



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DONA ARLINDA: ENTRE O DOM E A TRADIÇÃO
Memória e práticas de benzimento no alto sertão sergipano

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ANDREA SANTOS LIMA

DONA ARLINDA: ENTRE O DOM E A TRADIÇÃO

Memória e práticas de benzimento no alto sertão sergipano

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na Universidade Federal de Sergipe (UFS) como requisito para a conclusão do Curso de bacharelado em Ciências Sociais.

Banca examinadora:

Dr. Frank Nilton Marcon
Professor orientador – UFS

Dr. Hippolyte Brice Sogbossi
Professor convidado – UFS

Dr. Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia
Professor convidado - UFS

SÃO CRISTÓVÃO – SE

Como canta Gal Costa, “tenho corações fora do peito”, e dedico esta pesquisa a um deles, minha avó Arlinda, que sempre me possibilitou crer que sou uma, mas não sou só.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão ao professor Doutor Frank Marcon, meu orientador, por aceitar o desafio de me auxiliar nessa trajetória e pelas instruções atentas e criteriosas. Além da paciência e do apoio ao longo deste processo. Sua destreza, parceria e conhecimento foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço também aos membros da banca examinadora, os professores Doutores Hippolyte Brice Sogbossi e Luiz Gustavo Correia, por dedicarem seu tempo a oferecerem retornos valiosos que contribuíram para a qualidade final desta etnografia.

Gostaria de agradecer também à professora Doutora Yérsia Assis, pela colaboração na orientação. Suas sugestões e referências foram indispensáveis para a construção desta etnografia.

À instituição de ensino Universidade Federal de Sergipe - UFS, essencial no meu processo de formação profissional, pela dedicação, e por todo o aprendizado que desenvolvi ao longo dos anos cursando Ciências Sociais.

Aos meus amigos e a Ester pelo amor e incentivo demonstrado ao longo de todo o período em que me dediquei a este trabalho.

À minha família, que sempre me encorajou e acreditou na minha competência ao longo destes 22 anos. Gratidão por todos os ensinamentos, carinho e conforto. Em particular a tia Iva e tia Maria, exemplos de mulheres que considero como inspirações de inteligência, coragem, força, e principalmente de luta diária com muita ternura e ao lado do povo do campo e das minorias. Vocês são os melhores ancestrais que alguém poderia ter, eu sou porque todos nós somos.

Ao meu avô Antônio pelas entrevistas concedidas e por sempre ter acreditado no meu potencial. Tristemente não consegui finalizar o trabalho a tempo, mas sei que ele

assistiu a defesa orgulhoso de onde estiver.

À minha avó, pela paciência e pelo tempo concedido em entrevistas e diálogos. Sem a sua sabedoria e contribuições, não seria possível a produção deste trabalho. Além da gratidão eterna pelo afeto, atenção, amor e cuidado depositados em mim, pelos quais sempre serei extremamente orgulhosa e satisfeita. A senhora é infinita parte de quem eu sou e me encontro feliz e realizada por poder registrar academicamente a riqueza das suas práticas e saberes.

Agradeço aos meus pais por todo o esforço para o desenvolvimento da minha educação, especialmente a minha mãe, dona Zezé, cuja única coisa que distingue a minha carreira acadêmica e profissional da dela, é uma oportunidade. Sou grata por tudo que a senhora é e representa e pelo amor que me transmite. Lamento que tenha precisado abdicar de tantas coisas para que eu construísse um futuro com mais perspectivas do que o seu. Obrigada por estar ao meu lado e me ensinar que, apesar das dificuldades, é necessário e é possível sonhar.

RESUMO

Este Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) buscou investigar a sabedoria ancestral das benzedadeiras, com um foco específico nas práticas e nos significados culturais e espirituais da benzedeira Dona Arlinda, residente da área campesina do município de Canindé de São Francisco – Sergipe, mais precisamente na comunidade Santa Terezinha que se encontra próxima à divisa entre Canindé e o município de Poço Redondo, e reconhecida em sua comunidade e adjacências por suas habilidades de cura e expressão mediúnica de incorporação de entidades. A pesquisa tem como objetivo principal compreender como a prática de espiritualidade de Dona Arlinda contribui para a coesão comunitária e a preservação das tradições culturais. Para tal, analiso como a genealogia e oralidade estão relacionadas com a sustentação da memória coletiva, da formação de identidade e da perpetuação das tradições religiosas de origem afro e ameríndia. Realizo uma análise teórica socioantropológica de como a sua visão de mundo, sociabilidade e as suas práticas combinadas com o tecido social podem garantir a sobrevivência de saberes seculares que foram transmitidos de geração em geração, e de quais maneiras isso ocorre. Sendo assim, a influência social de Dona Arlinda ultrapassa a cura física/espiritual, visto o repasse de conhecimentos invisibilizados que são basilares para a compreensão do processo de formação da identidade coletiva e continuidade cultural da região.

Palavras-chave: benzedeira; identidade; memória; tradição; genealogia.

ABSTRACT

This Course Completion Work (TCC) sought to investigate the ancestral wisdom of faith healers, with a specific focus on the practices and cultural and spiritual meanings of the faith healer Dona Arlinda, a resident of the rural area of the municipality of Canindé de São Francisco – Sergipe, more precisely in the Santa Terezinha community, which is located close to the border between Canindé and the municipality of Poço Redondo, and recognized in its community and surrounding areas for its healing abilities and mediumistic expression of incorporation of entities. The

main objective of the research is to understand how Dona Arlinda's practice of spirituality contributes to community cohesion and the preservation of cultural traditions. To this end, I analyze how genealogy and orality are related to the support of collective memory, the formation of identity and the perpetuation of religious traditions of black and Amerindian origin. I carry out a socio-anthropological theoretical analysis of how their worldview, sociability and practices combined with the social fabric can guarantee the survival of secular knowledge that has been transmitted from generation to generation, and in what ways this occurs. Therefore, Dona Arlinda's social influence goes beyond physical/spiritual healing, given the transfer of invisible knowledge that is fundamental to understanding the process of formation of collective identity and cultural continuity in the region.

Keywords: faith healer; identity; memory; tradition; genealogy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
------------------------	----------

CAPÍTULO I

Benedeiras: guardiãs da memória e da espiritualidade popular.....	16
--	-----------

1.1. O ofício da benedeira: teorias sobre religiosidade popular e práticas de cura.....	17
1.2. Contexto sociocultural da comunidade rural assentamento Jacaré Curitiba 05 (Nova Canadá) e Santa Terezinha.....	25
Considerações finais do capítulo.....	31

CAPÍTULO II

Biografia e trajetória até o ofício de benedeira.....	32
2.1. História de Vida de Dona Arlinda.....	34
2.2. Processos de manifestação da espiritualidade/mediunidade.....	41
2.3. Genealogia e a perpetuação das tradições e dos saberes.....	48
Considerações finais do capítulo.....	57

CAPÍTULO III

A execução do dom: Sabedoria, práticas e rituais de cura.....	58
3.1. Descrição e significados simbólicos e contextuais das rezas e rituais realizados por Dona Arlinda.....	59
3.2. Relação entre rezas e crenças populares na comunidade: as buscas por cura.....	73
3.3. Transmissão de saberes (Filhos de fé) e desafios para a continuidade cultural.....	75
Considerações finais do capítulo.....	79

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
----------------------------------	-----------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	82
--	-----------

1. INTRODUÇÃO

É possível afirmar que as Ciências Sociais possuem o papel fundamental de estudar os fenômenos sociais e suas transformações ao longo dos anos, assim como suas diversas formas de representação e desdobramentos, dependendo do contexto no qual o objeto estudado está inserido. Sendo dessa forma, sobre o tema das benzedeiras como preservação da memória e prática social no interior de Sergipe, é indispensável a análise histórica e empírica do conteúdo. Nesse sentido, faz-se necessário, para esta análise, a pesquisa não somente da prática religiosa em si, mas também da biografia, das trajetórias de vida e do envolvimento com tais práticas, dos próprios indivíduos que a exercem.

Quando se trata de religiosidade, é fundamental a análise de como se iniciou o ofício, visando compreender os afetos, os dilemas, e características conjunturais e emocionais que impulsionaram a iniciação naquelas práticas que estão inseridas em um contexto maior de vínculos com as formas tradicionais locais da relação entre o sagrado, a crença, a cura e as experiências de vida destes indivíduos...

O presente trabalho de conclusão de curso busca analisar a forma de manifestação e desenvolvimento de métodos de cura de enfermidades e problemas cotidianos relacionados à espiritualidade praticados pela benzedeira Maria da Conceição, conhecida popularmente como “Dona Arlinda”, residente da área campesina do município de Canindé de São Francisco – Sergipe. Ela conduz o que chama de “dom” de uma forma singular ao mesclar a tradição da reza utilizando ramos de folhas com as sessões de passe de cura com entidades de religiões de matrizes africanas e indígenas, e outras não comumente identificadas em outros dogmas.

Outrossim, em parte, sigo uma abordagem pelo estudo das religiões de matrizes africanas, no sentido de sua relação com um diálogo intercultural e inter-religioso. Tendo em vista que é comum no Brasil que essas religiões se entrelacem com outras tradições religiosas - fenômeno estudado/interpretado por alguns pesquisadores das Ciências Sociais como “sincretismo religioso” -, exemplo disso são

as análises do antropólogo Sérgio Ferreti (2001) e Waldemar Valente (1955) a respeito do tema. Valente (1955) afirma:

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contacto. Simbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias. (Valente, p.42, 1955)

A respeito dessa fisionomia cultural nova, podemos associar ao que Roger Bastide (1971) fala sobre a interpenetração de civilizações (teorizando sobre o sincretismo), processo que para ele significa estudar sobre o contato entre as diferentes formas de culturas e origens étnicas que se influenciam mutuamente, logo, pensando além do encontro, pois essa interpenetração seria a geração de um processo de transformação mútua e um campo de resistência, no qual as culturas originárias se adaptam ao novo ambiente, mesmo que de forma violenta, como ocorreu na colonização, tendo em vista o contexto de dominação, e por isso, também resistem e transformam o contexto em que são inseridas. Dessa forma, a interpenetração para o autor envolve “concessões recíprocas” e o desenvolvimento de uma cultura sincrética que conserva elementos de cada tradição enquanto cria algo novo e específico do contexto brasileiro, isso sem que uma se sobreponha ou substitua totalmente a outra. Esse conceito vai além da simples noção de aculturação ou assimilação, visto que essa fisionomia nova do contexto religioso preservaria algumas coisas de suas culturas de origem, porém com uma roupagem marcante nova, como é a frequente equivalência entre santos e orixás no Brasil, que demonstra essa reinterpretação contínua dos símbolos, crenças e práticas.

No que se refere a essa reinterpretação contínua dos símbolos, na obra de Gilberto Freyre (1998) podemos encontrar base para afirmar que o sincretismo religioso da forma tradicional como é compreendido seria um conceito que não abarca completamente as interconexões religiosas que estão presentes no Brasil, pois para ele o sincretismo surgiria da mesclagem cultural entre duas ou mais religiões “puras”, ou seja, que tivessem características ortodoxas do modo como foram institucionalizadas, o que não corresponde ao contexto brasileiro, visto que o

catolicismo brasileiro seria o que ele nomeou de “catolicismo luso-brasileiro”, o qual herda de Portugal, segundo o autor, um cristianismo liricamente social, sendo uma religião ou culto de família mais do que de catedral ou de igreja. É importante ressaltar que existiam outras religiões no Brasil Colônia que não foram reconhecidas institucionalmente porque estavam nesse contexto de dominação, no qual era de interesse para a criação de uma sociedade patriarcal brasileira que o catolicismo luso-brasileiro fosse considerado como a religião oficial, sendo assim composto por variados elementos (negros e indígenas), apesar de ser considerado oficialmente como cristão, logo, observa-se a tentativa de se apagar essas outras formas de crenças e ritos não ocidentais. É nesse sentido que Freyre e Bastide consideram o campo religioso brasileiro não como um sincretismo no sentido clássico, mas como um campo híbrido desde a origem. Os colonizadores portugueses trouxeram um cristianismo que já possuía influências de outros contextos, e as práticas indígenas e africanas também resultavam de intensos processos de troca e transformação, ainda que fazendo isso por meio da resistência, visto que eram religiões proibidas no Brasil Colônia.

Desse modo, através desse hibridismo (como tratou Freyre) a religião tornou-se parte do tecido social brasileiro, impregnando-se tanto nas práticas comunitárias quanto nos rituais de passagem e nas convenções familiares. A própria nomeação de filhos utilizava o calendário cristão para escolher santos e atrair sua proteção, a depender da data do nascimento de cada indivíduo. Assim, é possível afirmar que, mais do que uma imposição cultural, a interpenetração de civilizações resultou em um cristianismo tropicalizado, adaptado ao clima e às exigências da sociedade colonial, marcado pela “plasticidade necessária” para subsistir em uma sociedade complexa e plural. Esse contexto de repressão e hibridismo deu origem ao que Bastide chama de interpenetração de civilizações, que como já mencionado, seria uma mistura complexa em que tradições diferentes se fundem e se transformam sem que nenhuma perca totalmente suas características próprias. Essa interpenetração não significa apenas a assimilação de práticas indígenas e africanas pelo cristianismo, mas uma transformação mútua. Enquanto o catolicismo impôs suas normas de forma violenta e racialmente exploratória, ele também absorveu influências locais, adaptando-se e criando novas formas de religiosidade que refletiam tanto a diversidade quanto essa violência da colonização. Dessa maneira, temos como consequência o que Robério

Souza (2012) afirma “E é dessa resultante híbrida que veio parte significativa saberes e fazeres religiosos partilhados pelos brasileiros: os rituais, as festas, as crenças e valores, os seres míticos, as fórmulas mágicas, os encantamentos, as rezas, etc.” (Souza, 2012, p.307).

Nesse sentido, a compreensão das práticas religiosas e crenças no Brasil podem facilitar o diálogo e o respeito mútuo entre diferentes grupos religiosos e culturais, tendo em vista que as religiões herdadas de populações negras têm uma história complexa, ligada ao processo de escravização, exploração e negação de direitos e vida digna para o povo negro e indígena, associadas à constante resistência e tentativas de sobrevivência cultural. Pesquisar essas religiões possibilita compreender o contexto histórico e social em que surgiram e se desenvolveram em contextos regionais distantes de controles religiosos institucionais, emergindo uma religiosidade popular com influência de múltiplas matrizes, e contribuindo para uma visão mais abrangente e crítica da história das diásporas africanas e a relação com os povos originários do continente Sul-americano.

É fundamental estudar a prática religiosa de Dona Arlinda analisando como a crença (fé) é responsável por moldar o sujeito que a pratica, sendo ao mesmo tempo resultado do contexto sociocultural no qual ele está inserido, ou seja, o indivíduo tem traços marcantes da personalidade, linguagem e costumes derivados das práticas religiosas que o rodeia e que o mesmo cultua, além de moldar em certa medida essas crenças de acordo com os próprios valores herdados por parentesco, por exemplo. Logo, as religiões de matrizes africanas desempenham um papel importante na formação das identidades de seus seguidores, a desenvolvendo de forma coletiva, como é o caso, mesmo não sendo um fator exclusivo. Através desta pesquisa busquei diagnosticar por meio da metodologia proposta, as experiências, práticas culturais e a cosmovisão das pessoas que as adotam, tendo como objeto de estudo a trajetória da benzedeira Dona Arlinda, visando contribuir para o reconhecimento da diversidade cultural e religiosa no interior do Estado de Sergipe.

As benzedeadas representam uma importante manifestação do patrimônio cultural imaterial de diversas comunidades Brasil afora. Suas práticas e conhecimentos são transmitidos oralmente ao longo de gerações e possuem um valor

cultural significativo. Entre alguns dos pesquisadores das Ciências Sociais que buscaram se aprofundar na pesquisa sobre essa temática das benzedeadas na cultura popular, estão Santos (2007); Silva (2009); Loyola (1984); Oliveira (1985) e Quintana (1999). É nesse sentido que se afirma a importância do estudo sobre uma benzedeadora no alto sertão sergipano que é atravessado por experiências muito singulares e simultaneamente tradicionais da vida no campo, aliada com a religião.

A importância de contribuir para o enfoque do resgate e compreensão das tradições herdadas pela cultura afro-indígena brasileira é um direcionamento essencial. Ao partir da premissa de que durante décadas esse foi um tema marginalizado, faz-se necessário o estudo acerca de como o recurso da memória e das tradições orais sobre os saberes, os dizeres e as práticas são capazes de manter um registro sobre este fenômeno.

É sobre esta ênfase que trato o tema neste TCC. Entendo que o aprofundamento a respeito de uma forma de reza pouco conhecida e estudada como a praticada por Dona Arlinda, gera possibilidades para o enriquecimento da temática com relação às crenças populares na sociedade brasileira, mais especificamente por evidenciar a singularidade desse saber ancestral desempenhado no sertão sergipano, podendo servir como um recurso para melhor estudar sua presença no Estado de Sergipe, relacionando-a a certas características marcantes da região.

O atual trabalho permite investigar e compreender as práticas de cura e espiritualidade associadas a esses saberes tradicionais, contribuindo para o conhecimento na área da medicina popular, antropologia religiosa, estudos de espiritualidade e identidade étnica. Pretendo documentar e analisar a prática religiosa de Dona Arlinda no seu ofício de benzedura e mediunidade, identificada por ela e pelo seu entorno como um “dom”, sendo este bastante singular e exercido de forma mesclada com religiões de matriz africana, ameríndia e elementos do Cristianismo e Espiritismo. Aliado à averiguação do papel da história e genealogia de Dona Arlinda com todo o seu processo de tornar-se benzedeadora, atuação e legado. Além disso, busco qualificar a existência dessa doutrina no cenário do alto sertão sergipano, procurando entender qual é a finalidade das suas práticas, quais são os pilares que norteiam suas

ações e resultados e entre outras questões que ajudem a compreender a própria configuração dessa fé.

Ademais, pretendo aprofundar o conhecimento teórico sobre a origem da religiosidade popular a partir da reza, com a meta de identificar como são estabelecidas suas ramificações dentro do recorte do objeto de pesquisa, conhecendo os objetivos e formas de aplicação desses saberes. .

Ao realizar essa pesquisa, estive cuidadosamente atenta a todo o processo de documentação das experiências e ensinamentos de Dona Arlinda, assim como a narrativa de sua trajetória de vida, visando desafiar estereótipos e promover uma visão mais ampla e respeitosa desses saberes tradicionais das benzedeiros, que frequentemente enfrentam preconceitos relacionados às suas práticas e crenças. É urgente contribuir para a desconstrução de estigmas associados a essa fé e buscar ressaltar as contribuições afro-brasileiras e seus diferentes modos de existir.

Com esta pesquisa, busco comprovar como as práticas sociais e a oralidade são pilares para a sustentação da memória coletiva e das tradições de comunidades negras e culturas afro-indígenas e populares centradas na oralidade, tendo como recorte a prática de reza no sertão sergipano. Para construir essas análises, utilizo autores que possuem obras relevantes acerca dessas temáticas e desempenham papéis fundamentais no embasamento teórico desta pesquisa. Maurice Halbwachs (2010) é uma referência fundamental para o estudo da memória coletiva e dos processos sociais que moldam a maneira como os grupos sociais lembram e interpretam o passado. Ecléa Bosi (1993), com sua obra “A pesquisa em memória social” oferece insights valiosos sobre a importância da memória na construção da identidade dos grupos sociais, enquanto Helena Theodoro (2008), em seus estudos sobre a mulher negra, tradição e oralidade, contribui para compreender como esses elementos são transmitidos ao longo das gerações, especialmente dentro das comunidades negras. Agamenon Oliveira (1978), por sua vez, traz reflexões sobre a diversidade étnica e religiosa, que pode ser encontrada dentro de uma só fé, explorando as interseções entre cultura, religião e identidade no Estado de Sergipe. A pesquisa de Cláudia Santos da Silva (2009), intitulada “Benzedeiros: Guardiões da Memória” também funciona como fonte para a compreensão das benzedeiros como as figuras que desempenham o papel de manterem

vivas os saberes e as práticas culturais e espirituais, especialmente dentro das comunidades afrodescendentes. A pesquisa de J. Ítalo dos S. Nascimento (2023), intitulada “Pega a dente de cachorro”: Mulheres Indígenas no Ceará Colonial, Início do Século XVIII”, desempenha um papel crucial na compreensão do processo histórico de violência contra esse grupo étnico. Por fim, Hampâtê Bâ (2010), com sua obra “A tradição viva”, oferece uma perspectiva enriquecedora sobre o papel das mulheres negras na preservação das tradições e na transmissão de conhecimento oral. Ao integrar as ideias desses autores com a análise empírica que realizei procurei articular profundidade acadêmica e relevância social e socioantropológica sobre o tema.

Com o estudo da bibliografia citada e com os conceitos que serviriam para análise definidos, iniciei o trabalho de campo, através das visitas a casa da benzedeira Dona Arlinda para realizar entrevistas, a fim de entender sua trajetória de vida e de mapear e compreender as questões sobre a própria configuração e estruturação do seu ofício de fé. Por último, realizei a análise com base nos dados obtidos durante as idas a campo, com o objetivo de combinar essas informações, levantamento bibliográfico, entrevistas e observações direta e participativa.

