveram às margens da sociedade, com histórias marcadas pelas lutas e resistências, mesmo sendo mulheres simples e anônimas.

## 2.4 CURA E CULTURA

O ato de curar é uma das atividades mais significativas da complexidade humana, pois representa a capacidade de superar uma adversidade (doença ou mal), uma desordem que aflige o corpo e a mente dos indivíduos.

Para reforçar essa discussão, recorreremos ao texto *O feiticeiro e sua magia*, do antropólogo Lévi-Strauss (1975), no qual discorre sobre a influência do feiticeiro no processo de cura na cultura indígena. A partir desse ensaio, o autor mostra que a prática de cura realizada pelo feiticeiro tem a sua eficácia:

Não há por que duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia de certas práticas implica na crença da magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente de que ele trata, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aquele que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 182).

O antropólogo Lévi-Strauss nos apresenta, em seu estudo, três aspectos fundamentais: a “crença no feiticeiro”, a “crença do doente” e a “crença da coletividade”, ou seja, das pessoas do grupo. A força da crença coletiva é capaz de construir verdades inteiramente assimiladas subjetivamente (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 182). Para compreender bem esse conceito, é necessário recorrer à ideia de inconsciente estruturado como linguagem, usada pelo autor como forma de acessar a

subjetividade, na qual a oralidade própria das tradições das comunidades se equipara ao trabalho de compreensão psicanalítica. Assim, para o autor, as crenças, os costumes e o conhecimento de um povo são frutos de razões inconscientes que são alcançados pelas explicações ou justificativas dadas por quem pratica.

Desse modo, esses rituais de cura nas comunidades quilombolas são vividos e partilhados pelo grupo por meio de suas crenças culturais conectadas à sua tradição, pois, como afirma Lévi-Strauss (1975), não existe razão para duvidar dessas práticas mágicas; a eficácia da cura pelo benzimento está inteiramente ligada à cultura e à crença de seu grupo, expressa em sua linguagem própria.

A eficácia exercida sobre os corpos doentes, por meio da benzedura, é acompanhada da certeza e experiência de que aquele gesto e palavras proferidas pelas benzedadeiras vão ser eficazes para esses corpos doentes. A eficácia simbólica, tanto para as benzedadeiras que realizam a prática quanto para as pessoas que as procuram, é uma garantia do restabelecimento da saúde desse corpo (AGUIAR, 2009). Sobre a cura por meio da benzedura, Quintana (1999) propõe que,

Se a doença é caracterizada pela desordem, falta de significação, a cura, por sua vez, vai procurar uma reordenação, uma ressignificação. Esta não poderá ser obtida remetendo-se a doença meramente a uma causa determinada, é necessário que seus sintomas sejam articulados a um todo, a um sistema de significações. Noutras palavras, o paciente encontra-se diante de um conjunto de sintomas que não fazem sentido para ele. Será preciso que alguém lhe ajude a construir uma linguagem socialmente aceita, por meio da qual ele possa pensar, compreender e experimentar esses sintomas (QUINTANA, 1999, p. 46).

É em busca dessa linguagem que as pessoas procuram a benzedeira, na tentativa de restabelecer sua saúde, não só física como espiritual:

Isso nos remete ao fato de que apenas determinadas pessoas, reconhecidas socialmente para tal função, podem, através de um determinado ritual, construir junto com o doente uma explicação que lhe permita compreender aquilo que até o momento era incompreensível, que lhe possibilita pensar o até então impensável (QUINTANA, 1999, p. 48).

Em outro texto, *A eficácia simbólica*, Lévi-Strauss (1975) aborda um ritual xamanístico de cura entre os índios Cuna, no Panamá. O objetivo do ritual foi a realização de um parto difícil de uma indígena que necessitou da intervenção do xamã. Nesse texto, Lévi-Strauss faz uma reflexão tanto fisiológica quanto psicológica do que

ele chama de “eficácia simbólica”, sendo possível alcançar a cura dentro de um contexto de ritual que faz parte da cultura da comunidade – ritual que ela aceita e no qual acredita.

Essas formas de cura são eficazes porque existe uma relação de solidariedade e afetividade entre o grupo, existe um reconhecimento dessas práticas não só da benzedeira que faz o ritual e acredita fortemente em seu poder de cura, mas, também, das pessoas do grupo (OLIVEIRA, 1985).

Desse modo, uma forma de entender a eficácia da cura no sistema da benzeção nas comunidades quilombolas de Barra e Bananal é observá-la de perto, por dentro de seus aspectos culturais internos, ou seja, pela maneira como é formulada, vivida e acreditada pelos membros do grupo.

## 2.5 ASPECTOS ÉTNICOS E A CURA PELO BENZIMENTO

Historicamente, as culturas populares de cura praticadas no Brasil foram constituídas por uma “mistura étnica e religiosa dos povos que aqui se encontravam com os que chegaram” (NASCIMENTO, 2010, p. 17), resultando em receitas, ofícios, habilidades e saberes que se perpetuam oralmente.

O Brasil, por ser um país colonizado, passou por um processo de imposição e subordinação pelos colonizadores europeus sobre os indígenas, que já se encontravam na localidade, e os africanos, arrancados à força de suas terras para serem escravizados (BANDEIRA, 2013). Esses povos, tanto os indígenas quanto os africanos trazidos da África, passaram por um processo de atrocidades e descaracterização de suas culturas:

No processo de colonização da América a cristianização forçada dos povos dominados através de inúmeros artifícios procurou impor aos conquistados sua visão de mundo e modelo de vida, criando circunstâncias de opressão que permitem compreender a expansão e inserção de práticas mágico-curativas no Novo Mundo, em particular no Brasil onde injunções de tradições indígenas e Africanas são marcantes em culturas do povo (BANDEIRA, 2013, p. 107).

Diante disso, com base em Aguiar (2009, p. 2), destacamos que as mulheres quilombolas que desenvolvem essas práticas de seus ancestrais, que se utilizam de elementos africanos no exercício da benzeção, apresentam um comportamento

“fortemente marcado por elemento do catolicismo e de práticas indígenas da pajelança”, o que “reforça a concepção de que na Diáspora negra aconteceu negociação para que a cultura fosse preservada”. Em relação a isso, Bandeira (2013) informa, em sua tese de doutorado intitulada *Rotas e Raízes de Ancestrais Itinerantes*, que:

Num contexto sócio histórico permeado de tensões e conflitos, instalam-se resistências miúdas silenciosas ou não, pois muitas das vezes elas são gritos frente às violências do expansionismo europeu, levando-nos a pensar nas imbricações, negociações [...]. Ações que se configuram enquanto desafios, hora preservando memória para além do mundo europeu, em outros momentos penetrando o próprio sistema vigente, inclusive como forma de reconfigurar, ressignificar, provocando encontros, muitas das vezes forçados, que promovem resultados impensáveis em seus percursos e desdobramentos (BANDEIRA, 2013, p. 15).

Essa mescla da cultura negra e indígena na benzedura é sentida na presença de elementos de origem indígena, como os chás utilizados como remédios naturais e banhos utilizados nos processos de cura. E a mistura da cultura negra e europeia é sentida na presença de elementos do catolicismo popular (AGUIAR, 2009).

O exercício da benzeção e reza, compreendido como ofício, passa por todo um processo de aprendizagem. A benzedeira, em geral, é alguém da comunidade que adquiriu esse conhecimento de sua mãe ou avó por meio da oralidade ou de gestos, fato que se comprova em Barra e Bananal. Na maioria das vezes, o benzimento é uma prática feminina e uma prática bastante antiga dentro da sociedade. Além de ser um ritual praticado de maneira não remunerada, sem reconhecimento científico (SOUZA, 2011).

O ofício da benzeção e reza constitui um sistema próprio de cura, relativamente autônomo. Dessa maneira, apresenta-se como um conjunto de saber-fazer específico, constituindo ele mesmo, simultaneamente, um ofício transformador, que se constrói e se recria. Portanto, é o modo como a benzedeira, a rezadeira e as pessoas que recebem a benzeção percebem, representam e participam da cultura popular (OLIVEIRA, 1985).

Conforme Oliveira (1985), em seu livro *O que é benzeção*, as benzedeadas e rezadeiras são cientistas populares que têm uma maneira muito peculiar de curar: combinam os míticos da religião e os truques da magia. É uma pessoa que possui o conhecimento das rezas, ervas, chás e simpatias, faz adivinhações às vezes, lê sorte, lida com o mistério e com as coisas do além.

As benzedeadas e rezadeiras, como cientistas populares, falam em nome de uma religião. Em sua maioria, as benzedeadas e rezadeiras são católicas (isso também é constatado entre as benzedeadas de Barra e Bananal), embora elas não sigam as exigências da Igreja, pois elas pertencem ao chamado catolicismo popular (OLIVEIRA, 1985; SILVA, 2009).

Esses rituais sagrados de benzeduras e rezas são completamente revestidos de símbolos e comportamentos que são criados e recriados por meio de suas crenças e experiência de vida, que se configuram em uma grande força de resistência. Em seu cotidiano, na zona rural, as benzedeadas vivem em espaço restrito de relações de produção marcado pela afetividade familiar e comunitária, no qual recriam um universo de experiências marcadas por símbolos sagrados. Paralelo a isso, elas possuem uma forte ligação com a natureza, uma vez que fazem uma seleção das plantas e raízes que são utilizadas como recursos terapêuticos (OLIVEIRA, 1985).

Assim sendo, de acordo com Oliveira (1985, p. 70), a benzeção e reza significa:

Penetrar na sua essência e buscar o significado de sua prática social, entendendo de que modo esse lado da cultura popular, tão fragmentado, hostilizado, rejeitado e marginalizado é recriado com força e autonomia. É buscar uma significação extraída de relações sociais definidas, que trazem consigo uma concepção de mundo, da benzedeadas com o seu cliente, com o seu ofício, com a sua vida cotidiana. 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 e tragédias, operacionalizadas através de símbolos, gestos, crença, fé e de assistência, feitos por pessoas escolhidas (OLIVEIRA, 1985, p. 70).

Para composição do ritual de cura, as benzedeadas e rezadeiras fazem uso de orações e de vários elementos, como ramo verde, gestos, linhas, panos, água, pedras, dentre outros, e, em alguns casos, após o ritual, indicam chás, pomadas naturais, banho de ervas, no intuito de melhor restabelecer a desordem do corpo que foi acometido por algum mal, como mau-olhado, espinhela caída, quebranto, entre outros (QUINTANA, 1999). Como abordamos anteriormente, isso aponta elementos étnicos diferenciados, ou seja, da mistura de saberes afro-brasileiro, indígena e europeu. Essa junção de saberes nos remete a afirmar que a presença e a atuação das mulheres benzedeadas de Barra e Bananal no processo de cura é, sobretudo, um exemplo vivo dessas culturas.

O ato de benzer ou rezar, segundo Oliveira (1985, p. 10), pode ter um efeito de “exorcização do mal, que repara a tragédia, a dor, a aflição e o sofrimento”. Conforme Quintana (1999), a benzedeira exerce um papel de intermediação com o sagrado, por meio do qual se tenta obter a cura. A benzedura é uma encenação à qual se vincula uma linguagem que produz um sentido (QUINTANA, 1999). Nessa perspectiva, Lidiane Alves da Cunha (2013), em seu estudo *Benzedeiros, saberes e oralidade: a cura através do dom e da palavra*, salienta que é preciso compreender como a palavra falada por essas benzedeiros atinge a “dimensão de milagre” no cotidiano. Desse modo,

Compreender como essas mulheres tornaram-se guardiãs desses saberes mágicos, míticos, orais, tradicionais numa sociedade caracterizada pela técnica, pela informação e pelo conhecimento tecnológico é, sem dúvida, um grande desafio, assim como observar o poder da palavra que é saber, é dom e é memória a partir do ofício dos quais são guardiãs. É preciso reconstruir a aquisição da palavra-saber através da memória oral, haja vista que além da fé e da confiança a elas destinadas, as orações constituem-se a partir da palavra. A mensagem poética para se integrar na consciência cultural do grupo, deve recorrer à memória coletiva (CUNHA, 2013, p. 8).

As benzedeiros e rezadeiras, além de representarem um elo entre os campos material e espiritual, ganham respeito da população local e são vistas como fortes lideranças, sendo muito procuradas pelas pessoas, quando estão com algum sinal de mal-estar. Em relação a esses valores, Theotonio (2011, p. 4) faz a seguinte ressalva:

A presença das rezadeiras com seu papel de liderança e respeitabilidade é portadora de uma historicidade que deve ocupar espaços na historiografia local e regional. Os recortes da memória coletiva (quando se afirma que ‘antigamente’ rezava mais) e das relações cotidianas entre os sujeitos dessa comunidade formam uma trama de saberes mágicos construídos a partir da reelaboração de discursos e de práticas. Ora modificados, ora preservados, esses discursos e práticas são essência de uma memória coletiva, que é reavivada, sempre que as rezas são utilizadas na atualidade (THEOTONIO, 2011, p. 4, destaque do autor).

Assim, as detentoras desses saberes de cura popular recebem algumas denominações, tais como curandeiras, benzedeiros ou rezadeiras, (sobre as portadoras dessa arte em Barra e Bananal, algumas se declaram como benzedeiros outras como rezadeiras e outras se identificam como benzedeira e médium espiritual).

Porém, ao longo da história, em um período situado entre o século XVI e XVIII, principalmente na Europa, onde a Igreja detinha um grande poder sobre a população, essas mesmas mulheres já foram denominadas bruxas e feiticeiras, além disso, já foram perseguidas e vítimas da inquisição (OLIVEIRA, 1985). As terríveis punições aplicadas caracterizavam-se, na visão de mundo daquela época, como uma forma de “preservação da alma dos sujeitos e da expulsão de seus demônios” (OLIVEIRA, 1985, p. 20). Ao longo da história, surgiram novas formas de tratar os males do corpo e da alma, não mais predominando a valorização excessiva da alma, apregoada pela Igreja.

No contexto da benzeção, as orações sagradas são repassadas através da oralidade e foram atravessando gerações. No Brasil, a transmissão desse ofício ocorre em várias regiões, estabelecendo as rezas como terapia popular amplamente difundida no país, de acordo com a necessidade do povo, tendo ao seu alcance uma alternativa para a cura de males diversos.

Desse modo, é possível afirmar, com base nos conceitos referidos acima, que essa junção de saberes que constitui uma mistura dos diferentes grupos étnicos se faz presente nos rituais de cura das benzedoras de Barra e Bananal. Além da utilização de plantas medicinais, na indicação de chás e banhos, nos rituais do benzimento, a benzedura dessas localidades possui alguma semelhança com a religião do candomblé, sentida mediante os elementos simbólicos nos ambientes de suas residências, tais como vestimentas, altares, dentre outros. É possível afirmar, também, que se assemelha ao procedimento do catolicismo, uma vez que esses gestos compreendem sempre uma oração, normalmente acompanhada pelo ato de traçar o sinal da cruz com o elemento utilizado (às vezes, com o ramo de alecrim, com arruda, com pedras, dentre outros) sobre a pessoa que está recebendo a benzeção.

## 2.6 BENZEDEIRAS QUILOMBOLAS – PRODUÇÕES ACADÊMICAS

As benzedoras quilombolas exercem um importante papel sociocultural. São portadoras de um saber popular de cura tradicional que atravessa gerações, por meio de uma tradição oral que, ao longo do tempo, vem sendo ressignificada no contexto dessas comunidades quilombolas. À medida em que essa cultura popular de cura é perpetuada, a identidade cultural local é fortalecida, além disso, são refeitas lembranças que compõem a memória coletiva de seu grupo.

Diante disso, após um levantamento bibliográfico realizado no Banco de Teses e Dissertação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e Google Acadêmico, utilizados como descritores ‘benzedeiras quilombolas’ e ‘rezadeiras quilombolas’, no período de 2013 a 2016, foi possível encontrar alguns trabalhos realizados em outras comunidades remanescentes de quilombos. Selecionamos, então, os que mais se aproximam da nossa proposta de estudo.

Assim, o trabalho de Márcia Cristina Correa Chagas e Meire Guimarães de Andrade et al. (2007), intitulado *A prática do benzimento com o uso de plantas na comunidade rural remanescente de quilombo de Furnas do Dionísio, Jaraguari, Mato Grosso do Sul*, teve como objetivo conhecer os procedimentos utilizados na prática de benzimento com o uso de plantas pela comunidade quilombola de Furnas do Dionísio, Jaraguari, situadas no Mato Grosso do Sul. Na obra, os autores apontam que essa tradição não tem sido transmitida para a geração mais nova da comunidade, por falta de interesse dos jovens, caso que se constata em Barra e Bananal. Outros fatores apontados foram o acesso ao serviço médico e fornecimento de medicamento gratuito, que podem estar associados à quebra da transmissão oral da prática do benzimento.

A tese de doutorado do pesquisador Gilberto Orácio de Aguiar (2012), com pesquisa realizada nas comunidades quilombolas de Rio de Contas, também mostrou que esses conhecimentos correm certo risco de extinção. Uma das causas apontada pelo autor é o distanciamento das novas gerações dessas práticas, seja pela saída desses jovens da comunidade para os centros urbanos ou até mesmo pela não valorização desses saberes pelos mais jovens. O autor descreve as dificuldades enfrentadas no decorrer da pesquisa, sendo uma delas o *silêncio das benzedeiras* – algo que não esperava encontrar.

Maria Eliene Magalhães da Silva (2015, p. 49), por sua vez, na obra *Marcadores das africanidades das rezadeiras do quilombo de Caucaia/CE: Uma abordagem pretagógica*, realizou oficinas, tendo como técnica a “mandala” dos objetos geradores, com destaque para os marcadores africanos da reza, quais sejam: “oralidade, ancestralidade, senhoridade, iniciação, espiritualidade, segredo, elementos da natureza, territorialidade”, que, segundo a autora, podem ser de base africana. Dentro dessa proposta de estudo, a autora busca sua memória ancestral nas figuras de sua mãe e avó (em memória), que foram rezadeiras, e apresenta a sua reflexão em relação ao conceito de “Afreza”. Assim, Silva (2015) rejeita a afirmação da reza ser

de base totalmente católica, que despreza as sabedorias africanas presentes em seus versos e gestos. Além disso, a autora salienta que nessa comunidade os saberes são transmitidos dos mais velhos para as pessoas mais novas; assim, o saber das rezadeiras é passada de mãe para filha ou de avó para netas.

Já o estudo de Silva (2016), intitulado *As práticas de rezas nas comunidades quilombola de Caiana dos Crioulos em Alagoa Grande-PB*, objetivou resgatar o conhecimento das rezadeiras e rezadores da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, na Paraíba, quanto às suas práticas de rezas e experiências. Dentre os resultados dessa pesquisa, a autora constatou que, mesmo com o avanço da medicina, essa prática ainda se mantém viva nessa comunidade quilombola.

No livro *Benedeiras*, Victor Augustus Graciatto Silva (2013) apresenta uma seleção de registros fotográficos que conta as histórias dessa diversidade da cultura popular de cura. Além das imagens, o autor faz uma descrição dos ritos, falas e detalhes do benzimento e mostra, também, a descrição das histórias de vida das benzedeadas entrevistadas, que relatam como começaram a atuar no processo do benzimento e como estão atualmente. Destacamos que esse trabalho de Silva (2013) é fruto de uma pesquisa realizada pelo autor, em 2009, em Curitiba, onde foi realizado um mapeamento das benzedeadas em atividade nessa mesma região. Trata-se de uma obra iconográfica que permite variadas leituras sobre a prática de benzimento. A primeira leitura que pode ser feita é a estética, em seguida, pode-se mirar as imagens, buscando captar, traduzir o significado presentificado pela fotografia.

O autor exhibe várias imagens de altares, cada uma com suas peculiaridades; ao fazer a leitura de uma delas, percebe-se a imagem de uma benzedeadas, com, aparentemente, oitenta anos, de olhar fixo, sentada em uma cadeira, com o braço apoiado sobre a mesa do altar. Há, ainda, várias imagens de santos da religião católica, dentre elas, a imagem de Nossa Senhora Aparecida, além de quadros, flores, copo transparente, dentre outros elementos simbólicos. Um altar semelhante a este foi encontrado na casa de uma das nossas participantes, que será descrito posteriormente, representando essa diversidade cultural e simbólica existente na benzedura. O trabalho de Silva (2013) demonstra o cuidado e a dedicação na elaboração dos altares, muito ricos em detalhes e símbolos encontrados na benzedura.

O livro *Parteira, benzedeadas e benzeduras – uma cultura tradicional*, de Elma Sant'Ana (2012), é fruto de um estudo realizado em Rio Grande do Sul. Nessa obra, a autora mostra um registro das trajetórias de vida das benzedeadas e parteiras da

região do Rio Grande do Sul. Esse trabalho tem como símbolo uma mulher quilombola que morreu aos 106 anos, e era benzedeira, parteira e arrumadeira de defunto para velório. No livro, há a exposição de histórias de vida das benzedeiros e parteiras, um adentramento no mundo da força da credence popular e busca pela realização de resgate desse patrimônio cultural.

Em *Conhecendo as Benzedeiros de Goiabeiras Velha*, de Jamilda Alves Rodrigues Bento (2004), há um registro do dia a dia das benzedeiros na comunidade de Goiabeiras Velha, no estado do Espírito Santo, mostrando a interação entre o benzedor e a pessoa que está sendo benzida, uma relação de afetividade. O livro também registra a transmissão desses saberes no cotidiano familiar, passados por uma pessoa mais velha da família, seja o pai, a mãe, a avó, para os mais novos, que darão continuidade à tradição. A forma de transmissão desses saberes em Barra e Bananal também ocorre dos mais velhos para os mais novos, porém, nessas localidades, é uma prática feminina.

O documentário<sup>2</sup> de Lia Marchi, *Benzedeiros – Ofício Tradicional*, mostra que, no município de Rebouças, no Paraná, as benzedeiros se organizaram e conseguiram o devido reconhecimento de seu ofício. Hoje, por lei municipal, todas possuem uma carteira de identificação. Desde 2010, são reconhecidas publicamente e legalmente. Esse filme de Lia Marchi teve sua primeira exibição no dia primeiro de outubro de 2015. Trata-se de um documentário com 24 minutos de duração, no qual é exibida a prática da benzeção realizada por um grupo de mulheres do município. Por meio de depoimentos do cotidiano, o documentário demonstra a relação delas com a terra e com as plantas e raízes utilizadas como remédio caseiro. Nos quilombos de Barra e Bananal as práticas das benzedeiros não são reconhecidas legalmente.

Os estudos, citados anteriormente, comprovam a existência de produções acadêmicas sobre o tema, no entanto, essas mulheres benzedeiros continuam sofrendo o processo de exclusão e esquecimento pela sociedade brasileira. Em relação ao atual sistema oficial de saúde, essas práticas são vistas de forma preconceituosa e desacreditada, por não serem reconhecidas cientificamente. Esse fato se comprova em um lamentável comentário proferido pelo ministro da Saúde.

