

Universidade do Estado do Pará  
Centro de Ciências Sociais e Educação  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia



Cátia Simone da Silva Chaves

**LAGO DO SEGREDO:**

Saberes e práticas educativas de uma rezadeira de Responso da  
Amazônia Bragantina (Segredinho-PA)

Belém - PA  
2014

Cátia Simone da Silva Chaves

**Lago do Segredo:**

Saberes e práticas educativas de uma rezadeira de Responso da Amazônia

Bragantina (Segredinho-PA)

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará.

Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Betânia Barbosa Albuquerque.

Belém-PA  
2014

Dados internacionais da catalogação na publicação (CIP),  
Biblioteca do Centro de Ciências Sociais e Educação da UEPA.

---

Chaves, Cátia Simone da Silva.

Lago do Segredo: Saberes e práticas educativas de uma rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina (Segredinho-PA) / Cátia Simone da Silva Chaves. Belém, 2014

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará. Belém, 2014.

Orientadora Maria Betânia B. Albuquerque..

1 Educação não-formal. 2. Cultura popular. Curandeiros – Pará. 4. Prática de ensino. I. Albuquerque, Maria Betânia Barbosa (Orientador) II. Título.

CDD: 21 ed. 370.11

---

Cátia Simone da Silva Chaves

**Lago do Segredo:**

Saberes e práticas educativas de uma rezadeira de Responso da Amazônia  
Bragantina (Segredinho-PA)

Dissertação aprovada como requisito parcial  
para a obtenção do título de Mestre em  
Educação no Programa de Pós-Graduação em  
Educação da Universidade do Estado do Pará

Área de concentração: Educação

Data de aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca Examinadora:

\_\_\_\_\_ - Orientadora

Prof<sup>a</sup>. Maria Betânia Barbosa Albuquerque  
Dr<sup>a</sup>. em Educação  
Universidade do Estado do Pará

\_\_\_\_\_ - Examinador Externo

Prof. Agenor Sarraf Pacheco  
Dr. em História Social  
Universidade Federal do Pará

\_\_\_\_\_ - Examinadora Interna

Prof<sup>a</sup> Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de França  
Dr<sup>a</sup>. em Educação  
Universidade do Estado do Pará

Chaves, C.S. S. Lago do Segredo.....

Ao meu grande amor Ísis

## **AGRADECIMENTOS**

Sou como eu sou pronome pessoal indefinível  
do homem que iniciei na medida do impossível.  
Torquato Neto

Aos seres cosmológicos do fogo, da água, da terra, do ar e da floresta pela coragem e fé nos momentos difíceis durante a pesquisa e escrita do texto dissertativo.

As narradoras da pesquisa, em especial, a D. Neuza, Guiomar, Raimunda e Maria por compartilharem comigo suas sabedorias.

Aos meus familiares, meu pai Waldery (In Memoriam) pelo incentivo nos estudos, ao meu irmão Klayton (In Memoriam) pela amizade. À minha mãe Antônia e ao meu irmão Cléber pela companhia e companheirismo durante a pesquisa e nas idas a campo, pelo apoio as minhas ideias, sempre acreditando na realização dos projetos ao longo da minha vida.

À minha orientadora Maria Betânia Albuquerque, pela amizade, generosidade, paciência e orientação intelectual; pelas experiências partilhadas na construção e desconstrução do conhecimento a cada etapa deste trabalho.

À professora Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de França pela participação e pelas contribuições durante a qualificação e defesa do Mestrado.

Minha gratidão ao Professor Agenor Sarraf Pacheco pelas contribuições pessoais e acadêmicas dadas na qualificação, ao longo da pesquisa e em sua finalização.

Ao Jerônimo da Silva e Silva pelo texto de mestrado inspirador e pelas contribuições bibliográficas.

À Universidade do Estado do Pará pelo ingresso no Programa de Pós-Graduação em Educação pela contribuição intelectual e abertura de minha visão de mundo a respeito da Cultura, dos Saberes e da Educação.

Aos professores do Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Pará, pelas trocas, partilhas e crescimento intelectual.

Aos amigos pelo incentivo e apoio nos momentos mais íngremes do curso, da pesquisa e escrita final, em especial, à Leina e Manoel, Márcio Barradas, Margarida Viana, Will, Hadson Sousa e Raimunda Cuimar.

Ao eterno mestre e amigo Luiz Guilherme dos Santos Júnior.

Chaves, C.S. S. Lago do Segredo.....

À Secretaria de Educação do Estado do Pará pela concessão da Licença de Aprimoramento Profissional e a Licença-Mestrado, garantindo assim a minha qualificação acadêmica e profissional.