Visando identificar como a trajetória de vida e a genealogia da benzedeira permitem analisar e aprofundar questões relativas aos aspectos históricos, sociológicos e antropológicos imbricados nesse percurso de manifestações, aprendizados e práticas religiosas, busquei na técnica da entrevista da história de vida, uma forma de acessar a forma de se pensar e de se entender como benzedeira, como foi construída pela minha entrevistada. Essa técnica sugere uma maior aproximação com a realidade em que o sujeito está inserido, utilizando uma pesquisa mais direcionada por meio de interrogatórios, diálogos e conversas formais e informais que vão estruturando uma lógica de sucessão de acontecimentos a partir da percepção do interlocutor, concentrado no tema em questão. Segundo Aline Silva (2007), A História de vida é uma técnica que tem como principal característica, justamente, a preocupação com o vínculo entre pesquisador e sujeito. No meu caso, para além de pesquisadora, possuo uma relação de intimidade com a entrevistada, através do parentesco (sendo sua neta).

Dessa forma, essa abordagem técnica permite a coleta de relatos detalhados e pessoais, oferecendo uma compreensão profunda e contextualizada das experiências

individuais e coletivas. Ao registrar a narrativa de vida de Dona Arlinda, enquanto pesquisadora, acredito que se torna possível acessar conhecimentos, práticas culturais, tradições e eventos históricos que não estão documentados em fontes tradicionais, ou seja, é fundamental nos estudos que dependem da oralidade, especialmente quando se trata de fenômenos com pouco ou nenhum registro escrito, pois valoriza a perspectiva do indivíduo, revelando através das subjetividades presentes na sua narrativa, questões relacionadas às experiências coletivas, o que é crucial para reconstituição de eventos e práticas esquecidas ou marginalizadas pela história hegemônica. Além disso, ela facilita a preservação de saberes e tradições orais que correm o risco de desaparecer com as gerações mais velhas.

Em sua obra, Ki-Zerbo (1972) valoriza as narrativas orais como formas legítimas de transmitir e preservar a história, desafiando a visão eurocêntrica que desconsiderava a oralidade como fonte confiável. Ki-Zerbo (1972) não apenas defendeu a importância da oralidade, mas também desenvolveu métodos para incorporá-la à pesquisa de maneira rigorosa e sistemática. Ele defendeu uma abordagem multidisciplinar que integra história oral, arqueologia, linguística e outras disciplinas para uma compreensão mais completa da história africana. Ao reconhecer e valorizar a oralidade, o autor abriu novos caminhos na historiografia africana, promovendo uma visão mais inclusiva e autêntica da história do continente, e é nesse sentido que busquei incorporar a oralidade como fonte de imensurável relevância para a construção da pesquisa, objetivando capturar e contribuir teoricamente com a riqueza da cultura e das experiências da população negra ao longo do tempo.

As visitas que fiz ao campo de estudo proposto aconteceram em períodos distintos, começando a partir de 24 de março de 2023 e seguindo até 15 de fevereiro de 2024. Tendo em vista a ligação de parentesco que possuo com Dona Arlinda, minha avó, e residente no alto sertão sergipano, onde também mora minha família, é possível afirmar que meu diário de campo foi construído através de observação participante, entrevistas semiestruturadas e elaboração da sua árvore genealógica, para coligir com a cronologia aproximada dos fatos narrados, que se guiaram também como conversas em momentos aleatórios dos dias, entre um café e outro feito por ela, e um cigarro e outro, que fazem parte de sua rotina.

Alcansei as informações aqui expostas por meio da observação participante, que aconteceu também de forma espontânea, visto que eu já possuía o hábito de frequentar a casa de minha avó nos dias de reza (terça, quinta e sábado), sempre que a rotina de estudos, de casa e o estágio me permitiam estar em Canindé de São Francisco – SE. Optei por sempre priorizar não interferir nas rotinas de Dona Arlinda em relação ao cuidado com os animais do quintal, com as demandas da família ou com as pessoas para quem ela reza e que entravam frequentemente em contato por meio do celular (ligação ou aplicativo de mensagens) em busca de oração e respostas ou conselhos. Sendo assim, na última visita a campo que realizei, em fevereiro de 2024, a construção da árvore genealógica e as entrevistas foram feitas em tom de conversa durante várias horas, no período de fim de tarde, embaixo de uma mangueira no quintal da sua casa, a qual ela chama de “Vale Encantado”. Desse modo, fui guiando apenas a ordem cronológica dos acontecimentos, mas deixando-a à vontade para expor e desenvolver (ou não) sentimentos e percepções a respeito dos fatos concretos.

Para atingir os objetivos propostos por esta monografia, estruturei este texto em três capítulos. O primeiro intitulado como “Benzedeiras: guardiãs da memória e da espiritualidade popular”, no qual me amparo em autores como Quintana (1999), Silva (2009), Câmara Cascudo (2001), Ecléa Bosi (1993), Francimário Santos (2009), Lévi-Strauss (1996;1949), Helena Theodoro (2008), Oliveira (1985), Agamenon Guimarães de Oliveira (1978), Hampâté Bâ (2010), Laura de Mello e Souza (2009), Yérsia Assis (2021, 2023) e outros, visando elaborar uma revisão bibliográfica que explorasse as teorias sobre religiosidade popular e práticas de cura, centrando-me nos conceitos de memória, tradição, oralidade, religiosidades afro-brasileiras e indígenas e heranças culturais aliadas a crenças populares..

No segundo capítulo “Biografia e trajetória até o ofício de benzedeira”, me proponho a fazer algo que percebi ser imprescindível para pesquisas sobre a temática deste trabalho final, que é a descrição e análise da história de vida de Dona Arlinda e os processos de manifestação da sua espiritualidade/mediunidade, pois compreendo que o ofício da benzedeira, principalmente neste caso específico, que mescla várias crenças e origens culturais em uma só prática e faz incorporações, exige a investigação sobre a constituição desses aspectos e seus processos sociais, históricos e antropológicos. Para tal, tomei como base bibliográfica: Paulo Sérgio da Costa Neves e Hippolyte Brice

Sogbossi (2009); Frank Marcon e Welington Bomfim (2016), Frank Marcon (2022) e Nascimento (2023).

No terceiro e último capítulo do presente trabalho, “A execução do dom: Sabedoria, práticas e rituais de cura”, procuro alicerçar a investigação teórica a partir das obras de Yérsia Assis (2021), Silva (2011), Juana Santos (1986) e Miguel Angelo Borges (2017), utilizando-as como auxílio para pensar nos significados simbólicos e contextuais dos rituais feitos por Dona Arlinda, além do fluxo de demanda para os serviços gratuitos e considerados sagrados prestados por ela, aliado com a descrição também dos processos de transmissões de saberes na sua casa de reza com os seus chamados “filhos de fé”. E, por último, pensar nos desafios e perspectivas para a continuidade cultural dessa prática.

CAPÍTULO I

BENZEDEIRAS: GUARDIÃS DA MEMÓRIA E DA ESPIRITUALIDADE POPULAR

Para desenvolver a temática proposta neste capítulo, busco no primeiro subcapítulo intitulado “O ofício da benzedeira: teorias sobre religiosidade popular e práticas de cura”, analisar como a prática das benzedeadas é apresentada como uma expressão significativa da religiosidade popular brasileira, refletindo a sincronicidade e a pluralidade de crenças, bem como a resistência cultural diante da modernidade. Objetivei também abordar a memória social como um componente crucial para a compreensão das práticas culturais, a identidade coletiva e a história das comunidades, ressaltando o papel central das mulheres negras na preservação e transmissão dessas tradições. Em suma, tento compreender como o estudo sobre benzedeadas revela a complexidade e a relevância dessas práticas.

No segundo tópico, tenho como objetivo apresentar uma análise detalhada das experiências e vivências de Dona Arlinda, enquanto mulher negra, que por muito tempo esteve em situação de vulnerabilidade social, que ao ser residente de comunidades rurais, permite a contextualização dessas experiências no campo pensando o processo

histórico de escravidão, racismo e desigualdade social no Brasil. Busco destacar a significativa presença de pessoas negras na região estudada, no sertão de Sergipe, conforme dados do Censo Demográfico de 2022, e explorar a profunda conexão dessas comunidades com a terra e tradições ancestrais, reforçando a identidade e resistência cultural. Além disso, abordo os desafios enfrentados, como a falta de acesso a serviços básicos e oportunidades econômicas, descrevendo as características geográficas e sociais dos assentamentos Nova Canadá e Santa Terezinha, evidenciando a luta pela terra e a importância da memória e identidade formada coletivamente.

Os dois subtópicos se articulam ao abordarem a literatura da prática de benzimento e crenças oriundas de matrizes africanas e indígenas, fortemente relacionadas com a vida no campo, por meio da noção de coletividade e comunidade que os Quilombos, por exemplo, apresentam. Essa interconexão é crucial para se estudar a vivência de Dona Arlinda, partindo do local onde ela compartilha suas experiências e saberes ancestrais através da oralidade. Dessa forma, a vivência de Dona Arlinda é situada espacialmente e não apenas como uma prática individual, mas como parte integrante de um tecido social mais amplo, consolidando uma identidade profundamente enraizada no passado de tradições afro-ameríndias.

1.1. O ofício da benzedeira: teorias sobre religiosidade popular e práticas de cura

De acordo com Quintana (1999), a benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual – cliente e benzedor. Nessa relação, a benzedeira ou benzedor exerce um papel de intermediação com o sagrado pela qual se tenta obter a cura, e essa terapêutica tem como processo principal, embora não exclusivo, o uso de algum tipo de prece. O conceito de “benzedeira” no Brasil remonta a uma tradição ancestral enraizada na cultura popular, onde mulheres assumem papéis centrais na prática da fé e da cura. Sendo assim, Silva alerta: “Pelo papel que desempenham junto às camadas populares das suas comunidades, vemos essas mulheres como legítimas guardiãs das memórias de uma população, que corre o risco de perder o seu referencial cultural, oprimida especialmente pela a realidade moderna.” (Silva, 2009)



Dona Arlinda no seu salão de oração “Vale Encantado” (a Pedra), com os atabaques e demais objetos sagrados ao lado. Arquivo pessoal, 2023.

As benzedeiras, muitas vezes, são figuras respeitadas e procuradas em comunidades rurais e urbanas por suas habilidades de cura espiritual e física, utilizando orações, ervas medicinais e rituais tradicionais. Câmara Cascudo (2001) as define em seu Dicionário do Folclore Brasileiro como: “Mulher, geralmente idosa, que possui ‘poderes de cura’ por meio de benzimentos” (CASCUDO, 2001, p. 587). Essa prática está intrinsecamente ligada à religiosidade popular brasileira, que é marcada pelo sincretismo, pluralidade de crenças e forte influência da cultura africana, indígena e europeia, preservada e perpassada por gerações através, principalmente, do recurso da memória e oralidade.

No artigo “A pesquisa em memória social” de Ecléa Bosi (1993), a autora aborda a complexidade da memória social e sua relevância para a compreensão da identidade coletiva e da construção histórica. Bosi (1993) explora como a memória social é influenciada por diversos fatores, incluindo experiências individuais e coletivas, narrativas culturais e políticas de memória. Bosi (1993) também discute a metodologia da pesquisa em memória social, destacando a necessidade de abordagens interdisciplinares e sensíveis ao contexto cultural. Ela ressalta a importância de técnicas qualitativas, como entrevistas e análise de narrativas, para explorar as complexidades da

memória social e capturar as vozes e perspectivas das comunidades. Além disso, Bosi (1993) enfatiza a necessidade de uma abordagem crítica e reflexiva ao estudar a memória social, reconhecendo o papel das relações de poder, ideologias dominantes e processos de exclusão na construção e seleção das lembranças coletivas.

A memória é um componente essencial da experiência humana, como destacado por Bosi (1993) em seu estudo sobre memória social. Ela não apenas armazena nossas vivências passadas, mas também molda nossa compreensão do presente e influencia nossas expectativas para o futuro. Assim como Dona Arlinda relata suas memórias de infância e juventude, cada um de nós tem um arquivo único de lembranças que contribuem para nossa compreensão sobre nossa existência, identidade e visão de mundo. A memória social, conforme abordada pela autora, não se limita ao indivíduo, mas também se estende à coletividade, refletindo as narrativas compartilhadas e os mitos culturais de uma sociedade. Portanto, compreender a memória é fundamental não apenas para entender a psique humana, mas também para contextualizar os eventos históricos e sociais que moldam nossas vidas.

Nesse sentido, trago as reflexões de Bosi (1993) para analisar o ofício de benzedeira, pensando em como este é embasado e desenvolvido com a utilização da memória aliada a oralidade. A análise do ofício de reza praticado por Dona Arlinda, enquanto mulher negra, sertaneja, benzedeira e católica (de uma forma particular, na qual a pertença a essa religião não impede a intersecção com outras), é exemplo da pluralidade das religiões de matrizes africanas e de como tais referências adquiriram características específicas a depender do local em que surgiram e começaram a ser praticadas e lembradas. Além da bagagem cultural e história de vida que acompanham o sujeito que possui o chamado “dom”, como é o caso da benzedeira aqui estudada.



Dona Arlinda colhendo ramos verdes para benzimento. Arquivo pessoal, 2023.

Dessa forma, as benzedadeiras desempenham um papel importante no contexto da cura e da espiritualidade, oferecendo rituais, orações e benzimentos para ajudar as pessoas em situações de doença, aflições cotidianas ou desequilíbrio emocional. Na pesquisa sobre as benzedadeiras/curandeiras de Cruzeta – RN, Francimário Santos (2009) relata características semelhantes dessas mulheres com o modo de prática de benzimento de Dona Arlinda, pois a maior parte delas receberam o conhecimento sobre reza a partir de um parente próximo, como mães, avós ou tias, e afirmam ter adquirido esse conhecimento através do “dom que Deus lhes deu”. “Ainda que haja diferenças quanto ao tipo de aprendizagem, processo descrito por Quintana (1999) como “imitativo” (adquirido) e “sobrenatural” (recebido), elas se declaram católicas, rezam e devotam os santos populares, manejam ramos verdes e são unânimes em afirmar que não cobram pelas suas rezas.” (Santos, 2009, p.15)

A palavra “dom” é bastante utilizada por Dona Arlinda nos diálogos, e no que se refere ao estudo antropológico dessa categoria, é possível associar com a obra sobre Antropologia estrutural do antropólogo Claude Lévi-Strauss (1996), na qual ele se aprofunda na conceituação do que chamou de “Eficácia Simbólica”, ele argumenta que os sistemas simbólicos, como mitos, rituais e parentescos não são apenas histórias ou cerimônias, mas formas de codificação e comunicação de conceitos fundamentais sobre o mundo e a sociedade. Por exemplo, mitos podem representar questões de identidade, origem, moralidade e poder. Sendo assim, o conceito de Eficácia Simbólica, conforme delineado por Lévi-Strauss (1975), representa uma reflexão sobre certos mecanismos psicofisiológicos, nos quais a busca pela cura desejada ocorre dentro de um contexto ritual reconhecido e valorizado pela comunidade.

Na pesquisa com Dona Arlinda, compreendi a existência desse elemento crucial para discutir as práticas populares, particularmente ligadas a religiosidade, que é a noção de “dom da cura”, Santos (2007) afirma que essa característica marcante no contexto das benzedadeiras significaria que o benzimento vai além de simplesmente aprender as rezas; é necessário possuir determinadas habilidades ou qualidades. Essas

qualidades estão ligadas a uma conduta moral específica. Algumas colaboradoras na pesquisa do autor relataram ter recebido o dom da cura de seres sobrenaturais, como anjos, caboclos, visões e vozes, sinais também relatados por Dona Arlinda e que sugerem uma conexão com outras dimensões.

A respeito do processo de aprendizagem das benzedadeiras, no que se refere a manifestação e iniciação da prática de benzimento e também incorporação (no caso de D. Arlinda), Quintana (1999) afirma que a formação da benzedeira depende de uma aprendizagem assistemática, mas que, a rigor, pode ser dividida em dois tipos: aquela que é resultado de uma experiência sobrenatural e a que é consequência de um processo imitativo em relação a um mestre. Na experiência relatada por D. Arlinda existe a presença de ambos os modos, porém com muito mais expressividade do primeiro tipo de aprendizagem, segundo as entrevistas com a própria.

O capítulo “Mulher, Cultura e Identidade Afro-brasileira”, escrito por Helena Theodoro (2008) e presente na obra “Sankofa - Resgate da Cultura Afro-brasileira”, oferece uma profunda análise sobre o papel das mulheres na construção da identidade afro-brasileira e na preservação das tradições culturais. Theodoro (2008) destaca a centralidade das mulheres negras nas lutas históricas pela liberdade, igualdade e reconhecimento cultural, ressaltando sua influência significativa na formação do que pode caracterizar formas de constituição da expressão de identidades afro-brasileiras.

Um dos principais argumentos de Theodoro (2008) é a importância de reconhecer o papel das mulheres negras como agentes de resistência e protagonistas na preservação das tradições culturais afro-brasileiras. Ela destaca como as mulheres desempenharam um papel fundamental na transmissão oral de conhecimentos, na preservação das práticas espirituais e na manutenção das tradições familiares e comunitárias ao longo dos séculos. Segundo Oliveira (1985), não há uma única medicina popular, mas sim várias formas de cuidados populares com a saúde. A reza e a benzedura seriam apenas uma parte dessas práticas, ou seja, esses saberes fazem parte de uma rede mais ampla chamada por ela de “medicinas populares”.

A forma de exercer o ofício de benzedeira por Dona Arlinda se dá a partir da união de diversas crenças oriundas de diferentes religiões, característica bastante

marcante nas práticas religiosas no Estado de Sergipe, como afirma Agamenon Guimarães de Oliveira, em seu livro publicado em 1978, chamado “Candomblé Sergipano: O Sincretismo Santológico em Sergipe”, no qual oferece uma análise profunda e abrangente sobre a religião afro-brasileira do Candomblé e suas manifestações específicas no Estado de Sergipe. Oliveira (1978) mergulha nas complexidades dessa tradição religiosa, destacando o sincretismo santológico que caracteriza as práticas candomblecistas na região. Um dos argumentos centrais do livro é a influência do sincretismo religioso na formação do Candomblé em Sergipe. O autor explora como as tradições africanas foram mescladas com elementos do catolicismo e do espiritismo, resultando em uma religião rica em simbolismos e significados. Ele destaca como os santos católicos são frequentemente associados aos orixás africanos, criando uma interseção única entre as duas tradições religiosas.

A oralidade é uma das formas mais antigas e poderosas de transmissão de conhecimento e cultura, como destacado por Amadou Hampâté Bâ (2010) em “A tradição viva”, parte da renomada obra “História Geral da África”. Bâ (2010) explora a riqueza da tradição oral africana, revelando sua vitalidade e importância na preservação da história, valores e sabedoria das comunidades africanas ao longo dos séculos, e fundamentando a sua afirmação na constatação de que a oralidade é uma modalidade de registro destas tradições, havendo pessoas responsáveis por esta transmissão. “A tradição viva” destaca o papel dos griots, os guardiões da tradição oral na África, que desempenham um papel fundamental na preservação e disseminação da história e cultura africanas.

Através de suas habilidades narrativas e musicais, os griots têm sido fundamentais na manutenção da coesão social e na transmissão de valores e conhecimentos essenciais. Essas histórias narradas não apenas forneceram uma estrutura para entender o mundo, mas também estabeleceram laços sociais e identidades culturais entre os povos africanos. No caso das pessoas que realizam benzimentos e que replicam pela oralidade esse conhecimento e as formas de relação com o sagrado, ocorre algo similar. Além disso, em diferentes contextos de saber, a oralidade serviu como uma ferramenta essencial para a preservação do conhecimento prático, como técnicas de agricultura, medicina tradicional e artesanato, transmitidas de geração em geração, o que pode ser observado por meio da análise de suas reproduções através das genealogias

marcadas pela referência aos antepassados.

Sogbossi (2008) em seu estudo sobre religiões brasileiras de presença africana, traz um aspecto fundamental para se compreender o processo histórico de opressão de práticas que fugiam da norma determinada pelo Estado brasileiro, que desejava tornar o país eurocêntrico e com repulsa e criminalização ao que fosse distinto a esse ideal de branquitude. Sogbossi pontua que:

Com a proclamação da República em 1889, mesmo tendo sido apregoada a “liberdade de crença”, os terreiros (espaços destinados à prática religiosa de presença africana) continuaram a ser considerados como casa de diversão por conta da realização das festas rituais com toques e dança (sendo essa uma das características dessa expressão religiosa), e acusados da realização de práticas mágicas e de curandeirismo, enquadradas como crime no Código Penal brasileiro de 1890 e posteriores. (Sogbossi, 2008, p.136)

Logo, cultivar religiões ou crenças de matrizes africanas no Brasil sempre foi prática de resistência, mas também uma forma eficaz de conservar a cultura e moldar a identidade dos pertencentes a essas práticas, em uma relação recíproca. Para Sogbossi (2008), “as religiões de presença africana sentem-se mais atingidas quanto à necessidade de preservação de costumes, uma vez que essas religiões estão mais suscetíveis aos males provocados pela modernidade e pelo capitalismo, levando-se em conta as especificidades da natureza e da territorialidade em que estão alicerçadas.” (Sogbossi, 2008, p. 140)

Diante do exposto, a presença do catolicismo no Brasil apresenta uma peculiaridade marcante: uma manifestação religiosa com características próprias e muitas vezes distantes dos preceitos doutrinários da Igreja Católica. Essa peculiaridade decorre, historicamente, em parte, da vastidão territorial do país e da escassez de clérigos, uma realidade constante ao longo de sua presença secular no País. Nesse contexto, desenvolveu-se um catolicismo enraizado em noções básicas e por vezes rudimentares da doutrina católica, distanciando-se, em certa medida, das orientações da metrópole. Como observado por Laura de Mello e Souza (2009), esse catolicismo assumiu um caráter colonial, que se caracterizou por reunir diferentes espiritualidades - branca, negra, indígena - em uma religião sincretizada e peculiarmente popular. Assim, emerge uma religião que, ao mesmo tempo em que refletia a diversidade cultural do

país, também evidenciou uma profunda interconexão entre tradições religiosas diversas, resultando em um todo religioso complexo de crenças e práticas (Souza, 2009).