---

<sup>2</sup> O documentário *Benzedeiros – Ofício Tradicional*, de 2015, foi produzido por Lia Marchi. Disponível em: <<https://www.youtube.com/user/olariaculturalcombr>>. Acesso em: 22 maio 2017.

Recentemente, uma matéria exibida na página do G1<sup>3</sup>, mostrou uma polêmica gerada em torno de um lamentável comentário do atual Ministro da Saúde, o engenheiro e deputado licenciado Ricardo Barros. Em uma visita oficial a um posto de saúde em Ponta Grossa, no Estado do Paraná, no dia 24 de junho de 2016, este fez um comentário que menosprezava as benzedeadas, médicos cubanos e farmacêuticos, gerando revolta e polêmica.

De acordo com a reportagem, Ricardo Barros tece considerações a respeito do programa Mais Médicos, garantindo que na próxima renovação de contratos os médicos brasileiros seriam priorizados. Em seguida, faz a seguinte afirmação: “Se tiver algum ponto em que médicos brasileiros não queiram ir, teremos lá um médico cubano. É melhor ter um médico cubano do que um farmacêutico ou uma benzedeadas”. Diante desse comentário, o senhor Ministro da Saúde, Ricardo Barros, demonstra seu desconhecimento no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), dentro de uma perspectiva multidisciplinar. E, ao excluir benzedeadas, demonstra desrespeito, ignorância, preconceito e seu menosprezo à cultura popular.

As benzedeadas são portadoras da cultura popular, detentoras dos saberes tradicionais, saberes que atravessaram gerações e se perpetuam oralmente nas comunidades. Esse ofício, por muito tempo, se constituiu como forma de cuidado à saúde dessas populações, e até hoje as pessoas utilizam esses conhecimentos populares para a cura de suas enfermidades, por meio da fé. Nesse sentido, as pesquisas acadêmicas são de fundamental importância para dar visibilidade a esse grupo específico, dotado de sabedoria e prática de cura.

Diante das pesquisas mencionadas e com base em seus resultados, foi possível constatar alguns aspectos da benzedeadas semelhantes aos aspectos encontrados nas comunidades quilombolas de Rio de Contas, como, por exemplo, a forma de transmissão desses conhecimentos, os altares com a presença de santos do catolicismo, dentre outras questões.

---

<sup>3</sup> G1 PR. 'Melhor ter médico cubano que uma benzedeadas', diz ministro da Saúde. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pr/campos-gerais-sul/noticia/2016/06/melhor-ter-medico-cubano-que-uma-benedeadas-diz-ministro-da-saude.html>>. Acesso em: 16 jan. 2017.

## CAPÍTULO II

### 3 CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DOS QUILOMBOS EM RIO DE CONTAS

As comunidades quilombolas são grupos populacionais remanescentes de antigos quilombos. De origem bantu, a palavra “quilombo significa acampamento guerreiro na floresta” (LEITE, 2008, p. 965). Assim sendo, ressaltamos que a formação das comunidades quilombolas deu-se com as “fugas” das pessoas negras escravizadas, no Brasil colônia, que não aceitavam as condições impostas pelo regime, tais como: maus-tratos, excesso de trabalho e os castigos acima da normalidade.

Os negros escravizados passaram por um processo de atrocidades e descaracterização de suas identidades culturais e étnicas, ao serem considerados inferiores e utilizados como mercadorias, produto de compra e venda. A história da escravidão afeta singularmente todas as populações na Diáspora Negra. Os negros que conseguiam fugir se fixavam em um determinado território e, ao longo do tempo, desenvolveram práticas cotidianas de luta, resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida para a sua subsistência (FIABANI, 2012).

Segundo Arruti (2006, p. 39), comunidade quilombola pode ser conceituada como: “grupos mobilizados” em torno de um “objetivo”, a posse da terra, que se expressa em uma identidade coletiva, baseada em fatores como uma “ancestralidade negra, hábitos, rituais ou religiosidade compartilhadas”, dentre outros.

Desse modo, o Artigo. 68, no Ato das Disposições Constitucionais Provisórias da Constituição Brasileira de 1988 e regulamentado pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, considera as comunidades quilombolas:

Grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória própria dotada de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão sofrida (BRASIL, 2003).

Hoje, as comunidades quilombolas vêm sendo conceituadas por alguns autores como grupos sociais. De acordo com as concepções de Barth (2011), os membros de uma comunidade formam um grupo étnico na medida em que se interagem com outros

grupos étnicos, ou seja, é por meio da autoatribuição e da atribuição por outros que se tem a constatação da identidade dos grupos étnicos.

Os diferentes estudos sobre as populações quilombolas partem da realidade criada com o reconhecimento social e político desse segmento da população, antes invisíveis aos poderes públicos. De acordo com a constituição Federal brasileira, assinada em 1988, ficou regulamentado o acesso à terra para comunidades remanescentes de quilombos por meio do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Além disso, houve garantia, também, às comunidades que estivessem ocupando um território e fazendo uso dele para a sobrevivência da sua cultura e reprodução de seu modo de vida coletivo, o direito definitivo da propriedade, devendo o Estado emitir o título definitivo das terras (BRASIL, 2003).

A posse de terra consiste em um espaço de afirmações culturais e de tradições dos remanescentes quilombolas. Segundo Almeida (2011), a questão da territorialidade e dos quilombolas articula questões étnicas e de identidade na construção dessa territorialidade, uma vez que a posse da terra está intrinsecamente ligada a uma dada construção identitária, que, por isso mesmo, passa por aspectos étnicos. Assim, torna-se necessária, para a localização de tais comunidades, a autoafirmação, seguida da análise das evidências que partem das experiências de vida das comunidades que se anunciam como tais.

De modo geral, as comunidades quilombolas habitam um espaço de luta social e política, expressam resistência às diferentes formas de dominação, sendo, portanto, um espaço de incremento da cidadania para a população negra quilombola (EUGÊNIO; LIMA, 2014). Ainda que nem todas as comunidades sejam concreta ou diretamente remanescentes de grupos populacionais escravizados, a questão da escravidão está presente na memória social e coletiva. Desse modo, o território quilombola é habitado de forma coletiva, tem por base a ancestralidade, parentesco, tradição e culturas próprias, notadamente aquelas de origem africana e indígena.

Portanto, as comunidades são fontes de valores, saberes e práticas socioculturais, passados de geração em geração por meio da oralidade. Entre esses saberes, é possível encontrar, em algumas comunidades, o saber popular da cura pelo benzimento.

### 3.1 OS QUILOMBOS DE BARRA E BANANAL

As comunidades quilombolas estão localizadas na zona rural do município de Rio de Contas, na Chapada Diamantina, no estado da Bahia, a cerca de 15 km dessa cidade. De acordo com os relatos orais dos indivíduos das comunidades, pode-se inferir que esses grupos habitam a área rural do município de Rio de Contas desde a época da escravidão, no período da exploração do ouro (VILHENA, 1969; GOULART, 1975).

Fazem parte desse território as comunidades de Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Esta última teve suas terras destruídas com a construção da barragem Luiz Vieira do Rio Brumado, cuja obra foi iniciada na década de 1960 e inaugurada em 1982 pelo Departamento Nacional de Obras Contra Seca (DNOCS) (ARAKAWA, 2006). Diante disso, os habitantes foram obrigados a se retirar de suas terras, fixando suas moradias em outras localidades, como as comunidades vizinhas Rio de Contas e Livramento de Nossa Senhora. Desde que saíram de Riacho das Pedras até então, não houve o processo de indenização.

Em dezembro de 1999, as famílias remanescentes dessas comunidades obtiveram por meio da Fundação Cultural Palmares o título definitivo de suas terras, sendo uma única documentação para as três comunidades, cujo título é identificado com o número 406.971, legitimado pelo artigo 68 da Constituição Federal de 1988, que garante o direito de uso tradicional da terra e de proteção ao seu modo de vida coletivo (BRASIL, 2003). Esse documento de posse da terra de Barra, Bananal e Riacho das Pedras encontra-se registrado no Cartório de Registro de Imóveis em Rio de Contas. Conforme o Título de posse da terra dos Quilombos de Barra, Bananal e Riacho das Pedras, a dimensão da área titulada corresponde a 1.339.276 hectares.

O povoado de Bananal apresenta poucas casas espalhadas, afastadas umas das outras e dispostas de forma desordenada. A comunidade de Barra está situada próxima ao Bananal, ficando a 2 km de distância, com as mesmas características, grau de parentesco, um número pequeno de casas distantes umas das outras, com pequenas construções muito simples, feitas de tijolos de barro (adobe), fabricados pela própria população, exceto as novas construções, que já estão sendo construídas com blocos cerâmicos. Os moradores dessas comunidades compartilham os mesmos costumes, valores, crenças e tradições. Nesses espaços se constroem diversos

valores que contribuem para a valorização de suas identidades, por meio de um consciente coletivo de suas origens, heranças culturais, costumes e crenças.

São comunidades predominantemente católicas, tanto a Barra quanto o Bananal. Nesses locais, há uma igreja no centro da praça: a igreja de São Sebastião da comunidade da Barra (Figura 1), construída no século XIX e reformada em 1925; e a Igreja de São José da comunidade de Bananal (Figura 2), sendo uma construção recentemente inaugurada – no dia 13 de maio de 1988 –, além de existir, no centro da praça, ruínas de uma capela mais antiga da comunidade. Recentemente foi construída uma igreja evangélica na comunidade da Barra. Somente duas famílias da comunidade da Barra, que eram católicos, hoje se autodeclaram evangélicos.

Figura 1 - Igreja de São Sebastião: comunidade quilombola de Barra



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Figura 2 - Igreja de São José: Quilombo de Bananal-BA



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

As duas localidades têm uma paisagem bonita, cercada por morros, e o rio Brumado corta as duas comunidades, desembocando na barragem, adiante delas. O cotidiano das comunidades não varia muito. As pessoas sobrevivem da agricultura de subsistência.

Na comunidade da Barra há um posto de saúde com atendimento médico e de enfermagem uma vez por semana, onde trabalham um técnico e uma agente de saúde. Há, também, uma escola municipal para as duas comunidades, pois os alunos do Bananal foram deslocados para a escola da Barra, visto que a escola do Bananal fora desativada. Existe, ainda, um cemitério situado na comunidade da Barra de uso comum das comunidades.

A história das comunidades de Barra, Bananal e Riacho das Pedras vem sendo documentada em algumas pesquisas realizadas na comunidade, como nos trabalhos desenvolvidos pela equipe da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), coordenado pela professora Ana Angélica Leal Barbosa, entre 1994 a 2003, por meio do qual desenvolveram um estudo na comunidade, tanto na área da saúde como estudo em genética de populações; no trabalho de Ubiraneila Capinan (2009), intitulado *O quilombo que Remanesce: Estudo de caso acerca dos impactos da política pública de certificação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia*; no trabalho de Jaqueline

Maria Santos (2016), intitulado *História e Memória de parteiras do Rio de Contas/BA: Saberes da Arte de Partejar*, dentre outros.

A história dessas três comunidades quilombolas, contada oralmente é conhecida por poucas pessoas da comunidade. Por ser uma história contada de forma oral, detalhes vão se perdendo e variedades vão surgindo com o passar do tempo. Hoje, a história contada pelo tio da pesquisadora que desenvolve o estudo apresentado nesta dissertação, Carmo Joaquim da Silva<sup>4</sup>, é a seguinte: os negros que fundaram essas comunidades chegaram a essas localidades antes dos bandeirantes e dos garimpeiros. Um navio que trazia escravos da África encalhou no sul da Bahia, próximo à cidade de Itacaré. Nesse lugar, se desemboca o Rio das Contas. O pessoal aproveitou do encalho e fugiu do navio em busca da liberdade. Eles seguiram o trajeto de Rio de Contas até chegar a essa região. Segundo tio Carmo, não se sabe há quanto tempo e data precisa de chegada a este lugar.

Ainda de acordo com tio Carmo, quando os garimpeiros chegaram, ao final do século XVII, encontraram os negros escondidos. Os portugueses obrigaram os negros a trabalharem no povoado de Mato Grosso e nos garimpos. Apesar de os negros passarem o dia todo em Mato Grosso, não era permitido passarem a noite por lá.

O trabalho diário em Mato Grosso teve uma grande influência nessas comunidades. Nos dias atuais, é difícil pensar que os negros chegaram a essas comunidades falando dialetos africanos e sem nenhuma noção da cultura portuguesa. Forçados a passar tanto tempo em Mato Grosso, trabalhando como escravos, a cultura portuguesa começou a chegar às comunidades negras. Atualmente, a igreja católica domina a maioria dos costumes das pessoas. Ainda existem traços preservados da herança africana nessas comunidades, mas muitos deles se perderam durante a violenta escravidão. É importante ressaltar que, mesmo após a abolição, durante muito tempo, identificava-se um certo distanciamento entre as comunidades negras (Barra, Bananal e Riacho das Pedras) e a comunidade branca (Mato Grosso), com relações mediadas pelo preconceito e discriminação.

Por muito tempo, essas comunidades quilombolas viveram isoladas em meio ao descaso do governo, sem acesso à estrada. Segundo o relato de uma benzedeira entrevistada, Angélica, moradora da comunidade da Barra: *“Naquele tempo aqui era muito difícil, aqui não existia estrada, não vinha carro”*. A energia elétrica só foi

---

<sup>4</sup> Morador da comunidade da Barra, líder das comunidades quilombolas de Barra, Bananal e Riacho das Pedras.

instalada nessas localidades em 1996, depois de muita insistência dos moradores da comunidade. De acordo com tio Carmo, presidente da associação das comunidades, os políticos locais do passado não fizeram nenhum esforço para que a energia elétrica fosse instalada nas comunidades. A energia poderia ter chegado bem antes, no entanto, foi desviada passando por locais de difícil acesso para que as comunidades quilombolas não fossem beneficiadas. Atualmente, as comunidades ainda passam por algumas dificuldades, mas houve melhorias nessas localidades.

O ambiente sociocultural da comunidade revela-se um espaço dinâmico, acessível, longe de se caracterizar como uma comunidade isolada, pois os moradores fazem uso dos recursos técnicos, dos meios de comunicação e dos transportes inseridos na comunidade. As duas comunidades têm pouco mais de 85 famílias, com uma população de aproximadamente mais de trezentos habitantes.

A vida nas comunidades é concentrada no trabalho rural. Tanto as mulheres quanto os homens trabalham na roça. Trabalham durante a semana e no sábado tomam o ônibus que passa na comunidade às 5 horas da manhã, para vender seus produtos na feira. Alguns moradores costumam se instalar na feira de Rio de Contas e outros na feira de Livramento. Esta é a maneira por meio da qual a maioria dos moradores da comunidade adquire suas rendas.

É importante salientar que alguns jovens dos quilombos de Barra e Bananal deixaram suas comunidades de origem e saíram para cursar a faculdade em outras cidades e até países, como Cuba, por exemplo. Cinco jovens dessas comunidades concluíram o curso de medicina em Cuba, entre os quais um deles exerce sua profissão no município de Rio de Contas, e os outros exercem sua profissão em outras cidades da Bahia.

Outros jovens da comunidade também fazem cursos superiores, alguns já concluíram e outros continuam cursando. As graduações que esses jovens cursaram ou estão cursando são: medicina, enfermagem, biomedicina, nutrição, pedagogia, biotecnologia, engenharia civil, engenharia mecânica, engenharia da computação, fisioterapia e educação física. As cidades nas quais os jovens estudaram ou estudam são: Vitória da Conquista, Salvador, Itabuna, Jequié e Cruz das Almas.

Apesar do contato dos mais novos com outros locais e suas culturas, é possível observar, nas comunidades, muitos costumes e tradições que ainda se fazem presentes na memória das comunidades nos dias atuais, uma herança cultural dos

antepassados transmitida de geração para geração por meio da oralidade, caracterizando, assim, uma identidade étnica das comunidades.

O 'bendengó', por exemplo, caracterizado como uma espécie de dança da comunidade, é uma tradição local de maior destaque, e há, também, as cantigas de rodas e sambas, além do grupo de reis (Figura 3), que se apresenta no mês de janeiro e na casa do noivo nas vésperas de casamento. Faz parte da tradição da comunidade a noiva ir à casa do noivo na véspera do casamento, acompanhada do grupo de reis, para cantar os reis na casa do noivo. O grupo de reis, representado na Figura 3, possui integrantes das duas comunidades, e todos os anos se organizam no mês de janeiro para a realização desse ritual. Desse modo, na calada da noite, vão passando de casa em casa, levando seus instrumentos, como tambor, violão, pandeiro, cavaquinho, dentre outros. Em cada casa, cantam o reis acompanhados de roda de samba – ocasião em que os donos da casa oferecem comidas e bebidas, sendo a cachaça uma das bebidas servidas em todas as casas por onde passam.

Figura 3 - Grupo de reis da comunidade



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Existe, também, na comunidade, o ritual de origem africana conhecido como Encomendação das Almas, uma tradição que atravessou gerações, mas está em declínio na comunidade, em virtude do desuso. O grupo se reúne na encruzilhada, na calada da noite, para rezar pelos mortos na época da quaresma. Para participar desse ritual, existe toda uma preparação: as pessoas usam vestimentas brancas, com o rosto coberto com um lençol branco. O ritual é composto por cantigas, ladainha e orações oferecidas para as almas. Após o ritual, todos retornam em silêncio para suas casas e não podem olhar para trás. Se saírem dois grupos em uma mesma noite, de

acordo com a lenda, um grupo não pode se encontrar com o outro, pois se encontrar falece um integrante do grupo e, assim, no próximo ano faltará um participante de um dos grupos.

Dentre essas tradições compartilhadas nos quilombos de Barra e Bananal, faz-se presente, também, a tradição da produção de chás e de cura pelo benzimento, apresentando-se como tratamento alternativo de saúde, atividade também aprendida com os mais velhos.

Diante disso, as comunidades quilombolas são aquelas que carregam consigo culturas, saberes e fazeres de seus ancestrais, aprendidos na convivência com os outros e com o meio. As comunidades de Barra e Bananal têm o privilégio de contar com a presença desses saberes, que são repassados oralmente. É por meio da convivência com o uso e a posse coletiva de sua terra que esses grupos quilombolas estabelecem suas práticas, não apenas no uso para sua subsistência, mas vivenciando seus costumes, tradições, religiões e o sentimento de pertença a esse lugar.

### 3.2 TRAJETÓRIA DE VIDA DAS BENZEDEIRAS E REZADEIRAS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE BARRA E BANANAL

As benzedeadas e rezadeiras das comunidades quilombolas de Barra e Bananal, participantes da pesquisa, em geral, são pessoas com pouco ou nenhum estudo. São humildes e moram em casas desprovidas de conforto. Todas se dizem de formação católica, porém, uma delas, que não nasceu na comunidade, apresenta características de religião de matriz africana, tais como: vestimentas, altar, dentre outros, afirma que já frequentou o candomblé. Ambas realizam o exercício da benzeção há mais de trinta anos, e apenas uma afirma cobrar pelos serviços prestados.

As mulheres benzedeadas e rezadeiras das comunidades de Barra e Bananal não exercem apenas a arte de benzer, suas atividades cotidianas não se distinguem das atividades das demais mulheres da comunidade. Além da benzeção, trabalham na lavoura, cuidam dos netos, realizam os afazeres domésticos, que nessas comunidades ainda são tarefas atribuídas às mulheres. Algumas delas se destacam no artesanato, realizando um trabalho identificado como crivo rústico, um tipo de bordado feito em tecido de saco, uma atividade que atravessa gerações na

comunidade. O presente estudo tem como protagonistas principais as senhoras Angélica, Rosa, Flor e Margarida, que são cuidadoras da benzeção.

Dona Angélica é moradora da comunidade da Barra, nascida e criada na comunidade. Aos sessenta anos, é casada, católica, teve seis filhos, um faleceu recém-nascido. Apenas os filhos gêmeos mais velhos nasceram em domicílio com parteira da comunidade, os outros foram no hospital de Livramento. Ela se autodeclara negra. Exerce a função de benzedeira há quarenta e quatro anos, ofício que aprendeu com sua mãe aos dezesseis anos. Dona Angélica relata sua vida difícil no período da infância:

*Naquele tempo os pais da gente eram fracos, não tinha condições, a gente não saía porque não tinha roupa pra sair. Naquele tempo a gente não ia nas festas porque não tinha nem um chinelo, a gente andava descalços. O primeiro chinelo que pai me deu foi um chinelo de couro, quando eu usei pela primeira vez, eu ia caminhando e olhando o pé. Hoje em dia se o chinelo fica velho as pessoas já não quer mais. Naquele tempo era muito difícil, a gente começou trabalhar muito cedo, com dez anos a gente já trabalhava na roça para ajudar os pais e manter os outros irmãos mais novos, [...], tinha hora que a gente não podia nem estudar, tinha que ir para roça para ajudar os pais. Com idade de dez anos a gente já trabalhava muito, faltava escola para trabalhar (Angélica).*

As benzedeadas e rezadeiras das comunidades guardam em suas memórias uma época em que as pessoas dessas localidades se curavam apenas com os remédios caseiros e os rituais das benzedeadas, pois não existia assistência médica na comunidade. Quando apresentavam algum problema de saúde, recorriam aos benzedores e aos raizeiros da comunidade para restabelecer sua saúde.

*Naquele tempo, aqui não existia médico, o povo se curava com os remédios caseiros, ou senão, procurava as pessoas mais entendidas. Aqui tinha os raizeiros e as rezadeiras, que as pessoas procuravam quando estavam doentes, que passava remédio caseiro. A gente vivia de remédio caseiro e chá, num sabia nem o que era remédio de farmácia, e naquele tempo o povo vivia muito, caducava aí, já morria velho (Angélica).*

Dona Angélica aponta em seu depoimento o significado de uma rezadeira: “significa a pessoa ter fé naquela reza, e as pessoas que procura a gente ter fé também, eu acho que eles têm, porque eles me procuram, principalmente as mães das crianças”. Como afirma Lévi-Strauss (1975), já citado, é necessária a crença da

pessoa que pratica o ofício em suas técnicas, nesse caso, as benzedadeiras, a crença das pessoas que as procuram, e a crença do coletivo, para alcançar a cura.

Uma outra participante foi a dona Rosa, moradora do quilombo de Bananal, que nasceu e cresceu na comunidade. Ela tem setenta e oito anos, é viúva, e se autodeclara negra. Conforme seu relato, teve 12 filhos – dois faleceram recém-nascidos; todos nasceram no domicílio com a ajuda de parteiras da comunidade.