A emoção mais bela e profunda que podemos experimentar é a sensação do místico. Essa é a semente de toda a verdadeira ciência. Aquele para quem essa emoção é estranha, que não mais se maravilha ou se arrebatava em admiração, está tão bem quanto um morto.

Albert Einstein



## RESUMO

CHAVES, Cátia Simone da Silva. Lago do Segredo: Saberes e Práticas Educativas de uma Rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina (Segredinho-PA), 2014. 102f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

Na Vila do Segredinho, município sede de Capanema-Pa, crianças e adultos recebem a cura do corpo e do espírito por meio das mãos mágicas de uma mulher que cura. Suas palavras e rituais são embutidos de vitalidade, energia, eficácia e poder. Estamos nos referindo a D. Maria, mulher de múltiplos saberes e uma das narradoras desta dissertação de Mestrado intitulada, Lago do Segredo: Saberes e Práticas Educativas de uma Rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina (Segredinho-PA). O presente trabalho está vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado), da Universidade Estadual do Pará, na linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia. Tem como questão central, compreender como nas práticas rituais de uma rezadeira de responso se desenvolvem processos educativos de construção e transmissão de saberes culturais? Pretendeu-se responder a questões do tipo: Que saberes decorrem das práticas rituais da benzedeira Maria? Como se dá o processo pedagógico de transmissão e apreensão de seus saberes? E quais as práticas educativas decorrentes do responso? Em vista disso, o estudo teve como objetivos: Analisar a dimensão educativa dos saberes de D. Maria; mapear os saberes dessa benzedeira e mostrar como a prática de responso da narradora Maria se constitui em um tipo de saber. O trabalho caracterizou-se, metodologicamente, como uma pesquisa de campo com abordagem qualitativa, utilizando como técnicas a observação participante e a entrevista. O lócus da pesquisa foi a Vila do Segredinho, área sede de Capanema-Pa, lugar de tradição pesqueira onde as cosmologias ocupam lugar de destaque, como a do índio encantado. Apoiou-se, também, na metodologia da História Oral propiciadora da interação com saberes e histórias de pessoas singulares, moradoras do Segredinho-Pa, D. Maria, D. Neusa, D. Guiomar e D. Raimunda que falaram sobre a Vila do Segredinho, entre outros aspectos. Com base nas contribuições, principalmente, do campo da Educação e da História Social da Amazônia, destacamos os múltiplos saberes da benzedeira Maria com vistas a descobrir de que forma denotavam práticas educativas. O trabalho final se estruturou em três partes: A primeira parte em que apresentamos por meio de narrativas orais, a Vila do Segredinho, memórias, histórias, aspectos educacionais e religiosos. Além disso, destacamos alguns acontecimentos relacionados a história de vida da benzedeira Maria. Na última parte, ressaltamos os saberes de D. Maria, seus dons, enfatizando entre seus conhecimentos mágicos, o ritual do responso com suas dimensões históricas e pedagógicas.

**Palavras-Chave:** Educação; Saberes; Rezadeira; Responso.

## ABSTRACT

CHAVES, Cátia Simone da Silva. Secret Lake: knowledge and educational practices of a witch doctor of responso of Bragantina Amazon (Segredinho Village-PA), 2014. 102 f. Thesis (MA in Education) - Graduate Program in Education at the University of Pará, Belém, 2014.

In the little town of Segredinho-Pa, children and adults receive the healing of body and spirit through the magic hands of a woman who heals. Her words and rituals are embedded vitality, energy, efficiency and power. We are referring to D. Maria the woman of multiple knowledge and narrator of this Master's thesis titled The Secret Lake: Knowledge and Educational Practices of a witch doctor of responso of Bragantina Amazon. (Segredinho Village-PA). This work is linked to the Post-Graduate Program in Education (Master), of the State University of Pará, in the search line and Cultural Education Knowledge in Amazonia. Its central question, understand how the ritual practices of a witch doctor of responso develop educational processes of construction and transmission of cultural knowledge. It was intended to answer questions such as: What knowledge derive from ritual practices of female healer Maria? How is the educational process of transmission and seizure of their knowledge? In view of this, the study aimed to: Analyze the educational dimension of knowledge of D. Maria; mapping the knowledge that female healer and show how the practice of responso the narrator Mary constitutes a kind of Knowledge. The work was characterized methodologically, as a field study with a qualitative approach, using techniques such as participant observation and interview. The locus of the research was the Village called Segredinho, a main area that belongs to Capanema-Pa, a place with fishing tradition and in which cosmologies have a prominent place, as the enchanted Indian. Also relied on oral history methodology pledge of interaction with knowledge and stories of the lives of singular people, residents of Segredinho-Pa. D. Maria, D. Neusa, D. Guiomar and D. Raimunda who spoke about the Segredinho Village, among others. Based on the contributions mainly from the field of Education and Social History of the Amazon, one can highlight the multiple knowledge of female healer Maria with a view to discovering how educational practices denoted. The final work was structured into three parts: the first part in which we present through oral narratives, Segredinho Village, memories, stories, educational, religious and cosmological aspects. Furthermore, we highlight some events related to the life history of the healer Maria. In the last part, we emphasize the knowledge of D. Maria, her gifts, emphasizing among her magical knowledge, the ritual of responso with its historical and pedagogical dimensions.