O livro “Mito e Espiritualidade: Mulheres Negras”, escrito por Helena Theodoro e publicado em 1996, pela editora Pallas, oferece uma profunda análise das representações mitológicas e espirituais das mulheres negras na cultura brasileira. Theodoro (1996) investiga a complexidade das crenças e práticas espirituais dessas mulheres, destacando sua importância na construção de formas de identidade e resistência cultural.

Uma das principais análises do livro é a exploração dos mitos e divindades veneradas pelas mulheres negras no Brasil, especialmente nas religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda. Theodoro (1996) examina como essas figuras mitológicas são interpretadas e reinterpretadas ao longo do tempo, refletindo as experiências históricas e sociais das comunidades afrodescendentes. Ela destaca como esses mitos fornecem uma estrutura simbólica para a compreensão do mundo e para a articulação de valores e identidades culturais.

Além disso, Theodoro (1996) analisa o papel das mulheres negras como agentes espirituais e líderes religiosas em suas comunidades. Ela destaca sua influência na preservação e transmissão das tradições espirituais, assim como seu papel na resistência à opressão e na luta pela liberdade e igualdade. O livro também examina como a espiritualidade das mulheres negras se entrelaça com questões de gênero, raça e classe, revelando as interseções complexas de sua experiência e de suas identidades.

Yérsia Assis (2021), em um artigo recente, “‘O samba de aboio é de santa Bárbara’: celebração, fé e resistência cultural numa comunidade negra sergipana” (2021), analisa etnograficamente a importância e os aspectos que envolvem a organização da Festa de Santa Bárbara, que surge como comemoração do fim da escravidão, através da iniciativa de uma africana chamada Tamashalim Ecuobanker, da qual Assis faz parte da família que é detentora desse legado. O contato com essa pesquisa foi interessante para a construção do meu trabalho, tendo em vista essa relação que a autora possuía com o campo, pois me permitiu compreender o processo de pesquisa quando o pesquisador está implicado na temática que investiga. Assis (2021)

argumenta que uma das principais contribuições do Samba de Aboio é mostrar que a cultura negra brasileira não é apenas sofrimento, mas também festa, fé e celebração, e nesse ponto relaciono com a vivência de Dona Arlinda, que apesar da história de vida árdua, mantém forte e viva as celebrações festivas de fé, ressignificando os momentos difíceis por meio da crença na religiosidade popular.

Outro aspecto interessante da pesquisa de Assis (2021) é o entendimento que a religiosidade atua como um mecanismo de proteção e fortalecimento da família e da comunidade que constrói o Samba de Aboio, então a partir das músicas e celebrações que falam sobre a liberdade, esses indivíduos desenvolvem a própria forma de resistência. Logo, é uma prática que serve para atualizar essas noções, como pode também ser observado no contexto de D. Arlinda, do benzimento e culto aos caboclos como exemplo da conservação de sociabilidades negras através da religiosidade e do lúdico. Assim como a vivência e experiência de famílias negras repassadas por meio da oralidade e das crenças religiosas, desde o momento do Pós-abolição até a atualidade atuam a partir da memória do grupo familiar formando as memórias coletivas e envolvendo a comunidade nesse processo de identificação e continuidade étnica, em uma dinâmica de troca recíproca entre o externo e o interno.

1.2. Contexto sociocultural da comunidade rural assentamento Jacaré Curitiba 05 (Nova Canadá) e Santa Terezinha

Dona Arlinda morou a maior parte da vida em comunidade rural, com exceção do curto período de tempo que morou no bairro Olaria (periferia) em Canindé de São Francisco - SE. A sua experiência enquanto mulher negra e com baixa renda morando em comunidades rurais é semelhante a da maior parte da população com essas características e residentes da região, vide os processos históricos de ocupação do interior no Brasil, que foram profundamente marcados pela escravização, racismo e desigualdade social. Desse modo, a vivência em comunidades rurais pode ter um profundo impacto na trajetória de vida de uma pessoa, especialmente quando consideramos a interseção com a negritude.

De acordo com o Censo Demográfico de 2022¹, referente à identificação étnico-racial da população sergipana, realizado e divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), registrou-se que a população de Canindé de São Francisco era composta por 26.834 habitantes, havendo 2.279 autodeclarados pretos, 18.156 pardos, 6.313 brancos, 31 amarelos e 55 indígenas, o que indica presença significativa de pessoas negras na região. No município de Poço Redondo a pesquisa apontou 33.439 habitantes, evidenciando 7.947 como autodeclarados brancos, 2.505 pretos, 22.938 pardos, 36 amarelos e 12 indígenas. Segundo a página virtual do Observatório de Sergipe (2023), o Estado ocupa o nono lugar em proporção de pardos e o quarto em proporção de pretos, dentre todos os Estados brasileiros, e no ranking regional, destaca-se como o quarto com maior parcela de pardos e o segundo em relação aos pretos.

Para aquelas pessoas negras que cresceram em ambientes rurais, é comum haver uma conexão profunda com a terra, a natureza e as tradições ancestrais, que são fortes marcadores de repertórios das experiências afrodescendentes no Brasil. Essas comunidades frequentemente preservam práticas e conhecimentos tradicionais que remontam aos tempos da escravização e de resistência negra, como técnicas agrícolas, rituais religiosos e formas de expressão artística, vide as inúmeras pesquisas sobre quilombolas no Brasil e comunidades rurais negras, como por exemplo, a pesquisa de Bárbara Oliveira Souza (2008) sobre o panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro; o José Maurício Arruti (2006) sobre a trajetória do Mocambo, povoado situado às margens do rio São Francisco, em Sergipe; os autores Frank Marcon e Welington Bomfim na pesquisa intitulada “Processos identitários e a comunidade quilombola Luziense” (2016), que compõe o dossiê “Identidades Quilombolas” publicado em 2016 pela revista *Ambivalências*²; e também o Cassius Cruz (2019), com sua tese voltada para a Política do Movimento e Território no Quilombo João Surá. Todas essas pesquisas demonstram preocupação com o estudo

¹ Observatório de Sergipe; Superplan; Secretaria da Casa Civil e Governo de Sergipe. **Censo 2022: 62% da população sergipana se identifica como parda**. 2023. Disponível em: < <https://observatorio.se.gov.br/censo-2022-62-da-populacao-sergipana-se-identifica-como-parda/>>. Acesso em: 15 de abril, 2024.

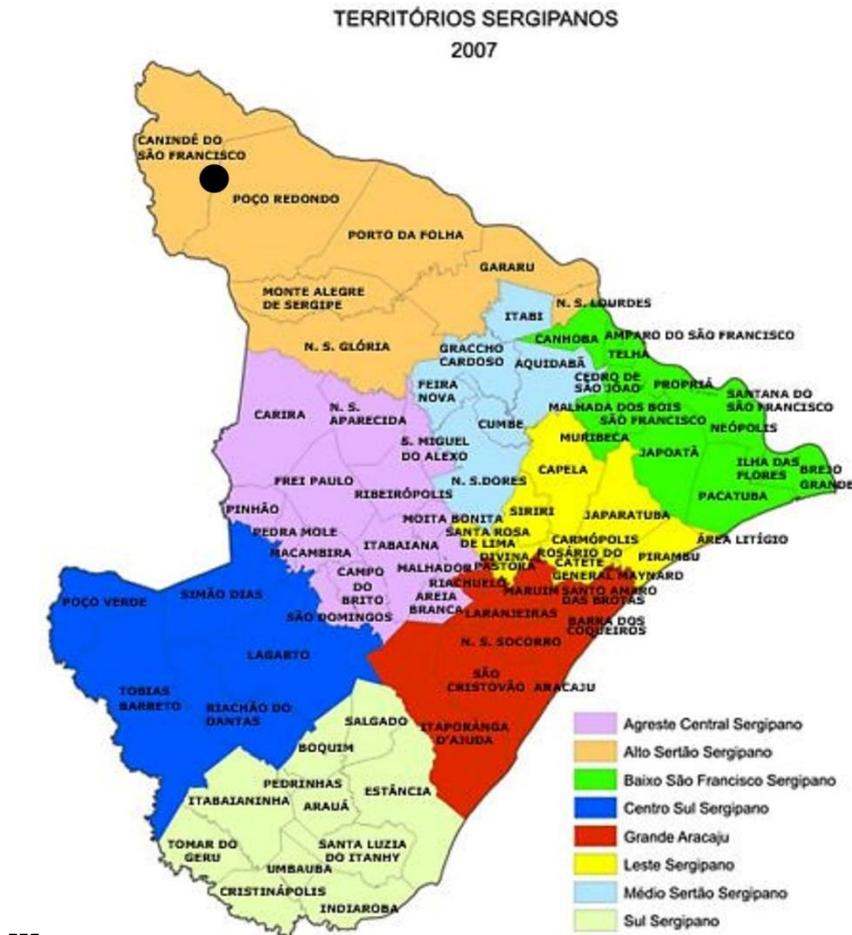
² Revista *Ambivalências*/Grupo de Pesquisa “Processos Identitários e Poder -GEPPIP”, Universidade Federal de Sergipe –n. 7(Jan-Jul. 2016) –São Cristóvão –Sergipe :GEPPIP/UFS. Disponível em: < <https://periodicos.ufs.br/Ambivalencias/issue/view/475>>. Acesso em: 10 de março, 2024.

antropológico dos significados, negritude, vida em comunidade e identidade quilombola como marcador social e político. Além disso, a vida no campo muitas vezes envolve uma forte rede de apoio comunitário, onde laços familiares e solidariedade são valorizados, refletindo valores importantes na cultura negra. A conexão com a terra e a comunidade pode servir como uma fonte de orgulho e resiliência para aqueles que vivem essa realidade, fortalecendo sua identidade cultural e sua posição dentro da diáspora africana.

No entanto, também pode ser acompanhada por desafios, assim como foi a trajetória de vida de Dona Arlinda em todas as comunidades que residiu, como por exemplo a falta de acesso a serviços básicos e oportunidades econômicas, evidenciando as disparidades estruturais que afetam as populações rurais, especialmente as comunidades negras. No que se refere às características geográficas das comunidades rurais assentamento Nova Canadá (Jacaré Curitiba 05) e Santa Terezinha, locais onde Dona Arlinda possui moradias, elas estão localizadas no território do Alto Sertão Sergipano, que segundo o Plano de desenvolvimento do território do Alto Sertão sergipano (2008)³, apresenta a 5ª maior população do Estado – 137.926 habitantes e a menor densidade populacional – 28 hab/Km², revelando grandes vazios territoriais. O Alto Sertão Sergipano, de acordo com esse estudo, representa 23% da superfície territorial do estado, com uma densidade demográfica de 28 hab/ km².

Ambas as comunidades ficam próximas uma da outra, se encontram na divisa entre Canindé e Poço Redondo e estão representadas com um círculo preto no mapa abaixo, onde aproximadamente ficam localizadas. Santa Terezinha é reconhecida legalmente como sendo parte do município de Canindé de São Francisco – SE, assim como Jacaré Curitiba 05 (Assentamento Nova Canadá), porém esta região segue sendo disputada (entre os dois municípios citados) acerca do seu pertencimento territorial, se permanece como parte de Canindé ou de Poço Redondo.

³ Secretaria de Estado do planejamento. **Plano de desenvolvimento do território do alto sertão sergipano.** 2008. Disponível em: https://www.se.gov.br/anexos/uploads/download/filename_novo/1279/efcbeb02fbdf5e7ea6a55c6a1cdd989a.pdf>. Acesso em: 04 de março, 2024.



Mapa do Estado de Sergipe, 2007.

O trabalho da agroecóloga Maria de Jesus (2017), que inclusive é a filha mais nova de D. Arlinda, descreve sobre a história, economia e infraestrutura do assentamento Nova Canadá, através de entrevistas com os moradores da região, visando assim, construir um diagnóstico sobre a dinâmica social, econômica, produtiva e verificar as potencialidades existentes no agroecossistema do local.

O Assentamento Nova Canadá surgiu a partir da luta pela terra em 1998, foram assentadas 58 famílias, com áreas cerqueiras variando de 75 á 80 tarefas, tendo das famílias tem 05 que possuem lotes irrigados com 10 á 15 tarefas, que estão situados no projeto de irrigação Jacaré Curitiba. Hoje temos 88 famílias, morando no assentamento, a principal atividade das famílias é criação da bovinocultura leiteira, trabalho na agricultura, diaristas de alugado. Com relação a infraestrutura coletiva possuímos associação, com sede própria, quadra de esporte, campo de futebol, postinho de saúde, escola funcionando até ensino fundamental completo, casa de semente. Os desafios do Assentamento são garantir o bom funcionamento desses espaços, construir agroindústrias de beneficiamento da produção,

construir espaços de formação social do trabalho, fortalecer as experiências e os trabalhos coletivos e resgatar as culturas camponesas.(JESUS, 2017)

Sendo assim, a memória e os sentimentos de Dona Arlinda estão diretamente relacionados com a sua realidade enquanto sertaneja e na luta pelo direito à terra desde muito jovem. Ela se afirma em vários momentos das entrevistas como “Mulher forte, guerreira e de luta” (Dona Arlinda, 2023).

Maurice Halbwachs (2010), um dos principais autores sobre o tema da memória social, explora a relação entre a memória individual e os contextos sociais nos quais ela está inserida. Ele argumenta que a memória não é um fenômeno isolado, mas sim moldada e influenciada pelos grupos sociais aos quais pertencemos e pelas estruturas sociais nas quais vivemos. Halbwachs (2010) introduz ainda o conceito de “quadros sociais da memória”, que se referem aos grupos sociais, instituições e práticas culturais que fornecem os quadros de referência nos quais as lembranças individuais são construídas e compartilhadas.

Entendendo que a memória depende da forma que se constrói a identidade de cada indivíduo pertencente a um grupo social específico, faz-se necessário pensar o termo identidade enquanto conceito sociológico, sendo possível afirmar, segundo a análise reflexiva do antropólogo Frank Marcon (2022), que “As identidades nacionais são inventadas, imaginadas e disputadas no âmbito da comunidade nacional, por funcionarem também como mobilizadoras ou não de direitos, como conformismo sobre as desigualdades ou como instrumentos de luta contra elas.” (Marcon, p.132, 2022). Em outro artigo, Ennes e Marcon (2014) consideram que o fenômeno das identidades deve ser estudado pelo modo com o qual os atores sociais se identificam socialmente com grupos, causas, histórias e saberes. Para os autores, as identidades podem ser estudadas ao observarmos um determinado processo social, considerando a evidência de quatro componentes inter-relacionados: os atores sociais, as disputas, as normas e os contextos.

Ennes e Marcon (2014) compreendem a identidade como um fenômeno social em processo e constantemente dinâmico, visto que propõem a sua análise argumentando que os processos identitários são relacionais e situacionais, ou seja, é necessário se pesquisar sobre o contexto histórico e social de determinado objeto de estudo quando se

pensa no termo identidade, pois é preciso romper com os usos essencializadores e naturalizadores do termo. Sendo assim, evitar associar o termo identidade a sentidos estáticos, pois o contexto social está em transformação permanente.

Os autores alertam sobre a necessidade de analisar a dimensão política dos processos identitários, para assim, possibilitar o seu estudo enquanto fenômeno social que está imbricado nas relações de poder e disputa. Dessa forma, como pontuado por Ennes e Marcon (2024), estudar o contexto social e histórico associado aos costumes, normas sociais e contextos que expressam significados morais para os indivíduos que compõem um grupo social ou saber ancestral, como o caso de Dona Arlinda, aproxima o pesquisador dos sujeitos. Sendo assim, é possível afirmar que D. Arlinda tem a sua identidade construída coletivamente a partir dos significados comunitários e reconhecimento da forma que ela se enxerga e de como o entorno a enxerga no grupo ao qual pertence, tendo em vista os aprendizados no seio familiar por meio da oralidade e imitação, além dos significados compartilhados nos grupos sociais que frequentava, como benzedores e terreiros de candomblé, e das pessoas com quem mantinha/mantém contato e possuem costumes e crenças semelhantes. Logo, a identidade, que compõe a formação e identificação dos sujeitos, deve ser analisada pensando nos indivíduos como produtos e produtores de contextos histórico-sociais, e desse modo, a diferença e o sentimento de pertencimento são forjados.

Como exemplificação dessa teoria, podemos utilizar o que Stuart Hall (2006) fala sobre representação cinematográfica na diáspora caribenha ou negra, ao passo que para ele, a ideia de “identidade cultural” seria algo além do “ser”, ou seja, seria o “tornar-se”, através das experiências históricas em comum e dos códigos partilhados que fornecem um quadro de referências e sentidos e possui característica mutável, visto que apesar da identidade cultural pertencer tanto ao passado quanto ao futuro, não é fixa e está sujeita à dinâmica da história, da cultura e do poder, logo, “as identidades são os nomes que damos às diferentes formas como somos posicionados pelas narrativas do passado e como nos posicionamos dentro delas.”(Hall, 2006)

Outrossim, na pesquisa realizada por Frank Marcon (2010) intitulada “Visibilidade e resistência negra em Lages” é possível verificar o processo identitário como disputa por poder e marcado por hierarquias sociais, mas também as formas de

resistência desenvolvidas e enfrentadas por grupos étnicos nos quais existe a identificação e significados compartilhados entre seus membros, como mencionado por Marcon (2000):

O senhor Sebastião Ataide, descendente de africanos, nascido em 1923 e morador de Lages desde o ano de 1929, estudioso da história de seus antepassados, em entrevista no dia 26 de junho de 1998, falou sobre o que seriam as “reuniões de rua”. Disse que, segundo o que soube pela tradição oral, as reuniões eram realizadas no Santa Cruz, onde os negros acendiam fogueiras e cantavam até determinada hora, debaixo de lampiões, porque a cidade não tinha iluminação elétrica. Nas reuniões, realizadas com bastante frequência, compareciam populares diversos e produzia-se muito barulho, batuque e “bate pé”, o que perturbava a tranquilidade social das elites, devido à proximidade da área central. (Marcon, p. 98, 2010)

Dessa forma, compreendendo a importância do uso da identidade enquanto ponto de partida para análises socioantropológicas, visto que permite através do recurso da memória construir debates e pesquisas sobre o tema. Acredito que desenvolver uma Etnografia sobre uma benzedeira exige refletir criticamente o universo no qual ela está inserida e como se relaciona e se constrói paralelo a ele e às questões/marcadores sociais que a atravessam, sendo assim, moldada a sua identidade a partir da identificação e reconhecimento com um grupo social, costume ou categoria.

Considerações finais do capítulo

Neste capítulo, busquei relacionar a análise teórica socioantropológica das benzedeadas, destacando a relevância das práticas de cura e religiosidade popular no Brasil através de uma perspectiva histórica e cultural, abordando as definições e complexidade dessas práticas, que são manifestações de resistência cultural frente à modernidade, e a importância da memória social na preservação dessas tradições.

A análise da prática de benzimento influenciada por crenças de matrizes africanas e indígenas mostra como essas tradições estão profundamente enraizadas na vida rural e na coletividade das comunidades quilombolas e rurais, tendo em vista a vivência de Dona Arlinda, que é contextualizada dentro de um tecido social amplo e rural, mostrando como essas práticas não são apenas individuais, mas fazem parte de uma identidade coletiva construída ao longo do tempo. Além disso, o estudo de caso de

Dona Arlinda, uma benzedeira negra residente em comunidades rurais do sertão de Sergipe, ilustra a interseção entre raça, gênero e classe presente nesse processo de identificação.

Destaco que a oralidade e memória social são essenciais para a compreensão dessas práticas. Ecléa Bosi (1993) é citada para sublinhar a importância da memória coletiva na construção da coesão comunitária e na transmissão de saberes culturais. A memória social, influenciada por experiências individuais e coletivas, é crucial para entender as práticas de cura e a religiosidade popular como elementos de preservação cultural e formação das identidades.

CAPÍTULO II

BIOGRAFIA E TRAJETÓRIA ATÉ O OFÍCIO DE BENZEDEIRA

Neste capítulo vale ressaltar que realizar uma etnografia utilizando a metodologia de estruturar a história de vida de Dona Arlinda é altamente relevante, pois permite uma compreensão profunda e nuançada das intersecções entre oralidade, práticas de reza e a expressão da memória coletiva. No primeiro subcapítulo, através do relato de vida de Dona Arlinda, tenho como objetivo captar a riqueza das experiências individuais e comunitárias, revelando como as práticas de cura e reza, transmitidas oralmente, funcionam como importantes vetores de identidade e resistência cultural.

Esse enfoque metodológico ilumina não apenas a trajetória pessoal de Dona Arlinda, mas também os modos de existência e sobrevivência das tradições afro-brasileiras em contextos rurais marcados por um histórico de escravização, racismo e desigualdade social. A história de vida, aliada à análise da oralidade e tradição, proporciona uma perspectiva viva e dinâmica da memória social, evidenciando como essas práticas foram continuamente recriadas e mantidas pelas comunidades, reforçando seu valor cultural e espiritual na contemporaneidade.

No segundo subcapítulo, busco analisar como se deram os processos de manifestação da espiritualidade/mediunidade na vida de Dona Arlinda, destacando as percepções e interpretações dela sobre os significados profundos e a importância de

cada etapa vivida ao longo de sua trajetória biográfica. Esse exame abrange desde os primeiros sinais de sua mediunidade até os momentos de plena aceitação e exercício do que ela chama de “dom”, enfatizando a conexão entre suas experiências pessoais, os desafios enfrentados e a evolução de seu desenvolvimento espiritual. A análise inclui as dificuldades encontradas, as resistências superadas e as transformações internas que a conduziram ao reconhecimento e à integração de suas capacidades espirituais em sua vida cotidiana e em sua atuação como benzedeira. Ao fazer isso, tento proporcionar uma compreensão mais ampla e profunda de como essas manifestações espirituais se entrelaçam com sua vida pessoal, social e cultural, bem como com a manutenção e transmissão das tradições afro-brasileiras.