Rosa reitera que teve todos os seus filhos com parteiras, e se sente muito bem, pois não apresenta as mesmas queixas relatadas por mulheres da comunidade que tiveram auxílio médico:

*Eu tive quatro filhos homem e cinco mulher e mais duas que morreu, um foi de sete dias. E graças a Deus até hoje, às vezes muitas foi pros exames que foi fazer seus tratamento e tem queixa que muitas queixa eu num queixo, graças a Deus. Eu num tenho sujeira no útero, eu não, eu num tenho puigação graças a Deus. Minha regra [menstruação] veio por ela e voltou por ela sem trabalho graças a Deus. E tem gente, tem mulher aí que guardou a idieta de fora a fora e elas me queixam que elas senti puigação, sente da hemorroida, eu não, eu se num fosse essa dor nas pernas e nesse espinhaço aqui a coluna, a eu tava boa eu ainda dava uma foiçada (Rosa).*

Dona Rosa é benzedeira há mais de cinquenta anos, e aprendeu com sua mãe. Ela mora com a filha, o genro e o neto de um ano. Uma senhora muito simpática e acolhedora. Mora em uma casa simples de adobe construída pelos pedreiros da própria comunidade. Esta foi nossa segunda visita da pesquisa na casa de Dona Rosa, uma tarde de conversa bastante agradável. Na primeira visita falamos com a mesma sobre a pesquisa e fizemos o convite para fazer parte do estudo, sendo o convite aceito. Dona Rosa, assim como dona Angélica, contou um pouco sobre como as pessoas cuidavam dos problemas de saúde antigamente na comunidade:

*Naquele tempo num tinha médico não minha filha, os pobres num podia pagar, as mães ia se valer das raízes do mato pra fazer o chá pra dar né, e com isso, muitos criou sem ir em médico. Elas num ia, elas num tinha o dinheiro nem pro remédio nem pro exame, que o exame era pago. Certo tempo pra cá foi que melhorou mais. Mas gente sofreu foi muito aqui atrás, olha hoje tão tudo no céu, num tá melhor por causa da violência, mas se num fosse a violência inda tava melhor (Rosa).*

A entrevistada aborda, também, as plantas medicinais que eram utilizadas, e que nos dias atuais ainda são bastante utilizadas:

*Mais a pusteira, tudo era remédio pros filhos, a sabugueira, né, um aicaçú tudo era remédio, o matruz, maçã de algodão, tudo era o remédio que nós dava à família. O mimoso, quando inchava, comia muita farinha, inchava a barriga aí precisava do mimoso, aí, era os remédios que a gente dava de pra trás. A gente criamos numa época muito fraco, num usava carro aí ficava naquele atraso. A finada Sá Ana ali ela sabia de tudo, aí depois que ela morreu, eu deixei de ir na casa dos outros e aquilo foi cabando, mas gente tá vivendo.*

Dona Rosa faz referência à Sá Ana (em memória – Figura 4): uma benzedeira da comunidade do Bananal muito querida e reconhecida no quilombo. Tinha consigo uma grande sabedoria da benzeção e se dedicava aos cuidados da saúde das pessoas da comunidade, com isso, o seu reconhecimento na comunidade é guardado na memória coletiva do grupo. Sá Ana, cujo nome era Ana Helena de Aguiar, era carinhosamente tratada por todos da comunidade como Sá Ana. Ela faleceu em 1996 aos 105 anos, estando, ainda, completamente lúcida, com sua visão e audição preservadas. Nessa imagem, ela aparece em sua humilde residência, aparentemente já bem velhinha, com um olhar fixo para seu altar.

Figura 4 - Sá Ana: benzedeira da comunidade de Bananal – Ancestralidade



Fonte: Acervo da exposição Maria Brandão – Espaço Nordeste Rio de Contas-BA.

Outra participante da pesquisa é dona Flor. A benzedeira pertence à comunidade quilombola da Barra, reside atualmente na comunidade vizinha, povoado do Giló. Tem sessenta e um anos, é casada e não teve filhos. É benzedeira desde os quinze anos. Quanto à cor da pele, assim se autodeclara: *“Eu me considerando*

*misturada, é uma mistura que a minha família é branco com preto. É branca e negra. Que mãe era branca, branca que era olho de gato e o meu pai era preto*". Afirma que seu pai era benzedor. Benzedeira há quarenta e seis anos, relata fazer vários tipos de benzimento.

Na primeira visita que fizemos à dona Flor, esta encontrava-se sentada em uma cadeira na sala de sua casa com uma fratura no braço, pois havia sofrido uma queda da própria altura. Dialogamos com a mesma sobre a pesquisa e lhe fizemos o convite para fazer parte. Ela aceitou o convite e pediu que retornássemos um outro dia, pois não sentia bem – *"não gosto de mexer com essas coisas de benzeção quando não estou me sentindo bem"*.

Em dezembro de 2016, retornamos à casa de dona Flor. Ela já se encontrava mais disposta, na companhia de seu esposo, com quem mora em uma casa simples, construída recentemente, contendo uma sala, um quarto, um banheiro e uma cozinha. Na casa, há alguns quadros e imagens de santos, como São Cosme e Damião, Nossa Senhora Aparecida.

A participante seguinte é a dona Margarida. Ela não nasceu na comunidade, sendo natural de Maceió, porém mora há mais de vinte e cinco anos no quilombo de Bananal. Tem sessenta e três anos, é viúva, estudou até a quarta série do ensino fundamental, teve nove filhos, quatro do primeiro esposo e cinco do segundo; destes, apenas os dois mais novos nasceram no hospital, os outros nasceram em domicílio, com parteiras, e, de acordo com Dona Margarida, quatro faleceram. Segundo seu relato, sua família paterna é uma mistura de negro com índio. Quando questionada sobre a cor da pele, assim se autodeclara: *"Bom, eu acho que, pela minha cor que eu estou aqui, branca num sou, deve ser uma morena, morena clara num deve ser, porque eu estou muito escura, deve ser uma cor canela"*.

Dona Margarida é uma senhora alegre, com um sorriso espontâneo, bastante acolhedora desde a nossa primeira visita em sua residência, ocorrida em agosto de 2016, quando fomos convidá-la para participar da pesquisa. O convite foi aceito, porém referiu que nem tudo poderia dizer, que falaria até o seu limite, pois tem alguns assuntos que não podem ser revelados, pois, conforme seu marido lhe diz, 'ela costuma falar demais'. Assim, no dia vinte e seis de outubro de 2016 retornamos à casa de dona Margarida. Passamos a tarde conversando sentadas em um banquinho de madeira próximo ao altar. Ela estava preocupada com a sua cachorrinha que se encontrava no quintal – várias vezes interrompia a nossa conversa para ver se estava

tudo bem com a sua cachorrinha. E, mais uma vez, fomos avisados pela informante, de forma descontraída, o que disse em nosso primeiro encontro – *“eu falo até o meu limite, o que a gente puder falar a gente fala e o que não puder a gente cala”*.

Dona Margarida mora com um filho em uma casa simples de adobe, construída pelos moradores da comunidade. Essa casa era um espaço utilizado pela comunidade para preparar e distribuir comida em época das festas tradicionais. Dona Margarida afirma que morava em uma casa de família da comunidade, porém, com a chegada das netas, a família foi crescendo e precisou procurar outra moradia. A comunidade cedeu essa casa para ela morar, mas, quando tinha festa, ela precisava desocupar o espaço, fato que, atualmente, não ocorre mais. Em suas palavras:

*[...] Nós ficou na casa da minha amiga ali Cecê, aí depois da casa da Cecê, nós veio para casa da comunidade. Depois da casa da comunidade eu num fui mas pra nenhuma casa. Depois da casa da comunidade [...] no princípio era assim, quando tinha festa eu desocupava a casa, limpava a casa, eu desocupava a casa e ia para casa da Cecê (Margarida).*

Na sala de sua casa, há alguns quadros espalhados pela parede, fotografias da família, dois banquinhos de madeira onde nos sentamos no momento de nossa conversa. Há também uma mesa forrada com uma toalha branca, tendo um altar sobre a mesa com várias imagens de santos, quais sejam: São Cosme e Damião, São Roque, São Lazaro, Nossa Senhora Aparecida, São Jorge, dentre outros. Também estava sobre o altar um quadro de Oxóssi, um quadro de preto velho, um pote de barro, um copo transparente com água, um símbolo de uma mão e um pombo branco, uma fita vermelha e uma vela, além de outros símbolos. Esse é um dos locais de trabalho de dona Margarida.

Em meio a nossas conversas, Dona Margarida foi relatando sua história desde quando se iniciou nessa prática, disse que começou a trabalhar como massagista. Em seguida relatou:

*Desde pequena que eu ando em centro espiritual, mas eu nunca pensei que eu era uma médium. Eu comecei a trabalhar como massagista, queria formar [...]. Aí eu comecei trabalhando como massagista, passa pra li, passa pra acolá, é um braço torto, é uma perna torta, é um braço inchado [...] e a gente vai ganhando nome, sabia? Aí eu trazia as pomadas, cremes de lá, e fora aquelas coisas caseiras que a gente fazia em casa para que banhasse, secasse, aquelas massagens para fazer quem hoje, que faz a terapia,*

[fisioterapia], mexe pra lá, pra cá, então é isso aí, é aquele estudo da roça, né, é a professora da roça, né, a professora formada dos livros não, e nem do estudo, é da roça (Margarida).

Nesse trecho, dona Margarida refere-se ao fato de que desde sua infância participava de centro espiritual, porém não sabia que era uma médium espiritual. Ela salienta, ainda, que são aprendizados da zona rural. Só após iniciar esse trabalho como massagista é que percebeu esse dom, através de guias e de um dom divino, como mostra em seu depoimento:

*Aí eu comecei fazendo aquela massagem, e quando comecei fazendo massagem, lá num lugar que chamava luiú, aí eu joelhada fazendo massagem na barriga do menino que estava com um problema no sangue, aí agora eu dei uma massagem no menino, que sentia todo dia uma dor na barriga, aí depois que acabei de dar a massagem no menino eu num sei o que eu falei. Meu velho falou que eu falei tudo da doença do menino e eu num lembro, dei a massagem no menino e tudo, mexi com a perninha do menino, com o bracinho do menino, mas eu num me lembro de ter falado com o menino, que foi aquele Dom já, que já baixou ali, mode eu a partir daquele dia começar a trabalhar espiritual (Margarida).*

A benzedeira Margarida continua dizendo que, após esse fato, seu esposo se direcionou para a cidade de Salvador com as cartas, comunicando o ocorrido para o Preto Velho:

*Então aí, ele (esposo) foi para Salvador, o velho ia direto pra Salvador pra levar as cartas pra esses preto velho perto da Igreja do Senhor do Bonfim saindo pra São Felix, aí agora ele chegou e falou: [...] o seu Dom você tem que trabalhar. Trabalhar em quê, na foice e no machado? Eu comecei com muita graça, ele disse: não, o seu Dom você vai ter que trabalhar que nem eu, e você vai ser melhor de que eu. Eu dei risada, eu dei risada porque, eu num pensava que eu fazia o que eu fazia e o que eu faço hoje, porque hoje eu estou vencendo pelo mestre pelo discípulo, pelo mestre... [pausa], hum, pelo comandante, pelo tisorero, pelo iabá, eu tô fazendo pro uma mãe grande, eu tô fazendo pra todo mundo, entendeu? Por uma mãe pequena, eu tô fazendo pra tudo. Porque do jeito que chegar, se chegar um aqui embolando eu sei o que faço com ele, eu levanto ele, eu posso tá sozinha, eu levanto, eu levanto ele todinho, hum, levanto boto ele em pé e ele tem que caminhar, é assim. Antigamente botava a gente marrado, hoje num tem nada de marrar, é as orações, as orações, a gente cai em cima das orações e é muito bem valido nas orações (Margarida).*

Nossa entrevistada relata que, durante a realização de seus trabalhos, é guiada pelos seus guias, e diz não se recordar das palavras proferidas:

*Porque os guias quando eu joelhava mode eu trabalhar com a pessoa fazendo a massagem aquilo tomava e eu falava tudo o que as pessoas tinha e eu num ficava na memória, mas falava tudo e como fazia se era das minhas mãos se era das mãos dos médicos falava tudo, então é isso que eu comecei trabalhando (Margarida).*

Dona Margarida conta que em sua missão deve seguir algumas normas, como aponta no seguinte excerto:

*Eu num posso na meia-noite eu ficar rodando numa sala de dança, eu tenho um mensageiro que eu num posso fumar, dançar, beber, nada, que ele cura a gente com a água. Esse mensageiro, ele voou comigo, foi o primeiro mensageiro que voou comigo como um sonho, deu aquele sonho e quem falasse comigo eu num respondia nada, ele voando comigo e explicando o que eu ia passar como eu já passei tudo, depois do meu velho que ele era meu presidente do trabalho, e eu já passei tudo, mas ele pediu para mim para eu num ficar fumando, nem bebendo e nem dançando (Margarida).*

Nesse depoimento, dona Margarida relata um sonho que teve com o seu guia mensageiro explicando-lhe o que iria acontecer com ela.

Dona Margarida aponta em seu depoimento que iniciou nesse trabalho de cura com atividade de massagista, após isso, passou a trabalhar com o guia espiritual e tornou-se uma médium. Enfatiza ainda que passou por um processo de vidência, para, assim, provar o que dizia:

*“Da massagem foi que eu abecedei que comecei a trabalhar com um guia espiritual. Dessa botou eu na vidência lá em Salvador e mandou eu botar em casa, quando botou eu na vidência em casa eu caí, pro que o que eu vi eu cair. Eu olhei tava um homem com a boca de fogo, o olho de fogo, o chifre na cabeça, que era o demônio, aí agora eu caí. Aí dessa hora o meu vei (esposo) me levantou e falou: o que é que você tá caindo? Você tem que provar, reze. Aí eu voltei rezando, quando eu voltei rezando tava um homem de branco dentro do corpo que era o Preto Velho, ele disse que ia ficar dentro do corpo, para ver se eu provava o que eu falava. E eu falei aqui tem um homem, tem um homem aqui, um Preto Velho com uma precatinha, um chapeuzinho na cabeça, um rosário no pescoço e uma roupinha comum, aí agora, ele disse: já tá provado” (Margarida).*

Dona Margarida continua seu depoimento, dizendo que, hoje, além de realizar a benzeção, ela realiza outros trabalhos, dentre eles, o trabalho na “mesa branca”:

*Eu trabalho na mesa branca, eu sou uma mensageira [...], a gente tem que ter contato, contato com o anjo da guarda e contato com as almas, para puder a gente chegar lá. Eu trabalho na água, trabalho na mata, sou assim, trabalho no fogo, na onde Deus mandar para mim acudir eu tô aí, sou assim, sou diferente, que se num batesse o tambor, eu num trabalhava né. [...], meus guias não dão trabalho pra descer ne canto nenhum, pode ser na estrada, pode ser na água, pode ser na mata, pode ser na sua casa, pode ser na casa do outro (Margarida).*

A entrevistada ainda acrescenta que, no momento em que realiza seu trabalho na mesa branca, inicia com orações do catolicismo, antes de seu guia ‘baixar’.

*O trabalho da mesa branca é oração, pro que em muitos cantos é rezando, já eu não, eu é mais o catolicismo é pai nosso, ave-maria, creio em Deus pai, é, e muitas pessoa quando chega aqui fica admirado que eu rezo é diferente dos outros e eu abro a mesa como sendo um catolicismo de uma igreja. É assim um pai nosso, ave-maria, peço que me perdoa se eu fiz alguma coisa errada, entendeu? Eu peço pelo fulano pra ajudar o fulano no trabalho numa coisa, aí, a hora que o guia chegar e tomar, agora aí ele fala as coisas. O guia é assim, eu tô olhando pra você aqui mas eu num tô lembrando, eu pego no fogo, eu pego na água, pego no vidro, pego no que for e num lembro. O trabalho espiritual é uma coisa muito séria (Margarida).*

Dona Margarida conta que no momento de benzer pede licença a Deus, e, em alguns momentos, realiza esse ofício evocando ao pé de árvore:

*Eu peço licença, eu peço licença que num sou mais do que ele, a Deus. Então a hora que eu benzer aqui eu, que eu tiro de mim, tiro de você, tiro do outro, então aí eu digo eu num sou mais que Deus, mas com a força que vós me deu é a ciência que fulano vai ficar curado. Se eu tiver debaixo desse pé de árvore verde, eu digo, eu tô debaixo desse pé de árvore verde, mais esse sofredor que tiver em fulano não fica aqui (Margarida).*

Nesse pedido de licença, existe um reconhecimento da existência de um ser divino superior, no caso da benzeção há consciência de que é necessária uma intervenção do Divino para alcançar a cura.

Dona Margarida ainda revela que costumava comemorar a festa de São Cosme e Damião, oferecendo o caruru e distribuindo doces para as crianças, porém,

ultimamente, ela não tem comemorado por problemas financeiros – nesse momento, demonstrou um sentimento de tristeza em seu olhar.

*“A São Cosme e Damião nós comemorava sabe na onde, num lugar que chamava Lagoa d’Água São Francisco, a gente fazia o caruru, distribuía doces para as crianças, agora hoje eu já num posso comemorar mais, pro que tem hora que tem o transpasse do dinheiro. Quando eu tô pensando naquilo lá, se eu num trazer logo aquilo já vai faltando, uma precisão é na doença, é no remédio, é numa coisa que eu compro, é numa coisa pra casa, é numa coisa que eu deixo pra trás, então aquilo lá já tá tudo diferente que eu fazia” (Margarida).*

Podemos perceber que essas mulheres compartilham situações econômicas semelhantes, possuem em comum a familiaridade com o universo do benzimento, assim como pertencem a uma mesma categoria de gênero, contudo, são perceptíveis diferenças entre elas: no que diz respeito à naturalidade, uma delas nasceu em Maceió e veio morar no quilombo a vinte e cinco anos. Se diferem também em questões geracionais – formas de parir – das participantes que tiveram filhos, apenas dona Rosa, participante mais velha da pesquisa, relata que pariu seus doze filhos no domicílio, com ajuda das parteiras da comunidade. Já os filhos de dona Angélica, somente os filhos gêmeos, os mais velhos, nasceram com parteira em casa, os outros quatro no hospital. Dona Margarida, por sua vez, informa que somente dois filhos, os mais novos, nasceram no hospital, os outros com o auxílio de parteiras. E dona Flor não teve filhos.

Em relação à cor da pele, duas se autodeclaram negras; já a dona Margarida se autodeclara “morena”, diz que sua família paterna é uma mistura de negro com índio; e a dona Flor se considera uma mistura, relata que sua mãe era de família branca e seu pai de família negra. Desse modo, não se constituem um grupo homogêneo de mulheres. Todas as participantes afirmam ser católicas, porém uma delas relata experiências vivenciadas no candomblé e no espiritismo. Essas características possibilitam pensar nas várias experiências vivenciadas por essas mulheres, visto que suas identidades perpassam a questões de raça, gênero e tantas outras.

Essas mulheres que acompanhamos durante a pesquisa, realizando a prática da benzeção, são mulheres contemporâneas, mães, avós, viúvas, donas de casa. Elas identificam a condição feminina desde muito novas. Logo, quando solicitadas a falar sobre suas histórias de vida, notamos uma tendência em iniciar seus relatos

falando sobre seu período de infância. Essa fase, para a maioria delas, foi um período de muito sofrimento. Segundo os relatos, começaram a trabalhar ainda muito novas, contando as batalhas superadas e as dificuldades enfrentadas pela família.

Mulheres negras de classe social menos favorecida, com pouca ou nenhuma escolaridade, estas são características evidenciadas ao falarem de si mesmas, e dão realce aos espaços sociais ocupados durante sua trajetória de vida. Percebemos, portanto, a partir de seus relatos, que os espaços ocupados sempre foram como cuidadoras da família e do lar, lavradoras, dona de casa, além de se dedicarem ao ofício da benzeção.

O ofício da benzeção é corporificado na experiência de vida dessas mulheres, de maneira que ser benzedeira é algo que está sempre ligado a outras características identitárias, como ser mãe, avó, mulher e dona de casa.

### CAPÍTULO III

#### 4 ETNICIDADES ENTRE BENZEDEIRAS E REZADEIRAS DE BARRA E BANANAL: OS TRAÇOS ÉTNICOS PRESENTES NOS RITUAIS DE CURA

O benzimento foi e continua sendo uma prática de cura popular reconhecida e difundida na sociedade, principalmente nas comunidades remanescentes de quilombo, especialmente em Barra e Bananal. Esses saberes populares de cura, por muito tempo, se constituíram como única forma de assistência à saúde nas comunidades de Barra e Bananal. Os quilombolas dessas localidades cuidavam de suas enfermidades em casa, valendo-se da benzeção, de chás, de ervas e de plantas medicinais, que combatiam os males do corpo e da alma – saberes de seus ancestrais que se perpetuam oralmente no cotidiano dessas comunidades. Em um passado não muito distante, médico era um luxo para poucos. Fato que se comprova na fala de dona Rosa: *“Naquele tempo num tinha médico não, minha fia, os pobres num podia pagar, as mães ia se valer das raízes do mato pra fazer o chá pra dar, né, e com isso, muitos criou sem ir no médico”* (Rosa).

Esses saberes, longe de serem invalidades por não terem reconhecimento científico, ganham vitalidade pela procura ainda mantida nesses espaços quilombolas, uma vez que as práticas de cura resistem diante de uma sociedade e de um sistema que os colocou à margem na sociedade contemporânea. São saberes advindos de uma ancestralidade preservada na memória individual ou coletiva do grupo (HALBWACHS, 1990), não de forma estática, mas está sempre se reformulando, sofrendo adaptações e, ao mesmo tempo, mantendo sua essência – uma atividade antiga, transmitida de geração para geração nesses espaços (SILVA, 2009; SILVA, 2016).

Ao observar as mulheres que se dedicam à benzeção no cotidiano das comunidades quilombolas de Barra e Bananal, foi possível constatar por meio de seus depoimentos que essas práticas possuem um caráter tradicional nessas localidades, uma tradição que está sempre sendo ressignificada, pois não se trata de algo estático, mais de algo que vem sendo acrescido de novos elementos ao mesmo tempo em que mantém algo ancestral – o que Hobsbawm (2014) chama de “tradição inventada”. Considerando a utilização de novos elementos ao mesmo tempo em que mantém traços antigos, Hobsbawm destaca que:

Mais interessante, do nosso ponto de vista, é a utilização de novas tradições inventadas para fins bastante originais. Sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicação simbólicas. Às vezes, as novas tradições podiam ser prontamente enxertadas nas velhas; outras vezes, podiam ser inventadas com empréstimo fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais (HOBBSAWM, 2014, p. 13).

Hobsbawm (2014) conceitua “tradição inventada” como um conjunto de práticas, reguladas por regras normalmente aceitas; essas práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam demonstrar certos valores e padrões de comportamento através da repetição, o que implica uma continuidade em relação ao passado.

Essa tradição da cura nas comunidades deve ser entendida como uma tradição dinâmica sendo constantemente acrescida de novos elementos adaptáveis às modificações ao longo do tempo e da história.

Com base na observação e nos relatos das benzedeadas, foi possível constatar duas modalidades principais de inserção dessas mulheres nas práticas da benzedura. A primeira está ligada à forma de transmissão oral no contexto familiar, uma vez que a transmissão desses saberes é passada por meio de um parente mais próximo que tinha ou tem o conhecimento da benzeção – em geral, avós ou mães. E a segunda está vinculada à uma espécie de revelação divina.