**Keywords:** Education, Knowledge; Witch Doctor; Responso.

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

FOTOGRAFIA 01 - Vila do Segredinho.....	28
FOTOGRAFIA 02 - Pescadora Neuza.....	29
FOTOGRAFIA 03 - Lago do Segredo.....	31
FOTOGRAFIA 04 - A artesã Raimunda.....	32
FOTOGRAFIA 05 - Oferenda ao índio encantado .....	33
FOTOGRAFIA 06 - D.Guimar.....	34
FOTOGRAFIA 07 - Pescadora do Segredinho.....	39
FOTOGRAFIA 08 - Igreja de São Pedro.....	39
FOTOGRAFIA 09 - Escola Municipal de 1ª a 4ª Séries. ....	40
FOTOGRAFIA 10 - Casa de barro do Segredinho.....	43
FOTOGRAFIA 11 - Artesanato do Segredinho.....	43
FOTOGRAFIA 12 - Banho para atrair o amor.....	45
FOTOGRAFIA13- Garrafada para combater problemas inflamatórios.....	46
FOTOGRAFIA 14 - Vassourinha, utilizada nas rezas de crianças.....	47
FOTOGRAFIA 15 - Bíblia e terço utilizados nos rituais da benzedeira Maria.....	48

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 - Mapa básico de Capanema: o Lago do Segredo.....	29
FIGURA 02 - A mulher feiticeira no imaginário católico.....	65
FIGURA 03 - Estampa mandada imprimir pelo bispo de Niterói em 1929.....	74
FIGURA 04 - A visão de Santo Antônio de Pádua, 1663.....	76

## SUMÁRIO

<b>1 Tecendo os primeiros fios da memória.....</b>	<b>14</b>
<b>2 Memórias em construção: as narradoras e o lugar .....</b>	<b>28</b>
2.1 Histórias e memórias em um lugar de segredos .....	28
2.2 Narrativas de vida de uma rezadeira de Responso.....	45
<b>3 Saberes de uma rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina (Segredinho-Pa) .....</b>	<b>56</b>
3.1 Curas, adivinhações, benzeduras e mistérios: os dons e saberes de D. Maria ..	56
3.2 Decifrando pistas e sinais: origens do Saber Indiciário e seus desdobramentos	61
3.3 A Adivinhação como expressão do Saber Indiciário .....	64
3.4 Benzeduras, feitiços, bolsas de mandingas e adivinhações: as práticas mágicas no universo colonial brasileiro .....	68
3.5 Saberes e Práticas Pedagógicas do Responso .....	77
<b>Considerações finais .....</b>	<b>86</b>
<b>Referências .....</b>	<b>90</b>
<b>Apêndices .....</b>	<b>97</b>

## 1 TECENDO OS PRIMEIROS FIOS DA MEMÓRIA

Um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois.  
Walter Benjamim.

O universo amazônico, com seus rituais, sempre fez parte da minha trajetória, pois passei a maior parte da infância e adolescência com meus avós em um vilarejo rural, denominado de Califórnia, uma das vilas rurais pertencentes ao município de Capanema-Pará, distante 24 quilômetros desse seu município-sede.

A vivência nessa vila amazônica me possibilitou o desenvolvimento de saberes experienciais materializados em diferentes dimensões, entre as quais, a educacional, a religiosa e a cultural.

Quando eu era criança passei por vários rituais a fim de desenvolver o ato de falar, andar, entre outros. Sem falar na intermediação da parteira ao nascer, na busca por benzedeiras para sanar problemas de quebranto, espinhela caída e vento caído ou, ainda, a procura por pajés para sanar males do corpo e do espírito quando adulta.

Tal familiaridade com os rituais mágicos fez com que eu desenvolvesse no decorrer da minha vida acadêmica pesquisas que tiveram como foco a religião, a cultura e a educação dentro do contexto amazônico. No trabalho de conclusão da Graduação pela Universidade Federal do Pará, no ano de 2000 centrei a pesquisa em uma festa religiosa tradicional e na figura de um padre mitificado na cidade de Capanema-Pará, Frei Hermes Maria Recanati.