No subcapítulo intitulado “Genealogia – origem e saberes geracionais”, viso mapear a genealogia dos antepassados de Dona Arlinda que já praticavam os rituais sagrados da forma que ela realiza, buscando compreender em quais medidas essa herança cultural se apresenta e de quais formas estão imbricadas na formação das gerações anteriores e nas futuras. Para isso, examino a utilização da oralidade como um meio crucial para a manutenção e transmissão dessas tradições familiares, que possuem fortes características e origens afro-ameríndias, datada em um contexto de escassez e desigualdades sociais no alto sertão sergipano, evidenciando a importância da tradição oral como um veículo de continuidade e resistência cultural. Este estudo genealógico visa evidenciar como os saberes e as práticas apontadas como herdadas de seus antepassados moldaram não apenas a espiritualidade de Dona Arlinda, mas também a sua forma de identificar-se como benzedeira.

Em síntese, o objetivo do capítulo é demonstrar a eficácia de se investigar as práticas culturais que foram transmitidas de forma geracional para desvendar os significados atribuídos a elas por meio da memória. O foco é a noção de “tornar-se benzedeira”, não apenas no sentido de aprender rezas e gestos, mas também como um processo de manutenção e construção de identidades coletivas e de resistência. Através dessa investigação, busco mostrar como as práticas das benzedeiros estão profundamente enraizadas na herança cultural e como elas desempenham um papel crucial na preservação das tradições, valores e crenças de suas comunidades. A análise se estende para além dos aspectos técnicos do ofício, explorando as dimensões sociais, espirituais e políticas que conferem às benzedeiros um papel central na luta

pela valorização e reconhecimento das culturas afro-brasileiras. Dessa forma, o capítulo pretende evidenciar a importância dessas práticas como formas de resistência e afirmação cultural a partir da biografia de Dona Arlinda, destacando como histórias como a dela contribuem para a construção de uma identidade coletiva que se opõe às forças da modernidade e da homogeneização cultural.

2.1. História de vida de Dona Arlinda

Maria da Conceição Jesus dos Santos, conhecida popularmente como Dona Arlinda, e a quem cotidianamente chamo de avó, mas que no decorrer deste texto chamarei pelo seu nome de batismo, nasceu em uma fazenda onde seus pais trabalhavam, em Feira Nova, comunidade localizada no município de Ribeirópolis - SE, no dia 08 de novembro de 1954. Filha de Maria Francisca de Jesus e José Teobaldo Bispo, foi batizada na igreja católica aos 3 anos de idade, no município de seu nascimento. Logo após o batismo, os pais regressaram para o lugar de origem deles, o município de Poço Redondo – SE, para trabalharem na fazenda “Pedra Nova”, localizada próximo ao Quilombo Serra da Guia.

Aos 6 anos de idade, Dona Arlinda começou a fazer os enfeites com flores para o velório de bebês, que eram e continuam popularmente sendo chamados de “anjos”, na região. Ela fazia tanto enfeites para o caixão quanto para os próprios corpos. Dona Arlinda relata ainda que morriam muitos “anjos” nessa época de sua infância, porém, segundo ela, não era paga para fazer esse serviço, era unicamente por achar bonito o ofício, que então buscou aprendê-lo.

Segundo ela, aos 7 anos começou a trabalhar na roça, mas não por pressão dos pais, e sim por gostar de ajudar no roçado e contribuir com a renda. Aos 9 anos, junto com sua irmã Maria Senhora, seu ofício era tirar lama de tanque de água de outras pessoas, para ajudar seu pai a ganhar dinheiro, “o real”, como ela diz. A partir dessa idade, no início de sua pré-adolescência, continuou trabalhando muito e, segundo ela, “trabalhava no que aparecesse”, sendo os principais trabalhos a cata do algodão na roça de outras famílias para vender nas feiras de Pedro Alexandre - BA, Pão de Açúcar - AL

e de Nossa Senhora da Glória - SE; carregar licuri⁴ para fazer rosário e vender na feira do município de Pedro Alexandre; além de tirar palha de licurizeira para fazer vassoura e vender também em Pedro Alexandre. Além disso, utilizava o caroá⁵, que ela tirava na Caatinga para vender em Pão de Açúcar. Diz: “o que caísse na Caatinga e nós pudesse (*sic*) buscar pra vender, nós tirava”. Ademais, catava a paina (uma espécie de algodão) da barriguda⁶ e enchia sacos com esse material para vender também em Pão de Açúcar, visando faturar o suficiente para comprar a feira do período de comemoração católica da Quaresma.

A locomoção até essas cidades/comunidades onde eram comercializados esses produtos, acontecia através do transporte com cavalos e jumentos, que eram de propriedade de terceiros. Quando vendiam, repassavam uma parte do dinheiro para Dona Maria Francisca, sua mãe, também chamada popularmente apenas de “Dona”.

Estudar só a noite, quando tinha uma escolinha minha mãe botava nós, mas a gente chegava tarde e cansada, não aprendia nada não, a gente não era demônio para aprender cansados, escolinha veia (*sic*) fraca, pra nós que trabalhava. Eu sei que de dez anos pra frente minha vida foi o mundo até dentro de dezoito anos quando me casei. Meu pai levava a gente pra missa, quando levava pra missa, fui me confessar com seis anos e o padre não deixou disse que eu tinha que aprender mais, que eu era muito pequena. Aí eu chamei o padre de burro que não queria me confessar. O que eu gostava mesmo de fazer era de trabalhar de roça, com dez anos ia pra festas que era jogar dominó, jogar rifa quando o povo botava de uma galinha, no trabalho nas fazendas os fazendeiros não me explorava (*sic*) porque eu sempre fui esperta e trabalhava do mesmo tanto dos outros, até hoje sempre tive coragem, e se o que eu queria era ajudar meus pais, como é que a gente quer ajudar os pais da gente e não vai trabalhar, tinha que trabalhar por igual. [...] Na juventude eu vivia assim no mundo trabaiano (*sic*) ia pra as festas no tempo era samba de roda, dizer pirela nas cantigas de roda, nos mutirão(*sic*) de construção de casas, limpa de roças, baita de feijão, milho, e as festas eram as novenas, tinha muitas, o povo era mais católicos, tinha leião, jogava dominó apostado, tinha rifas de galinha de vez e quando, tinha muita sentinela

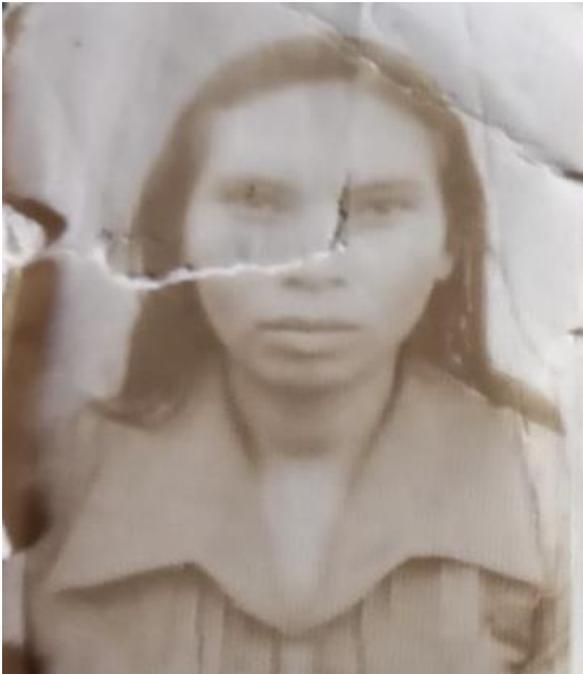
⁴ Fruta como um pequeno coquinho de polpa amarela.

⁵ Planta resistente e típica das áreas de Caatinga. As folhas do caroá fornecem fibra para a confecção de barbantes, linhas de pesca, tecidos, cestos, esteiras e chapéus, além de outras peças artesanais e decorativas. Cerratinga – Produção Sustentável e Consumo Consciente. Disponível em: <<https://www.cerratinga.org.br/>> Acesso em: 20 de fevereiro, 2024.

⁶ Árvore nativa brasileira, conhecida como “Paineira Rosa” e que costuma apresentar na base de seu caule uma espécie de bojo ou alargamento, parecido com uma garrafa, daí o nome barriguda. Secretaria de Meio Ambiente, Infraestrutura e Logística. **Conheça a Barriguda**. Disponível em: <<https://semil.sp.gov.br/2016/04/conheca-a-barriguda/>> Acesso em: 20 de fevereiro, 2024.

moria muita gente mais veia (*sic*), porque não tinha os médicos era de doença do tempo, e o tratamento as vezes não sabia, mas naquele tempo todo mundo se tratava com as plantas da catinga, era chás, lambedor, banho de limpeza no corpo, banho de descarrego, assento. Não tinha essa coisa de médico não. Eu não participava de grupo de jovens de igreja nem de nada eu só trabaiava(*sic*), a gente cuidava da terra, era pouquinha porque a gente num(*sic*) tinha arado pra arar, então era pouca, só o povo mais rico que tinha boi e arrado botava roça maior. (Dona Arlinda, 2027). (Jesus, p. 6, 2017)

Quando completou a maioridade brasileira - 18 anos - , Dona Arlinda relata que se casou e parou de trabalhar com os pais, passando a morar em uma casa de palha no quilombo Serra da Guia (Poço Redondo – SE) com o marido, Antônio Celestino dos Santos, negro, quilombola e filho de Maria Rosalina e Francisco Celestino. Este foi o único casamento de Dona Arlinda, tendo com ele 18 filhos no total, com o falecimento muito precoce de 4 deles, restando assim, 7 filhos do sexo masculino e 7 do sexo feminino.



Fotos de Dona Arlinda na fase da juventude. Arquivo pessoal.

O quilombo da Serra da Guia, local onde Dona Arlinda morou naquele período, é chamado por ela de “Guia” ou “Serra Negra”, e já foi objeto de estudo dos cientistas sociais Paulo Sérgio da Costa Neves e Hippolyte Brice Sogbossi (2009), para o relatório antropológico de reconhecimento e delimitação do território dessa comunidade quilombola. Na pesquisa, os autores trazem a ideia de que a etnicidade superioriza-se sobre o conceito de raça porque destaca a natureza social da identidade étnica em comparação com a base biológica da raça. Dizem eles que enquanto a raça historicamente tem sido usada para categorizar e classificar as pessoas com base em características físicas, a etnicidade enfatiza as características culturais, históricas e sociais que formam as identidades dos grupos, como no caso do quilombo Serra da Guia. E é da lógica do autorreconhecimento como comunidade que ocorre a partir das experiências e modos de vida compartilhados que pode emergir a construção coletiva de uma identidade quilombola, somadas ao sentimento de pertencimento a um mesmo povo afrodescendente e território. Na Serra da Guia reside a parteira e benzedeira Dona Zefa da Guia, também referência de liderança dessa comunidade quilombola e com quem Dona Arlinda teve contato.

No período em que morou com Seu Antônio na Serra da Guia, Dona Arlinda conta que não foi agradável, devido ao fato que morou por dois meses na casa do pai de seu Antônio, o senhor Francisco Celestino dos Santos, logo não tinha privacidade, haja vista que a casa era muito pequena, com apenas um quarto. Seu Antônio trabalhava com “diária” (significa dizer que não possuía emprego fixo) nas fazendas de “doutores”, como diz Dona Arlinda. Trabalhava para conseguir manter a alimentação, que no geral era à base de feijão, farinha e algum tipo de carne. Dona Arlinda relata, ainda, que aprendeu a fazer farinha nas casas de farinha de Serra da Guia, e que era uma atividade bastante comum na economia do local, o que também é identificado na pesquisa realizada por Frank Marcon e Welington Bomfim (2016) quando pesquisaram sobre o Quilombo Luziense, localizado no Sul de Sergipe. Segundo os autores, “O preparo da terra, o plantio, a colheita, a produção da farinha, bem como as atividades pesqueiras, são todas atividades coletivas de suma importância para os quilombolas, pois envolvem os diferentes membros dos núcleos familiares, sejam homens ou mulheres, adultos ou crianças.” (2016, p.145)

Após casar oficialmente no civil e na igreja, o casal se muda da casa da Guia e

vai morar em uma casa do irmão de Dona Arlinda, José, já falecido atualmente, mas que na época morava em Salvador, e possuía essa casa vazia no Caldeirão D'anta - SE, localizada na grande área do Quilombo da Serra da Guia em Poço Redondo, onde eles moraram durante 7 anos. Nesse período, Dona Arlinda sofreu um aborto espontâneo, no início de uma gravidez, e deu à luz a 7 filhos (o primeiro aos 20 anos), são eles: Noélia, Lúcia, Maria José, José Ailton, Francisco, Gonçalo e José. “Comadre Zefa”, como Dona Arlinda chama Dona Zefa da Guia, fez o parto de dois dos filhos citados: Gonçalo e José.

Segundo Dona Arlinda, durante esse período, sua mãe precisou vender as terras para “uns ricaços”, que chegaram na região do Caldeirão D'anta, negociando as terras com os pequenos agricultores do local. Todos venderam, até que Dona decidiu vender também. Na época, diz, os fazendeiros começaram a cercar os terrenos do entorno com arame, para limitar o espaço de acesso dos demais moradores, já que antes as delimitações eram marcadas apenas com madeira. Esse processo é também identificado no trabalho sobre o Quilombo Luziense (Marcon, Bomfim, 2016)

Nos últimos anos, alguns proprietários de terras (que não são considerados membros da comunidade) reforçaram as barreiras físicas para o acesso dos moradores dos povoados às suas terras, mesmo nos pontos que antes eram considerados de travessia até o mangue ou o rio e que cruzam por tais propriedades. Estes proprietários passaram a construir cercas, dificultar e guarnecer as passagens. A lavoura, a pesca e o extrativismo são atividades que em virtude do aumento demográfico, mas também das proibições dos fazendeiros, tem se tornado cada vez mais restritas e insuficientes para o bem estar coletivo e a manutenção das redes de relação social e dos costumes em um território que é tradicionalmente ocupado pela Comunidade Quilombola Luziense. (2016, p.146)

Após vender essas terras, Dona mudou-se com os filhos para Santa Brígida, no Estado da Bahia, localizada a aproximadamente 60 km de distância⁷ do antigo município. “Sou que nem minha mãe, guerreira, trabalhadeira (*sic*), morreu e deixou nós organizados, cada um dos filhos em suas terras. [...] Depois desses arames não se cria

⁷ Rota Mapas. **Distância entre Poço Redondo e Santa Brígida.** Disponível em: <<https://www.rotamapas.com.br/distancia-entre-poco-redondo-e-santa-brigida>> Acesso em: 12 de março, 2024.

mais nada, se acabou tudo, porque não pode criar mais nada solto, tudo passa pro terreno do vizinho, como por exemplo porco, se for criar, é preso”. (Dona Arlinda, 2024).

Posteriormente, Dona Arlinda foi morar no interior de Santa Brígida, na comunidade rural Lagoa do Barro, em uma casa que sua mãe pagou para construírem. Durante o período em que residia em Santa Brígida, tanto na residência construída por sua mãe quanto nos “barracos de palha” erguidos por ela em fazendas onde trabalhava para se sustentar financeiramente, Dona Arlinda enfrentou mais um aborto espontâneo, mas deu à luz a oito filhos (um dos quais faleceu ainda na infância), todos nascidos durante o período de suas mudanças frequentes de residência e em condições de muita pobreza. A família enfrentava escassez e trabalhos exploratórios (baixa remuneração) nas fazendas, submetidos ao que ela denominava “doutores”, que eram os donos dessas propriedades.

Sofrendo em um casamento conturbado, prejudicado pelo consumo indiscriminado de bebidas alcoólicas do esposo, ela relata que tentou separar-se de seu Antônio e resolveu ir morar com a sua mãe, Dona. Contudo, seus irmãos que ainda moravam na casa da mãe não permitiram que ela ficasse, com alegações baseadas em crenças religiosas e patriarcais de que casamento deveria ser eterno e que era muita criança para alimentar, ou seja, Dona Arlinda foi relegada a solidão estrutural da mulher negra que se vê frequentemente sem uma rede de apoio, seja familiar ou em outros âmbitos. “Todo mundo dizia pra eu não casar com ele, mas ele era muito bonito, me encantei com a boniteza e casei”. (Dona Arlinda, 2024)

Dona Arlinda relata ainda: “Não gosto nem de lembrar dessas partes, história sofrida”. Sendo assim, pediu para que eu fosse direto para a parte de sua história de vida que trata o seu envolvimento com um assentamento do Movimento Sem Terra (MST), em Canindé do São Francisco – SE, que foi quando, segundo ela, tudo começou a melhorar.

Cabe aqui nesse estudo, analisar brevemente a situação de alcoolismo de Seu Antônio, pensando não como algo individual e de responsabilidade única dele, mas como um problema coletivo, tendo em vista que no Brasil historicamente a população

negra se encontra em situação de vulnerabilidade social, e conseqüentemente emocional, o que culmina na facilitação da busca e vício nessa droga considerada lícita. O Centro de Informações sobre Saúde e Álcool (CISA)⁸ alerta “Embora a discriminação racial seja geralmente associada ao consumo abusivo do álcool, pesquisas não conseguiram encontrar uma associação direta entre eles, porém alguns estudos recentes sugerem que o preconceito está indiretamente associado ao uso abusivo de álcool por meio de sintomas depressivos. Em outras palavras, ser vítima de preconceito pode conduzir à depressão, o que, por sua vez, pode levar ao abuso de álcool.” (2022). É possível afirmar que um país construído e moldado a partir do crime de escravização de seres humanos, processo que desumanizou e aniquilou milhares de pessoas negras, além das violências simbólicas contra autoestima; a separação e impossibilidade de se manter em família e afetos - dada as condições de “mercadoria” - produz miséria, desamparo, solidão e questões psicológicas profundamente marcadas pelo sentimento de tristeza.

No início da década de 1990, Dona Arlinda mudou-se para Canindé em busca de terra, mas só conseguiu a priori uma barraca no bairro Olaria, na rua Getúlio Vargas, moradia na qual ficou em média por um ano, pois depois acampou com o MST, com o qual ficou durante cerca de cinco anos com seu esposo e os quinze filhos (um faleceu aos oito meses de idade) e dois netos (filhos da primogênita, Noélia) até conseguir a terra.

A relação de Dona Arlinda com o MST começou quando ela os conheceu acampados às margens do Rio São Francisco em Canindé. Contudo, não havia a possibilidade dela compor aquela ocupação porque, segundo ela, não havia mais espaço. Alguns meses depois, entrou em contato com Dona Isabel, a qual chama de “comadre”, e essa senhora sugeriu aos líderes do movimento o nome de Dona Arlinda como possível acampada para a próxima ocupação. A partir daí ela acampou no povoado Alto Bonito, em Poço Redondo. Conta que surgia muita polícia, ao passo que ela sugeria aos filhos que, em caso de combate, corressem para dentro da água de um riacho próximo ao acampamento para que não fossem atingidos por disparos de armas.

⁸ Centro de Informações sobre Saúde e Álcool. **Álcool e Discriminação Racial**. 2022. Disponível em: <<https://cisa.org.br/sua-saude/informativos/artigo/item/360-alcool-e-discriminacao-racial>> Acesso em: 10 de maio, 2024.

Em 1996, Dona Arlinda finalmente conseguiu assentar com a luta por meio do MST, acampada na fazenda de Miguel de Ernesto, em Jacaré Curitiba 05, também conhecido como Nova Canadá, no interior na divisa entre Canindé de São Francisco - SE e Poço Redondo – SE. Construiu a primeira casa nesse assentamento, juntamente com os outros militantes. Porém esse lote era o que os camponeses chamam de “lote cerqueiro”, que é quando não tem como praticar agricultura, já que não há possibilidade de irrigação, ou seja de ter a aplicação da técnica de complementar a água fornecida às plantas durante a falta de chuvas, e o motivo do empecilho era o objetivo de preservar a reserva de caatinga na região.

Então, alguns anos depois, Dona Arlinda recebeu como forma de correção, uma terra, desta vez irrigada, próximo ao primeiro terreno (em média 6 km), local onde construiu a casa no lote que nomeou de “Vale Encantado”, localizado na comunidade rural Santa Terezinha, também conquista da luta do MST.

O título de Vale Encantado foi dado pela própria Dona Arlinda, por considerar o local sagrado e ali ter construído um “salão de reza/casa de oração”, na qual recebe as pessoas para serem rezadas ou para entrevistas sobre o seu ofício. O vale é também onde ela mora atualmente, com apenas um filho, porém sempre visitada e auxiliada pelos demais que moram em casas próximas, como na comunidade Alto Bonito e assentamento Nova Canadá, onde foram construindo outras casas no mesmo terreno. Dona Arlinda e Seu Antônio permanecem casados, porém não convivem frequentemente, já que ele reside no terreno do assentamento Nova Canadá e Dona Arlinda no Santa Terezinha.

