

DONA ARLINDA:

Entre o dom e a tradição

Andrea Santos Lima (UFS)

Resumo: Este Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) buscou investigar a sabedoria ancestral das benzedeiras, com um foco específico nas práticas e nos significados culturais e espirituais da benzedeira Dona Arlinda, residente da área campestre 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 mediúmica 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.

1 INTRODUÇÃO

Essa pesquisa é resultado do meu trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais e 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. Aqui realizo uma síntese dos principais pontos da pesquisa.

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, 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.

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).

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 coligar 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.

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.

Para desenvolver a temática proposta o primeiro capítulo, busco no primeiro subcapítulo intitulado “O ofício da benzedeira: teorias sobre religiosidade popular e práticas de cura”, analisar como a prática das benzedeiros 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 benzedeiros 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 escravização, 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.

2 MEMÓRIA, BIOGRAFIA, GENEALOGIA E PRÁTICA DOS SABERES E FAZERES

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 benzedora 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 “benzedora” 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)

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.

Nesse sentido, trago as reflexões de Bosi (1993) para analisar o ofício de benzedora, 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 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 intersecção com a negritude.

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)⁹⁹, 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.

⁹⁹ 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.

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.

No segundo capítulo ressalto que realizei uma etnografia utilizando a metodologia de estruturar a história de vida de Dona Arlinda, 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.

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.

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.

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 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.

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.

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 benzedeadas, 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 benzedadeiras 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 benzedadeiras 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.

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 romeiro² 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 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 Coivara¹⁰⁰ 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 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)

¹⁰⁰ 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.

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”¹⁰¹, 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.

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.

¹⁰¹ A espinhela caída é uma doença adquirida por esforço físico excessivo, tanto a forma de contrai-la quanto os sintomas estão relacionadas com o corpo, como dores e ardência na região do peito e indisposição (Santos, 2007, p.84).

O objetivo do subcapítulo Genealogia e a perpetuação das tradições e dos saberes 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.

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.

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 cativo. 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 XIX¹⁰². (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

¹⁰² 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).

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.

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).

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.

O primeiro subtópico do 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. Procuo 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 benzedeiros 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 benzedadeiras 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 benzedadeiras 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 benzedadeiras é vital para preservar a diversidade cultural e Dona Arlinda é um exemplo da execução e efetividade dessa tradição.

As rezas e rituais realizados pelas benzedadeiras, 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.

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.

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

consequentemente, 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.

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.

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.

3 CONCLUSÃO

Essas práticas tradicionais reproduzidas de geração para geração, como as do São João, 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.

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.

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.

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

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 benzedeiras 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 olhar, simpatias e uma pitada de Psicanálise**. São Paulo: EDUSC, 1999.

SANTOS, Francimário Vito dos. **O ofício das benzedadeiras: 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, Cláudia 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.