Em 2006, por ocasião de outro curso, o de Pós-Graduação em Metodologia do Ensino de História e da disciplina Memória, Patrimônio e História Local, desenvolvi como trabalho de conclusão o tema: *Lendas amazônicas no imaginário caboclo: um estudo do aspecto mítico dos caboclos da Vila de Califórnia-Pará*, onde abordei as cosmologias presentes no imaginário dos moradores da referida vila.

Essa pesquisa suscitou o interesse por manifestações culturais amazônicas nas quais pudesse utilizar as contribuições e técnicas da história oral.<sup>1</sup>

Em 2008, por ocasião de outro curso de Especialização em Ensino Aprendizagem de Língua Portuguesa e Literatura, realizado pela Universidade Federal do Pará (UFPA), dei continuidade às pesquisas com temáticas amazônicas ao desenvolver o trabalho de conclusão intitulado: *Por um ensino da literatura afro-brasileira em sala de aula: encontro de negros em batuque e gostosa Belém de outrora*, no qual analisei a luta cultural do negro ao longo da história, a partir da utilização de diferentes mecanismos como, por exemplo, utilizando uma literatura engajada e militante contra a discriminação e o preconceito étnico.

A entrada no curso de Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Pará, em 2011, aguçou mais ainda o interesse em realizar novas pesquisas de âmbito regional, sobretudo, a partir do contato com disciplinas ligadas à Educação e aos Estudos Culturais que ampliaram a minha concepção sobre educação e instigaram a escolha de um tema em que abordasse o desenvolvimento de saberes pedagógicos fora do âmbito do contexto escolar tradicional.

Sobre essa educação que ocorre em outros locais não escolares, sigo na esteira do pensamento de Arroyo (1987) a respeito da necessidade de se relativizar o lugar da escola institucionalizada e de valorizar a educação em outros espaços nos quais saberes pedagógicos também são circulados, como por exemplo, nos rituais mágicos da rezadeira Maria, em especial, o responso.

A título de apresentação, o termo *rezadeira* define a mulher praticante de cura por meio de rezas. É comum encontrar, na literatura sobre esse tema, várias formas usadas para nomear as mulheres que rezam, tais como: benzedeiros ou curandeiras. Nesse sentido, utilizo esses termos como sinônimos. Silva (2011, p. 21) as define como:

---

<sup>1</sup> Thompson (1992) na citação inicial de seu livro *A voz do passado* afirma que um dos méritos da história oral é alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação. Além disso, pode devolver aos indivíduos que participaram da história um lugar importante, mediante o que narram.

Mulheres que realizam benzeduras. Para executar essa prática elas também acionam elementos do catolicismo popular, súplicas ou rezas com o objetivo de restabelecer o equilíbrio físico, material ou espiritual das pessoas que buscam sua ajuda. Para compor o ritual de cura, utilizam ramos verdes, gestos em forma de cruz com a mão direita, agulha, linha, pano e reza, entre outros elementos e símbolos culturais.

O responso, por sua vez, têm os sentidos tanto de reza para determinado (a) santo (a), como Santo Antônio, São Judas Tadeu, Santa Bárbara, entre outros. A título de exemplo destaco a oração dessa última santa:

Salve ó donzela nobre,  
Amiga do solitário e do pobre  
Com tua rutilante espada  
Abre-me uma feliz estrada.  
Salve ó Virgem pura e formosa  
Do Paraíso, doirada rosa  
Pelo divino esposo, aguardada  
Do Santo Cordeiro, dileta amada.  
Salve ó Santa e forte guarida  
Livre-me das tempestades da vida  
Dá-me a graça do amor e da alegria  
Em suave e doce companhia.  
Salve ó bela e sagrada guerreira  
Cobre-me com tua caridosa bandeira  
Para que eu possa ao mal vencer  
E tenha nesta vida um feliz viver.  
Salve ó filha do pai eterno  
Esposa espiritual do Cristo terno  
Guiada pelo Espírito Santo também  
Ouve este meu pedido,  
Amém.<sup>2</sup>

Nesse caso, reza-se o responso (a oração) a fim de obter a realização de pedidos variados, tais como curas físicas e espirituais. Responder, também é uma prática ritual, geralmente, realizada por um (a) rezador (a) com o intuito de encontrar objetos, animais perdidos ou roubados. Nesta pesquisa, o responso é realizado por uma rezadeira, cujo nome fictício é Maria.