As mulheres vão adquirindo esses conhecimentos ao observarem essas práticas dentro de seu grupo familiar, passados de mãe para filhas, de avós para netas ou tias para sobrinhas, por meio da transmissão oral ou gestual. Isso se comprova nos depoimentos de dona Dália:

*Rezar de dismentidura eu aprendi com mãe, e mãe já aprendeu com a tia dela com tia Brandina, tia Brandina já aprendeu com a minha vó, aí mãe como sobrinha, quando chegou em certas idade ela ia rezando e mãe aprendeu rezar de dismentidura, aí mãe foi e passou pra mim também. Então aprendi com muito orgulho, quis buscar, né, e graças a Deus vai da fé, muitos que têm dismentidura que vem aqui, eu falo o que cura é a fé, eu rezo e acho que todo mundo gosta porque chega falando que melhorou né, então eu tenho o maior prazer, e o que quiser aprender estou aí pra passar, né, estou aí pra passar (Dália).*

Dona Dália tem 46 anos; é moradora da comunidade quilombola da Barra. Procuramos essa moradora para saber a importância das benzedeadas nas

comunidades, porém, no meio da entrevista, ela revelou que também possuía esses saberes, pois se identifica como rezadeira, e diz rezar de “dismetidura”, e “ezipa”, uma tradição passada de geração para geração na sua família. Nesse depoimento, a informante afirma que a cura acontece por meio da fé.

Dona Angélica e dona Rosa apontam que aprenderam o ofício observando a mãe, como mostra os seus depoimentos:

*[...] eu vi minha mãe benzendo, aí eu sentir aquela vontade de aprender, eu pedi ela pra falar alto pra mim aprender (Angélica).*

*Eu aprendi com mãe, é três palavras, que tem uns que a reza cumprida, tem umas palavras a mais, agora a minha é pouquinha [...], eu via ela benzendo e ela ensinava nós benzer aí eu aprendi (Rosa).*

Notamos, por meio desses depoimentos, que o aprendizado da benzedura se dá com a observação no cotidiano e pela insistência de se ouvir as palavras proferidas, ocorrendo, assim, a transmissão. Não é uma aula, onde a aluna senta e escuta a professora, mas é no desenvolvimento cotidiano, a partir das necessidades que vão surgindo, que a aprendiz se desenvolve.

Percebemos que o exercício da benzeção é uma tarefa feminina nas comunidades de Barra e Bananal, e se constitui uma questão geracional nesses espaços, uma vez que essas atividades são passadas de mães para filhas, tias para sobrinhas, ou avós para netas, dentro do mesmo grupo familiar. No entanto, apesar dessas práticas serem uma atribuição feminina nessas localidades, não podemos negar a figura masculina, pois a sua presença aparece nos relatos das benzedeadas, na transmissão desses saberes, onde uma das participantes aprendeu com seu pai, e aparece também como guia espiritual, uma delas exerce os trabalhos da benzeção através de um guia.

O saber cuidar é a base essencial dos trabalhos dessas benzedeadas (AGUIAR, 2012). Ao observar essas mulheres praticando essa arte, percebemos sua dedicação e o amor com que elas prestam esses cuidados. Bell Hooks (2006), em seu texto *Vivendo de Amor*, afirma que o amor cura. Para a autora, as mulheres negras foram sensibilizadas a cuidar dos outros.

Na arte da benzedura, nessas localidades quilombolas, como já foi mencionado, existe uma cadeia de aprendizado para o cuidado entre as mulheres benzedeadas, ou seja, a mãe aprendeu com a avó o que passará à sua filha e assim

por diante. Observando essas benzedeadas agindo através de seu ritual de benzedura, percebemos o seu acolhimento com aqueles que necessitam, o que nos possibilita uma visão clara desse cuidado baseado nos ensinamentos de suas antepassadas, que, por sua vez, também adquiriram esse legado de suas mães, tias ou avós. Assim, segundo Aguiar (2012), ainda que a maioria dessas mulheres não pertençam ao candomblé, podemos encontrar nessas rezadeiras e benzedeadas de Barra e Bananal os traços de mães ancestrais que são responsáveis pela transmissão desses seus legados a outras mulheres que darão continuidade à tradição dos segredos.

A segunda forma de inserção dessas mulheres no universo das benzeduras acontece através da experiência com o sobrenatural. Nessa modalidade de aprendizado, esses saberes surgem por meio de uma força divina, em alguns casos conduzidas por guias e espíritos, como é o caso de dona Margarida: “*A gente tem que ter contato, contato com os guias, contato com o anjo da guarda e com as almas, pra poder chegar lá*” (Margarida).

Uma outra entrevistada afirma que aprendeu as orações do benzimento sozinha, com intercessão divina, e reitera que o seu pai tentou lhe ensinar, mas não aprendeu as orações que ele realizava:

*[...] ele começou muito me ensinando mais eu não aprendi o benzimento dele, não. O benzimento que ele benzia era um e o que eu aprendi é outro, é quase o mesmo, mas já é diferente, o que eu benzo eu aprendi sozinha mais Deus (Flor).*

Mesmo sendo filha de benzedeadas e ter aprendido observando alguém da família, as benzedeadas acreditam ter sido agraciadas por um dom divino no momento de sua aprendizagem:

*[...] ela rezou uma vez só, uma vez só que ela rezou uma criança de voz alta aí na outra ela já mandou eu rezar aí eu já sabia tudo, entrou aquele dom, eu recebi aquele dom, no mesmo momento que ela me ensinou eu já aprendi tudo (Angélica).*

Como mencionado, a benzeção é, também, uma manifestação religiosa. De acordo com o estudo de Hoffmann-Horochovski (2012, p. 131), o ‘dom’ é um fator essencial dentro da benzeção; segundo a autora, o dom pode aparecer tanto na transmissão dos saberes, quanto através de “evento sobrenatural”.

De acordo com estudos, a prática da benzeção não pode ser exercida por qualquer pessoa, sendo praticada apenas por pessoas portadoras de um “dom divino” – isso também se constata em Barra e Bananal. Conforme Mello (2013, p. 63), em *Percepção, intervenção e cura: sobre modos somáticos de atenção e a prática da benzedura*, a benzeção é uma manifestação religiosa e o “dom” é a condição “essencial para comunicação entre o mundo humano e divino, para interação entre as diversas instâncias de profano e sagrado presentes na vida das pessoas”. Segundo o estudo do mesmo autor, os interessados em aprender esse ofício da benzeção, na maioria das vezes, já são portadoras desse dom. Mello (2013) acrescenta, ainda, que, sem essa interação, garantida pelo dom, a benzedeira torna-se incapaz de restabelecer a saúde das pessoas que atende.

A presença do Dom pode acompanhar a benzedeira desde seu nascimento ou pode se desenvolver durante sua vida juntamente ao ensino da reza ou no surgimento e enfrentamento de alguma forma de doenças ou ‘atrapalhos’. Sem a detenção deste elemento fundamental é ineficaz o aprendizado dos ritos de benzeção, muitas vezes interessados nesse aprendizado sendo alertados por benzedeiros já constituídas que antes deveriam deter um Dom, muitas vezes a benzedeira já identificando sua presença ou ausência no pretense aprendiz (MELLO, 2013, p. 6, destaque do autor).

De acordo com Hoffmann-Horochovski (2012), as benzedeiros dedicam parte de sua vida exercendo a função de cura das doenças com quem precisa, porque acreditam ter sido agraciadas com um “dom divino”. Esse ofício, segundo a autora, é exercido de forma gratuita, pois, por ser concedido como um dom, não pode cobrar pelos serviços prestados.

As mulheres iniciadas nessas práticas mediante a experiência com o sobrenatural, como no caso de dona Margarida, para além da benzedura, geralmente mantêm no ambiente de suas casas um espaço com um altar, já descrito, aqui, destinado a fazer consulta com os guias.

Dona Margarida menciona que, além de ser benzedeira, é também uma médium espiritual, e através da mediunidade atende pessoas em seu domicílio, fazendo recomendações espirituais. Ela relata que realiza esse trabalho na “*mesa branca*”: “*Faço oração, eu benzo né, trabalho na mesa branca, eu trabalho na mesa branca para tirar espírito, para dar passo que tá perturbadas né, é isso aí*” (Margarida).

Nesse trecho de seu depoimento, dona Margarida relata seus cuidados prestados àqueles que necessitam de ajuda espiritual e, quando questionada sobre o que chama de trabalho na “mesa branca”, assim discorre:

*O trabalho da mesa branca é oração, que em muitos cantos é rezando, já eu não, é mais o catolicismo, é pai nosso, avé Maria, creio em Deus pai, é, muitas pessoas quando chega aqui fica admirado que eu rezo é diferente dos outros e eu abro a mesa como sendo um catolicismo de uma igreja. É assim, um pai nosso, ave Maria, peço que me perdoe se eu fizer alguma coisa errada, entendeu? Eu peço pelo fulano, para ajudar o fulano no trabalho, em uma coisa, aí na hora que o guia chegar e tomar, agora aí, ele fala as coisas. O guia é assim, eu tô olhando pra você aqui mais eu num tô lembrando, eu pego no fogo, na água, pego no vidro, no que for eu num lembro (Margarida).*

Pensar nesses saberes de cura compartilhados nas comunidades quilombolas de Barra e Bananal pelo viés da cultura nos conduz a identificar elementos simbólicos múltiplos dos diversos segmentos étnicos da sociedade. Trata-se de uma variedade de crenças, tradições, costumes e valores provenientes de diferentes grupos – africanos, europeus e indígenas (AGUIAR, 2009; NASCIMENTO, 2010); o depoimento de Margarida, apresentado anteriormente, indica vários elementos do catolicismo em seu ritual.

Ao observarmos as benzedeadas de Barra e Bananal, foi possível constatar que para realizar o ato da benzedura há horas e dias específicos. A benzeção acontece de segunda a sábado nessas localidades, não sendo realizada após o pôr do sol e nem aos domingos, pois o domingo, segundo as informantes, não é um dia bom para benzer. Elas também não realizam a benzeção se estiverem com algum problema de saúde. Dona Angélica relata que certo dia uma mãe a procurou para benzer uma criança que se encontrava com dor de cabeça; ela, então, pediu à mãe da criança para retornar em outro dia ou procurar outra benzedeadora, pois não estava sentindo-se bem. A benzedeadora relatou que não realiza a benzeção quando está com algum problema de saúde, porque não faz bem para a benzedeadora e nem para quem recebe a benzeção.

O espaço utilizado pelas benzedeadas no momento da realização do ritual da benzeção é uma área do quintal de suas casas, área conhecida como terreiro, no quilombo. A Figura 5, que se segue, mostra uma benzedeadora exercendo a benzeção no terreiro. Ressaltamos que algumas realizam o ritual em frente ao altar e para outras pode ser em qualquer lugar.

Figura 5 - Benzedeira do quilombo exercendo a benzeção



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2016).

Dona flor relata que benze dentro do ambiente de sua residência ou no quintal, sobre uma pedra ou tronco de árvore, só não pode com os pés na terra, conforme mostra o seu depoimento:

*Eu benzo ou dentro de casa, ou lá fora sentada em uma pedra, só não no chão, no chão não é bom não, ou em uma pedra ou em uma tora de um toco, qualquer coisa, no sol também não é bom, que tem gente que fica tonta, conforme a pessoa tiver [...], tá ali benzendo e a pessoa não está com um corpo muito bom, muito pesado, talvez tonteia, é por isso. Mais a não ser é qualquer canto, eu benzo na roça, se eu tiver na roça e a pessoa chegar e me clamar que está com o corpo mole, que está sentindo alguma coisa lá na roça mesmo eu tiro um raminho e benzo (Flor).*

Com um ramo na mão, reza baixinho, movimentando o ramo para cima, para baixo, cruzando na frente, atrás; o ramo vai passando pelo corpo, em cima e em baixo, de um lado para outro, em forma de cruz; junto a isso, falando as palavras em silêncio.

Ao finalizar o ritual, joga-se o ramo no quintal, em formato de cruz, e diz-se em voz alta: “Deus que te dê santa ‘avertude’”; em seguida, a mãe da criança ou a pessoa que está sendo benzida responde: amém. Esse ritual é realizado durante três dias seguidos.

Observa-se também que as benzedeadas das comunidades de Barra e Bananal não costumam benzer o próprio filho, geralmente encaminham seus filhos para outras benzedeadas praticarem o ritual, como mostra esse depoimento:

*Meus meninos eu num gosto de benzer, porque mãe falava que uma mãe não pode benzer o fi, tem que ser outra pessoa, a mãe num pode, é porque é gerado do sangue dela, num serve né, é de ser outra pessoa. Eu benzo meus netos, mais eu sei que é bom é outra pessoa por causa do sangue. Eu levo para outra benzer porque não tem o sangue chegado (Rosa).*

Com base nesse depoimento, vemos que o fato de a benzedeadas não benzer o próprio filho faz parte desse conjunto de saberes compartilhados de geração em geração, alegando o fator consanguíneo como justificativa para não poderem realizar o ato da benzeção no próprio filho.

A Figura 5, anterior, representa uma prestação do cuidado através do ritual da benzedura na comunidade. Essa senhora é uma das benzedeadas que se encontram presentes nas comunidades, prestando esse ato de solidariedade a quem precisa. Elas utilizam elementos, como: ramos, pedras, terço, dentre outros, dependendo do problema que está sendo tratado. Nas palavras de Rosa: “*tanto eu benzo com o terço como eu benzo com o ramo*”.

A presença das benzedeadas nas comunidades quilombolas corresponde a um fenômeno importante, uma vez que essas mulheres constituídas de saberes tradicionais representam bem mais que gestos e palavras proferidas, que levam conforto não só físico como espiritual àqueles que as procuram. Essas mulheres ocupam um espaço essencial na comunidade em que vivem, e, na medida em que pluralizam seus conhecimentos, elas contribuem para manter a identidade do grupo. Inegavelmente as benzedeadas são marcadas por uma espécie de “grande memória”, visto que armazenam, ao longo de anos, tradições que atravessam gerações por meio da tradição oral.

Entende-se por tradição oral toda e qualquer prática compartilhada pela memória de um determinado grupo na sociedade, cujos saberes de uma herança

cultural, como o saber popular de cura pelo benzimento, são transmitidos de geração a geração (SILVA, 2004). A tradição oral significa “transmitir de boca em boca todas as experiências que a ancestralidade dessa comunidade adquirira, em seu caminhar pelo mundo material e imaterial/sobrenatural” (SILVA, 2004, p. 6). Desse modo, a tradição oral é uma manifestação de fundamental importância na comunidade quilombola, pois apresenta elementos que compreendem e justificam as diversas maneiras que os quilombolas têm para transmitir verbalmente seus ensinamentos, saberes, crenças e partilhá-los com os seus descendentes.

#### 4.1 O CUIDADO DE “NÓS” PARA “ELES”: PRÁTICAS DE SABERES TRADICIONAIS

O processo de legitimação da profissão de benzedeira ou rezadeira é tão importante quanto a transmissão dos saberes, pois é o momento em que “as próprias benzedeiros e as pessoas da comunidade reconhecem na benzedeira ou rezadeira uma agente legítima ao exercício da sua profissão” (OLIVEIRA, 1985, p. 39). O que a legitima, acima de tudo, é a eficácia exercida sobre os corpos doentes, pela prática das rezas, dos gestos, dos banhos, das palavras pronunciadas em silêncio, garantindo a certeza do equilíbrio físico e espiritual.

Uma das participantes da pesquisa afirma que se iniciou na prática da benzeção benzendo a própria família, seus pais e seus irmãos; com isso, foi tornando-se reconhecida, sendo procurada por outras pessoas da comunidade:

*Eu aprendi benzer de menina, eu de menina eu já benzia. Eu com quinze anos eu já benzia, até pai mesmo eu cansava de benzer, eu comecei benzendo pai, benzendo mãe dentro de casa, os meninos e com aquilo eu fui levando. Aí deu pra vim gente me pedindo pra benzer, um dia vinha um outro dia vinha outro me pedindo pra benzer criação, que eu benzo criação também. [...] pai me ensinava, e falava me benze aqui e me dava um ramo, tu é muito ‘medronha’ a vez tu vai aprender benzer pelo menos de olhado, me benze aqui. Eu pegava o ramo benzia ele, e ele falava: ixe mas agora eu fiquei bom, agora eu vou até pra roça, brincando comigo, vou até pra roça, ixe mas agora eu fiquei bom. Eu num sei nem se era mesmo ou se não era, mas acho que era brincando comigo que eu era menina, e ele me dengava muito que eu era caçula, e aí agora foi ficando assim, foi ficando assim depois [...] (Flor).*

Oliveira (1985) afirma que não basta apenas que a benzedeira reconheça a existência do dom em sua vida, é necessário um reconhecimento da comunidade

onde mora. A autora enfatiza que o interesse pelo ofício é marcado por um acontecimento significativo na vida da benzedeira:

Primeiro, quando ela percebe o dom. Segundo quando ela começa a acreditar na sua capacidade de curar, reconhecendo-se preparada para tanto, ou seja, quando ela começa a produzir benzeções às pessoas da sua esfera familiar [...]. Terceiro, quando ela estende a sua prática de benzeção aos vizinhos, amigos e famílias que moram na sua comunidade. Quarto, quando ela começa a ficar mais conhecida, sendo procurada por pessoas de fora da comunidade, indo diferenciar os males que enfrenta, buscando conhecer novas orações e fórmulas, aprendendo a combiná-las para debelar o mal e a ampliar o leque de doenças que benze (OLIVEIRA, 1985, p. 40).

Dona Flor relata que em seu processo de legitimação na profissão de benzedeira começou recebendo os ensinamentos e ganhando o reconhecimento de seu pai. Segundo Oliveira (1985), é no processo de legitimação que os benzedores se sentem comprometidos com a transmissão dos saberes, com os ensinamentos dos segredos partilhados.

A participante dona Angélica relatou a história de uma criança que alcançou cura após o ritual da benzeção:

Teve uma vez, que uma mãe levou o filho que estava com uma febre muito alta e num tinha nada que melhorava a febre desse menino, a mãe já estava desesperada. Eu estava na roça trabalhando esse dia, ela foi atrás de mim lá na roça levar o menino pra eu bezer ai eu benzi. Depois a mãe voltou pra me agradecer, ela disse que quando chegou em casa que o menino já estava bem depois da reza que eu fiz, a mãe que voltou pra me contar. Graças a Deus o menino dela ficou bom (Angélica).

Este relato de dona Angélica mostra o reconhecimento da mãe da criança ao trabalho realizado pela benzedeira, demonstrando um sentimento de gratidão pela cura alcançada. A benzedeira precisa do reconhecimento de seu grupo para exercer com êxito a sua profissão. O ritual de cura não está destinado somente a quem recorre a benzeção, ele também tem como alvo o seu grupo social, pois cada processo bem-sucedido revalida a crença nesse procedimento (QUINTANA, 1999).

Uma das participantes afirma que reconhece o problema das pessoas através do olhar ou de sintomas, como “corpo mole”, “desânimo”, “falta de apetite”, “dificuldade para dormir”, dentre outros. Sobre esse reconhecimento dos problemas, as entrevistadas identificam que:

*Quando a pessoa está com olhado, a pessoa fica assim com o corpo mole, fica esmorecida, até no olhar é conhecido. Quer dizer que até no olhar da pessoa a gente conhece, fica aquela pessoa assim com o corpo desanimado (Flor).*

*Quando elas chegam, elas (crianças) chegam, a gente ver que eles tá molestrados e quando acabo de benzer eles já sentem melhora (Angélica).*

Algumas reconhecem pelo ramo, isto é, se o ramo murchar no ato da benzeção, é sinal que a pessoa está com “olhado”, como mostra o depoimento de dona Margarida:

*O elemento que eu uso pra benzer de olhado é o ramo, é só o ramo. [ pode ser qualquer ramo? ] Não. Qualquer ramo num pode ser não. Antigamente era vassourinha de Nossa Senhora, agora hoje eu num tenho aqui a arruda, lorna, essas coisas que a gente benzia antigamente, aí eu já pego umas folhinhas de um remédio que tenho aqui chamado anador. Através do ramo a gente sabe, a gente conhece. A pessoa que a gente benzer e tá assim [ mostra a mão fechada pra representar como fica o ramo após a benzeção ] é olho dos outros, é inveja, é pessoas que têm olho grande né. Não tem, o benzedor que benze, ele (o ramo) escambota assim a “cabecinha”, o “olho” murcha, se ele murchar fulano tem olhado, assim foi olhado demais, e se o fulano acabar de benzer e ficar assim como tá, meu dedo aqui (mão esticada) o fulano ele tem ou macumbaria, olho grande no trabalho, ou inveja sobre o trabalha que faz, de motorista ou trabalho de médico de que for, é isso aí (Margarida).*

O ramo é um dos elementos utilizados nos rituais de cura das benzedeadas e rezadeiras. De acordo com os depoimentos das colaboradoras, o ramo é usado nas rezas para retirar olhado e quebranto do corpo da pessoa. De acordo com elas, é preciso ter fé, como mostra o depoimento de dona Rosa:

*De olhado ocê vai rezado e ocê vê, o ramo murcha e o seu corpo ‘rupeia’ se tiver olhado, seu corpo dá aquele “relampo” no sangue né. Agora se ele num tiver, ocê reza e ocê num sente. Eu uso um galhinho, ou de tomate ou de pimenta malagueta, alecrim ou arruda, eu gosto de rezar com esses raminhos, aí agora tem também a vassourinha. Pega três galhinhos e encruza e aí ocê benze a pessoa. Quando acaba ocê pega esses três raminhos, quando você rezar a avé maria, um ocê reza uma coluna e joga pra lá, outro ocê reza outra coluna e joga pela sua costa e outro ocê torna jogar pra cima. [ O ramo seria uma forma de proteção para a benzedeadas? ] É uma proteção minha fia. Ele carrega, é a prova que ocê tem é o ramo. A gente sabe uma coisinha e o outro tá com precisão a gente vai falar aquelas palavras*

*pegando com Deus para Deus colocar 'virtude' né, mais é preciso ter fé, se não tiver a fé, não vale de nada (Rosa).*

Ao dialogar com dona Dália, foi possível constatar que as pessoas que procuram as benzedeadas também reconhecem os sintomas, e elas demonstram isso como ensinamento dos mais velhos. Os motivos que levam a mãe dos quilombos de Barra e Bananal a procurar a benzeção para seu filho também são passados de geração para geração no contexto das comunidades, como afirma essa entrevistada:

*Eu ia mais mesmo quando eu tive meus meninos, porque às vezes o que vale é a fé, quando os meninos ficavam aborrecidos, começavam a correr água (lágrima) no olho, não dormia, quando ia dar mama o leite voltava, que já é experiência dos mais velhos, quando a gente da mama que leite volta, que deita e começam a espantar e estremecer, que manda benzer que ali... por conta do quebrante que fica no corpo da criança, então o motivo que mais me levou foi isso aí (Dália).*

“Quebranto”, “mau-olhado”, “espinhela caída”, “vento-caído”, “dismintidura”, “sol na cabeça”, “ezipa” e “cobreiro”, esses nomes, distantes do universo científico, fazem parte do mundo mágico das crenças, simpatias e benzeções, são diagnósticos das benzedeadas das comunidades quilombolas de Barra e Bananal.