2.2. Processos de manifestação da espiritualidade/mediunidade

Segundo Dona Arlinda, ela sempre exerceu sua fé através da intuição, optando por não se utilizar de rezas e pontos de oração já prontos, prezando pela autenticidade e fazendo jus ao que determina como “missão divina”. Como a maior parte das benzedadeiras, ela nunca cobrou por suas orações, nem mesmo pelas ervas curativas que servem tanto para enfermidades da matéria quanto do espírito. Seu modo de exercer o ofício de reza se torna peculiar na perspectiva de que recebe entidades de diversas

origens/nacionalidades e etnias distintas (africanos, indígenas, ciganos etc.) e anjos, esses também chamados de “espíritos de luz”, que rezam (benzimento), dialogam, aconselham, cantam seus pontos com frases rimadas, jogam búzios e, segundo Dona Arlinda, promovem a melhora de seus “filhos de fé”, como ela denomina aquelas pessoas que confiam, frequentam e praticam a fé juntamente com os rituais e tradição conduzidos por dela.

Aos 20 anos de idade, ela conta que começou a sentir a manifestação do que chama de “corrente”, que seriam os sentimentos sobre a expressão das entidades (divinas/sobrenaturais), por meio de sua mediunidade. Segundo ela, as entidades se manifestavam buscando se apresentarem e serem trabalhadas espiritualmente, então a partir dessa idade ela ficava doente com frequência, até chegar ao ponto de só caminhar com o auxílio de uma “muleta”, improvisada com um pedaço de madeira, pois já não conseguia melhorar a fraqueza constante.

Oliveira (1983) compara as benzedeiros mediúnicas, assim como Dona Arlinda, às categorias xamânicas discutidas por Mauss (1974; 1979) e Lévi-Strauss (1975). Ela destaca que, assim como os xamãs, essas benzedeiros passam por uma crise ou doença grave que serve como um ritual de passagem para um novo estado. Esse processo envolve uma relação direta com os espíritos, que auxiliam no processo de cura. Segundo a autora, nas sociedades tribais, o xamã, ou pajé, é visto como uma figura complexa que combina as funções de sacerdote, feiticeiro, adivinho e curador, possuindo poderes místicos que lhe conferem uma posição de privilégio e autoridade, o que estaria relacionado também à vidência, que também é demonstrada por D. Arlinda no contexto da sabedoria advinda do “dom” para adivinhar o que precisa ser dito em uma oração, qual erva se utilizar para determinada doença ou sonhos e pressentimentos sobre futuros acontecimentos. Essa conexão com o sobrenatural faz com que o xamã seja temido e respeitado na comunidade. No que se refere às benzedeiros, a experiência de D. Arlinda também se encaixa nas etapas citadas posteriormente pela autora, ela afirma:

No tocante às benzedeiros, especialmente as de formação mediúnica, registrei fenômenos semelhantes aos discutidos junto aos pajés ou xamãs: a) elas passaram por um sofrimento, uma doença ou uma crise de vida; b) elas comunicam-se com espíritos através da possessão; c) a comunidade partilha dessa experiência e d) elas sofreram alterações de personalidade. (Oliveira, 1983, p. 192)

Segundo D. Arlinda, nos terreiros que visitou para tentar obter a cura, as lideranças religiosas diziam que ela estava com “espírito ruim” no corpo, mas não conseguiam ajudar, pois nada que recomendavam resolvia. Uma das benzedeiros com quem Dona Arlinda buscou ajuda foi Dona Zefa da Guia, e que segundo Dona Arlinda, cobrava por reza, e na época cobrou, na expressão usada por ela “20 mirréis” para expulsar o espírito do corpo. Contudo, a reza não resolveu o problema e Dona Zefa teria concluído que não era uma questão espiritual, mas sim “doença do mundo” e recomendou a injeção do remédio Benzetacil. Dona Arlinda tomou essa injeção, porém afirma que não obteve melhora, e resultou em uma piora do quadro de cansaço e falta de vitalidade. Portanto, concluiu Dona Arlinda que “não era doença do mundo, eram minhas correntes.” (Dona Arlinda, 2023).

De acordo com D. Arlinda, aos 30 anos de idade, grávida, em uma noite, exatamente à meia noite, se ajoelhou sobre o chão do quintal de casa, abaixo de uma árvore e pediu a Deus saúde e que sobrevivesse àquela gravidez, pois precisava criar os filhos. Pediu para Deus clarear os caminhos e mostrar uma solução. Então, segundo ela, a partir daquele dia, teve mais saúde, começou a rezar com maior frequência e continuou a benzer os próprios filhos com ramos, já que regularmente precisava levá-los para rezadores e eles não melhoravam. Resolveu testar se eles melhorariam com ela benzendo e funcionou.. A partir daí, conta que as pessoas da comunidade começaram a levar as crianças para serem rezadas. As doenças eram variadas, como dor de dente, dor de cabeça, “sereno”, “sol”, “mau olhado”. Por exemplo, o tratamento do olhado consiste basicamente no uso de ramos verdes, gestos em forma de cruces com a mão direita sobre a pessoa e uma reza específica, de forma que a pessoa rezada não ouça e ao final de todo benzimento, seja com entidades benzendo ou não, são proferidos os seguintes dizeres pela benzedeira: “Deus te dê saúde, o pai eterno te abençoe e te livre de todo mal”. Sobre as rezas, ela diz: “a reza eu aprendia dormindo, quando era bem cedo eu sabia de tudo, médium aprende as coisas dormindo” (Dona Arlinda, 2024).

Naquele período, no entanto, ela afirma que não conseguia melhorar suas habilidades e sua saúde totalmente porque o marido não permitia que ela “devolvesse as correntes”, ele não queria que ela “trabalhasse com os caboclos”, que segundo Dona

Arlinda, significa começar a praticar os rituais de iniciação na espiritualidade, com o uso de velas e rezas, e posteriormente a incorporação das entidades que protegeriam esse corpo das mazelas e enfermidades.



Dona Arlinda benzendo uma filha de fé. Arquivo pessoal, 2023.

Durante todo esse período, segundo ela, de sofrimento físico e psicológico, passaram-se em média 15 anos, Noélia, a filha mais velha, foi quem mais cuidou e a acompanhou nessa fase. Ainda durante esse período buscando por melhora em sua saúde, D. Arlinda visita um senhor romeiro⁹ para que ele a benzesse e a aconselhasse, conta: “Um romeiro de Santa Brígida que caminhei muito por lá. Ele rezava em Irene e rezava em mim também se eu precisasse. Ele dizia que a corrente dela ia chegar logo, mas a minha ia demorar porque eu tinha quem empatasse.” (Dona Arlinda, 2024)

Segundo Dona Arlinda, este foi o motivo da demora para começar a trabalhar a sua mediunidade, pois o rezador que ela frequentava, conhecido como “Santo”, pai de santo de um terreiro de candomblé, que Dona Arlinda chama de Toré, localizado na Aroeira, comunidade rural do interior de Santa Brígida - Bahia, afirmava que para ela

⁹ Pessoa que realiza peregrinação e culto à imagem do Padre Cícero Romão Batista no Juazeiro (Ceará), é uma atividade da igreja católica também apreciada por D.Arlinda, que afirma ser romeira também.

começar a baixar (incorporar) era preciso que o marido aceitasse e dissesse “sim” na frente da alguma entidade que esse rezador incorporasse em um ritual. Sendo assim, durante os diálogos Dona Arlinda afirma: “Uma corrente ‘bebedeira’ chamou e ele foi, tacaram cachaça nele até ele dar o sim. A corrente perguntou se ele queria minha vida ou a minha morte. Aí ele aceitou.” (Dona Arlinda, 2023).

A partir desse dia, depois de seu Antônio aceitar a vocação de sua esposa perante essa entidade, Dona Arlinda afirma que só retornou a esse terreiro mais uma vez, em um sábado, no qual o pai de santo passou as orientações espirituais para ela seguir, dizendo para ela que os dias de acender vela e rezar, ou seja, firmar o ponto dos caboclos, era aos sábados, terças e quintas-feiras. Nesse dia ela precisou dormir no barracão do terreiro, pois já era tarde e morava a muitos quilômetros do local. Dona Arlinda relata que o fato de ter dormido fora de casa nesse dia se tornou motivo para que seu esposo ficasse com ciúmes e não a deixasse entrar em casa, nem para trocar de roupa para ir a roça trabalhar. No entanto, ela relata que foi nessa circunstância, acompanhada de Noélia para realizar um serviço chamado Coivara¹ nas plantações de terceiros.

Naquele dia, conta, foi a primeira vez que a corrente incorporou nela, aos 35 anos, em um domingo, às 12h. Segue seu relato: “Eu comecei a chorar embaixo do pé de umbuzeiro e Noélia viu e começou a chorar também. Quem tava em mim falou ‘chore não, que quem tá chorando aqui não é ela, sou eu’, e Noélia disse “mas quem tá chorando é mamãe’, no que ele respondeu ‘não, aqui é o anjo Ministro, sou o guia de frente dela e tem outro aqui, você quer?’ E ela disse que não, porque tava muito nova ainda, aí ele disse ‘mas quando quiser ele vai pra você, porque não é querer, você tem’”. (Dona Arlinda, 2023)

Segundo Dona Arlinda, o anjo Ministro pediu para às terças-feiras ela acender duas velas, uma para as entidades de direita e outra para as de esquerda e pediu para colocar no centro da casa com uma cruz, já que ela não possuía mesa. Assim, mandou também firmar o pensamento nele, que ele “chegaria”. Na primeira vez que Dona Arlinda incorporou, conta que foram quatro caboclos: o Anjo Ministro (chefe da “Pedra”); Caboclo Mata Verde; Caboclo Margulhão e Zumbiê (caboclo de esquerda). Segundo ela, todos que chegaram cantaram seus pontos e afirma que depois de três

meses vivenciando a sua mediunidade baixando os caboclos, as pessoas da comunidade começaram a levar as crianças para que ela benzesse. Dona Arlinda relata que durante o período da Quaresma da Igreja Católica, os caboclos não baixam, dizendo: “Suspendem e só chegam no Sábado de Aleluia, deixaram esses dias para eu rezar o terço.” (Dona Arlinda, 2023)

Dona Arlinda benze para resolver variadas enfermidades, as quais são diagnosticadas por ela própria. Por exemplo, para a que nomeia de “tirar sol/sereno”, conta que reza para curar essa enfermidade com uma garrafa de vidro transparente com água e um pano branco que são colocados sobre a cabeça do necessitado enquanto ela profere alguns dizeres de forma inaudível, normalmente essa forma de rezar é para quando há dor de cabeça. Fala também sobre a reza para eliminar “peito aberto” e “espinhela caída”¹⁰, utilizando um cordão branco que é usado para medir o tórax (chamado por ela de “titela”) da pessoa rezada e verificar se está com saúde ou não, dependendo do resultado da medição (reza dessa maneira quando há queixa sobre dor na coluna ou corpo em geral). Segundo Dona Arlinda, ela aprendeu esses dois métodos de cura citados acima com a sua mãe e o seu pai, respectivamente, mas conta que não ensinavam as rezas por a considerarem muito nova, porém explicavam o modo de fazer.

Para a cura das doenças, a depender da necessidade, ela utiliza remédios feitos por ela própria, com as ervas medicinais, mel etc., além de reza com ramo e passe dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos e demais entidades. Diz que: “A gente tem o dom da palavra pra tirar aquela doença, eu via fazendo, mas ninguém me ensinou nada. Eu sinto qual é a erva que é para usar naquela hora, para curar aquilo que precisa. Não posso dizer tudo não, o povo vai descobrir minhas coisas. (risadas)” (Dona Arlinda, 2024)

Dona Arlinda relata que não cobra por reza/benzimento ou remédios naturais que produz, como por exemplo, as garrafadas e lambedores (xaropes), feitos com plantas do próprio quintal. Contudo, não rejeita presentes como forma de agradecimento pela melhora na saúde dos fiéis. Caso queiram presenteá-la, ela diz ficar muito feliz, porém é a minoria que o faz. O primeiro grande trabalho que Dona Arlinda fez, segundo

¹⁰ A espinhela caída é uma doença adquirida por esforço físico excessivo, tanto a forma de contraí-la quanto os sintomas estão relacionadas com o corpo, como dores e ardência na região do peito e indisposição (Santos, 2007, p.84).

ela, foi para fazer um homem voltar do Mato Grosso e casar com uma mulher que ele tinha “desonrado”. A família ofereceu muito dinheiro. Ela relata: “iam me dar o dinheiro de uma novia (*sic*), e eu disse deem o que quiserem e puderem. Nessa época eu não tinha nem um caneco, era lata de óleo pra beber água e o prato era o casco da licurizeira, mas não quis o dinheiro, mas como insistiram muito, eu aceitei só uma parte e fiz compras, comprei caneco, prato de estanho, prato de plástico, conjunto de copo e fiz a feira. Depois disso não faltou mais, todo mundo que podia, ajudava. Uma vez senti que ia chegar uma mulher em um carro de boi amarrada. Eu tava grávida nesse tempo, e pedi pra Noélia, que já tava casada, olhar meus filhos e comecei a perguntar a Deus o que fazer, e ele disse pra eu receber ela, pegar um ramo e botar um banco no meio da casa. Quando a mulher chegou, toda descabelada, amarrada no carro de boi, eu mandei soltar e ela começou a gritar, se benzer e escrever em um caderno que trazia nas mãos. Comecei com um pai nosso, depois Zumbiê chegou e fez o trabalho com ela, e disse que ela tinha corrente pra baixar, mas que não queria. Alguns dias depois da reza ela já tava toda arrumada, bonita, muito diferente de quando chegou a primeira vez, aí ofereceu 20 conto de réis, mas Zumbiê não aceitou, porque disse que ela ia precisar muito desse dinheiro na vida. Quando foi no final de semana o pai dela morreu, teve um derrame. Na terceira vez que ela foi, Zumbiê disse que se ela não quisesse baixar corrente, buscasse trabalhar seu dom na igreja.”. (Dona Arlinda, 2023).

Sobre a época em que acampou com o movimento Sem Terra, Dona Arlinda disse que já foi questionada por médicos a respeito de como curou feridas na perna de uma moça, na qual rezou três vezes e recomendou remédio caseiro, sendo que eles não conseguiram encontrar a cura para aquela enfermidade. Dessa forma, conta que foi chamada por esses médicos para trabalhar em parceria com o hospital em Aracaju, contudo tinha filhos pequenos e não poderia abandonar os filhos e deixar o movimento, pois, segundo ela, era sua oportunidade de conseguir terreno para plantar e cuidar da família junto com o marido.

Anos depois, quando Dona Arlinda já estava com sua terra conquistada, ela seguiu praticando sua religiosidade/espiritualidade e manteve sua parceria ativa com os movimentos sociais do campo. Em 2021, durante o Seminário Estadual de Cultura Popular, foram distribuídos instrumentos musicais para 30 grupos culturais, incluindo Dona Arlinda, que recebeu dois atabaques para sua Casa de Oração Vale Encantado.

Essa iniciativa visou valorizar e fortalecer os grupos culturais de diversas áreas, sendo o objetivo principal da emenda parlamentar do deputado federal João Daniel (PT), por meio do “Projeto Veredas e Sons Sergipanos - Seguindo a Canção”, promovido pela Associação Cultural Raízes Nordestinas (Acrane). A entrega ocorreu no Teatro Raízes Nordestinas, localizado em Poço Redondo, e contou com a presença de representantes do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), do Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), do vice-prefeito de Monte Alegre, Bibia do Couro, e da diretora de Cultura em exercício da Funcap, Daiane Santana.

2.3. Genealogia e a perpetuação das tradições e dos saberes

O objetivo deste subcapítulo é compreender e mapear a existência de antepassados de Dona Arlinda que já praticavam a crença da forma que ela realiza, entender em quais medidas esta tradição se apresenta. E para tal, me baseio, além das entrevistas com Dona Arlinda, principalmente no estudo dos cientistas sociais Paulo Sérgio da Costa Neves e Hippolyte Brice Sogbossi (2009), no relatório antropológico do território da comunidade quilombola Serra da Guia, como já citado, tendo em vista que possui entrevistas e registros de ligação parental entre Dona Arlinda e membros dessa comunidade no relatório.

O pai de Dona Arlinda, José Teobaldo Bispo, foi descrito por ela como negro retinto, cabelo ondulado, incorporava os caboclos em casa, mas só para a família. Quando sentia que precisava “descarregar o corpo” ou “limpar a casa”, abria a mesa dele em casa. Rezava com ramo nas pessoas da comunidade, frequentava o “toré”, que na região é uma nomenclatura utilizada para se referir ao candomblé, assim como se referiam aos “orixás” baixados/incorporados nesses locais como “caboclos”. Faleceu jovem, com menos de 40 anos, caiu de um caminhão que saía da comunidade rural Santa Rosa do Ermírio em Poço Redondo - SE e, após isso, ficou muito fraco e doente, falecendo poucos anos depois.

A mãe, Maria Francisca, conhecida como “Dona”, foi narrada como uma mulher branca, com olhos azuis, cabelo liso, possuía o hábito de fumar cachimbo, assim como seu esposo, também rezava de ramo, tirava “sol”, “sereno”, “mau olhado”, dor de

barriga, “bicheira”, baixava (incorporava) caboclo e frequentava nos dias de quarta e sexta-feira um terreiro de candomblé, liderado pelo já falecido “Mané Braúna”. Dona Arlinda relata que sua mãe tinha medo que descobrissem que ela tinha esse dom e incorporava, pois tinha receio do preconceito que poderia sofrer. Usava saias e dançava, cantava o ponto das entidades dela, e já queria “cuidar” da mediunidade de Dona Arlinda, ou seja, desejava que ela começasse os ritos necessários para a evolução da espiritualidade. Contudo, Seu Antônio não deixava porque queria, segundo ela, vê-la doente mesmo. Dona deu à luz a oito filhos, sendo quatro homens e quatro mulheres, e faleceu aos 66 anos de idade, com suspeita de febre aftosa¹¹, isto de acordo com a crença familiar da época, pois ela se recusou a buscar tratamento em hospitais e diagnóstico médico, logo, foi adoecendo cada vez mais em casa, sem permitir que os filhos buscassem ajuda especializada.

Faz-se necessário evidenciar que, segundo Dona Arlinda, Mané Brauna é casado com Maria Joana, irmão de Chico Pedro, que é pai do seu marido Antônio, que, a propósito, teve o seu primeiro casamento com uma das filhas desse pai de santo, no qual gerou dois filhos com ela. Ela ainda relata que foi no terreiro de candomblé liderado por Mané Bruna que ela conheceu Dona Zefa da Guia. Afirma que a mesma aprendeu tudo o que sabe lá, com os ritos de iniciação e os ensinamentos do líder da casa, mas que ela própria não seguiu fazendo tudo igual como era feito pelos demais, e que com Dona Zefa, não teve trocas orais de sabedoria sobre os rituais religiosos. Ambas se autointitulam como benzedeiras, espíritas e médiuns, mesmo havendo fortes traços das religiões afro-ameríndias em suas práticas. Dona Arlinda conta que sua mãe era frequentemente chamada de feiticeira e macumbeira em tom pejorativo e que ela tinha medo de ser tratada assim pela sociedade, por isso permaneceu muito tempo negando aceitar o que chama de “minhas correntes”, que seria o sagrado místico dessas crenças, como a incorporação e benzimento.

Sobre esse medo da discriminação e silenciamento, Neves e Sogbossi (2009) afirmam:

¹¹ Doença rara em seres humanos e mais comum no meio rural e em idosos e crianças, por meio do consumo de leite não pasteurizado vindo de animais contaminados. Tua Saúde. **Febre aftosa: o que é, sintomas e tratamento.** 2021. Disponível em: <<https://www.tuasaude.com/febre-aftosa-em-humanos/>> Acesso em: 17 de abril, 2024.

Essa referência à meia voz a um passado de antepassados escravos e que praticavam ritos religiosos vistos como feitiçaria, mostra o quanto o processo de reconhecimento quilombola está despertando uma memória escondida, mantida segredo por décadas de auto-repressão e de recalques com relação à origem negra do grupo. A preferência ao termo caboclo, ou vontade de negar as práticas religiosas dos antepassados mostram isso, apesar de alguns membros da comunidade dizerem-se espíritas ou rezadores (caso de D. Zefa e do Sr. Chico Grilo). (NEVES, SOGBOSSI, 2009, p.43)

Dona Arlinda relata que naquela época dos seus pais, era comum na região do sertão sergipano e baiano os combates entre a volante (polícia militar) e os cangaceiros. Seu Antônio afirma que dois dos tios por parte do seu pai, irmãos de Francisco Celestino, foram convidados por Virgulino Lampião em uma novena – enquanto tocavam “pife” (pífano) - para integrarem o cangaço. Conforme detalhado por Alcino Alves Costa (2011) em sua obra “Lampião Além da Versão - Mentiras e Mistérios de Angico”, o cangaceiro conhecido como Ponto Fino tinha o nome civil de José Celestino, sendo também chamado de José da Guia. Originário da cidade de Poço Redondo, no estado de Sergipe, José era filho de Pedro da Guia. Seu irmão, por sua vez, era conhecido como Jonas Celestino, mas adotou o apelido Quina-Quina ao integrar o cangaço. Eles foram inseridos em um subgrupo do movimento, liderado por Balão e depois pelo grupo liderado por Sereno, sendo esse um dos motivos de possuir, não somente Dona Arlinda, como também sua mãe e seu pai, proteção dos cangaceiros. Relata ainda que o próprio Lampião falou ao pai dela que com eles ninguém mexeria porque eles os conheciam.