Inicialmente, eu acreditava que o responso consistia em um ato de adivinhação realizado por pessoa com poderes sobrenaturais com o intuito de achar somente objetos perdidos ou roubados, como máquinas fotográficas, entre outros. Com as leituras e com contato com D. Maria, notei que esse ritual segue tais

---

<sup>2</sup> Este responso de Santa Bárbara consta no *Manual de Devoções Populares do Abade João Teixeira* (1896) e segundo o livro esse responso deve ser utilizado pelas pessoas que buscam sanar problemas de natureza sentimental. Fonte disponível em: <http://santuariosantabarbarablogspot.com.br/2011/04/responso-de-santa-barbara.html>. Acesso em 30 de outubro de 2013.



premissas, mas suas finalidades e usos se dão de acordo com as especificidades locais. Nas áreas rurais amazônicas, por exemplo, além de visar a busca de objetos, responsa-se, principalmente, animais perdidos ou roubados, como gado.

Etimologicamente, a palavra responso deriva do latim *responsus* e se associou na Idade Média, à igreja católica e a Santo Antônio o qual, segundo Santo (1988, p. 181), possui diferentes funções, entre as quais o de adivinho de coisas perdidas. Além disso: “é simultaneamente protetor dos comerciantes e dos ladrões, preside aos estabelecimentos comerciais, é casamenteiro e protege o gado.”

O ato de responsar caracteriza-se também como um tipo de saber divinatório presente em diferentes épocas por meio de adivinhações. No período colonial brasileiro, por exemplo, era comum a existência de homens e mulheres praticantes de rituais envolvendo práticas divinatórias, como mostra Souza (1989, p. 159).

No Estado do Grão-Pará, sucedem-se os casos de adivinhação com balaio e tesoura. A escrava negra Maria Francisca, que morava com seu senhor na Rua Formosa, em Belém, adivinhara o furto de umas moedinhas com o sortilégio do balaio e tesoura, murmurando: ‘vem São Pita, vem São Paulo, à porta de São Tiago’ em seguida nomeava as pessoas suspeitas.

Mott (2007), no texto *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu*, descreve a história da adivinha Francisca de Paula de Jesus, popularmente conhecida como Nhá Chica que viveu no Sul de Minas Gerais nas primeiras décadas do século XIX. Nhá Chica teve sua vida dedicada à caridade, à oração, ao celibato e à prática divinatória. Devota de Nossa Senhora da Conceição, atribuía a essa santa as adivinhações e os milagres que realizava.

Percebe-se que era comum na Amazônia e em outras áreas a busca pelo auxílio de adivinhos, curadores, pajés e rezadeiras para o tratamento das mais diversas mazelas físicas e espirituais cujos tratamentos, em geral, eram constituídos por medicamentos naturais e ritos mágicos. Essa procura ocorria, principalmente, em localidades onde existia a escassez de médicos, favorecendo segundo Nava (2003), o exercício curativo dos farmacêuticos populares no interior e nas cidades, tornando seus conhecimentos e rituais mágico-terapêuticos essenciais.

Mary Del Priore, no artigo *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino* traz dados históricos que ajudam na compreensão da procura por rezadeiras durante o período colonial. Essas mulheres conheciam orações e ritos eficazes utilizados na cura de pessoas e animais. Na falta do médico, as pessoas recorriam aos curadores que utilizavam fórmulas gestuais e orais para restabelecer a saúde. Além desses conhecimentos, a autora aponta que “havia os saberes vindos da África, baseados no emprego de talismãs, amuletos e as cerimônias indígenas, apoiadas na intimidade com a flora medicinal brasileira” (DEL PRIORE, 2000, p. 89). Isso mostra que os curadores tinham e ainda tem papel significativo no tratamento de doenças.

A fé na intermediação das rezadeiras e o uso de ervas naturais contribuíam para a cura física e espiritual de muitas pessoas. Nesse sentido, Laraia (2008, p. 77) afirma: “a cultura é capaz de provocar cura de doenças, reais ou imaginárias. Essas curas ocorrem quando existe a fé do doente na eficácia do remédio ou no poder dos agentes culturais”.

Assim, os rezadores se destacam como agentes que subsidiam o tratamento de enfermidades e aflições corporais e psicológicas. As benzedadeiras, por sua vez, eram e continuam sendo vistas por seus clientes não só como agentes religiosos, mas também terapêuticos, compartilhando com estes o mesmo universo social posto que “o curandeiro é um membro das classes populares de cujo modo de vida e de pensamento ele participa” (BOLTANSKI, 1989, p. 62).