*Eu benzo de olhado, benzo desse negócio de sol na cabeça, eu benzo de espinhela caída, eu benzo desse negócio que dá nos pés a ezipa, que dá aquele fogo nos pés (Margarida).*

*Eu benzo de olho ruim, dor de cabeça, quebrante, dor de dente, coluna a hora que a pessoa tá muito atacado eu benzo, eu tenho oração que eu também faço pra coluna, benzo de dor de cabeça, benzo de jeito, benzo de dismintidura, benzo de um bocado de coisa e pai não, pai era só de olho ruim (Flor).*

Para cada um desses males físicos ou espirituais que afligem as pessoas, há orações e formas de benzer diferentes. A teoria de Lévi-Strauss se atualiza nos saberes das mulheres rezadeiras e benzedeadas de Barra e Bananal, ao se utilizarem da energia contida nas folhas, nos gestos e nas palavras proferidas. Segundo Lévi-Strauss (1975), a eficácia simbólica acontece quando o objetivo do ritual foi atingido. Neste estudo, ressaltamos que a eficácia simbólica é seguida da experiência e da certeza de que aquele ritual é o melhor para a pessoa que está sendo cuidada. O que denominamos eficácia simbólica para rezadeiras e para as pessoas que as procuram é a certeza e confiança de uma restauração da saúde física e espiritual.

A benzedeira ou rezadeira, antes de iniciar a benzeção, acolhe, conversa, escuta, aconselha, toca e interage com os problemas de quem as procura, sendo ações de acolhimento que, na maioria das vezes, não acontecem nos centros de tratamento convencionais de saúde, principalmente quando se trata da população negra, sobre a qual os estudos apontam uma maior negligência no atendimento. Em se tratando de comunidade quilombola, torna-se ainda mais complexo, pois, muitas vezes, a equipe de saúde desconhece a existência de comunidade quilombola em sua área, a exemplo do estudo realizado por Souza (2004), no quilombo rural de Ivaporunduva, em São Paulo, mostrando as precárias condições de vida da população das comunidades quilombola do Vale do Ribeira, na ausência de atendimento à saúde e de outros atendimentos essenciais, como transporte, educação e comunicação. Segundo Souza (2004), os profissionais do serviço público de saúde da região, onde se encontra a maior parte das comunidades quilombolas do Estado, desconheciam os quilombos e suas especificidades culturais, históricas e políticas, bem como as dificuldades por elas enfrentadas.

Esse desconhecimento reproduz o processo histórico vivido por nossa sociedade, ou seja, de invisibilização das comunidades negras e de suas identidades. Para contornar os problemas de saúde enfrentados, os quilombolas têm a sua disposição os recursos médicos tradicionais, como rezas, benção, chás, etc., não só como alternativa à falta de serviço de saúde de qualidade, mas, também, como prática da cultura tradicional. Desse modo, os saberes e as artes de cura herdadas ancestralmente resistem, hoje, porque existe esta lacuna na área do cuidado, não sendo preenchida por formas de cuidado hegemônicas. As práticas e saberes tradicionais, pautadas na oralidade, possibilitam a escuta necessária à compreensão do “outro” e de “si”.

#### 4.2 AS PALAVRAS ENUNCIAM O MITO E PROVOCAM RITUALIZAÇÕES

No decorrer dos encontros com as participantes, observamos que as palavras pronunciadas durante o ritual eram apenas sussurradas, proferidas em silêncio. Quando questionadas se poderiam revelar essas palavras, algumas das entrevistadas mantiveram o silêncio, outras revelaram apenas um dos tipos de benzeção. Dona Angélica se negou a descrever, e a dona Margarida permaneceu em silêncio por alguns instantes e, em seguida, disse não se lembrar das palavras, pois, segundo ela,

é o seu guia que pronuncia essas palavras, e, após o ritual, não se recorda. Durante a conversa com dona Flor, perguntamos se poderia nos dizer as palavras proferidas em silêncio, no momento da benzeção; ela permaneceu por alguns instantes em silêncio, em seguida respondeu: *“Sem benzer? Quar, não adianta não”*. Continuou dizendo: *“O meu benzimento é fantástico, eu benzo de dois tipos, tem o benzimento mais leve, conforme a pessoa tiver, se a pessoa tiver muito pesado, já eu puxo mais pelo benzimento, é assim”*.

De acordo com Santana (2017), as palavras do legado africano carregam consigo uma mitologia, tornando-se necessário entender que mito e rito se complementam, todo ‘rito carrega um mito’. Portanto, as Palavras proferidas no ritual da benzeção são carregadas de mitos, significados, força e poder capazes de restaurar a saúde das pessoas. A respeito do poder das palavras, Aguiar propõe a seguinte reflexão:

A palavra é como um fogo que tanto aquece como destrói um incêndio. Ela se apresenta como um símbolo forte capaz de restabelecer uma conexão entre o transcendente, a benzedora e o cliente necessitado de ouvir uma palavra boa. Existe poder, axé, nas palavras da benzedura, pelas orações e gestos das benzedoras a palavra assume a 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 detêm e a manipulam conforme sua especificidade. A palavra dá poder aos gestos e alcança aquilo desejado pela benzedura e sua clientela (AGUIAR, 2012, p. 39).

As palavras pronunciadas pelas benzedoras são carregadas de símbolos. Nesse aspecto, Bourdieu (2010 apud AGUIAR, 2012, p. 40), nos diz que os “símbolos têm poder. E com esse poder atuam, fazendo parte da vida humana”. De acordo com Aguiar (2012), os afro-brasileiros herdaram de seus ancestrais todo um sistema simbólico que perpassa não apenas elementos religiosos, mas, também, situações cotidianas.

Santana (2017) propõe que as palavras “enunciam uma imagem”, destacando que

As imagens que as palavras enunciam, enquanto relação de implicação recíproca, permeiam o cotidiano dos povos de qualquer etnia. Tanto as imagens como as palavras realçam possibilidades de ser incluídas de um determinado contexto. [...], se as palavras enunciam imagens, a imagem é algo cultural, é também pela palavra que podemos pensar em valores étnicos (SANTANA, 2017, p.15 e 21).

Nessa perspectiva, mostramos, a seguir, no Quadro 1, descrição dos rituais de cura, de acordo com os males (olhado, quebrante, ezipa e dismentidura) apresentados pela pessoa que deverá ser benzida, com destaque para o procedimento e para os elementos utilizados pelas benzedeadoras participantes de nossa pesquisa.

Quadro 1 – Descrições dos Rituais de cura

Males	Procedimento associado ao benzimento ou a reza	Elementos utilizados
<b>Olhado</b>	<p><i>“Eu te benzo com fé nas três pessoas da Santíssima Trindade, Que é o pai, o filho, o espírito santo, amém. Que te dê animo, te livrai de todo mal, Te livrai de todos os perigos, Hoje para sempre, amém. Tirai o mau-olho, com fé nas três pessoas da Santíssima Trindade, Que é o pai, o filho, o espírito santo, amém. Alegrai o teu corpo com fé nas três pessoas da Santíssima Trindade, Que é o pai, o filho, o espírito santo, amém. Tirai o mau-olho com fé nas três pessoas da Santíssima Trindade, Que é o pai, o filho, o espírito santo, amém. Tirai olhado de olhadaria, Tirai quebrante de quebrantaria, Com fé nas três pessoas da Santíssima Trindade, que é o pai, o filho, o espírito santo, amém. Debarai os teus passos com fé nas três pessoas da Santíssima Trindade, Que é o pai, o filho, o espírito santo, amém. Tirai inveja de invejaria, com os poderes de Deus e da Virgem Maria, Que é o pai, o filho, o espírito santo, amém. Clareai as tuas vistas com a benção do pai, Que é o pai, o filho, o espírito santo, amém. Te livrai de todo mal, te livrai de todos os perigos, Hoje e para sempre amém. Em nome do pai do filho e do Espírito Santo, amém. Te livrai de todo mal, te livrai de todos os perigos, Hoje e para sempre, amém. Clareai as tuas vistas com a benção do pai, Que é o pai, o filho, o espírito santo, amém. Em nome do pai do filho e do Espírito Santo, amém. Levai esse mal para as ondas do mar sagrado. Deus te dê vertude” (Flor).</i></p>	<p><b>Ramo ou o terço.</b>  <i>“Benzo com terço tamém, tanto eu benzo com o terço como eu benzo com o ramo” (Flor).</i></p>
<b>Quebrante</b>	<p><i>Eu te benzo com os poder de Deus e da Vigem Maria, Santos tirai esse quebrante esse olhado da carne, da pele, dos ossos e dos nervos com os poder de Deus e da Virgem Maria. Levaste olhado pras ondas do mar, onde não faço mal ninguém, levaste olhado pras ondas do mar onde não faça mal ninguém. “E aí, gente torna a falar: volta e torna repetir e reza duas ave-maria com intenção, aí gente fala Deus que te cura com vertude. A gente reza assim, a minha é curtinha” (Rosa).</i></p>	<p><b>Ramo verde.</b></p>
<b>Ezipa</b>	<p><i>“Ezipa, ezipa jamais,</i></p>	<p><b>Ramo e água.</b></p>

	<p><i>Ezipa deu no mar, no mar Afonso, Do mar deu no tutano, do tutano deu no osso, Do osso deu na carne, da carne deu na pele, Da pele deu no mar, Retire essa enfermidade do corpo de Maria, Leve para as ondas do mar para nunca mais voltar, Que ela não deve nada ninguém, Com os poderes de Deus e da Virgem Maria Ezipa, ezipa jamais, Ezipa deu no mar, no mar Afonso, Do mar deu no tutano, do tutano deu no osso, Do osso deu na carne, da carne deu na pele, Da pele deu no mar, Retirai essa enfermidade do corpo de Maria, Leve para as ondas do mar para nunca mais voltar, Que ela não deve nada ninguém, Com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Ofereço um pai nosso com uma ave-maria para Nossa Senhora do Desterro, para desterrar essa enfermidade do corpo Maria. Aí agora reza o pai nosso e ave-maria. Em nome do pai do filho e do espírito santo. Deus que dê a santa virtude” (Dália).</i></p>	<p><i>“reza com água, pega três ramos vai passando o ramo na água e vai passando naquela enfermidade” (Dália).</i></p>
<b>Dismetidura</b>	<p><i>“Eu te cozo nervo torto, osso rendido, junta desconjuntada, Assim mesmo eu cozo em louvor de São Fortuoso, Eu te cozo nervo torto, osso rendido, junta desconjuntada, Assim mesmo eu cozo em louvor de São Fortuoso, Ofereço um pai nosso com uma ave-maria para nossa Senhora do Desterro desterrar essa enfermidade que está no corpo da pessoa. Eu te cozo nervo torto, osso rendido, junta desconjuntada, Assim mesmo eu cozo em louvor de São Fortuoso. Em nome do pai do filho do espírito santo, Deus que te dá santa virtude” (Dália).</i></p>	<p><b>Pedras.</b> <i>“eu rezo de dismintidura com três pedras de cristal, e rezo com as pedras de cristal durante três dias com a mesma pedra” (Dália).</i></p>

Fonte: Benzedeadas e rezadeiras de Barra e Bananal.

Observamos que cada família tem a sua oração e sua forma de benzer aprendido dentro do seu contexto familiar, *“cada um já tem um jeito, né, então essa reza aí de dismentidura aprendi com mãe, e a de ezipa aprendi com Aparecida que já foi a avó dela que ensinou ela”* (Dália).

Um aspecto observado é a palavra “virtude” proferida no final ritual do benzimento por todas as benzedeadas, uma vez que todas falam essa palavra em voz alta e a pessoa que recebe a benzeção responde “amém”. Podemos perceber, por meio das palavras descritas nessas rezas de benzedura, a invocação de santos do catolicismo popular e utilização de elementos da natureza como “ondas do mar” e “ondas do mar sagrado”.

#### 4.3 AS BENZEDEIRAS E SEUS SABERES TRADICIONAIS SOBRE PLANTAS

O uso de plantas medicinais no processo de cura tradicional constitui-se uma prática antiga, pois o ser humano sempre utilizou plantas e ervas como elemento de cura:

O homem primitivo buscou na natureza as soluções para os diversos males que o assolava, fossem esses de ordem espiritual ou física. Aos feiticeiros, considerados intermediários entre os homens e os deuses cabia a tarefa de curar os doentes, unindo-se, desse modo, magia e religião ao saber empírico das práticas de saúde, a exemplo do emprego das plantas medicinais (ALVIM et al., 2006, p. 2).

Trata-se de uma prática ancestral historicamente legitimada e difundida na cultura popular. O uso terapêutico dessas plantas está bastante ligado às relações interculturais decorrentes do contato entre os colonizadores portugueses, os africanos e indígenas – conhecimentos que foram sendo repassados oralmente de geração para geração (NASCIMENTO, 2010; BANDEIRA, 2013).

É muito comum encontrar nas residências de Barra e Bananal plantas e ervas usadas no combate de alguma enfermidade e na produção de chás. Nas habitações das benzedadeiras é ainda mais comum encontrar essas plantas de poder medicinal, uma vez que são usadas nos rituais dessas práticas, nos tratamentos e na cura dos males recorrentes, como dores no estômago, gripes, ferimentos, etc. No atendimento aos portadores dessas enfermidades, têm sido receitados remédios naturais, no qual são usadas plantas medicinais cultivadas nas próprias comunidades. No Quadro 2, que se segue, citamos as plantas mais utilizadas, registradas conforme as falas das informantes da pesquisa.

Quadro 2 – Plantas medicinais utilizadas pelas informantes das comunidades

<b>Nome popular</b>	<b>Indicação</b>
Erva-cidreira	Calmante
Alfazema	Para banho; contra mau olhado
Poejo	Para gripe; resfriado
Alecrim	Para pressão alta, Calmante,
Hortelã	Combater verminoses; anti-inflamatório
Mastruz	Combater verminoses; anti-inflamatório

Manjerona	Para gripe; resfriado
Salsa	Anti-inflamatório
“Transsagem”	Anti-inflamatório
Capim Santo	Calmante
Erva-doce	Para gases
Boldo	Gastrite
Manjericão	Para gripe
Alfavaca	Para gripe
Nelvagina	Para dor
Folha de Algodão	Anti-inflamatório
“Pustemeira”	Anti-inflamatório
Arruda Alecrim “Piu piu”	Para benzer contra mau-olhado e quebrante

Fonte: Benzedeadas e rezadeiras de Barra e Bananal.

As informantes ressaltam que mantêm uma certa cautela na indicação dessas plantas, porque, segundo elas, até para indicar um chá caseiro, precisam deixar a pessoa ciente dos seus efeitos:

*[...], hoje a gente num pode ensinar chá pra todo mundo não, que todo mundo num tá normal. Uns quer o chá pra prejudicar a gente e outros pra curar mesmo, e outros proque os remédios da farmácia num cura, é diferente. Então a gente tem que saber, pensar àquela hora que a gente abre a boca para dar um remédio para curar a pessoa, que num seja quente demais, que num fica sem dormir, se o fulano dormir, dormir de acordo, é isso aí, é tudo regulado. Então, tem que saber, um suco pra gastrite uma coisa assim. Se a gente toma um remédio e num cura, vamos pensar, é diferente, se você faz uma coisa errada você sabe a justiça bate em cima da gente com tudo, então a gente tem que pensar o que a gente fala, e o que a gente fala, o que a gente vai ensinar, o que a gente vai lavar, o que a gente vai beber, tudo isso (Margarida).*

*Um, chazinho caseiro? [sim], indico, conforme for indico, e conforme não. Tem que saber se a pessoa sente problema de pressão. Até um chá pra gente indicar precisa saber, sabe dessa? É quase proibido de gente indicar um chá, que a vez toma um chá e num dá muito bem, mais um chá manso qualquer pessoa toma, um charzinho de alfazema, tu conhece alfazema? [não], ali ne Aliça parece que tem ela. Ela limpa, ela ajuda esparramar negócio de inveção que a vez tem uma pessoa que olha a outra com aquela inveção, e ela ajuda esparramar. E a não ser, tomar um chazinho de evacadeira que é um calmante, que a vez se a pessoa tiver com uma perdeção de sono, tiver com a meia*

*assim, a vez vai deitar fica pensativo com uma coisa, um chá de evacadeira também é muito bom que ele é calmante e a não ser um chazinho de alfazema também é bom, um chazinho de alfazema é muito bom, ela é bom pra batimento, é calmante também, e faz esparramar alguma coisa assim, que tem hora que a pessoa tem inveja do outro, ela ajuda esparramar (Flor).*

Esses depoimentos mostram os cuidados que as informantes têm ao indicarem as ervas. Por não haver um reconhecimento legal desses saberes, nessas localidades, elas temem a justiça, quando diz, “*se você faz uma coisa errada você sabe a justiça bate em cima da gente com tudo*”; outras se preocupam com os possíveis efeitos que podem vir a causar no organismo, relatando que é preciso saber se a pessoa não sofre de algum problema de saúde, se o indivíduo não é hipertenso, por exemplo.

As participantes elencaram, em seus depoimentos, uma variedade de receitas de remédios caseiros que fazem parte da cultura local, das quais foram selecionadas algumas, descritas no quadro abaixo. Por muito tempo, essas receitas caseiras se constituíram como única alternativa para a população dessas localidades enfrentarem as enfermidades – “*a gente vivia de remédio caseiro e chá, num sabia nem o que era remédio de farmácia e naquele tempo o povo vivia muito*” (Angélica); “[...] *as mães ia se valer das raízes do mato pra fazer o chá pra dar né, e com isso, muitos criou sem ir em médico [...]*” (Rosa).

Acreditamos que seja relevante conhecer os modos de preparação dessas receitas terapêuticas produzidas pelas benzedadeiras e rezadeiras participantes deste estudo. Para tanto, fizemos, no Quadro 3, abaixo, um breve relato dessas receitas:

Quadro 3 – Relatos sobre a preparação de remédios caseiros

Receitas de remédios caseiros	Indicação
<p><i>“Pra mim fazer o xarope eu uso: umas três maçãs de algodão, alecrim, poejo, manjeroma, a casca do jatobá, a flor do camará, a nelvagina em folha, alfavaca, alho, cebola, limão e manjerição. São todos remédios daqui da comunidade. Eu junto tudo e coloco pra murchar, depois eu coloco no fogo e deixo ele ferver, as vezes eu coloco a rapadura e deixo ferver, depois que ferve eu passo na peneira para coar, coloco um pouco de mel de abelha também e deixo ferver até virar um mel, depois coloco em um vidro, toma uma colher de sopa, de manhã, meio dia e a noite, não precisa melhor, o remédio caseiro é ótimo, eu gosto de fazer, o remédio caseiro é melhor que o remédio de farmácia” (Dália).</i></p>	<p>Gripe, Tosse e Bronquite</p>

<p><i>“Para dor de barriga a folha do caju, três galhos de caju, três galhos de anduzeiro branco, três galhos de jabuticaba, coloca para ferver e bebe, é bom para dor de barriga, é muito bom” (Dália).</i></p>	<p>Para dor de barriga</p>
<p><i>“Tem também a Araruta que as mulheres bebiam o chá quando estava grávida, que a araruta é fresca. Minha sogra rancava um bocado de araruta e cozinhava pra gente tomar banho e beber que é fresca, hoje não tá usando mais e nem pode passar mais” (Dália).</i></p>	<p>Banhos para mulheres grávidas</p>
<p><i>“Ô, o remédio que é bom pros rins, a urina fica alva, é o chá de quebra-pedra, coloque uns três galhos de quebra pedra, eu coloco até mais de três, ranco o quebra-pedra e tiro a raiz, eu cozinho com tudo, a raiz da malvinha, umas três ou quatro folha de abacate, deixe cozinhar e coloca em uma jarra e vai tomando que nem água, ô meu Deus do céu, se a urina da pessoa tiver amarela, Ni, ela fica alvinha. Sempre que eu sinto essa dor de lado que eu sei que é do rim eu faço e bebo, por causa que eu quase não tomo água, né eu quase não tomo água né, eu sinto que é do rim, e é bom para os rins, o quebra-pedra, a raiz da malvinha e as folhas do abacate miúdo é muito bom pros rins, então isso aí tudo é remédio medicinal que a gente tem, todos os remédios nós tem aqui e os povos fazia e bebia” (Dália).</i></p>	<p>Problemas de rins</p>
<p><i>“Tem a arruizina que era usado para dar banho em crianças, o aicaçú também era usado para dar banho em menino, que hoje não está usando mais, e num faz mal não. O aicaçú pra vim os dentes não precisa melhor, cozinhar o aicaçú e coloca dentro de uma bacia ou uma banheira e coloca o menino dentro, pega um pouquinho e dá o menino para beber que é bom. Eu acho que essas tradições aí não deveria acabar, é muito bom, é muito bom e aicaçú para dá o banho, mais hoje não pode mais, então é muito bom esses remédios” (Dália).</i></p>	<p>Banho para bebês</p>
<p><i>“O alecrim mesmo, esse alecrim que a gente planta aqui, tanto é bom pra tempero pra fazer uma carne com ele como é bom pra colocar a água pra ferver colocar ele no copo coloca água quente e abafa ele pra tomar que é bom pra pressão alta, tanto ele serve pra colocar na comida como é bom pra pressão alta também. É bom pra rezar de olhado e quebranto” (Dália).</i></p> <p><i>“Capim santo é bom para baixar a pressão, pega umas três folhas, coloca para ferver, coa e deixe esfriar depois toma” (Angélica).</i></p>	<p>Pressão alta</p>
<p><i>“Pega umas três folhas de boldo, coloca no copo e coloque água quente e abafa, aí quando tiver frio pode tomar que é bom pra tirar a dor do estômago” (Angélica).</i></p>	<p>Dor no estômago</p>

Fonte: Benzedeadas e rezadeiras de Barra e Bananal.

Ao perguntarmos com quem aprenderam a utilidade desses remédios caseiros, as benzedeadas deram as seguintes respostas:

*Eu aprendi com mãe e com **minha sogra**. Meus meninos aqui mesmo eu dava banho direto com esses remédios, eu acho que esses*

*remédios não empatam tomar outros remédios não, é natural, o arroizina, o aicaçú é muito bom (Dália).*

*Remédio é o dom, e aprendi também com minha mãe, a minha mãe era remeideira, minha mãe era benzeadeira e o meu pai era benzedor (Margarida).*

Os depoimentos dessas participantes, sobre as receitas aprendidas com os seus mais velhos, visto que uma delas relata que aprendeu com a mãe e a sogra, estão repletos de símbolos e aspectos que demarcam a tradição oral da localidade, transmitida de geração para geração. Percebemos, também, que, do ponto de vista terapêutico, existem determinadas plantas para fins específicos, sendo assim, para cada problema de saúde, existe uma planta específica cultivada na própria comunidade. Desse modo, aludimos esse comentário às práticas da medicina convencional, por meio da qual determinada doença é tratada com um medicamento específico. As imagens, a seguir, Figuras 6 e 7, mostram uma benzeadeira no quintal da residência, coletando as folhas para produção dos remédios.