“Quando Lampião subia a serra mandava o povo descer que ia ter fogo e só matava quem fazia mal a ele. Naquele tempo quem matava muito o povo era a polícia. Meu vô Inácio, pai de mamãe, tinha trato com ele, que ele não fizesse fogo perto da casa dele porque tinha mulher parida e em troca os cangaceiros poderiam pegar um animal da criação dele.” (Dona Arlinda, 2023)

Em Poço Redondo não havia coronéis nem portentosos latifundiários que tivessem pactuado com Lampião o fornecimento de armas, dinheiro ou interesses políticos e estratégicos. A força do coiterismo na região estava na escolha feita (ou forçadamente feita): servir ao mal ou ao menos mal. Temiam as investidas do cangaço, mas temiam muito mais a chegada das volantes com suas extorsões, arrogâncias e brutalidades. Na concepção das forças volantes, todo sertanejo era pactuado com o cangaço e por isso merecia sofrer, ainda que muitos

de seus comandantes fossem amigos e até protetores de Lampião.
(Costa, Rangel Alves da, 2011)

Ainda relacionado com a violência armada do Estado brasileiro nos anos 1930, Dona Arlinda relata que a sua bisavó por parte de mãe havia sido “pega a dente de cachorro”, expressão que “diz respeito às práticas recorrentes de sequestro de mulheres indígenas, tirando-as do seu lugar de origem e obrigando-as a viverem em fazendas ou engenhos. Esse ato é uma característica das relações de exploração e violência colonial” (Nascimento, 2023). Em consonância com o relato de que Inácio Brás, seu avô por parte de mãe, atirava de arco e flecha e era chamado de gato do mato, o que poderia ser identificado como herança de práticas indígenas.

No que se refere à religiosidade, Dona Arlinda relata que mesmo dotados de sabedoria e conhecimento, nenhum deles ensinava especificamente as rezas, no sentido de dizer as palavras exatas que se deveria proferir, pois acreditavam que tinha que acontecer de forma intuitiva e cada pessoa precisaria sentir o que era preciso falar, outro argumento utilizado era que a respeito dos benzimentos e músicas que as entidades proferiam, somente elas poderiam rezar/cantar, isto é, apenas os médiuns incorporados. Ela relata ainda que aprendeu olhando os pais fazendo e valorizando essa cultura da reza e da utilização das ervas para curar as enfermidades e que eles se dedicavam a ensinar apenas o “Pai Nosso” e “Creio em Deus pai” para rezar no período de Quaresma todos os dias ao final da tarde ou “à tardinha”, como chamou Dona Arlinda. Assim, rezavam o Terço durante os quarenta dias, o Ofício da Imaculada Conceição durante a madrugada e acordavam todos os filhos para rezarem juntos, o que demonstra o forte traço cultural do Brasil, principalmente no Nordeste, da presença do sincretismo religioso, no qual as crenças se misturam e dão significados umas às outras, tornando-se algo diverso e rico em costumes culturais.

De acordo com o relatório antropológico da Serra da Guia (Neves, Sogbossi, 2009), os primeiros membros das famílias que hoje estão na Serra teriam vindo de Pernambuco em algum momento da segunda metade do século XIX, fugindo do cativeiro. A partir da leitura desse texto, pude identificar parentes de Dona Arlinda (confirmado por ela) e realizar o aprofundamento sobre a sua origem. Um dos mais antigos da comunidade, o senhor Chico Grilo, na época com 79 anos de idade, atualmente com 94, é primo de segundo grau de Dona Arlinda (por parte de mãe) - o

qual ela chama de tio e pede “bença”, pois afirma que sua mãe a ensinou que os primos dela eram tios de Dona Arlinda e de seus demais irmãos. Ele concedeu diversas entrevistas para os autores, e em uma delas afirma que seus avôs eram “caboclos cativos” e que teriam vindo fugidos de Pernambuco. Segundo o relato do Seu Chico Grilo, seu avô era conhecido como Pedro e teria vindo primeiro e, logo em seguida, teria feito vir seu primo, o caboclo Mané Vicente, o avô de Seu Alexandre Bispo, em algum momento da segunda metade do século XIX¹². (Neves, Sogbossi, 2009).

Segundo Dona Arlinda, ela se recorda dessas figuras acima citadas, afirmando que reconhece a relação de parentesco com Chico Grilo e Mané Vicente, e segundo Dona Zefa da Guia, a mãe de Chico Grilo também benzia, fazia garrafadas de remédios naturais e incorporações de caboclos, ela usa a mesma expressão que Dona Arlinda para se referir a pessoas de religiões afro-ameríndias “A mãe de Chico grilo também era de ‘Xangô’” (Dona Zefa da Guia, 2009). Desse modo, significa dizer que a tia-bisavó de Dona Arlinda já rezava do mesmo modo que ela e com rituais semelhantes, senão iguais, há quase 200 anos. Noto na minha pesquisa de campo que o termo “xangô” e “toré” são frequentemente utilizados como sinônimos para “candomblé” pelas pessoas da região do alto sertão sergipano, por exemplo, para se referirem a alguém que é candomblecista, utilizam o termo “xangozeiro”, compreendo que as definições sociológicas para essas três categorias são distintas, sendo xangô um orixá que faz parte das religiões de matriz africana no Brasil e Toré uma religião ameríndia que se apresenta com as suas particularidades de rituais e crenças, contudo, na linguagem regional se faz essa utilização dos termos como sinônimos para designar candomblé e umbanda.

No relatório de Neves e Sogbossi (2009), Chico Grilo afirma, assim como Dona Arlinda, que herdou da família o seu “dom mediúnico” e menciona também a fé na existência de entidades de “esquerda” - denominação dada popularmente aos que praticam atos mágicos chamados de ruins (Neves, Sogbossi, 2009, P.49) e de “direita”,

¹² O sr. Alexandre relata que seu avô teria vindo para a Serra fugido, era um caboclo cativo, segundo suas palavras. Se considerarmos que Seu Alexandre tinha cerca de 75 anos em 2008, ano da entrevista em que ele fez a afirmação, e que, segundo seu relato, o avô morreu com mais de 80 anos quando ele era ainda criança, podemos estimar que o avô em questão deve ter nascido por volta da década de 1860, em plena vigência pois da escravidão no país. Assim, o relato de que a comunidade teria sido criada por negros fugindo da escravidão ou recém saídos dela aparece como plausível. (NEVES, SOGBOSSI, 2009, p.29)

como mostra o depoimento a seguir:

Chico Grilo: O Brejão dos Negros tinha gente de xangô, né, nagô. Eram nagô legítimo. Conheci muita gente que o queixo passava daqui (do queixo da gente). Não tinha marcas na cara, não. O toque era diferente, vai João, vai Pedro...Eu vivia lá. Me iniciei lá para caboclo.

Questão: Como foi o feitorio?

Chico Grilo: Eu adoeci. Fiquei três semanas lá. Braúna era xangozeiro, né? Eu freqüentava. Tem a jurema branca. Tem a preta que nós não fazíamos. Gostava da espada de São Jorge. Eu deixei...

Questão: Equilíbrio?

Chico Grilo: A direita trabalha a direita. Faz o bem. A esquerda trabalha o mal. Que eu não fazia mal a ninguém. Mão esquerda não se combate com direita. Tem que ser com a mão esquerda. Nem Jesus se livrou dos olhos grossos. Nunca cai num candomblé, nem nada. Minha comadre aqui faz o bem e recebe o bem. (Entrevista com o Sr. Chico Grilo, 77 anos).

(Neves, Sogbossi, 2009, p.48)

Dona Arlinda ainda conta que Pedro da Guia, o avô de seu marido, casou-se com a tia da mãe dela, o que segundo ela, os torna parentes distantes “ se reparar bem é tudo família aquele povo da Guia” (Dona Arlinda, 2024). É interessante observar nas falas de Dona Arlinda como as pessoas do quilombo são sempre referidas e popularmente conhecidas com o acréscimo da expressão “da Guia” no nome, Neves e Sogbossi (2009) abordam esse fato no relatório como algo muito significativo que indica a noção de comunidade e pertencimento ao grupo que está intrínseca nos seus pares.

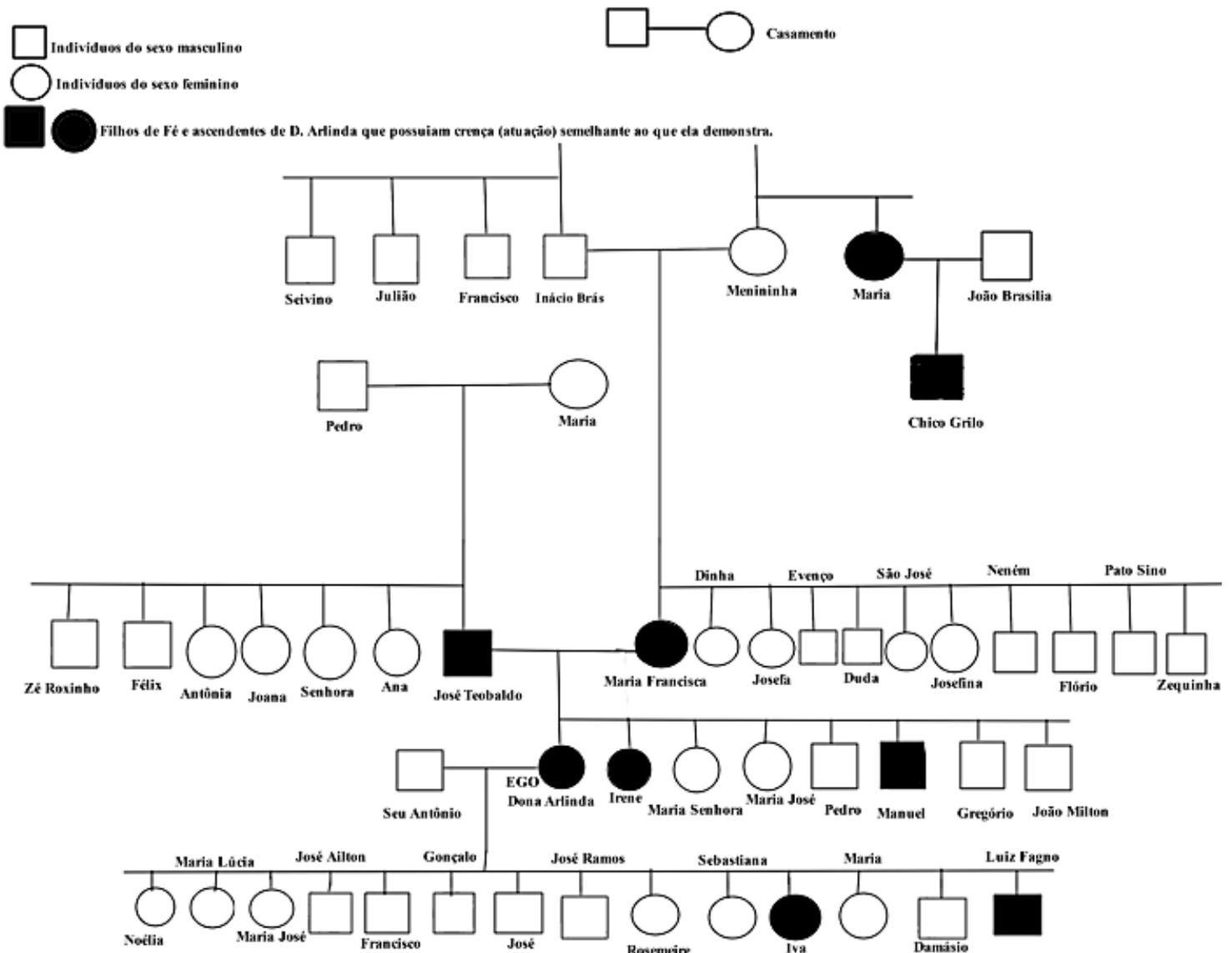
Dessa forma, entendendo que Dona Arlinda afirma “Eu sou católica, beata, médium espírita e benzedeira” (Dona Arlinda, 2024), cabe aqui na trajetória dela a aplicação da análise que Neves e Sogbossi (2009) fizeram dessa realidade de múltiplas crenças, de várias origens, em formas singulares de manifestação no sertão sergipano, ao afirmarem que o desejo maior dessa versão local do espiritismo seria a proteção, segundo os entrevistados no relatório e Dona Arlinda, ou seja, seria como querer justificar as práticas dos antigos, preservando, contudo, os valores atuais do cristianismo popular, afim de também buscar evitar a discriminação, o que não deixa de ser uma das violências do processo histórico de silenciamento do que é ser negro ou afro-ameríndio no Brasil. O que, para os autores, explica que, com efeito, nos relatos dos mais antigos, muitos digam serem rezadores e espíritas, herança tradicional de pais e avôs que eram também rezadores e espíritas. (Neves, Sogbossi, 2009, p. 49).

O historiador Jan Vansina (1982) entende o conceito de tradição como uma mensagem que é transmitida de uma geração para outra, sendo assim, para ele, os direitos e obrigações de cada indivíduo em uma sociedade oral são repassados verbalmente. Sendo assim, os valores, costumes e crenças também são repassados por meio da tradição de cada grupo social que possui sua própria identidade e visão de mundo. O estudo utilizando a oralidade como parte da metodologia, segundo ele, pode servir como fonte para compreender não somente histórias particulares, mas também a história política geral, ao passo que mesmo não estando na categoria de história oficial, as histórias familiares são oficiais para aquele grupo que as transmitem e possuem a particularidade de não serem tão sujeitas ao controle do Estado como a tradição pública oficial. Além disso, Vansina afirma “Sem cronologia, não há história, pois não se pode distinguir o que procede do que sucede” (Vansina, 1982, p.171), com isso o autor objetiva dizer que só é possível se situar com relação ao conjunto de tradições de uma região se houver o mapeamento da genealogia do grupo social, e no caso desta pesquisa, a genealogia de Dona Arlinda, que de acordo com o autor se apresenta com uma cronologia relativa, tendo em vista que é uma tradição oral. “Torna-se cada vez mais claro que a cronologia oral está sujeita a processos de distorção concomitantes e que agem em sentidos opostos: às vezes encurtam e às vezes prolongam a verdadeira duração dos acontecimentos passados. (Vansina, 1982, p.171)

Segundo Vansina, a profundidade temporal máxima alcançada pela memória social está diretamente relacionada à instituição associada à tradição. Cada instituição possui sua própria profundidade temporal. Para ele, a história familiar, por exemplo, não remonta a um passado muito distante, geralmente abarcando apenas três gerações, devido ao pouco interesse em lembrar acontecimentos anteriores (Vansina, 1982, p.169). Nesse sentido, observo que D. Arlinda apresentou dificuldade em se recordar com exatidão a respeito de temas como o parentesco, ao ser questionada sobre o grau de parentesco com Chico Grilo, ela afirma “Aí agora eu não sei de quem na raiz é, sei que esse povo era parente de mãe e da mãe de minha mãe, era minha vó menininha, agora não sei de quê nascente, e não tenho a quem perguntar, mas é tio meu esse Chico Grilo, porque era primo de mãe e ela ensinava nós a dar bença a quem fosse primo dela” (D.Arlinda, 2024). Tendo em vista que ela se recorda dos nomes dos pais de Chico Grilo (Maria Brasília e João Brasília, segundo ela) e afirma que Maria Brasília só tinha esse sobrenome por causa do marido, acredito que Maria seja irmã da avó de D. Arlinda

(Dona Menininha), havendo assim, a relação de primo com Dona, mãe de D. Arlinda. Logo, optei juntamente com Dona Arlinda por colocar no organograma essa relação de parentesco, mas esclareço que ela não conseguiu se lembrar com firmeza da origem exata desse laço consanguíneo.

Segue o organograma da genealogia de Dona Arlinda:



Sendo assim, a prática de Dona Arlinda se assemelha com o que Assis (2021) relata sobre o Samba de Aboio, “As práticas religiosas empregues na festa/prática de fé não podem ser lidas diretamente como uma prática de Candomblé ou Umbanda. Os ritos que ali acontecem, desde a imolação de animais a banhos com ervas, seguem um

roteiro e lógica próprios, os preparos e a forma de conduzir também” (2021, p. 10). Logo, mesmo sendo uma expressividade com origem na religiosidade negra, não poderia ser rotulada com essas crenças religiosas, visto que a maneira como essas práticas são incorporadas revela distintas perspectivas entre o que ocorre na Casa de Santa Bárbara e em um terreiro de candomblé mais convencional, o que também pode ser notado nos rituais e a forma de religiosidade de Dona Arlinda, que possui aspectos de diversas religiões afrobrasileiras, mas não se define pela benzedeira como sendo nenhuma delas especificamente, mas sim uma forma passada de geração em geração como meio de preservar uma cultura mista de referências.

Considerações finais do capítulo

Do ponto de vista socioantropológico, acredito que a análise da história de vida de uma benzedeira, junto com a genealogia e os processos de manifestação da espiritualidade dela, proporcionam uma compreensão das dinâmicas culturais, sociais e religiosas de uma comunidade. Esses elementos são fundamentais para entender como as tradições religiosas são preservadas e adaptadas às mudanças sociais e culturais dos processos históricos no Brasil.

As práticas de D. Arlinda refletem modos de interação com a dimensão do “sagrado”, mas também com a natureza e a comunidade, além de como as pessoas buscam cura, proteção e orientação espiritual, a reconhecendo como alguém capaz de proporcionar essas coisas. Portanto, a crença religiosa/espiritual possui um impacto na vida cotidiana e na organização social.

Realizei a análise genealógica visando mapear como se dava a transmissão de conhecimentos e práticas espirituais, mostrando como essas tradições são sustentadas e fortalecidas ao longo do tempo, o que foi fundamental para entender que a construção de identidades coletivas está diretamente relacionada com a manutenção da coesão social.

A partir das descrições e análises deste capítulo, é possível afirmar que a identificação de D. Arlinda como benzedeira se deu, além da sua “mediunidade”, a partir da compreensão que ela já possuía a respeito daquela prática, por ter vivenciado

em sua própria casa semelhantes crenças e o contato com pessoas de religião de matriz africana, que a orientaram e de certo modo, mesmo antes da troca oral, já havia uma troca visual de saberes, no que diz respeito a gestual, ritualística e a própria noção do “sagrado” nesse contexto da presença de entidades incorporando em determinados sujeitos. Construindo assim, a sua identidade, ou seja, identificação com a categoria coletiva de benzedeira, apreendendo ou verificando seus códigos e significados e como se relaciona e se entende perante eles.

CAPÍTULO III

A EXECUÇÃO DO DOM: SABEDORIA, PRÁTICAS E RITUAIS DE CURA

O primeiro subtópico deste capítulo, intitulado “Descrição e significados simbólicos e contextuais das rezas e rituais realizados por Dona Arlinda”, tem como objetivo relatar detalhadamente as descrições fornecidas por Dona Arlinda no que se refere aos seus modos de manifestações espirituais, seus métodos e rituais. Este subtópico também busca proporcionar uma análise aprofundada dos significados simbólicos e contextuais dessas práticas. A intenção é explorar não apenas os aspectos técnicos e operacionais dos rituais, mas também entender as camadas de significados culturais, espirituais e sociais que estão imbricadas nas práticas de Dona Arlinda. Essa análise inclui a interpretação dos símbolos utilizados, os contextos em que as rezas são realizadas, e como esses elementos refletem e reforçam a cosmovisão e as tradições através de gerações. Dessa forma, o subtópico oferece uma visão compreensiva das práticas de Dona Arlinda, evidenciando a complexidade de sua espiritualidade e de seu papel como guardiã de saberes coletivos ancestrais.

No segundo subcapítulo, pretendo delinear a relação entre as rezas e as crenças populares na comunidade, especialmente no que se refere às atitudes e motivações das pessoas na busca por alguma modalidade de cura com a benzedeira Dona Arlinda. Procuro mapear, através de entrevistas e diálogos com ela, qual a frequência das visitas à sua casa de reza e a demanda por seus serviços, considerando-a uma referência de sabedoria popular e de cura por meio de tratamentos ancestrais. Este subcapítulo também visa entender como essas práticas são percebidas e valorizadas pela comunidade, explorando a confiança depositada em Dona Arlinda e a eficácia atribuída

às suas rezas e rituais.

O último subcapítulo refere-se à Transmissão de saberes (Filhos de fé) e aos desafios para a continuidade cultural da prática de benzimento associada a outras manifestações de religiões de matrizes afro-religiosas. Neste momento, busco analisar, a partir dos dados obtidos, como ocorre o processo ritualístico para se tornar um “filho de fé” iniciado na crença espiritual de Dona Arlinda. Este subcapítulo detalha os passos e cerimônias envolvidas na iniciação. Além disso, examino as dificuldades enfrentadas no contexto das benzedeadas em manter essas práticas vivas, considerando os desafios sociais, econômicos e culturais que podem ameaçar a continuidade dessas tradições. Também discuto as perspectivas futuras para a prática de benzimento e outras expressões de religiosidade afro-brasileira, identificando oportunidades para fortalecer e revitalizar essas tradições em um contexto contemporâneo.

Sendo assim, o foco do capítulo é compreender analiticamente como a sabedoria, as práticas e os rituais de cura das benzedeadas constituem uma parte fundamental do patrimônio cultural do Brasil. Suas práticas de cura combinam conhecimentos da medicina popular, ervas medicinais e rituais religiosos, transmitidos oralmente de geração em geração. Além de suas práticas de cura, as benzedeadas também desempenham um papel importante como conselheiras e confidentes, oferecendo orientação e apoio emocional às pessoas de suas comunidades e diversas outras regiões, no caso de Dona Arlinda. No entanto, essas práticas enfrentam desafios no mundo moderno, com a crescente medicalização da saúde e o declínio do interesse nas tradições populares. Ainda assim, a continuidade das benzedeadas é vital para preservar a diversidade cultural e Dona Arlinda é um exemplo da execução e efetividade dessa tradição.