Nesta pesquisa, intitulada *Lago do Segredo: saberes e práticas de uma rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina (Segredinho-PA)* apresento alguns acontecimentos da história de vida, os dons e saberes de D. Maria, portadora de variados conhecimentos rituais-mágicos. Ressalto a priori que essa pesquisa sofreu forte influência, sobretudo, metodológica de outro estudo, intitulado: *No ar, na água e na terra: uma cartografia das identidades nas encantarias da Amazônia Bragantina (Capanema-PA)*, de Jerônimo Silva e Silva (2011) que tratou sobre as trajetórias de cinco mulheres portadoras de variados dons, de poderes mágico-terapêuticos ligados às entidades cosmológicas do ar, água e terra.

Destaco ainda que ao longo das idas a campo e com o contato pessoal com a benzedeira Maria fui observando um processo pedagógico de construção e transmissão de conhecimentos culturais variados em suas práticas mágicas, sobretudo no ritual do responso. Desse modo, o objeto deste estudo pode ser enunciado como os saberes e práticas educativas de uma rezadeira de responso. A questão central da pesquisa é compreender como nas práticas rituais de uma rezadeira de responso se desenvolvem processos educativos de construção e transmissão de saberes. Pretende-se responder a questões do tipo: Que saberes decorrem das práticas rituais da benzedeira Maria? Como se dá o processo pedagógico de transmissão e apreensão de seus saberes? E quais as práticas educativas decorrentes do responso?

Em vista disso, o estudo tem como objetivos: Analisar a dimensão educativa dos saberes de D. Maria; mapear os saberes dessa benzedeira e mostrar como a prática de responso da narradora Maria se constitui em um tipo de saber pedagógico.

O *lócus* da pesquisa foi a Vila do Segredinho, comunidade amazônica com um pouco mais de 500 habitantes, de base agrícola e pesqueira. Vários motivos justificaram a escolha do lugar, a existência de uma rezadeira de responso e a singularidade cultural, no que se refere às crenças cosmológicas existentes na Vila: acreditam em curupira, matintaperera, mãe d'água, entre outras. Entretanto, merece destaque a força mítica emanada do Lago do Segredo e de um índio encantado que dão ao lugar uma conotação de mistério e segredos.

Do ponto de vista metodológico a pesquisa baseou-se nos pressupostos da história oral a qual para Delgado (2006, p. 15) “é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes de documentos através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões”.

Compartilho a opinião de Alberti (1990) a respeito da principal característica do documento oral de que não está no ineditismo de alguma informação, nem tampouco, no preenchimento de lacunas evidentes nos arquivos de documentos escritos ou iconográficos. Sua peculiaridade principal decorre “de toda uma postura

com relação à história e as configurações socioculturais, que privilegia a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu” (ALBERTI, 1990, p. 12). Sobre essa metodologia de pesquisa, Thompson (1992, p. 67) adverte:

Essa forma de estudar os acontecimentos sofreu muitas refutações a respeito das suas condições de confiabilidade. Com efeito, acabou-se por deixar no segundo plano as razões que levaram os indivíduos a construir suas memórias de determinada maneira, e não perceberam como o processo de lembrar poderia ser um meio de explorar os significados subjetivos das experiências vividas.

Na metodologia de história oral, segundo Shikida e Moura (2004) a construção do documento ocorre de modo socializado, pois o momento que antecede ao depoimento é representado pela escolha do pesquisador por seu objeto utilizando suas experiências e subjetividade. Depois ocorre à interação entre o entrevistado e o entrevistador que constroem juntos uma fonte. Assim, o narrado passa a ser a narrativa do outro, para finalmente ser a narrativa de um outrem, o que vai ler o produzido. Nisso tudo ocorre à socialização. Nesse sentido, Delgado (2006) aponta também para a questão da linguagem, da forma como nos fazemos entender e procuramos nos inserir em contextos distintos:

O pesquisador tem que, inclusive conhecer o vocabulário do entrevistado, de seu meio social. A oralidade também é cultural - não no sentido de quem fala inglês, português ou francês – um camponês tem uma forma de se expressar completamente diferente de um militante comunista, por exemplo (DELGADO, 2006, p. 27).

Conforme Thomson (1997, p. 72), a história oral também vem a ser uma ferramenta na divulgação das “experiências vividas por indivíduos ou grupos que foram excluídos ou marginalizados em narrativas históricas”, tal como é o caso das rezadeiras, de D. Maria e outros sujeitos culturais, portadoras de múltiplos saberes, porém com pouca visibilidade histórica.

A opção pela história oral destacou a categoria memória. Nas entrevistas com D. Maria e as outras narradoras, D. Neuza, Guiomar e Raimunda falaram de um passado individual, por meio de suas memórias, interligado a coletividade em que estão inseridas.