Figura 6 – Imagem da benzeadeira



Figura 7 – Imagem da benzeadeira



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Ao visitar o quintal para coletar as folhas, a benzedeira parou diante de uma árvore, ficou em silêncio por alguns instantes, ao mesmo tempo começou a fazer alguns gestos com as mãos; questionada sobre o que estava realizando naquele momento, antes de coletar as folhas, ela respondeu: *Tô pedindo licença os donos, proque a gente num pode pegar as folhas de qualquer jeito não, a gente precisa pedir licença aos orixás que são os donos da mata, você sabia disso?* (Margarida).

Depreendemos de suas palavras uma relação de respeito, pois a participante assume não ser dona do espaço em que está adentrando, fazendo um pedido de licença. Após esse ritual de pedido de permissão aos deuses, ela começa a coletar as folhas para preparar remédio caseiro, conforme ilustram as Figuras 8 e 9, a seguir. Durante a coleta das folhas, a entrevistada mostrou as plantas, explicando que as utiliza para fazer chás, banhos, na produção de remédios caseiros e para o tratamento das doenças que são curadas com essas folhas.

Figura 8 – Coleta de folhas para reza



Figura 9 – Coleta de folhas para reza



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

No decorrer do diálogo com a participante – advinda de outra região, como dissemos anteriormente –, ela nos relatou sua experiência de aprendizagem sobre remédios caseiros, afirmando ter aprendido com os povos indígenas:

*E na Ilha, os mestres que trabalhava com os índios fazia um pó pra bronquite, essas coisas, é que hoje nasceu esse negócio para curar da bronquite que eu levava os vidrinhos tampadinhos, as latinhas tudo bem asseado tudo dentro de inbornar de pano mode num suar nem nada, mode vender pro povo, pra lavar o nariz, pra tirar a bronquite, sinusite, [...]. Proque num tinha esses médicos que tem hoje minha fia, que hoje tem médico, a gente num pode fazer mais de que o médico. Já curei gente atirado, gente mordido de cachorro, de cobra e tudo, proque num tinha médico minha fia. Até trazer um carro de boi pra acudir o fulano no médico (Margarida).*

Desse modo, perguntamos: com quem a senhora aprendeu esses remédios caseiros? Ao passo que ela nos respondeu:

*É, o do chá foi com os índios, foi na Ilha São Felix. Foi na Ilha São Felix que eu aprendi com eles. E ne todo canto ninguém entrava não, eles num deixava não, proque eles trabalhavam com caça do mato, trabalhava com peixe e jacaré essas coisas, esses daí era os índios que trabalhavam pra curar o povo. [...], tava com uma febre né, essas coisas aí, aí agora eles faziam uma vasca no chão que nem uma cova, botava aqueles remédios tudo, aqueles ramos de remédios vinha cobria, cobria o fulano, vinha com aqueles ramos que tava ali quentinho e o outro que tava lá dentro aí agora fulano deitava, com poucas horas já tinha aquele paninho quente e aquele lençol quente pra enrolar o fulano mode botar na cama, era assim pra curar de febre. Aí vinha com aquele lençol quente e cobria a gente enroladinho pro fulano suar, dava uma suador, fulano suava três roupa, pingava no chão, também quando acabava de suar o fulano tava são, é remédio caseiro minha fia, e o fulano ficava bom mesmo (Margarida).*

Dona Margarida continua seu relato, afirmando que, por onde passava, utilizava esses saberes aprendidos com os indígenas, para curar as pessoas que necessitavam:

*E eu faço que nem o dizer, quando eu cheguei ni vários cantos ainda fazia né, num tinha dotor num tinha nada pra socorrer, fulano num tinha recurso, eu fazia com aqueles remédios, lençol de algodão pra enrolar a gente, não de malha, aquele de algodão. [ era para curar o que? ] curar de febre. Tinha muitas pessoas que chegava num canto que tava fervendo de febre, aí a gente deixava ele suar aquela febre, com vinte e quatro horas de um dia pro outro pra dar um banho de remédio pra tirar aquela febre. [ Quais eram as plantas que a senhora*

*utilizava? ] era esse alecrim, alecrim de casa, alecrim do mato né que é uns remédios cheiroso, é lorna, esse negócio é arruda num botava do arrudão botava do arrudinha um pouquinho pra num ficar fedendo, é esse o sete dor e esse, aquele, é eu tenho até ele ali que as meninas tem no campo verde, que ele dá um cheiro enjoado mais ele é bom pra banho, ele é bom pra... esqueci o nome. Nós juntava a madeira pião branco do pinhão roxo, só a madeira e dava o banho. A gente machucava e tirava aquela casquinha, quando acabava botava de fusão, não fervido, botava de fusão e coava de um dia pro outro, no outro dia a gente dava o banho no fulano e quando acabava pegava aquela água que tava coadinha e botava num pé de planta, era assim, mais num frevia não, só botava de fusão, lavava né mode algum micróbio, borboleta, lagarta, de aranha, é isso aí (Margarida).*

Dona Margarida, filha de descendente de africano e de indígena, absorveu diversos elementos de ambas as culturas, gerando um conhecimento formado com base na cultura desses diferentes grupos étnicos – africano e indígena. Dona Margarida aborda em seu relato as ervas utilizadas para o banho, dentre elas, cita a arruda e o alecrim. Em relação à utilização de algumas ervas, Sangirardi (1984 apud CHAGAS et al., 2007, p. 221) informa que o uso de plantas “mágicas”, como a arruda e a guiné (conhecida em Barrra e Bananal como “piu piu”), estão “presentes em rituais afro-brasileiros e são vistas como ervas mágicas exorcistas, atuando como escudo para o mau-olhado, impedindo os efeitos de feitiços e influências maléficas, bem como podem ser usados em banho para limpar o corpo, o descarrego”. Em relação ao uso dessas ervas, arruda e o “piu piu”, para o banho, dona Dália também menciona seu uso, e ainda acrescenta o alho, alecrim e a “pata de vaca”, sendo saberes advindos dos seus mais velhos:

*Às vezes tem algumas coisas que o médico não entende né, as rezadeiras passa assim muitos banhos também pra fazer, às vezes elas mandam tomar banho de arruda, sal grosso, de alecrim, aquela planta que se chama pata de vaca que junta tudo e coloca pra ferver pra tomar o banho, com arruda também que é muito bom. Tem hora que elas falam assim, para o olhado tem que usar a arruda, o alecrim ou um dente de alho né, que já vem dos antepassados que falava sobre isso né, muitos fala que esse, como que chama, que tem um cheiro ruim, que é muito bom, que meu pai de toda vida tinha socado na teia, que usa até ele pra benzer, que tem um cheiro ruim, até aqui no quintal tem dele, é o piu piu, o piu piu é muito bom também pra benzer, beber, e às vezes meu pai pegava, e na casa dele ainda tem o pacote do piu piu, e colocava no telhado da casa que é muito bom contra olho ruim (Dália).*

Assim, mais uma vez, a informante reafirma o caráter tradicional dessa herança cultural ancestral da comunidade, principalmente quando diz: “*já vem dos antepassados que falava sobre isso*”, “*o meu pai de toda vida tinha socado na teia*”. Ela ressalta, ainda, que o “*médico não entende*”, pois faz parte da cultura transmitida oralmente naquela localidade. Segundo Geertz (2008, p. 4), a “cultura é uma telha de significado” tecida pelo próprio homem. Na concepção do autor, a cultura é formada por construções simbólicas, um sistema organizado de símbolos e significados. Para Geertz, cultura não pode ser definida como coisa, como propriedade ou como algo que se pode apontar, porém, na visão do autor, a cultura está muito mais ligada ao campo da linguagem e da forma, ou seja, como as pessoas nomeiam, significam e dão sentidos às coisas do mundo com as quais elas convivem, do que com algo que pode ser apontado e localizado. Geertz (2008) destaca que a cultura é composta de estruturas psicológicas, por meio das quais os indivíduos ou grupos de indivíduos guiam seu comportamento.

Diante do que foi abordado, percebemos que os saberes dos mais velhos foram repassados nessas comunidades, conforme afirma nossa entrevistada: “*é experiências dos mais velhos*”. Desse modo, observamos que as tradições culturais de cura desenvolvidas por essas benzedeiras e rezadeiras de Barra e Bananal, tanto o conhecimento sobre as benzeduras quanto o uso de plantas e ervas medicinais, permanecem como um forte ponto de contato com suas raízes ancestrais. As permanências estão ligadas aos saberes locais.

## CAPÍTULO IV

### 5 MULHERES/CUIDADORAS DE BENZIMENTO E SEUS PERTENCIMENTOS ÉTNICOS

Os estudos sobre benzimento inscrevem-se em um repertório teórico bastante consolidado na antropologia e nos estudos sobre as comunidades quilombolas. Ao ir a campo, e “mergulhar no universo mágico” das benzedeadas e rezadeiras de Barra e Bananal para estudar as etnicidades que permeiam essas práticas de benzeduras nesses espaços quilombolas, nos deparamos com um emaranhado de elementos simbólicos de natureza material e imaterial, carregadas de significados que evidenciam o pertencimento étnico dessas participantes.

É importante destacar que, ao aprofundarmos nesta pesquisa, encontramos saberes e práticas de caráter multiétnico, próprios da formação cultural brasileira (SANTANA, 2004), além de uma pluralidade de sentidos que instalam novos significados no conjunto das transformações sociais contemporâneas.

Os legados africanos fazem-se presentes nas palavras proferidas nos rituais, nos gestos, nos símbolos, nas vestimentas, na religião e nos elementos utilizados por essas benzedeadas e rezadeiras (SANTANA, 2004). Os relatos das participantes também nos dão subsídios para pensar a mestiçagem, especialmente quando uma das participantes afirmou ser de família de branco com negro, e quando uma outra participante alegou que sua família paterna é uma mistura de negro com índio.

Diante disso, sobre legado africano, Santana assim discorre: “São saberes e práticas de diferentes grupos étnicos africanos escravizados, que no Brasil reelaboraram seus saberes e práticas e os mesmos se apresentam como traços das culturas afro-brasileiros” (SANTANA 2004, 2006 apud SANTANA, 2017, p. 8).

Como podemos observar nos relatos das benzedeadas e rezadeiras, citados aqui, os saberes da benzedura e dos remédios caseiros são transmitidos sempre das mais velhas para as mais novas, de geração para geração, tendo como veículo de transmissão a oralidade – “*Eu aprendi com mãe, eu via mãe rezando, aí eu pedi ela pra falar alto para eu aprender*”, “[...], *aprendi também com minha mãe, a minha mãe era remeideira [...]*”. Santana, ao abordar a oralidade e a pertença afro-Brasileira, indica que:

[...] a oralidade é o caminho para entender uma série de dados Antropológicos que estão na base do processo de significação e ressignificação que ocorrem no contexto de nossa sociedade, portanto, pensar em conhecimentos afro-brasileiros implica em aplicar uma metodologia de trabalho que articule boca e ouvido (SANTANA, 2017, p. 17).

Os depoimentos das participantes revelam elementos importantes para pensar a categoria oralidade – o silêncio delas diante de certas questões, quando algumas se negaram a revelar as palavras proferidas no ritual; as mudanças de assunto diante de algumas conversas; outra enfatizou: *“o meu marido dizia que eu falo demais”, o que a gente puder falar a gente fala, o que não puder a gente cala*”. Em todos os encontros, uma das informantes sempre reafirmava a existência de algo que não poderia ser revelado; esse alerta ratifica o segredo como princípio de algumas práticas das benzedeadas e rezadeiras, demonstrando que o silêncio também faz parte desse aprendizado de saberes ancestrais transmitidos oralmente, com determinados elementos dentro da benzedura que não podem ser revelados.

Para considerar a instalação do silêncio nas práticas das benzedeadas, é interessante observar as reflexões do antropólogo David Le Breton (1997, p. 114), quando afirma que as “disciplinas sociais e culturais do silêncio estabelecem uma aprendizagem do mesmo gênero que as regras da linguagem”. Dessa forma, as informações dos momentos em que é preciso falar são tão importantes quanto o momento do saber calar e sobre qual conteúdo calar. De acordo com o autor, isso é importante para a proteção de uma “partilha comum de alguns aspectos de uma história pessoal ou coletiva”. Le Breton enfatiza, ainda, que:

A convivência à volta de um segredo traça fronteiras simbólicas de pertença, escora solidariamente a afiliação, apoiando-se na inocência dos que estão de fora. Separa os iniciados dos que não foram dignos, é uma forma poderosa de socialização que torna solidários os que a partilham. Traz consigo uma disciplina de conduta nas comunicações com os outros, o imperativo de manter em silêncio sobre aquilo que, às vezes, queima os lábios, com vontade de dizer. Este conhecimento, que podia ter um valor importante se estivesse na posse de outros, imprime a tonalidade das relações sociais, à revelia daqueles que não estão dentro do segredo (LE BRETON, 1997, p. 117).

Segundo Santana (2017, p. 19), as palavras “silêncio e segredo são fontes que nutrem o processo de exclusão e inclusão, portanto, as fronteiras étnicas do grupo”. Na perspectiva de Le Breton (1997), o silêncio é uma “modalidade” de “sentido” e não

um simples “vazio”. Assim, o “silêncio por vezes está tão carregado de significado que anula a palavra” (LE BRETON, 1997, p. 56). O silêncio apresentado pelas benzedeadas, conforme o estudo de Aguiar (2009, p. 33), foi compreendido pelo autor como o “não-dito que possui uma linguagem específica”. Le Breton propõe que a “sonoridade do silêncio desvenda outra dimensão da realidade, uma via espiritual cuja escuta é de outra ordem, separada da orgânica e do mundo” (LE BRETON, 1997, p. 56).

Para Le Breton, o silêncio (1997) é revelador, carregando consigo um significado, não podendo ser compreendido como uma pausa ou um simples “vazio”. O silêncio traduz algo que a palavra não seria suficiente para revelar, transmitindo a emoção no período em que a frase não teria salientado a importância.

O silêncio adquire um significado que não pode ser concebido fora dos hábitos culturais da fala, fora do estatuto de participação de quem fala, fora das circunstâncias e do conteúdo da comunicação e da história pessoal dos indivíduos em presença (LE BRETON, 1997, p. 75).

Desse modo, o significado do silêncio das benzedeadas quilombolas não pode ser compreendido fora de seus contextos culturais, pois carregam consigo uma espécie de segredo tradicional, que, ao longo de anos, foi transmitido de geração para geração. Assim, as pessoas portadoras desses conhecimentos carregam consigo uma espécie de segredo, algo que precisa ser guardado com elas. Isso, com base em Le Breton (1997), exige certa disciplina, a fim de saberem em quais momentos devem falar e em quais momentos precisam se calar.

O benzimento possui palavras que carregam em si mesmas as etnicidades dessas mulheres. Ao analisar os ritos pronunciados pelas participantes nas benzeduras, descritos acima, constatamos elementos simbólicos e gestos relacionados à religião católica e à religião afro-brasileira: *“Eu te benzo com fé nas três pessoas da Santíssima Trindade, que é o Pai, o Filho, o Espírito Santo, amém; “Tirai o mau-olho, com fé nas três pessoas da Santíssima Trindade; com os poderes de Deus e da Virgem Maria”; “reza duas ave-maria com intenção”; “Deus que te cura”; “Ofereço um pai nosso com uma ave-maria para Nossa Senhora do Desterro, para desterrar essa enfermidade do corpo da pessoa [...]”*; dessa forma, podemos perceber, nesses excertos, várias palavras do catolicismo, como a figura da Santíssima Trindade, Deus, Virgem Maria, Pai Nosso, Ave Maria, dentre outras.

Em outros trechos, aparecem elementos da natureza: “*Levai esse mal para as ondas do mar sagrado*”; “*Levaste olhado pras ondas do mar, onde não faço mal ninguém*”, revelando, assim, a sacralização de um elemento da natureza – “mar sagrado” – além disso, elas utilizam, nos rituais, elementos da natureza, como ramo verde, pedras e água. Diante disso, podemos inferir que esses elementos simbólicos, mesmo que de forma inconsciente, podem estar relacionados à religião afro-brasileira, na qual alguns elementos da natureza são sacralizados por serem locais de culto aos deuses (SANTOS et al., 2011).

Segundo Bastide (1961), em seu estudo *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*, o mar é visto como local sagrado durante as manifestações e os cultos de Yemanjá e de Oxum, deusas da água salgada e da água doce. As festas dessas deusas, de acordo com Bastide, estão sempre organizadas e dirigidas por um candomblé determinado, e o mar se torna sagrado enquanto dura a cerimônia. Nesse sentido, Santana (2017, p. 24) corrobora a assertiva, ou seja: “para os saberes de legados africanos, a água é um elemento da natureza que liga a trindade: Nanã, Yemanjá e Oxum”. Desse modo, nos rituais das benzedeadas e rezadeiras aparecem elementos simbólicos do catolicismo e da religião afro-brasileira, dando origem a um sincretismo religioso.

Esses valores étnicos são percebidos, ainda, nas folhas utilizadas pelas benzedeadas e rezadeiras em seus rituais, uma vez que, conforme Santana (2017), as folhas “enunciam saberes” dos diferentes grupos étnicos no Brasil – “descendentes de africanos dentro e fora do terreiro, indígenas e europeus” –, sendo esses saberes pertencentes às benzedeadas e rezadeiras.

Com base em nossa pesquisa, vimos que as participantes utilizam as folhas na produção de remédios caseiros, nos banhos, e nos rituais das benzeduras, o que resulta de ensinamentos aprendidos oralmente com os mais velhos. Assim, para cada problema de saúde existe uma folha específica. No ritual da benzeção, há, também, as folhas específicas, isto é, o ramo, como é chamado pelas benzedeadas e rezadeiras de Barra e Bananal. Conforme elas disseram, não é qualquer ramo que serve para benzer ou rezar, assim sendo, as plantas utilizadas são cultivadas no próprio quintal de suas casas. As participantes mencionaram que o ramo murcha após o ritual da benzedura, pois retira da pessoa uma energia negativa que estava interferindo em sua saúde.

Em seus relatos, descritos no quadro anterior, sobre os ritos, as palavras “livrai”, “tirai”, “levai” e “retirai” são constantemente utilizadas para descrever o sentido dessa intervenção de retirada da energia negativa perturbadora da ordem física e espiritual do corpo; nesse contexto, a folha desempenha um papel importante, funcionando como um depósito dessa energia, representando um elemento simbólico sagrado da natureza, carregando consigo um mito que “estrutura o saber que se quer evocar sobre a folha naquele determinado momento” (SANTANA, 2017, p. 27).

Nas casas das benzedeiras, os traços étnicos também foram observados na organização dos altares e nas vestimentas, como mostram as imagens (Figuras 10 e 11) que se seguem, bastante ricas em simbologia:

Figura 10 – Imagem de um altar encontrado na residência da benzedeira



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Figura 11 – Imagem da benzedeira



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

No altar (Figura 10), observamos vários elementos simbólicos da religião católica e afro-brasileira, sendo imagens de santos católicos, como: Nossa Senhora Aparecida, São Jorge, a imagem de Jesus Cristo, o símbolo do Divino Espírito Santo, dentre outros; além de elementos de origem afro-brasileira: os Erês (São Cosme e Damião na Igreja Católica), um quadro de Oxóssi, um quadro de Preto Velho, dentre outros, e elementos da natureza: água, plantas e pedras.

Já na figura onze, os traços culturais afro-brasileiro se fazem presente na vestimenta: ojás, contas, e outros, pertencentes às suas identidades étnicas. Para Cunha (2009), esses traços culturais distintivos, chamados pela autora diacríticos, são reafirmados e, portanto, marcadores nas situações de fronteiras. Na perspectiva de Barth (2011), a fronteira étnica representa um elemento central da compreensão dos fenômenos da etnicidade. Ainda segundo Barth, a pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre membros e não membros, assim, é preciso que os membros possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acreditam que pertencem.

Os traços diacríticos são os elementos que nos ajudam a elencar nossa identidade e a dos outros: o jogo “nós” e “eles”. A etnicidade implica sempre um processo de seleção de traços culturais, dos quais os membros dos grupos se apoderam para transformá-los em critérios de identificação. Uma vez selecionados, determinados traços culturais são vistos como a propriedade do grupo e funcionam como sinais sobre os quais se funda o contraste de um grupo perante o outro (POUTGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

De acordo com Poutgnat e Streiff-Fenart (2011, p. 141), tomando como base os estudos de Barth (1969), a “eticidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua suposta origem, que se encontra validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores”. Segundo os autores, a etnicidade é considerada uma construção social da pertença, situacionalmente determinada e manipulada pelos autores (POUTGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

## 5.1 O RECONHECIMENTO DE SI E DA NECESSIDADE DE CURA

### 5.1.1 “Eu nasci os dentes no candomblé”

Dona Margarida afirma ser católica – “*a minha religião é católica, eu posso frequentar tudo, mas a minha religião é católica*”, porém, no decorrer dos nossos encontros fomos percebendo que a benzedeira traz em sua memória vários “traços” de religião de matriz africana, pois, ao ser questionada se já havia participado de alguma religião de matriz africana, dona Margarida disse ter nascido no candomblé. Ela relata que batia o tambor e que abria e fechava o terreiro. Além disso, observamos sobre o altar que se encontra na sala de Margarida alguns símbolos e imagens que são da religião de matriz africana, dentre as imagens, um quadro de Preto Velho e um quadro de Oxóssi.

*“Eu nasci os dentes no candomblé. Eu nasci os dentes dentro dele. Proque eu batia o tambori, mas eu bati o tambori por uma inocência, enquanto eu batia o tambori o povo espiritava eu era uma médium e num sabia. O povo espiritava, aí é que eu queria abrir e fechar mesmo que era pra poder ver negro sambar. Eu fui rebatida por isso, e dentro da água, que eu nadava muito dentro do açude, tinha canto que dava duas paredes dessa de altura e eu nadando e cantando, chegava em*

*cima de uma pilastra de esse negócio de eucalipto cortado e cantava que nem uma sereia do mar tudo, que era linha de caboclo. Aí, eu fui impedida por isso, que uma hora eu tava morrendo dentro da água e num sabia se era por bem, se era mal, ou se era por amor demais que os mestre tinha a mim. Que eu tinha que trabalhar, mas eu já tava puxando demais, que eu chamava os mestres tudo, abria o terreiro tudo dentro da água. Esses mestres que chama o caboclo, chama tudo. Da linha de Umbanda, Quimbanda eu chamava tudo, abria o terreiro tudo, fechava tudo, abria a mesa branca e fechava tudo. Acho que nasci mesmo, num tem jeito, acho que eu tinha que acabar assim mesmo” (Margarida).*

Por meio de seu depoimento, dona Margarida mostra que nasceu na religião de matriz africana. Quando diz que “nasceu os dentes no candomblé” e passou a ser católica, assume o que Santana (2004) chama, em seu estudo, de “dupla pertença”. Santana (2004, p. 50), em sua tese de doutorado, intitulada *Legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente: desafricanizando para cristianizar*, apresenta o relato de uma mãe de santo que passou a ser protestante; a autora enfatiza que as suas “crenças passam por uma relação de dupla pertença”.