3.1. Descrição e significados simbólicos e contextuais das rezas e rituais realizados por Dona Arlinda

As rezas e rituais realizados pelas benzedeadas, especificamente por Dona Arlinda, transcendem sua função aparente de curar, adentrando em um universo de significados simbólicos e contextuais que permeiam as tradições populares brasileiras. Essas práticas são profundamente enraizadas na cultura e na espiritualidade das

comunidades onde atuam, refletindo crenças, valores e conexões ancestrais. Ao invocar palavras sagradas, gestos e símbolos específicos, as benzedadeiras entendem estabelecer uma ponte entre o plano terreno e o espiritual, buscando harmonia e equilíbrio para aqueles que buscam ajuda. Neste contexto, cada reza e ritual carrega consigo uma carga simbólica que vai além de suas palavras ou ações, comunicando-se com os aspectos mais profundos da vida humana. Há um conhecimento enraizado sobre as propriedades das plantas, os rituais de preparo e os procedimentos considerados mágicos associados à cura de enfermidades, práticas de benção e simpatias.

O tratamento de cada indivíduo pode variar, utilizando-se de chás, garrafadas, emplastros, xaropes, banhos com ervas, entre outros métodos, além do emprego de uma variedade de plantas, ervas e cascas de árvores em sua confecção e aplicação. O corpo, no contexto da reza, pode ser identificado como a matéria que dará suporte à incorporação das entidades do plano espiritual, e a essa função e utilidade Dona Arlinda nomeia de “aparelho”, ou seja, o corpo disposto a trocar energia com entidades como os caboclos, anjos, etc. A incorporação é entendida como o instrumento, mecanismo ou dispositivo que viabiliza o ritual, ou seja, Dona Arlinda se identifica como o aparelho, e aqueles que a buscam e confiam nela e no processo também entendem desta forma, pois todos justificam que através do seu dom de mediunidade ela é capaz de exercer esse ofício.

Segundo Dona Arlinda, o processo de incorporação exige do médium a concentração e a entrega para se permitir sentir o que está sendo dito para firmar a comunicação e troca entre o plano material e o espiritual. Durante a pesquisa, participei de diversos dias de reza em sua casa de oração e é possível afirmar, através da observação e das entrevistas, que existe um roteiro mental e de ações a ser seguido, ou seja, um ritual reproduzido sempre que o processo de preparação ou de mediunidade ocorre, ou seja, há um controle.

Em primeiro lugar, às terças-feiras, quintas-feiras e sábados, Dona Arlinda toma seu banho de alfazema antes do anoitecer, e quando anoitece, por volta das 18h, ela troca de roupa, vestindo sempre o mesmo vestido branco e touca/chapéu branco com o detalhe de uma flor branca costurado. Feito isso, entra no salão de reza (chamado também de “Pedra” por ela”) e “firma seu ponto” com a utilização de três velas, rezas

católicas e cânticos em forma de rimas para abrir a mesa e cantar em versos a “intenção do dia”. Por exemplo, optar se abre (manifesta) ou não as entidades denominadas de Esquerda, que geralmente não incorporam, pois Dona Arlinda relata que só recebe as entidades desse lado quando está com pessoas da família presentes ou de muita confiança, e para casos mais específicos e necessários, como resolução de problemas advindos de outrem. Em vários dias de reza que participei, o caboclo Anjo Ministro, o primeiro a incorporar nela, segundo relatou, me rezou e assim como outros caboclos, abençoou a presente pesquisa, além de se colocarem à disposição para contarem a trajetória de fé de Dona Arlinda. Porém, ela mesma, o “aparelho”, já havia me esclarecido acerca de todo o processo.



Dona Arlinda firmando seu ponto para dar início aos trabalhos de incorporação das entidades (no geral caboclos). Arquivo pessoal, 2023.

Em um segundo momento, já feita a incorporação e com a comunidade que frequenta a casa, já presente no salão e distribuídos em cadeiras e bancos, o caboclo incorporado chacoalha com as mãos búzios (conchas do mar), que ficam sobre uma mesa coberta com um pano branco e com outros objetos, como imagens esculpidas e retratos de santos católicos, anjos e caboclos. Isto com o fim de que com o resultado dessa ação se obtenha uma resposta a respeito da saúde de seus familiares, dos indivíduos presentes e pessoas que pedem para verificar se determinadas situações vão se resolver/encaminhar ou não. Então, joga os búzios várias vezes com intenção

individual para cada interessado e a depender de como os búzios caem sobre a mesa (empilhados ou não) a resposta considerada divina é compreendida e repassada/explicada pela entidade. Além disso, há dois copos com água na mesa de oração, nos quais o primeiro caboclo que incorpora bate neles levemente com uma vela e “enxerga/prevê” determinadas situações cotidianas da família de Dona Arlinda e dos filhos de fé e que se são reveladas por meio da mediunidade, porém nem as entidades nem ela externam o que percebem/descobrem nesse ato se não houver a real necessidade para aquela pessoa, como por exemplo, a de aconselhar.



Dona Arlinda exercendo seu ofício de benzedora (e médium), porém já com a entidade incorporando. Arquivo pessoal, 2023.

Ademais, algumas entidades pedem para fumar quando “baixam” (incorporam), seja fumo do tipo que o aparelho já consome no cotidiano ou cachimbo, que já é mantido reservado, assim como as ervas, para esses momentos e até compartilhado pelos filhos de fé, caso desejem.



Iva de Jesus, filha de Dona Arlinda, fumando cachimbo da “Pedra”, porém fora do contexto da cerimônia ritualística. Arquivo pessoal, 2023.

Outrossim, Dona Arlinda também utiliza o “maracá”¹³ - que segundo ela foi presente de sua filha mais nova: Maria. Utiliza também dois atabaques para comandarem o instrumental durante as incorporações, mas afirma “não tem quem toque direto porque tem que alguém aprender ainda como bater o couro” (Dona Arlinda, 2024). Os filhos de fé que frequentam o salão de reza de Dona Arlinda batem palmas enquanto a entidade (geralmente algum caboclo ou preto (a) velho) pulam, cantam os seus pontos de forma rimada e dançam (antes ou depois de começarem a dar passe/benzer com as mãos em movimento de cruz cada pessoa presente).

A quantidade de entidades baixadas/incorporadas no aparelho nos dias de trabalho (reza) depende da vontade ou necessidade das pessoas presentes no salão naquele dia, mas geralmente são cerca de três seres considerados “encantados”¹⁴,

¹³ Chocalho indígena, utilizado em festas, cerimônias religiosas e guerreiras, que consiste em uma cabaça seca, desprovida de miolo, na qual se metem pedras ou caroços; bapo, maracaxá, xuatê.

¹⁴ Nos seus primeiros estudos sobre as encantarias amazônicas, Eduardo Galvão (1953) argumenta que o conceito de encantado provavelmente teve origem em crenças populares europeias, particularmente portuguesas, e foi incorporado às crenças dos habitantes negros e indígenas da região. Essas crenças atravessam fronteiras religiosas e se adaptam à cultura popular contemporânea. Pensando nesse sentido, para Dona Arlinda, a importância e significado de usar o termo “encantado” na sua crença, se dá, segundo ela pelo aspecto místico da ação da qual participam e de como se manifestam, afirma “ não sei explicar, mas chamo de encantados porque são os invisíveis, não morreram, são espíritos que se encantaram” (Dona Arlinda, 2024). Essa afirmação condiz com o que pesquisa Anaiza Vergolino, em “O

podendo ser de variadas origens espirituais e étnicas.

Contudo, há uma entidade fixa que sempre chega por último para fechar a mesa, que é o caboclo “Zumbiê”, o chefe do trabalho (cerimônia), o mais antigo entre todas entidades, e conseqüentemente, o que determina a função dos outros para cuidado dos filhos de fé, por exemplo quando algum filho de fé pede para Dona Arlinda que reze por ele e o acompanhe em sua viagem, ela pede em oração para que Zumbiê envie alguma entidade que possua relação com o espiritual/personalidade da pessoa, ou seja, define se é alguém da Esquerda ou da Direita que vai proteger esse indivíduo. Zumbiê benze um caderno que se mantém sobre a mesa de oração e que contém o nome e localização das pessoas que conversam com Dona Arlinda durante o dia pedindo por oração, assim como as que frequentam a casa e indicam o nome de alguém para ser anotado no caderno. Zumbiê, assim como outros caboclos, aconselha e conversa com cada pessoa rezada individualmente. Ao final do trabalho ele benze a mesa com um sinal da cruz com as mãos, faz uma oração e se despede, voltando para sua aldeia e trazendo de volta o aparelho, Dona Arlinda.

Dona Arlinda também afirma que os caboblos que incorpora também batizam crianças recém nascidas, as chamando de “José”, se for do sexo masculino, e de “Maria”, se for do sexo feminino, ambos personagens bíblicos do catolicismo, o que demonstra a forte presença do sincretismo nesse processo, ela justifica que é importante esse ato do batismo para que a criança se mantenha protegida espiritualmente, principalmente caso alguma doença a acometa, ela afirma:

É bom batizar mal de olhado, pra se criarem saudáveis, podem chamar ele como quiser, mas eu batizo por ‘José’ em casa, antes eu batizava eu mesma desde nova, mas agora eles (os caboclos) chegam e batizam. Eu comecei a batizar menino se eu muito tinha era dez anos, a gente pra batizar menino é só dizer assim: se for homem é José, se for mulher é Maria, eu te batizo em nome de Deus pai, Deus filho e o divino Espírito Santo, aí rezo o Pai Nosso três vezes e o Creio em Deus Pai , acendo uma velinha, boto na mão do menino, e rezo assim, pronto, falo tá batizado. Já batizei muito menino pra não morrer pagão na UPA (Unidade de Pronto Atendimento). No meu derradeiro menino eu pedi pra a mulher que tava lá no João Alves (hospital) botar uma velinha na mão dele e ensinei o que falar. Meu filho não morreu pagão, a mulher batizou. Eu levo meus filhos na igreja pra

Tambor das Flores” (1975), quando define os encantados enquanto agentes sobrenaturais, guias, santos e invisíveis e traz especial atenção à definição de “não morte”.

batizar porque tem que levar, mas batizei muitos em casa e eles se criaram. (Dona Arlinda, 2024).

Durante o campo, fiz anotações e gravações dos pontos e rezas dos caboclos, porém não tive a permissão de Dona Arlinda para expor no trabalho, assim como detalhar alguns rituais. Quando questionada a respeito disso, ela brincou dizendo “não bote tudo não minha nega, assim o povo vai descobrir minhas coisas tudo” (Dona Arlinda, 2024). No diálogo entre diversas tradições, o segredo desempenha um papel crucial, se considerarmos que o segredo é intrinsecamente ligado ao conceito de axé, entendido como uma força dinâmica, podemos inferir que ele possui a habilidade de conectar de forma dinâmica, particular e contextualizada os praticantes do sagrado e os poderes que impulsionam essas forças. A relevância do segredo nas religiões afro-brasileiras não decorre apenas de sua existência ou da ideia de que está desaparecendo com o falecimento dos antigos sacerdotes. Seu poder reside no fato de que, embora esteja sempre presente, é algo que se escolhe manter guardado, nunca expondo-o indiscriminadamente. (Silva, 2011)

Por ter a oportunidade de conviver com Dona Arlinda, como sua neta, sempre observei com curiosidade que durante as festividades de São João, ela faz um ritual que é sempre o mesmo e que nunca deixou de ser realizado. Durante o período de ida a campo, viajei para Canindé no dia 24 de junho de 2023 para acompanhar de perto e tomar notas, aproveitei também para questionar sobre essa prática tão específica e única, e ela me respondeu que como via sua mãe “Dona” fazendo, mantém a tradição dela.

O ritual se inicia acendendo a fogueira de São João no quintal da casa; quando anoitece, com toda a família em volta da fogueira, atentos. Dona Arlinda segura com as mãos uma bacia com água e faz uma oração pedindo coragem, saúde dela e de sua família e por mais anos de vida para ela realizar esse ritual, trecho repetido diversas vezes enquanto começa a dar a volta ao redor da fogueira dizendo “neste ano e no outro, e no outro, e no outro, e no outro...”. Quando termina essa etapa, é a hora da tradição de tentar enxergar os olhos na bacia de água utilizada no ritual e, segundo Dona Arlinda, quem não conseguir enxergar os dois olhos é sinal de que não chega com vida até o próximo São João.



Dona Arlinda proferindo os dizeres sagrados em volta da fogueira. Arquivo pessoal, 2023.

Ela afirma que no ano em que sua mãe não se enxergou, realmente faleceu antes de chegar ao próximo São João. Em consonância com esse ritual dos olhos, está o de mergulhar na bacia as brasas retiradas da fogueira, mentalizando que cada brasa é uma pessoa de algum casal/pessoa amada e a crença se baseia em observar se as brasas vão ficar grudadas ou se vão se apartar, além da possibilidade de perceber quem afunda primeiro, indicando assim o que terá menor tempo de vida.

Essas práticas tradicionais reproduzidas de geração para geração podem ser compreendidas como rituais de adivinhação, algo bastante presente nas religiões de matrizes africanas e afro-ameríndias, a exemplo do que foi apresentado na pesquisa de Juana Santos (1986), na qual identifica-se que os rituais de adivinhação desempenham um papel fundamental nessas religiões. Por exemplo, a consulta aos oráculos, como o jogo de Ifá, na tradição Iorubá do Candomblé, é uma prática comum para obter orientação espiritual e respostas para questões importantes da vida. Segundo Santos (1986), os sacerdotes de Ifá, conhecidos como babalawos, interpretam os versos sagrados de Ifá, que são transmitidos oralmente ao longo das gerações, para fornecer conselhos e orientações aos fiéis. No contexto de Dona Arlinda, esses rituais de adivinhação são realizados apenas uma vez por ano, no dia de São João, porém estão diretamente relacionados com a sua prática espiritual e com a oralidade que a fez

apreender esses rituais com sua mãe.



Dona Arlinda observando seus olhos na água da bacia sob a luz da fogueira. Arquivo pessoal, 2023.

Posteriormente, enquanto a família e amigos se ocupam cumprindo essas tradições, Dona Arlinda incorpora primeiro o chamado “Caboclo Menino”, que é uma criança indígena, pois segundo ele, mora em aldeia e ama dançar toré¹⁵, chega pulando e brincando em volta a fogueira, ao passo que distribui doces e joga balas para serem disputadas pelos presentes na festa. Além de comer (com as mãos) mel, canjica, arroz doce e munguzá, comidas típicas do São João que são feitas pelas filhas dela e deixadas no salão de reza/casa de oração para esse momento. Esse caboclo reza em quem estiver precisando de cura. Naquele dia, por exemplo, curou a perna de Maria, filha de Dona Arlinda, que segundo ela, estava há dias sentindo muita dor e sentiu melhora após a reza. Durante a sua permanência no corpo de Dona Arlinda, o caboclo Menino ainda fez

¹⁵ Toré é um ritual comum a várias etnias do Nordeste brasileiro, como os Pankararu, Pankararé, Kariri-Xocó, Xukuru-Kariri, Potiguara, Geripancó e Fulni-ô. Trata-se de uma manifestação cultural de grande importância para os indígenas, envolvendo tradição, música, religiosidade e brincadeira. Contudo, nesse contexto apresentado está sendo utilizado para se referir a dança e música e não necessariamente ao ritual da forma que é praticada por essas etnias citadas. Ministério dos povos Indígenas. **Conheça o Toré, ritual de diferentes etnias do Nordeste do país.** 2022. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/conheca-o-tore-ritual-de-diferentes-etnias-do-nordeste-do-pais>> Acesso em: 16 de fevereiro, 2024.

a oração de São João em oferecimento a ele e cantou seu ponto – que não será transcrito por motivo já mencionado, relativo aos segredos. Toda a família conhece esses pontos dos caboclos que incorporam com maior frequência e cantam juntos, além de nesse dia, todos terem dançado toré dando a volta na fogueira guiados pela entidade.

No que se refere à comida nesse contexto da cerimônia, pode ser compreendido como uma espécie de oferenda aos caboclos, pois são eles próprios em trabalhos anteriores que pedem aos filhos de D. Arlinda que forneçam canjica, milho cozido, mel, e balas, estas para serem jogadas em forma de brincadeira para as crianças do local disputarem quem consegue maior quantidade. Não há como não dizer que essa solicitação e ação não tem ligação com a concepção religiosa da tradição, e nesse sentido, Stefan Hubert afirma que a comida desempenha um papel fundamental no universo das religiões afro-brasileiras, visto que está presente em praticamente todos os momentos, seja nas ofertas sagradas aos orixás, no caso do candomblé, ou nas festas mais tradicionais, que se assemelha ao modo praticado por D. Arlinda. “O alimento, a comida sagrada, nesse sentido, serve como principal moeda na economia de trocas simbólicas que se dá entre os seres sobrenaturais e os seus devotos. É o fator mediador das relações que se dão entre essas duas instâncias, serve como elemento formalizador dos vínculos.” (Hubert, 2011, p.97).



Processo de incorporação dos caboclos no dia de São João. Arquivo pessoal, 2023.



Comidas típicas de São João no salão de oração "Vale Encantado" (a "Pedra"). Arquivo pessoal, 2023.



Maria Santos, filha mais nova de Dona Arlinda (entre as mulheres). Arquivo pessoal, 2023.

Por fim, após o caboclo Menino voltar para sua aldeia no mundo espiritual, o aparelho incorpora outra entidade, desta vez o caboclo que chega cantando e chacoalhando os búzios nas mãos, cantou uma “cantiga”¹⁶, como chama Dona Arlinda, em tom descontraído pedindo o “tustão” dele, e nesse momento todos oferecem algum dinheiro, geralmente de forma mais simbólica, como por exemplo moedas, porém há aqueles que ofertam valores mais altos, para esse caboclo que só incorpora no dia de São João. Abaixo seguem algumas fotografias (2023) das práticas na comemoração de São João:

¹⁶ Composição popular que se destina ao canto, feita para ser cantada.



Caboclo pulando e brincando com os filhos de fé. Arquivo pessoal, 2023.



Maria tocando o maracá durante a cerimônia ritualística. Arquivo pessoal, 2023.



Caboclo se alimentando das comidas típicas oferecidas a ele no Vale Encantado. Arquivo pessoal, 2023.



Dona Arlinda em seu ofício. Arquivo pessoal, 2023.



Dona Arlinda em seu ofício. Arquivo pessoal, 2023.



Dona Arlinda em seu ofício. Arquivo pessoal, 2023.

3.2. Relação entre rezas e crenças populares na comunidade: as buscas por cura

Na mistura de crenças presente nessas comunidades, é possível a fusão de elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, com os rituais e símbolos do catolicismo, do kardecismo e de expressões de rituais indígenas, como o toré. Essa integração resulta em uma tapeçaria espiritual, na qual rezas, benzeduras e práticas de cura são permeadas por simbolismos oriundos das diferentes referências de saberes culturais que povoam ou povoaram a região. Assim, as benzedoras muitas vezes incorporam em seus rituais tanto invocações a entidades ancestrais, ligadas às crenças populares, ao candomblé e à umbanda, quanto a figuras como Nossa Senhora e os santos católicos. No caso de Dona Arlinda, não há um único repertório simbólico de origem das tradições, mas diversas referências, sendo os modos de fazer caracterizados tanto por origens familiares, quanto pelos aprendizados adquiridos durante a sua própria experiência de vida e de suas relações com outras práticas e experiências religiosas e de cura.

Um ponto fundamental, talvez, seja o momento da vida em que Dona Arlinda indica como o momento de sua revelação, como parte de processo necessário do fazer-se, do tornar-se, da consciência de que a partir daquela experiência singular de sofrimento e de superação, se abre a condição de esclarecimento, de identificação, a partir da qual as referências da tradição passam a ter outro sentido, o da continuidade, da missão, mas também da singularidade em suas práticas.

A interação entre as tradições religiosas reflete a complexidade da fé e da espiritualidade nas comunidades rurais, onde a busca por alívio e cura se manifesta através de uma variedade de práticas e símbolos. Para os fiéis, parece não importar a origem desses rituais, mas sim a eficácia e o significado que eles têm em suas vidas. Dona Arlinda relata que já foi chamada de “bruxa” (boatos) diversas vezes na comunidade em que mora, por algumas famílias específicas que possuem ligação com crenças evangélicas e disseminam intolerância religiosa, porém que demonstram um paradoxo, pois D. Arlinda afirma que essas mesmas pessoas também visitam seu salão de reza para serem rezadas ou pedindo garrafadas de remédios naturais, que ela oferece sem cobrar.

Segundo Dona Arlinda, e o que observei durante o campo, é possível afirmar que a demanda por reza é numerosa e as pessoas que a visitam relatam a melhora efetiva com os tratamentos e rezas indicadas por ela. Durante o dia, surgem pessoas conduzindo crianças e adultos para serem rezados, mesmo nos dias que ela não incorpora as entidades. Além da forma presencial, também se comunicam com a benzedeira por meio de ligação ou aplicativo de mensagens, quando não podem se fazer presente.

Ao ser questionada sobre o grau de procura por suas rezas com ramos, remédios e cerimônias de incorporação, dona Arlinda afirma:

Eu aqui tô achando que tem dia que não vai dar tempo nem de fazer comida pra eu comer, aqui nessa região chega gente de todo lugar, uns eu pergunto o lugar, outros não, e dizem que por lá onde eles passam eu tô sendo a melhor benzedeira aqui do sertão, e eu digo ‘aonde minhas fias (*sic*) que eu tô sendo a melhor’, aí dizem que ‘a senhora benze, a gente vai embora e fica outro, a gente fica tão leve, tão bem’, aí eu digo que não sou melhor que ninguém não e dizem que igual eu aqui não tá tendo não. Eu digo que se com minha oração e os chás que eu passo não ficarem bom, podem ir pra um médico, porque remédio de farmácia eu não passo. O povo sai e se miorar (*sic*) voltam, outros tão sem serviço e eu rezo e conseguem um serviço. (Dona Arlinda, 2024)

Durante o campo pude observar que a procura por Dona Arlinda também é diversificada, são pesquisadores/estudantes de movimentos sociais, institutos e universidades quanto de pessoas conhecidas por ela e de locais próximos, assim como pessoas de outros Estados, principalmente Alagoas e Bahia, mas também virtualmente por aplicativo de mensagens ou através de ligação de celular (para pedirem conselhos, interpretação de sonhos, rezas por enfermos, pessoas desempregadas, viajantes e etc). Ao ser questionada sobre o fluxo de procura por benzimento, D. Arlinda relata: “Por dia eu nunca contei o tanto de gente não, porque tem dia que vem muito e em outros não vem ninguém, ou só um ou dois, pelo dia. Agora depois dessas chuvas não tá vindo muito não, mas mais pra trás vinham. Outros dias vem carro cheio que eu não conto nem o povo.” (Dona Arlinda, 2024).