A memória é fundamental à consciência da identidade de determinado grupo, pois esta se constitui na convivência do dia-a-dia, ou seja, através do cotidiano por meio das relações sociais. Nesse contexto, benzedadeiras, como D.

Maria ou D. Marina, narradora da pesquisa de Silva (2012), cumprem o seu papel a partir da transmissão dos conhecimentos sobre plantas, rituais e orações, quanto a partir da ação desenvolvida junto à comunidade, contribuem para reafirmar a manutenção das tradições e crenças nos lugares onde vivem.

Para Thomson (1997), a memória é a maneira pela qual os indivíduos, por meio de suas lembranças, incluem na sua vida cotidiana presente, interpretações de fatos ocorridos no passado. Revela a importância da história de vida de cada um, oferecendo-nos *insights* sobre as transformações de um grupo ou dos indivíduos. Para esse autor, embora

a memória apresente seus limites, como o esquecimento, distorções, lapsos, silêncios - tais aspectos são vistos como um túnel em direção a um universo de possibilidades e probabilidades. Possibilidades de construção da realidade, pois a memória não é um depositário passivo de fatos, mas um processo ativo de criação de significados (THOMSON, 1997, p. 32).

Utilizei nessa pesquisa as narrativas orais com o intuito de destacar a história do lugar, Segredinho-Pa, e outros aspectos relacionados à subsistência material, à cultura e religiosidade local. Além disso, por meio dos depoimentos orais de D. Maria destaquei alguns momentos da trajetória dessa benzedeira, pois a experiência individual é sempre relato de práticas sociais, ou seja, das formas com que a pessoa se insere e atua no seu grupo social e no mundo.

Por meio da memória apareceram, entre outros aspectos, os eventos marcantes da vida, ações cotidianas e rituais de D. Maria. Nesse sentido, a aproximação estabelecida entre eu e a rezadeira Maria foi essencial para criar uma relação de confiança viabilizadora de uma narração fluida por parte da benzedeira em todo decorrer da pesquisa. Procurei desenvolver nas entrevistas as habilidades sugeridas por Thompson (1992, p. 254):

Há algumas qualidades essenciais que o entrevistador bem-sucedido deve possuir: interesse e respeito pelos outros como pessoas e flexibilidade nas reações em relação a eles; capacidade de demonstrar compreensão e simpatia pela opinião deles; e acima de tudo, disposição para ficar calado e escutar. Quem não consegue parar de falar, nem resistir a tentação de discordar do informante, ou de impor suas próprias ideias, irá obter das informações que, ou são inúteis, ou positivamente enganosas.

A base da pesquisa foi do tipo qualitativo, por trazer a preocupação com o indivíduo e seu ambiente pessoal, social e cultural. Parti da perspectiva de que os conhecimentos sobre as pessoas somente são possíveis com a descrição da sua

experiência humana, tal como é vivida e definida por seus próprios atores. Nesse sentido, Chizzotti (1996, p. 17) afirma:

Há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissolúvel entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito. O sujeito-observador é parte integrante do processo de conhecimento e interpreta os fenômenos, atribuindo-lhes um significado. O objeto não é um dado inerte e neutro; está possuído de significações e relações que sujeitos concretos criam em suas ações.

Para Goldenberg (1999) a abordagem qualitativa possibilita ao pesquisador não somente apreender as particularidades do ambiente, como também o universo imaterial ou simbólico composto por crenças, costumes, trocas de gestos, solidariedades entre os atores envolvidos, no caso dessa pesquisa, a artesã Raimunda, a pescadora Neuza, a ex-rezadeira Guiomar e D. Maria, todas moradoras do Segredinho.

Utilizei a abordagem qualitativa porque se preocupa em analisar e interpretar aspectos marcantes, descrevendo a complexidade do comportamento humano. Fornece análise detalhada sobre hábitos, atitudes, visões de mundo, etc. Nesse sentido, para Schnetzler e Aragão (2000, p. 5):

A pesquisa narrativa apresenta uma qualidade holística, uma vez que possibilita a todos nós a expressão de nossa memória, isto é, a expressão histórica do nosso ponto de vista, do lugar de onde podemos olhar e ver não só com os olhos, mas principalmente com a mente. Potencializa um olhar multidimensional da realidade, a partir de percepções e visões particulares, singulares, pois representa uma alternativa para o entendimento da complexidade.

Nessa ótica, a pesquisa narrativa, como alternativa constituiu-se como uma oportunidade de construir um estudo em que estiveram presentes as múltiplas formas de relações entre os sujeitos e suas realidades sociais e culturais.