Dona Margarida apresenta em sua fala vários marcadores que reafirmam seu pertencimento à religião afro-brasileira. Mesmo afirmando ser católica, demonstra em suas palavras “traços” de saberes do legado ancestral africano dentro de sua prática de cura. De acordo com Santana (2004, p. 28), o Legado Ancestral Africano é “um conjunto de saberes de uma matriz não ocidental que transcende o espaço dos Terreiros”.

Dona Margarida ressalta que as pessoas que mais procuram seus trabalhos de cura são os de fora, enquanto os moradores da comunidade quase não a procuram e, quando procuram, segundo ela, é só para testar os seus poderes.

*Vem mais de fora, os daqui vêm mais para experimentar se o que eu faço é provado, eu conheço na cara. E os outros não, vêm pro que vê a notícia, a notícia que eu faço e é provado. E muitos que é de perto vem pra ver se é provado o que eu falo, e eu falo, acabo de benzer, eu falo. Aqui me procura direto, mas não aqui do nosso patrimônio por aqui não. Vem de fora, pessoas de Lençóis, pessoas lá de Livramento, Brumado, Conquista, Salvador, Guanambi, Palmas de Monte Alto, desses lugares aí tudo já veio gente aqui, de Caetité, tudo já veio por aqui, pedindo assim, só benzeção, proteção, como motorista, pedindo assim, caba de benzer vai embora. Já os daqui da comunidade num me procura muito não, e quando procura é para experimentar, vem mais os de fora (Margarida).*

Diante desse depoimento, torna-se possível a compreensão de uma forma de manutenção de fronteiras, por meio do qual os limites culturais persistem. Segundo Barth (2011, p. 196), em “situação de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica”. Na perspectiva de Barth (2011), a identificação de uma pessoa como pertencente a um outro grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento, de valor e de ação, e uma restrição de interação. Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais.

Dona Margarida, como já mencionamos, apesar de morar na comunidade há muito tempo, pertence a outra região, a um outro grupo étnico, tendo carregado consigo vários elementos simbólicos materiais e imateriais que a distinguem das outras benzedeadas da comunidade. A benzedeadada possui uma forte presença da religião afro-brasileira que demonstra por meio de sua linguagem, das vestimentas, como o uso de batas, contas, ojás etc. – símbolos utilizados em seu ambiente, realçando, assim, uma de suas identidades, a identidade étnica religiosa.

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (2011), o realce da identidade étnica se manifesta, inicialmente, por meio de um rótulo étnico, dentre outros meios que as pessoas usam para se identificar. Somente após ter selecionado esse rótulo (após a etnicidade ser realçada pelo mesmo procedimento), é que os comportamentos, as pessoas, os traços culturais que eles designam surgem quase naturalmente, como um aspecto étnico. Nesse sentido, Poutignat e Streiff-Fenart (2011) afirmam que a etnicidade pode ser realçada através de todos os traços visíveis (comportamento, vestuário, dentre outros), que podem ser mobilizados e selecionados para demonstrar um grupo social ou utilizados para apresentar um “Eu” étnico específico. Assim, os recursos simbólicos (vestuário, tradição cultural, comportamento) são utilizados para marcar uma oposição significativa entre “Nós” e “Eles”.

Conforme Barth (2011), a identidade étnica é definida como um quadro de códigos que se constituem como guia para orientar as relações sociais. Vale ressaltar que as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e ela não pode ser demarcada senão na fronteira do “Nós” em contato com “Eles” (BARTH, 2011).

O campo enuncia diferentes etnicidades, possui um grupo de mulheres que utilizam as práticas tradicionais transmitidas oralmente de geração para geração, dando continuidade à cultura de seus ancestrais. E existem, também, aquelas que realizam o ritual por meio de incorporação (espiritismo – fenômeno religioso), o que consiste em uma prática com ensinamentos transmitidos por guias espirituais. Isso implica em uma fronteira étnica entre elas, ou seja, pertencem a grupos distintos.

Este pertencimento étnico de benzer empodera mulheres benzedeiças quilombolas, mobilizando uma comunidade. Essas benzedeiças desenvolvem uma liderança nessas localidades, com o seu poder de cura constituído e legitimado na coletividade. Desse modo, as benzedeiças quilombolas são referenciadas pelo seu grupo. As benzedeiças dos quilombos de Barra e Bananal, por sua vez, exercem um papel importantíssimo nessas comunidades, na preservação dos saberes de cura tradicional, herança de seus ancestrais, herança de um legado afro-brasileiro.

Entretanto, a tradição do benzimento está em declínio nessas comunidades, pois atualmente esses saberes pertencem às pessoas mais velhas, restando apenas sete benzedeiças atuando nessa prática; outras já não atuam mais, por apresentarem problemas de saúde. Nas comunidades, existiam muitas benzedeiças, como aponta essa entrevistada, moradora da comunidade:

*Tinha muita benzedeira, entre Barra e Bananal era muita benzedeira. Hoje é vai acabando, e não deveria deixar acabar né, não devia deixar acabar não, tinha que continuar pra não deixar acabar, que é uma tradição, né, dos nossos antepassados que tem que dar continuidade, senão não vai existir mais, né. Hoje, as parteiras não existe mais porque já tem os hospitais, né, mas de primeiro tinha, e não existe mais. Agora pra benzer crianças e benzer qualquer uma pessoa eu acho que é uma coisa que não deve acabar, não deve acabar (Dália).*

Esse legado do saber de cura é uma memória viva dos antepassados ligada à comunidade por meio dessas mulheres. Trata-se de uma tradição que atravessou gerações, não de forma estática, mas está sempre se reformulando no contexto das comunidades e, ao mesmo tempo, mantendo sua essência. Essa dinâmica foi desenvolvida em um contexto de diáspora (AGUIAR, 2009), conforme mencionamos anteriormente, permitindo a sobrevivência de uma memória africana. Diante disso, ressaltamos que a preservação dessa tradição fortalece a identidade étnica das comunidades quilombolas de Barra e Bananal. Durante nossa conversa com a

informante Dália, ela destacou a importância das benzedadeiras para as comunidades, a importância de preservar as tradições da comunidade. Em suas palavras:

*A benzedeira é muito importante, é por isso que falo que é uma tradição que num deve acabar, tem que dar continuidade, principalmente os jovens que tá deixando muito acabar as coisas aqui na nossa comunidade, no nosso quilombo. As coisas aqui já acabou muito, deixou as nossas tradições, as nossas raízes e vai procurando outras coisas. As nossas tradições e as nossas raízes têm que ser mais importante para nós aqui na comunidade quilombola. Para nós ser quilombo nós tem que honrar a nossa cultura, ter a nossa tradição e a nossa cultura, né, que é muito importante (Dália).*

A entrevistada ainda acrescenta:

*Então eu tenho muita vontade das coisas passadas ser voltada novamente, né, pra nós passar para as crianças, ver como é, que nem muitas coisas já acabou, cadê o fuso, cadê o reis, cadê as cantigas de rodas que tinha que é vai acabando, a missa de São Sebastião aqui na nossa comunidade, que foi dos nossos antepassados que hoje está acabando tudo, tinha a bandeira com o mastro, tinha o mastro com o bumba, a gaita que hoje acabou tudo, o bumba, a gaita e o pandeiro, é a nossa tradição que tá deixando acabar (Dália).*

Dona Dália, por meio de suas palavras, revela ter preocupação sobre a necessidade de preservar esses legados na comunidade, a fim de manter a identidade do grupo, especialmente quando ela diz: “A dos outros não tem sentido, a que faz sentido são as nossas, não é?” – excerto destacado de seu relato:

*As coisas passadas faz saudades, às vezes a gente pegou um pouco acabando mais faz saudades, que a gente tá vendo que de pouco a pouco é vai acabando, não é? É as nossas raízes, se nós acabar com as nossas raízes vamos buscar onde? A dos outros não tem sentido, a que faz sentido são as nossas, não é? A que foi passada para nós de geração para geração, quando nós chegou já achou a tradição na nossa comunidade e que hoje a gente tá vendo morrendo aos pouquinho. Mas alguém que saber tem que tornar reviver novamente, é igualmente uma planta quando ela está morrendo que você coloca uma água nela, um adubo pra fazer renascer dinovo. Tem que partir dos jovens o interesse de tá buscando, agora mesmo no reis a gente queria tanto que os jovens participasse, queria a participação de muitos jovens, porque aí os jovens ia aprendendo e já ia seguindo, mas não quer, às vezes vai uma horinha ali e já acha que num tem sentido, num faz sentido, é onde nós tá deixando acabar, deixando morrer, né (Dália).*

Assim, conforme mostram estudos realizados em outras comunidades quilombolas, já citados aqui, como o estudo realizado por Chagas et al. (2007) e Hoffmann-Horochoviski (2012), a tradição do benzimento nas comunidades de Barra e Bananal também corre risco de extinção. As benzedeadas e rezadeiras participantes foram unânimes em dizer que o motivo pelo qual os jovens de hoje não querem mais aprender a benzeção é o desinteresse.

*Eu acho que é porque os jovens não está interessando. A nossa cultura, a nossa raiz que já vem de muito tempo. Então eu acho assim, que às vezes não quer e também não tem interesse, porque as pessoas mais velhas, estão ficando mais velhas e se a pessoa quer aprender alguma coisa é só buscar, procurar, que se a pessoa quer aprender alguma coisa elas devem passar pra não acabar. Então isso aí a gente já ver através dos jovens, que aqui a gente não ver nem quase jovem aprendendo, buscando, e a nossa tradição é uma tradição muito bonita, né, dos nossos antepassados que nós não deve deixar acabar, as nossas raiz, é a nossa raiz, então [...]* (Dália).

*Ninguém me procura pra aprender. Eles (os jovens) num querem procurar, a gente não vai oferecer, eles que têm que procurar e dizer que quer aprender e ninguém procura* (Angélica).

*As coisas dos mais velhos estão acabando e os mais jovens não querem saber de nada [...]* (Flor)

A entrevistada Dália ainda acrescenta que o contato com a modernidade tem contribuído para o afastamento dos mais jovens da tradição da comunidade:

*[...] já está trazendo outra coisa, já não é a nossa tradição, Ni, eu lembro quando a gente começou a sambar e entrava no meio da roda de samba para sambar [...], naquele tempo não tinha televisão, não tinha luz, não tinha nada, era candeeiro e fogo no meio da casa pra quentar, num tinha essas coisas que nem tem hoje, internet, televisão celular e ainda mais o celular que vai tirando o sentido, tudo as coisas modernos, [isso tudo já chegou aqui né], num é, coisas que chegou tá com pouco tempo, e os nossos antepassados com muitos anos, mais de trezentos anos que chegou, como aqui disse que tem mais trezentos anos que os escravos chegou aqui, como a história que aqui é mais velho que Rio de Contas, quando os escravos chegaram aqui nessa época, né, então, daí o povo vem buscando, agora temos que correr atrás pra gente aprender nossa história, eu acho muito bonito nossa história, é a nossa tradição e a gente tem que dar valor, eu gosto, né, muito orgulho de nós ser quilombo, de nossa tradição, dos nossos antepassados, a gente tem que ter orgulho, né, pra não deixar perder, não deixar perder. Muitas coisas já se perdeu, e não vai voltar mais não, né, não vai voltar mais* (Dália).

Mais uma vez, a entrevistada mostra a importância desses saberes ancestrais ligados à memória da comunidade serem preservados. Em seu depoimento, ela demonstra o confronto entre a tradição e a modernidade, pois, como mencionado anteriormente, as comunidades quilombolas têm sofrido uma grande influência da sociedade ocidental, e nas comunidades de Barra e Bananal não tem sido diferente.

O mundo dos jovens das comunidades de Barra e Bananal é bem mais amplo e diversificado do que no tempo de juventude das participantes, visto que os jovens de hoje, das comunidades, possuem inúmeras possibilidades para adquirirem conhecimentos, tais como acesso à internet, leituras, TV; muitos deles têm/tiveram acesso ao ensino superior, além do encontro com o mundo urbano, contribuindo de forma significativa para essa quebra geracional na transmissão desses saberes. Para Dália, nossa entrevistada, esse contato com o mundo moderno, ou seja, com o celular, a televisão e a internet, tem interferido na atenção dos jovens e na busca dos saberes culturais da comunidade, com isso, esses saberes correm o risco de se perderem nas comunidades.

Esses saberes tornaram-se saberes imateriais, tradição imaterial preservada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). No entanto, muitas vezes, os próprios moradores da comunidade não valorizam essa cultura, como ocorre com os jovens das comunidades, mas muitas pessoas de fora, que não fazem parte da comunidade (como os pesquisadores, os antropólogos, o governo federal, o governo estadual, dentre outros segmentos), passaram a atribuir um valor simbólico a esse bem, a essa prática, permitindo sua ressignificação nessas localidades. Isso também formata um tipo de etnicidade, fornecendo elementos étnicos para essas comunidades, para que esses saberes tradicionais sejam reavivados nesses espaços quilombolas. Desse modo, torna-se possível reavivar, em uma lógica temporal, por meio do interesse de agentes externos, o interesse da própria comunidade, atribuindo valor a um bem que está se perdendo na própria comunidade.

Portanto, estamos nos referindo a uma tradição que está sendo reelaborada, tornando-se dinâmica, trazendo elementos de outros segmentos sociais. Os elementos de outras regiões, como é o caso da moradora da comunidade de Bananal, que veio de Maceió, o próprio catolicismo popular, o saber dos indígenas e dos afro-brasileiros entrelaçados nessas práticas, enfim, todos esses fluxos, já se constituem como relações interétnicas e étnicas nesses espaços. Em consonância com Cardoso (1976), entendemos como relações interétnicas o contato entre grupos de diferentes

procedências: nacionais, raciais ou culturais. Além disso, as relações interétnicas produzem modalidades de identificação étnica que podem ser manipuladas por um sistema de códigos (CARDOSO, 1976).

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo sobre as benzedeadas e rezadeiras de Barra e Bananal, na cidade de Rio de Contas, representa, sem dúvida, uma constatação de que elas, além de serem profissionais populares de cura, são portadoras de um legado ancestral. O legado do saber de cura é uma memória dos antepassados que se mantém viva, ligada às comunidades por essas mulheres, sendo uma tradição que atravessa gerações.

As práticas de cura das benzedeadas de Barra e Bananal se fortalecem por meio do reconhecimento de suas ações e das benfeitorias realizadas na comunidade. O termo benzedeadas comporta uma significância da ação dessas mulheres que interferem no comportamento, na cultura e, sobretudo, nos saberes da comunidade – são pessoas que realizam benzeduras. Um conhecimento que não é especializado “aos olhos da ciência convencional”, como ocorre com saber médico, por exemplo, mas se inclui em um nível de saber que está ligado ao saber de vivências antropológicas, à medida em que é social, cultural, religioso e étnico.

Observamos, no decorrer desta pesquisa, que há, nas comunidades remanescentes de quilombos de Barra e Bananal, o caráter comunitário das práticas tradicionais, a presença de aspectos étnicos, ou seja, há elementos afro-indígenas e elementos do catolicismo popular, além de traços étnicos que podem ser de origem afro-brasileira, como: oralidade, segredos, ancestralidade, a presença de altares com símbolos afro. Ressaltamos, ainda, os elementos da natureza, em algumas ações, marcados pelo respeito ao tocá-los – um pedido de licença aos Deuses, antes de coletar as folhas para os banhos e remédios caseiros. As vestimentas, por sua vez, apresentam detalhes, tais como: ojás, batas, contas, dentre outros.

Há, também, nesse universo da benzedura, elementos de origem portuguesa, manifestados mediante o catolicismo – as orações do ‘pai-nosso’, ‘ave-maria’, e invocação de santos proferidos nos ritos. Outros elementos da religiosidade católica, presentes nos altares das benzedeadas, são as imagens de santos católicos, compondo o ritual e, também, a maneira como o ramo é passado sobre a pessoa que está recebendo a reza: em formato de cruz. Ademais, podemos constatar a presença dos saberes indígenas no conhecimento das ervas e nas receitas dos remédios caseiros.

Ressaltamos que, nessas comunidades, os saberes são passados por meio da oralidade, de geração para geração no contexto familiar, representando uma função

desempenhada pela mulher (mães para filhas, avós para as netas ou de tias para sobrinhas). As atribuições relacionadas ao cuidado doméstico também são tarefas atribuídas às mulheres nessas localidades.

Diante de nossa pesquisa, os resultados apontam que existe risco de desaparecimento dessas práticas de cura nessas comunidades por três razões principais: primeiro, pela ausência de jovens interessados em aprender essas práticas; segundo, por causa da saída desses jovens da comunidade para os centros urbanos, seja para trabalhar ou para estudar; terceiro, pelo contato da comunidade com a “modernidade”, podendo interferir na continuidade dessas práticas tradicionais arraigadas na cultura da comunidade. Nesse sentido, esta pesquisa associa-se a outros estudos já realizados a respeito das práticas da benzeção, em outras regiões quilombolas, conforme citados aqui, apontando uma quebra geracional.

As benzedeadas dos quilombos de Barra e Bananal exercem um papel de fundamental importância nessas comunidades, na preservação dos saberes de cura tradicional, uma herança de seus ancestrais, e na restauração da saúde das pessoas que as procuram. A permanência da cura como um ato de cuidado via saberes e práticas tradicionais na contemporaneidade revela a vitalidade dessa prática e a importância de certos elementos estruturadores da identidade e cultura das comunidades quilombolas.

A partir do ato de benzimento e ao refazer as lembranças, por meio dos relatos das benzedeadas, revisitamos a memória coletiva do grupo, ao mesmo tempo em que reconhecemos a história e memória da identidade do povo brasileiro. A benzedeadas da comunidade é, portanto, alguém que recebeu o conhecimento de sua mãe ou avó pela oralidade, por gestos que constroem uma relação com o mundo do invisível, com o mundo transcendental e um elo com esses conhecimentos e cultura.

A tarefa de continuar essa tradição, colaborando com o restabelecimento da saúde das pessoas, representa uma grande preocupação social, que pode mobilizar instrumentos para uma luta por direitos. Inegavelmente, as mulheres benzedeadas são marcadas por uma espécie de “grande memória”, uma vez que armazenam, ao longo de anos, tradições que atravessaram gerações pelo rio das memórias dos tempos dos seus antepassados.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, G. O. As benzedeadas do Rio de Contas e os desafios às ciências sociais. Núcleo de Estudo Religião e Sociedade – **Revista Nures**, nº 13 – Pontifícia Universidade Católica – SP. setembro/dezembro 2009.
- AGUIAR, G. O. **Mulheres negras da Montanha**: a religiosidade das benzedeadas de Rio de Contas. 2012, tese (doutorado em ciências sociais), PUC-SP, São Paulo, 2012.
- ALMEIDA, A.W.B. Quilombo: Sematologia face a novas identidades. In: \_ **Quilombos e novas etnias**/Alfredo Wagner Breno de Almeida – Manaus: UEA Edições, 2011, p. 34 – 46.
- ALVIM, N. A. T. et al. O uso de plantas medicinais como recursos terapêuticos: das influências da formação profissional às implicações éticas e legais de sua aplicabilidade como extensão da prática de cuidar realizada pela enfermeira. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, v. 14, n. 3, 2006.
- ARAKAWA, M. L. P. **As Minas de Rio de Contas**. Salvador: A autora, 2006. 320p.
- ARRUTI, J. M. P. A. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru-SP: Edusc, 2006. 370p.
- BANDEIRA, L. C. C. **“Rotas e Raízes” de Ancestrais Itinerantes**. Tese (Doutorado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: SP, 2013.
- BARBOSA, A. A. L. **Análise de Microssatélites do Isolado Bananal (BA)** – parâmetros populacionais. (Tese de Doutorado), Departamento de Genética da Universidade Federal do Paraná, Curso de Pós-Graduação em Genética, Setor Ciências Biológicas. Curitiba, 2003.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. The social organization of culture difference. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget, 1969. In: BARTH, F.; POUTIGNAT, P.; STREIFF-FERNART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. 187-227.
- BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia** (Rito Nagô). São Paulo Editora S.A. – São Paulo, 1961.
- BENTO, J. A. R. **Conhecendo as benzedeadas de Goiabeiras Velha**. Vitória, ES: Ed. do autor, 2004.
- BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. 3 ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cad. Pagu** [online]. 2006, n. 26, pp.329-376. ISSN 1809-4449. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332006000100014>>. Acesso em: 20 abr. 2017.

BRASIL. **Decreto Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em: 12 maio 2016.

CAPINAN, U. **O quilombo remanesce**: estudo de caso acerca dos impactos da política pública de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnicas dos quilombos remanescentes Barra e Bananal em Rio de Conta, Bahia. Dissertação (mestrado), Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2009.

CARDOSO, R. O. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora UNESP, Brasília: Paralelo 15, 2006.

CARDOSO, R. O. **Identidade e estrutura social**. São Paulo, SP: Pioneira, 1976.

CHAGAS, M. C. C. et al. A prática do benzimento com o uso de plantas na comunidade rural remanescente de quilombo de Furnas do Dionísio, Jaraguari, Mato Grosso do Sul. **Multitemas Campo Grande** - MS, n. 35, p. 207-224, dez. 2007.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, n. 1. 2002.

CUNHA, M. C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, L. A. Benzedeiras, saberes e oralidade: a cura através do dom e da palavra. GECOM – UERN Grupo de estudo sobre culturas populares – UFRN. **IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**. 4 a 7 de agosto de 2013, Fortaleza-CE.

EUGÊNIO, B. G.; LIMA, K. D. A construção da identidade na Comunidade remanescente quilombola do Tucum-Ba. **Poiésis** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação (Unisul),v. 8, p. 203-222, 2014. Disponível em: <<http://www.portaldeperiodocos.unisul.br/index.php/Poiesis/article/view/2256/1632>>. Acesso em: 17 jun. 2017.

FIABANI, A. **Mato, Palhoça e Pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004) / Aldemir Fiabani- 2ª ed. –São Paulo: Expressão Popular, 2012.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 2008. 213p. (Antropologia social.) ISBN 9788521613336 (broch.)