Nesse período, por exemplo, presenciei na casa de oração de D. Arlinda a visita de uma mestrandia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), que estava prestes a defender a sua dissertação, que tinha como tema o uso de ervas medicinais por mulheres, e da qual Dona Arlinda foi uma das entrevistadas para compor a pesquisa,

sendo indicada para essa pesquisadora por Dona Zefa da Guia. Nesse dia, a pesquisadora pediu para ser benzida por D.Arlinda, justificando que se encontrava apreensiva com relação à defesa de seu trabalho na academia. Ela relata que visitou Dona Arlinda visando tranquilidade e conforto, além de presenteá-la como forma de demonstrar gratidão pelas entrevistas e tempo concedido para o desenvolvimento de sua pesquisa.

3.3. Transmissão de saberes (Filhos de fé) e desafios para a continuidade cultural



O aparelho Dona Arlinda exercendo seu ofício de incorporação no Vale Encantado (a Pedra), já com o caboclo incorporado. Arquivo pessoal, 2023.

A casa de oração de Dona Arlinda, a qual ela chama de “Pedra”, e explica que a nomeou assim porque incorpora entidades das pedreiras e do mar, então por isso decidiu associar a origem dessas entidades ao nome de sua mesa nesse espaço. D. Arlinda afirma que está sendo construído um novo espaço para cultuar os caboclos, pois segundo ela, eles pediram uma casa feita de barro e separada da moradia física dela,

mas no mesmo terreno. No seu salão de reza iniciou na tradição um filho de fé, que é médium e frequentava a casa em busca de melhoria em sua saúde, até que resolveu começar a incorporar suas “correntes”, guiado pela sabedoria de D. Arlinda e dos ensinamentos dos caboclos manifestados nela nas cerimônias. A primeira recomendação foi um banho de descarrego para eliminar as más energias, depois o banho das correntes nos dias de terça, quinta-feira e sábado, dias nos quais ela foi orientada espiritualmente a fazer reza, e também o orientou para acender as velas buscando “firmar o ponto”. Atualmente, essa pessoa não se encontra mais na casa de oração de Dona Arlinda, mas sim em um terreiro de candomblé do local para o qual precisou se mudar.

Os filhos de fé de Dona Arlinda permanecem sendo alguns dos próprios filhos consanguíneos que mantêm a tradição de tomarem os banhos nos dias indicados por ela e acenderem suas velas no ritual de oferecimento para as entidades, até que estejam prontas espiritualmente para incorporarem os caboclos. É importante pontuar que ela nomeia como filho de fé também as pessoas que frequentam seu espaço de reza, mas que não são iniciados/não pretendem incorporar entidades, e frequentam com outros objetivos.

D. Arlinda relata que há pessoas que chegam na Pedra com problemas, sendo eles no âmbito físico e psicológico, que não se resolveram com a medicina institucionalizada, e que acreditam que a única solução seja a reza de ramo e os caboclos, haja vista a crença de que seriam, esses problemas de saúde, a manifestação da mediunidade dessas pessoas, que segundo D. Arlinda, precisam “devolver as correntes” (seguirem as orientações de religiões afro-brasileiras de incorporação de entidades) ou “procurar ter fé” e se dedicarem a alguma outra crença, caso não queiram incorporar essas entidades. D. Arlinda relata ainda que acende a vela (firma o ponto) - nos dias já citados - para essas pessoas que estão dispostas a se cuidarem e se iniciarem no mundo espiritual com as orientações dos guias dela, visando colaborar com o processo de mediunidade delas e protegê-las.

Dona Arlinda é popularmente mencionada, reconhecida e lembrada pelos outros sujeitos de sua localidade e adjacências como benzedeira ou rezadeira. Ao analisar a sua trajetória de vida, é possível identificar que a sua prática é ancestral, embora marcada por alguma autenticidade, pois mescla tradições e se difere em

determinadas nomenclaturas e métodos das demais estruturas das religiões afro-brasileiras e ameríndias. Um exemplo é o fato de D. Arlinda criar/pensar nas suas orações de acordo com a necessidade do “cliente”, o que já foi observado por Elda Rizzo de Oliveira (1983), em sua pesquisa sobre benzedoras quando ela fala da experiência com uma das entrevistadas “Refiro-me neste item a benzedora crente que não guarda as orações construídas espontaneamente na arte benzeção. A cada mal a ser enfrentado, ela inventa uma oração. [...]As rezas da benzedora contém um princípio de retroação dos males, isto é, nelas estão presentes os pedidos de uma realização.” (Rizzo, 1983, p.394)

A prática da benzedura enraizada na cultura popular brasileira, enfrenta diversos desafios e apresenta perspectivas complexas para sua continuidade. Entre os principais desafios, destacam-se a perda gradual de interesse das novas gerações nas práticas tradicionais de cura, a interferência de sistemas de saúde formais e a crescente descaracterização das comunidades rurais.

A falta de interesse das novas gerações nas práticas das benzedoras pode ser atribuída à modernização da sociedade, que muitas vezes desvaloriza ou marginaliza as tradições populares em favor de abordagens científicas e tecnológicas, bem como de práticas religiosas monoteístas e reconhecidas como igrejas cristãs evangélicas ou romanizadas. Além disso, a migração das populações rurais para áreas urbanas contribui para a perda de contato com as práticas culturais tradicionais, diminuindo ainda mais a transmissão intergeracional desses conhecimentos.

A interferência dos sistemas de saúde formais também representa um desafio significativo para a continuidade da prática da benzedora. Com a expansão dos serviços de saúde pública e a promoção da medicina baseada em evidências, as práticas tradicionais de cura são frequentemente desencorajadas. Isso pode levar ao estigma racista associado à figura da benzedora e à marginalização de suas atividades no contexto social e institucional, como observado por Miguel Angelo Borges (2017):

Nota-se que há uma preocupação das autoridades oficiais em reduzir a atuação das práticas de cura popular. Podemos inferir que, no universo das benzeções revela-se não apenas o ato em si de curar, mas uma verdadeira rede de interações sociais que conecta as pessoas, esse

aspecto sempre preocupou o poder instituído. Esses procedimentos fazem parte da “medicalização” da sociedade. (Borges, 2017, p.6)

Oliveira (1983) considera que a medicina popular (benzedoiras, curandeiras etc) se baseia na seguinte dinâmica: “crença nas virtudes terapêuticas das práticas populares de cura, além de se constituir numa eficácia simbólica, é ao mesmo tempo, um fator de sua legitimação social, já que reforça a especificidade cultural de determinados grupos sociais diante da impotência da medicina erudita.” (Oliveira, 1983, p. 93), ou seja, essas práticas populares são valorizadas e reconhecidas dentro de suas comunidades não apenas por seus efeitos simbólicos, mas também porque afirmam a cultura e a autonomia desses grupos diante da medicina convencional.

Além dos desafios mencionados, a descaracterização das comunidades rurais devido à urbanização e à modernização também afeta a continuidade da prática da benzedeira. Com a perda do modo de vida rural e das conexões com a natureza e a tradição, as práticas culturais locais, incluindo as da benzedeira, correm o risco de serem esquecidas.

A pesquisa de Borges (2017) destaca a importância de valorizar e integrar os conhecimentos locais e tradicionais nas práticas educativas, promovendo uma compreensão mais ampla e inclusiva do conhecimento e da cultura nas comunidades. No entanto, afirma que esses conhecimentos são transmitidos de geração em geração por meio da tradição oral, com poucos registros oficiais, ou seja, eles não dependem de uma educação formal ou de escolas instituídas, mas se mantêm vivos e em constante renovação através de suas próprias práticas. (Borges, 2017, p.4)

Assis (2021) argumenta que no Samba de Aboio, por exemplo, ocorre o que a autora chama de “atualização das resistências”, pois segundo ela, as novas gerações, que estão imersas nos recursos oferecidos pelos dispositivos eletrônicos, que vão desde câmeras até smartphones, têm conseguido preservar os fios narrativos produzidos pelos antepassados. Este movimento, para a autora, está longe de anular a importância de transmitir a história das festas e práticas rituais através dos métodos tradicionais de aprendizagem e do saber-fazer, ou seja, esses grupos mais jovens assumiram a responsabilidade de escrever ou até mesmo reescrever suas próprias memórias e

ancestralidades, assim como os elementos que lhes estão associados. Portanto, o reconhecimento da importância dessas práticas, juntamente com a promoção da diversidade cultural e principalmente o fortalecimento das comunidades locais, são passos essenciais para garantir sua continuidade no contexto contemporâneo.

Considerações finais do capítulo

Sócioantropologicamente, a análise das práticas de cura, rezas, e transmissão de saberes de Dona Arlinda revela a complexa teia de significados, relações sociais e processos culturais que sustentam a vida comunitária. Esses elementos mostram como a espiritualidade e as práticas tradicionais desempenham papéis cruciais na manutenção da coesão social, na preservação de identidades culturais. Eles ilustram a importância das tradições orais e rituais na transmissão de conhecimentos, tendo em vista a transmissão dos saberes de Dona Arlinda para os “Filhos de fé”, que se apresenta como um processo fundamental para a continuidade dessas práticas. Este processo envolve a aprendizagem direta através da observação e prática, além de uma imersão nos valores e crenças da comunidade. Dessa forma, existem na prática de D. Arlinda significados simbólicos e contextuais, interação social, noção de demanda e frequência, que reflete um reconhecimento da eficácia e da relevância das práticas de cura tradicionais na região. Em consonância com a cultura, tradição, papel comunitário, perspectivas futuras e resistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A figura da mulher negra sertaneja como benzedeira se destaca não apenas como uma curandeira, mas como uma guardiã de parte das tradições da região e das suas memórias coletivas. A prática de D. Arlinda transcende o benzimento, envolvendo uma teia complexa de repertórios religiosos, no qual elementos da religião popular se entrelaçam com tradições africanas, indígenas e católicas. Logo, a importância cultural da benzedeira se manifesta na preservação e transmissão de conhecimentos ancestrais,

ressaltando sua relevância acadêmica como objeto de estudo e reflexão. Sua fé e o uso de ervas medicinais para a cura não apenas aliviam os males físicos, mas também fortalecem os laços comunitários e espirituais.

Essa fusão de crenças e rituais reflete não apenas a diversidade religiosa da crença praticada por ela, mas também a capacidade das comunidades de adaptarem as suas práticas espirituais às necessidades demandadas pelas mudanças históricas e sociais, demonstrando marcante resistência no que se refere à transmissão oral de conhecimentos ancestrais.

As mulheres negras, frequentemente têm origem em famílias de baixa renda, onde os pais ocupam trabalhos com baixa remuneração, como trabalhadores rurais, motoristas ou operários da construção civil. Em muitos casos, as mulheres assumem responsabilidades domésticas ou trabalham na agricultura dentro de suas famílias, como é o caso de D. Arlinda. Embora a religião também seja um ponto em comum, sua importância é relativamente menor em relação à condição socioeconômica. Para essas mulheres, a religião funciona como uma visão de mundo, uma ferramenta para interpretar suas relações interpessoais, afirmar sua identidade étnica e participar socialmente, além de fornecer um meio de lidar com a solidão. Esses elementos destacam aspectos compartilhados que moldam a experiência das mulheres negras.

Outro ponto importante da pesquisa, que identifiquei como um desafio para sua elaboração, foi a dificuldade de mapear a origem da família de Dona Arlinda para a construção da árvore genealógica, pois em certo ponto da genealogia, não havia mais informações sobre seus antepassados, e a justificativa era a violência pela qual essas pessoas foram submetidas, perdendo a conexão com os familiares. O trabalho escravo no passado é a realidade da origem de muitas famílias negras no Brasil, o que surge também como violência simbólica ao passo que se reflete diretamente na falta de reconhecimento de quem foram os seus antepassados e de quem se é. O verdadeiro sobrenome e a consequente perda de hábitos culturais que não sobreviveram às mazelas dos séculos de escravização, mesmo que algo tenha resistido por meio da oralidade.

Ao olharmos para o trabalho de Amadou Hampâté Bâ (2010) em “A Tradição Viva” na “História Geral da África”, podemos perceber paralelos interessantes com a

etnografia da benzedeira. Assim como na tradição oral africana, as práticas da benzedeira são transmitidas de geração em geração, mantendo vivas as tradições e os conhecimentos ancestrais, mesmo que de forma diversa e dispersa. A ênfase na preservação da memória coletiva e na valorização das práticas culturais tradicionais é um aspecto compartilhado entre as duas realidades. Consoante com a constatação de que as práticas das benzedeiros estão relacionadas à saúde e ao bem-estar das pessoas, logo, podem oferecer suporte emocional, espiritual e social, complementando outras abordagens terapêuticas.

Estudar este tema permite investigar e compreender a eficácia e os impactos dessas práticas no contexto da saúde e do bem-estar, fornecendo informações relevantes para profissionais da área da saúde e para a comunidade em geral, podendo ainda serem realizadas novas pesquisas a respeito da temática com relação à dinâmica de gênero, visando investigar as percepções de gênero dentro das comunidades onde as benzedeiros operam, incluindo o papel das mulheres na liderança espiritual, as expectativas de gênero relacionadas às práticas de cura e as maneiras como as benzedeiros enfrentam desafios relacionados a isso. Além da possibilidade de desenvolver estudos sobre as percepções de saúde e doença, buscando explorar as concepções locais de saúde dentro das comunidades atendidas pelas benzedeiros, incluindo como essas percepções se relacionam com a medicina institucionalizada.

Análises como esta podem estimular a criação de novos registros, que quando reunidos, têm o potencial de enriquecer os arquivos sobre essas vivências, promovendo uma compreensão mais aprofundada de como a espiritualidade, a oralidade e a genealogia se entrelaçam como componentes essenciais do modo de vida e da percepção cultural em contextos regionais específicos. Logo, narrativas como a de Dona Arlinda desempenham um papel crucial na formação de uma identidade coletiva que resiste às pressões da modernidade e à tendência de homogeneização cultural e perda das singularidades e características herdadas pela população negra e ameríndia. A história de vida dela aliada com a manifestação da sua espiritualidade e genealogia demonstram como indivíduos e comunidades podem preservar tradições, mantendo vivas suas histórias e práticas que moldam a identidade local. Essa resistência não apenas fortalece a coesão comunitária, mas também a percepção cultural e identificação entre os grupos sociais e indivíduos durante esse processo.

Em suma, é possível concluir que a partir do exposto a benzedeira Dona Arlinda acaba por exercer o papel de guardiã dos saberes tradicionais e das oralidades que fazem circular a memória dos seus antepassados da região do alto sertão sergipano, portadora e tradutora de possibilidades, exercendo aquilo que mais do que chamar de dom ou tradição, ela se refere como “arte” e complementa dizendo “Eu benzo, quem cura é Deus e Jesus ensina.” (Dona Arlinda, 2024). Dessa maneira, retomo a historiadora Beatriz Nascimento (2021), nos seus estudos sobre Quilombos, no qual compreende o território quilombola como algo além do espaço geográfico em si, mas principalmente como simbologia, e assim como ela, compreendo o próprio corpo negro como quilombo, pois são estes os corpos que carregam essa memória ancestral a respeito dos saberes e fazeres de grupos historicamente invisibilizados, logo, a prática de Dona Arlinda não é apenas um reflexo desse processo, mas também um agente ativo na manutenção dessas crenças e sabedorias seculares que atravessam gerações por meio da oralidade e moldam novas perspectivas e ações de preservação dessas identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Yérsia Souza de, **“O samba de aboio é de Santa Bárbara”**: celebração, fé e **resistência cultural numa comunidade negra sergipana**. Revista Nordestina de História do Brasil, São Paulo, v. 4, n. 7, jul./dez. 2021.

ASSIS, Yérsia Souza de, SILVA, Laise Maria da, MARCON, Frank. **Relações étnico-raciais em Sergipe : escritas negras** - São Cristóvão, SE: Editora UFS, 2023. 239 p.

ARRUTI, José Maurício P. Andion. **Etnografia e história no Mocambo: notas sobre uma “situação de perícia”**. **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Nuer, 2005.

BÂ, Amadou Hampâté et al. A tradição viva. **História geral da África**, v. 1, p. 167-212, 2010.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 3. ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.

BOSI, Ecléa. A pesquisa em memória social. **Psicologia USP**, v. 4, n. 1-2, p. 277-284, 1993.

BORGES, Miguel Angelo Velanes. Saberes e práticas de rezadeiras e benzedadeiras em comunidades de Camaçari: diálogos entre saberes populares e educação formal. **V Encontro Estadual de Ensino de História ANPUH**, 2019.

CRUZ, Cassius Marcelus. **Entre giros e capovas: política do movimento e território no quilombo João Surá**. Tese de Doutorado. [sn], 2019.

COSTA, Rangel Alves da, **Poço Redondo do cangaço**, In:_____Blog recantodasletras.com, 2011

COSTA, Alcino Alves, **Lampião além da versão: mentiras e mistérios de Angico**. Ed. 3 .Editora Real, 2011.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10. ed. São Paulo: Global, 2001.

DO CARMO SOUZA, Robério Américo. *O hibridismo na construção da religiosidade: repensando a contribuição de Gilberto Freyre para o debate*. Revista Angelus Novus, p. 291-309, 2012.

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

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 31. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GALVÃO, Eduardo. **Vida religiosa do caboclo da Amazônia**. Boletim do Museu Nacional. Nova Série: Antropologia, n. 15, 1953.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Walter de Gruyter, 2010.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Comunicação & Cultura**, n. 1, p. 21-35, 2006.

HUBERT, Stefan. Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras. **Primeiros Estudos**, n. 1, p. 81-104, 2011.

JESUS, Maria dos Santos de. **Diálogo de Saberes**. Trabalho apresentado na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2017.

KI-ZERBO, Joseph; CARVALHO, Américo de. **História da África negra**. (No Title), 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural I** (1949), Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____ A eficácia simbólica. In: **Antropologia estrutural**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 197-217.

MARCON, Frank, BOMFIM, Welington, **Processos identitários e a comunidade Quilombola Luziense**. Revista Ambivalências - V.4, N.7 , p. 134–154, 2016.

MARCON, Frank. ENNES, Marcelo. **Das identidades aos processos identitários: repensando conexões entre cultura e poder**. Sociologias, Porto Alegre, ano 16, no 35, jan/abr 2014, p. 274-305.

MARCON, Frank. **Visibilidade e resistência negra em Lages**. Letras Contemporâneas, 2010.

NORONHA, Danielle Parfentieff, MARCON, Frank, SOUZA, Marco Aurélio Dias. Identidades nacionais e a ideia de mestiçagem no Brasil. In:_____ **Processos identitários: sentidos de nação e democracia** [recurso eletrônico] - São Cristóvão, SE: Editora UFS, 2022. P.117-133.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

NASCIMENTO, J. Ítalo dos S. (2023). PEGA A DENTE DE CACHORRO: MULHERES INDÍGENAS NO CEARÁ COLONIAL, INÍCIO DO SÉCULO XVIII. *Revista Em Favor De Igualdade Racial*, 6(2), 120–130.

NEVES, Paulo Sérgio da Costa, SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Relatório antropológico de reconhecimento e delimitação do território da comunidade quilombola da Serra da Guia (Poço Redondo – SE)**. UFS - São Cristóvão – SE, 2009.

OLIVEIRA, Agamenon Guimarães de. *Candomblé sergipano: o sincretismo*

santológico em Sergipe. Aracaju, SEC/Se/SDFB, 1978.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **O que é benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas**. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Estadual de Campinas, 1983.

QUINTANA, Alberto M. **A Ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de Psicanálise**. São Paulo: EDUSC, 1999.

SANTOS, Francimário Vito dos. **O ofício das benzedeiros: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta-RN**. RN- 2007.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. Editora Corrupio, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro**. 2008.

SILVA, Claudia Santos da, **BENZEDEIRAS: GUARDIÃS DA MEMÓRIA**. V ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 27 a 29 de maio, 2009.

SILVA, Vagner Gonçalves da, A questão do segredo no candomblé - In: _____ **Revista de História**, departamento de Antropologia, USP, 2011.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice ; COSTA, M.S . **Religiões Brasileiras de Presença Africana e Políticas Públicas no Brasil: algumas considerações**. Debates do NER (UFRGS. Impresso) , v. 13, p. 131-144, 2008.

THEODORO, Helena. **Mito e Espiritualidade: mulheres negras**. Rio de Janeiro:

Pallas, 1996.

THEODORO, Helena. Mulher, cultura e identidade afro-brasileira. In: Elisa Larkin Nascimento. (Org.). **Sankofa - Resgate da cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-brasileiras/Governo do Estado, 2008.

VALENTE, Waldemar. Sincretismo religioso afro-brasileiro. **Brasiliana**, 1955.

VANSINA, Jan et al. **A tradição oral e sua metodologia**. História geral da África, v. 1, p. 157-179, 2010.

VERGOLINO, Anaíza. **O Tambor Das Flores: Uma análise da Federação Espirita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará; 1965-1975**. 4 ed. – Belém, Paka Tatu, 2014