GOULART, M. **A escravidão africana no Brasil**: das origens a instigação do tráfico. 3ª ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

HALL, S. **Da Diáspora**: identidade e mediações culturais/Stuart Hall. Organização liv. Sovik. Tradução Adelaine La Guardia Resendi. Belo Horizonte, MG. Editora: UFMG; Brasília, DF: UNESCO, 2003. 434p.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. 189 p. (Sociologia e Política) ISBN 85-7115-038-9

HOBBSAWM, Eric J.; Ranger, T. **A invenção das Tradições**. Eric Hobsbawm, Terence Ranger (orgs.); tradução de Celina Cardim Cavalcante. – 9ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2014.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, M. T. Velhas benzedeadoras. Dossiê – O final da vida no século XXI. **Revista Mediações**, Londrina, vol. 17, n. 2, p. 126-140, jul./dez. 2012.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, M. T. Benzeduras, garrafadas e costuras: considerações sobre a prática da benzeção. **Guaju** – Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável, Matinhos, v. 1, n. 2, p. 110-126, jul./dez. 2012.

HOOKS, B. Vivendo de amor. In: WERNEK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. C. (orgs.). **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Tradução Maisa Mendonça. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006, p. 188-198.

LAPLATINE, F. **1943** – A descrição etnográfica, Tradução João Manuel Ribeiro Coelho e Sérgio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LE BRETON, D. **Do silêncio**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEITE, I. B. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008.

LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975a, p. 181-200.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975b, p. 200-220.

MELLO, C. A. A. Percepção, intervenção e cura: sobre modos somáticos de atenção e a prática da benzedura. **Ciencias Sociales y Religion/Ciencias Sociais e Religiao**, Porto Alegre, v.15, n. 18, 2013.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo, SP: Brasília, DF: Cortez, UNESCO, 2000. 118p. ISBN 852490741X (broch.)

MINAYO, M. C. S. O desafio da pesquisa social. In: MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 33ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes; 2013, p. 9-27.

NASCIMENTO, D. G. **Tradição Discursivas Oraís: mudanças e permanências nas rezas de cura e benzeduras populares da região de Itabaiana**. Dissertação (Mestrado em Linguística e Ensino) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

OLIVEIRA, E. R. **O que é medicina popular**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FERNART, J. 1998. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

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

SANT'ANA, E. **Parteiras, Benzedoras e Benzeduras: uma cultura tradicional/ Elma Sant'Ana**. – Porto Alegre: Alcance, 2012.

SANTANA, M. **Legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente: desafianizando para cristianizar**. (Tese de Doutorado) São Paulo, 2004. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SANTANA, M. Legados africanos: palavra enunciativa de simbolismo étnicos.

**Odeere**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 2, volume 3, janeiro – junho de 2017.

SANTOS, G. L.; CHAVES, A. M. Ser quilombola: representações sociais de habitantes de uma comunidade negra. **Estud. psicol.** (Campinas) [online]. 2007, vol. 24, n. 3, pp. 353-361. ISSN 0103-166X. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v24n3/a07v24n3.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2017.

SANTOS, J. M. **História e memórias de parteiras do Rio de Contas: Saberes da arte de partejar**. Dissertação (mestrado), PPGREC – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2016.

SANTOS, R. O. et al. A natureza e seus significados entre adeptos das religiões afro-brasileiras. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n. 9, jan./2011.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SILVA, A. L. Memória, Tradição Oral e a Afirmação da Identidade Étnica. Acildo Leite da Silva - UERJ/PENESB, **27º Reunião Anual da Anped**, GT21: Educação e Relações Étnico-Raciais, 2004.

SILVA, C. S. Rezadeiras: Guardiãs da Memória. **V ENEULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**. Faculdade de Comunicação/UFBA. Maio, 2009.

SILVA G. S. Benzedores e raizeiros: saberes partilhados na comunidade remanescente de quilombo de Santana da Caatinga – 1940-2011. **Revista Mosaico**, v. 3, n.1, p.33-48, jan./jun. 2010. Disponível em: <[http://bdm.unb.br/bitstream/10483/8787/1/2014\\_GrasieladosSantosdaSilva.pdf](http://bdm.unb.br/bitstream/10483/8787/1/2014_GrasieladosSantosdaSilva.pdf)>. Acesso em: 9 set. 2017.

SILVA, M. E. M. **Marcadores das africanidades das rezadeiras do quilombo de Caucaia/CE**: Uma abordagem pretagógica. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.

SILVA, R. L. M. da. **As práticas de rezas na comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos em Alagoa Grande-PB**. 2016. 24 f. Monografia (Especialização em Etnobiologia) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2016.

SILVA, V. A. G. **Benzedeira**. Victor Augustus Graciotto Silva; fotografias de Katiúscia Dier Francisco, Regina Maria Schimmelpfeng de Souza, Ricardo de Campos Leining. Curitiba: Máquina de Escrever, 2013.

SILVA, T. T. (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 15ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

SOUZA, F. R. et al. A arte da benzeção e da cura na memória e identidade das mulheres das comunidades quilombolas de caiana dos crioulos e do grilo. **III seminário nacional gênero e práticas culturais, olhares diversos sobre as diferenças**. Joao Pessoa PB, Out. 2011. Disponível em: <<http://www.escavador.com/pessoas/6985597>>. Acesso em: 9 set. 2017.

SOUZAS, R. Uma primeira mirada no quilombo de Ivaporanduva: uma comunidade negra rural e a saúde. In: **O Mundo da Saúde – Saúde das Populações**, São Paulo, ano 28, v. 28 n. 1 jan./mar. 2004.

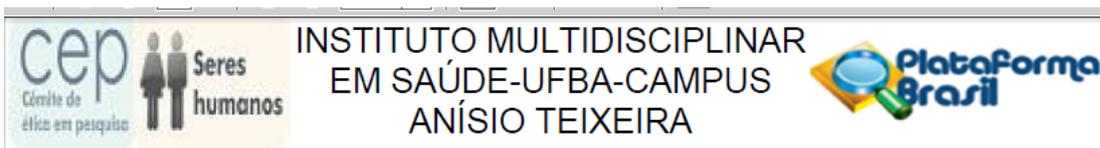
SPIVAK, G. S. 1942. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THEOTONIO, A. C. R. **Práticas de rezas**: oralidade e cultura no cotidiano das rezadeiras. Artigo, 2011.

VILHENA, L. S. **A Bahia no século XVIII**. Coleção Baiana, v. 3. Salvador: editora Itapoã, 1969.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: \_ **Economia e Sociedade**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, v. 1, 1991, cap. IV, p. 267-277.

# ANEXO

**ANEXO A – PARECER DO CEP****PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP****DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

**Título da Pesquisa:** PRÁTICAS, SABERES, FORMAÇÃO DE PARTEIRAS TRADICIONAIS E DOULAS EM CONTEXTOS CONTEMPORÂNEOS: SUA RELAÇÃO COM PARTURIENTES E SERVIÇOS DE SAÚDE

**Pesquisador:** Raquel Souza

**Área Temática:**

**Versão:** 3

**CAAE:** 46661315.3.0000.5556

**Instituição Proponente:** Instituto Multidisciplinar em Saúde-Campus Anísio Teixeira

**Patrocinador Principal:** Universidade Federal da Bahia - UFBA

**DADOS DO PARECER**

**Número do Parecer:** 1.320.835

# APÊNDICES

## **APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO (TCLE)**

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Eu, Professora Dr<sup>a</sup> Raquel Souza, Doutora em Saúde Pública, Professora lotada no IMS-CAT/UFBA- Campus Vitória da Conquista IMS-CAT/UFBA- Campus Vitória da Conquista estou desenvolvendo pesquisa intitulada **“PRÁTICAS, SABERES, FORMAÇÃO DE PARTEIRAS, BENZEDEIRAS, TRADICIONAIS E DOULAS EM CONTEXTOS CONTEMPORANEOS: SUA RELAÇÃO COM PARTURIENTES E SERVIÇOS DE SAÚDE**

A participação das mulheres, parteiras e mulheres/homens que tiveram filhos via parto “normal” assistidos por profissional de saúde, parteiras ou doulas na pesquisa é totalmente voluntária. Serão indicadas a participar da pesquisa por lideranças, agentes de saúde, ou outros membros. Os que aceitarem participar da pesquisa responderão a um formulário semiestruturado e a um roteiro para a pesquisa em profundidade, contendo questões pessoais acerca de saberes e práticas típicas da assistência ao parto domiciliar/ normal.

Asseguramos que as entrevistas serão realizadas em locais onde se sintam confortáveis sem a presença de outras pessoas, se assim desejarem. Asseguramos a liberdade de não aceitar ou desistir de participar da pesquisa a qualquer tempo.

Informamos também que lhes será garantido o sigilo das informações e que suas falas gravadas serão identificadas por números e os formulários conterão nome fantasia e não sobrenome, se assim desejarem.

Aquelas que permitirem a fotografia assinarão um termo de cessão de imagem. Todas/os que aceitarem participar da pesquisa poderão, a seu critério, assinar um termo de consentimento livre e esclarecido. A opção reside no fato de que pela tradição dos estudos antropológicos, a questão do anonimato é um direito ficando, nesse caso, a entrevista sob a responsabilidade única da pesquisadora.

Quanto aos possíveis riscos e desconfortos relacionados a perguntas sobre sua intimidade e vida pessoal, fotografia e digitalização da voz, sabemos que a duração pode ocasionar algum cansaço, além do confronto com ideias e percepções antes despercebidas. Para contornar esses riscos e desconfortos, além da confidencialidade dos dados, se assim o desejarem, a entrevista poderá ser interrompida a qualquer tempo e retomada de acordo a sua conveniência.

Os benefícios a serem obtidos de sua participação são coletivos e não diretos. A colaboração de cada participante contribuirá para o aprimoramento do conhecimento no campo da saúde materno-infantil na região do Sudoeste da Bahia.

A memória social e coletiva das comunidades quilombolas, a ser resgatada por meio das parturientes, pais e parteiras, bem como seus saberes e práticas possibilitarão a construção de diálogo e aproximação entre a academia e os saberes tradicionais, e por fim aperfeiçoar a qualidade de atenção à saúde em comunidades quilombolas. Caso deseje entrar em contato com a coordenadora e responsável pelo projeto, favor ligar para 77 999591022 (a cobrar, se necessário). Também poderá localizar a coordenadora do projeto no IMS-CAT/UFBA na Rua Rio de Contas, 58 Quadra 17, Lote 58. Bairro Candeias/CEP.: 35029-094 – FONE 77 34292709 / VITÓRIA DA CONQUISTA-BA. O CEP/IMS-CAT/UFBA fica no mesmo endereço, caso deseje mais informações.

Participante da pesquisa  
(assinatura dactiloscópica)



---

Participante da pesquisa

---

Profª Drª Raquel Souza / Pesquisadora Responsável

Vitória da Conquista \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_, 20\_\_\_\_

## APÊNDICE B – INSTRUMENTOS DE COLETAS DE DADOS PARA ENTREVISTA COM AS BENZEDEIRAS

- 1- Nome \_\_\_\_\_  
Idade \_\_\_\_\_ Local de nascimento \_\_\_\_\_  
Cidade \_\_\_\_\_  
Raça/cor/etnia: Branca ( ) Preta ( ) Parda ( ) Amarela ( ) Indígena ( )  
Escolaridade \_\_\_\_\_
- 2- Estado civil? \_\_\_\_\_
- 3- Tem filhos? \_\_\_\_\_. Se sim, quantos? \_\_\_\_\_
- 4- Qual a sua religião? \_\_\_\_\_
- 5- Como foi a sua infância? Onde a senhora passou seu tempo de infância?
- 6- A senhora já percebia esse dom para o benzimento quando era criança?
- 7- Quando a senhora aprendeu a benzer?
- 8- Com quem a senhora aprendeu a benzer?
- 9- Quais os motivos que levaram a senhora a praticar essa atividade?
- 10- O que significa a benzeção para senhora?
- 11- Há quantos anos a senhora pratica a benzeção?
- 12- A senhora já ensinou a alguém?
- 13- Qual a importância da benzeção para a comunidade? A senhora acha importante a continuação da tradição para as próximas gerações?
- 14- Qualquer pessoa pode aprender a benzer? Como acontece a transmissão?
- 15- Por que esse ofício da benzeção aqui na comunidade é transmitido somente para as mulheres?
- 16- O que a senhora usa durante a benzeção?
- 17- Quais as plantas utilizadas como remédios que a senhora cultiva em seu quintal?
- 18- A senhora indica algum chá para as pessoas que procuram o benzimento?
- 19- Quais as plantas usadas no benzimento?

- 20- Existe uma planta específica para cada tipo de benzeção?
- 21- Quais as plantas ou raízes que a senhora utiliza como remédios?
- 22- A senhora já sofreu algum tipo de preconceito ou perseguição por ser benzedeira?
- 23- A senhora sente vontade de passar esse saber para alguém?
- 24- Em qual lugar da casa a senhora benze?
- 25- Que tipo de doença ou males a senhora benze?
- 26- Qual a sua função na comunidade?
- 27- Na sua reza, a senhora faz referência a algum santo? Se sim, qual/quais?
- 28- A senhora faz referência a alguém de sua família já falecido que foi benzedeira no momento em que está benzendo?
- 29- A senhora acha que as pessoas de hoje procuram a benzeção com a mesma frequência que as pessoas antigamente procuravam?

**APÊNDICE C – INSTRUMENTOS DE COLETAS DE DADOS PARA ENTREVISTA  
COM UMA PESSOA DA COMUNIDADE QUE PROCURA O BENZIMENTO**

- 1- Nome \_\_\_\_\_  
Idade \_\_\_\_\_ Local de nascimento \_\_\_\_\_  
Cidade \_\_\_\_\_  
Raça/cor/etnia: Branca ( ) Preta ( ) Parda ( ) Amarela ( ) Indígena ( )  
Escolaridade \_\_\_\_\_
- 2- Estado civil? \_\_\_\_\_
- 3- Tem filhos? \_\_\_\_\_ se sim quantos? \_\_\_\_\_
- 4- Qual a sua religião? \_\_\_\_\_
- 5- A senhora já procurou uma benzedeira aqui na comunidade?
- 6- Já levou seus filhos para serem benzidos?
- 7- Qual o motivo que levou a senhora a procurar uma benzedeira?
- 8- A senhora acha que é importante a benzedeira para a comunidade? Se sim, por quê?
- 9- Na sua família tem ou já teve alguma benzedeira?
- 10- A senhora acha que é importante continuar essa tradição da benzeção aqui na comunidade?

**APÊNDICE D – IMAGENS COMPONENTES DO ACERVO DA PESQUISA**

Figura 12 – Benzeadeira quilombola



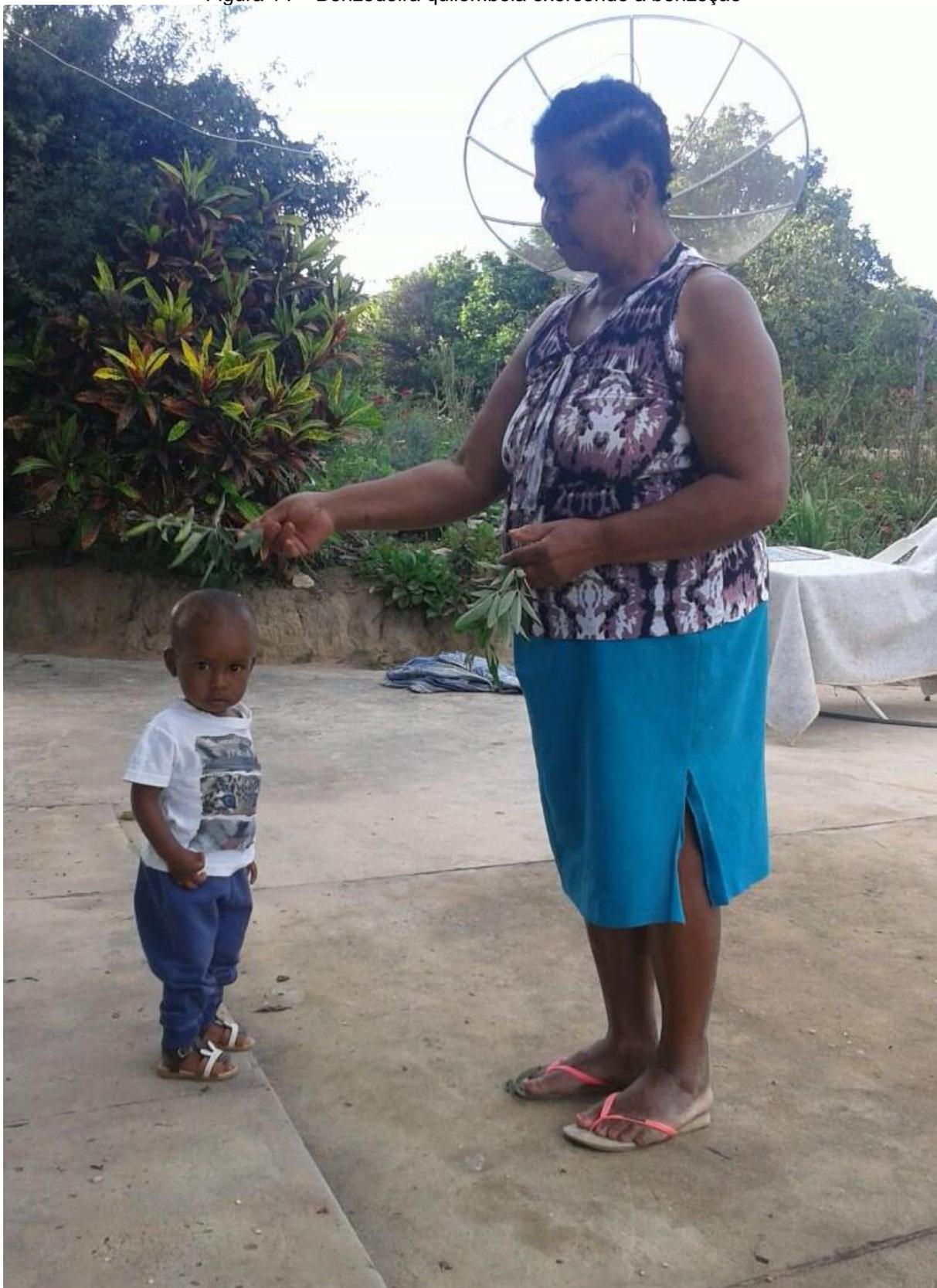
Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2016).

Figura 13 – Benzedeira quilombola



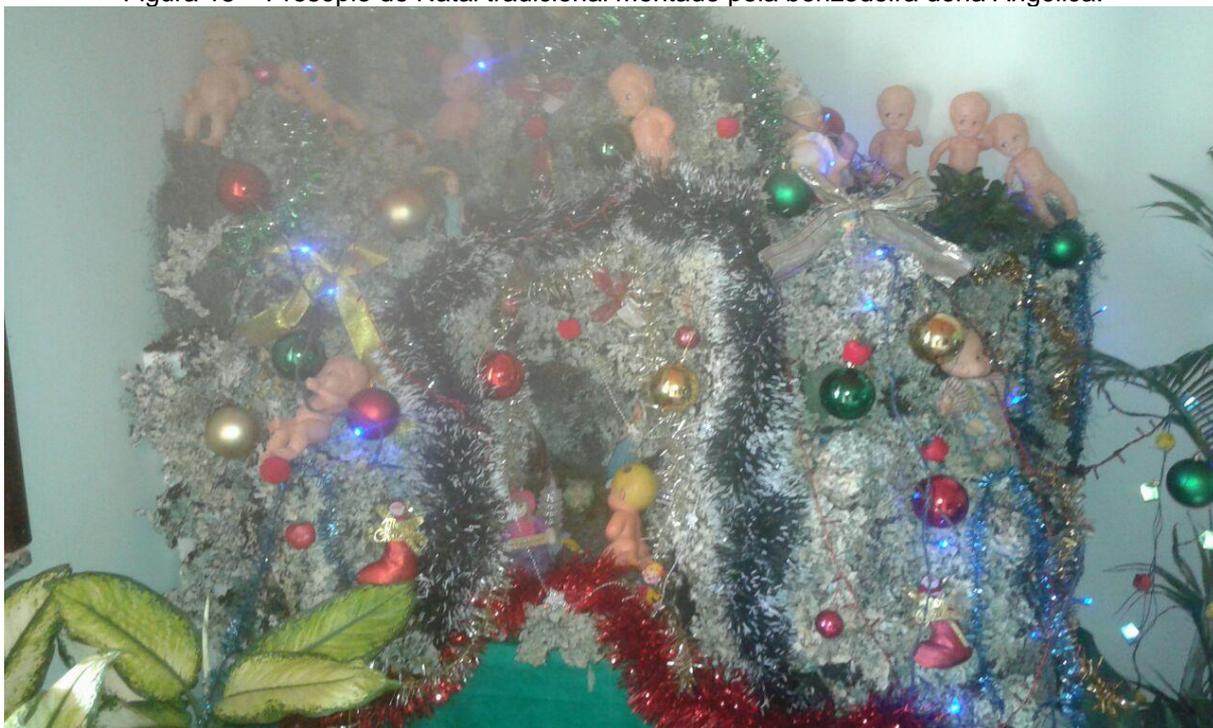
Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2016).

Figura 14 – Benzedeira quilombola exercendo a benzeção



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2016).

Figura 15 – Presépio de Natal tradicional montado pela benzeadeira dona Angélica.



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2016).

Figura 16 - Disposição de elementos em altar



Figura 17 - Disposição de elementos em altar



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Figura 18 - Disposição de elementos em altar



Figura 19 - Benzedeira junto ao altar



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Figura 20 - Disposição de elementos em altar



Figura 21 - Disposição de elementos em altar



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Figura 22 - Disposição de elementos em altar



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Figura 24 - Benzedeira colhendo elemento usado na benzedura



Figura 23 - Benzedeira colhendo elemento usado na benzedura



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Figura 25 - Benzedeira colhendo elemento utilizado na benzedura



Figura 26 - Disposição de altar da benzedeira



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).

Figura 28 - Arruda: elemento usado na benzedura

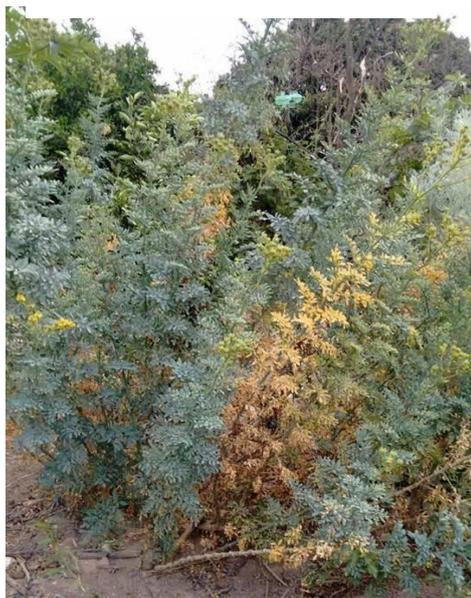


Figura 27 - Alecrim: elemento usado na benzedura



Fonte: Acervo da pesquisa. Foto de Leonice de Jesus Silva (2017).