Visando dar subsídio a esse tipo de pesquisa realizei o trabalho de campo a partir de agosto de 2012, período que estabeleci os contatos iniciais com as narradoras da pesquisa, favorecendo assim a realização das entrevistas. Como afirma Thomson (1997, p. 65), as entrevistas “fornecem mais que apenas outro conjunto de documentos, são uma maneira de promover a conscientização, histórica e social”, ou ainda, segundo Minayo (2001, p. 17), o ato de entrevistar “se constitui

como uma comunicação verbal que reforça a importância da linguagem e do significado desta”.

As entrevistas foram, no geral, abertas com algumas semi-estruturadas sendo permeadas por conversas espontâneas e em meio às atividades cotidianas das narradoras da pesquisa. Busquei como adverte Thompson (1992) fazer perguntas não sob a forma de questionários fechados que poderiam suscitar a inibição e acarretar em última instância respostas monossilábicas ou inconsistentes; ou em outro extremo uma entrevista inteiramente livre que poderia suscitar informações desconexas e não importantes aos objetivos da pesquisa. Dessa forma, deixei que as entrevistas fluíssem fazendo intervenções necessárias, poucas perguntas e mais ouvindo que falando.

Em todas as entrevistas utilizei o gravador, entretanto após o término das gravações entabulei conversas informais que serviram também de suporte a pesquisa. Nesse sentido para Thompson (1992, p. 264):

O gravador pode até ajudar a entrevista. Quanto ligado, é um pouco mais provável que as pessoas se mantenham dentro do assunto e que outros membros da família se mantenham afastados. E muito frequentemente, quando ele é desligado, alguns fatos adicionais extremamente significativos podem ser fornecidos, os quais poderiam ter sido refreados, se não houvesse nenhum gravador; informações que se pretende que o pesquisador fique sabendo como pano de fundo, mas em caráter confidencial.

As entrevistas foram feitas na própria comunidade, isto é, no ambiente natural das mulheres, geralmente em suas casas ou em locais de suas atividades. Como postula Portelli (1995), a entrevista é uma troca de experiências, onde não apenas se ouve, mas aprende-se a ouvir através do ambiente em que as vozes muitas vezes historicamente silenciosas estão inseridas.

Cabe ressaltar que as entrevistas foram previamente agendadas mediante a disponibilidade das narradoras da pesquisa, suas fotos foram livremente autorizadas e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido foi devidamente assinado.

Sobre as entrevistas, foram realizadas com pessoas tanto da Vila Segredinho como de outras localidades, sendo três as vozes que informaram sobre a origem da Vila e outros aspectos da localidade: D. Neuza Silva Tavares, uma simpática e cordial senhora de 70 anos, integrante do grupo de pescadoras do

Segredinho que sabe rezar vento caído<sup>3</sup> e espinhela caída.<sup>4</sup> D. Neusa nasceu na Vila, teve 10 filhos, é viúva e aposentada; D. Raimunda Silva Tavares, 33 anos, dois filhos, é filha de Dona Neuza, possui variadas habilidades técnicas: artesã, agricultora, parteira, costureira, pescadora, entre outras. E D. Guiomar Barata Salustiano, 70 anos, casada e mãe de 10 filhos, ex-rezadeira, atualmente, se dedica somente à pesca. Além das vozes representativas da Vila do Segredinho, entrevistei Ana Batista de Souza, 34 anos, professora da Escola Municipal da Vila. Ela, falou a respeito da educação desenvolvida no Segredinho.

A pesquisa teve como personagem central a rezadeira Maria, cujo nome, idade e imagem estão incógnitas a seu pedido, constando apenas o nome fictício. As entrevistas com essa narradora foram contínuas porque abordamos tanto aspectos da sua vida como evidenciamos seus dons, saberes (em especial o divinatório) e suas práticas educativas.

Os demais narradores entrevistados foram alguns clientes de D. Maria que recorreram ao seu dom divinatório a fim de recuperarem objetos ou animais perdidos. A faixa etária dos clientes varia entre 30 e 70 anos, são moradores da localidade do Segredinho ou de vilas adjacentes e realizam, em sua maioria, as atividades da pesca ou agricultura.

Além das entrevistas, realizei observação também do espaço físico onde moram as narradoras, dos objetos e das práticas rituais. Para obter os consentimentos das narradoras expliquei a importância de tais observações para o fundamento do texto dissertativo. De posse das permissões tirei fotos da Vila do Segredinho e das narradoras, com exceção da rezadeira Maria que não quis ser

---

<sup>3</sup> Vento caído ou ventre virado, segundo Gomes (1989, p. 32), “é uma doença específica de criança associada ao desarranjo intestinal e à desidratação. A criança adquire esta doença através de um susto. Neste momento, o bucho da criança vira e só fica curado, depois de rezar três vezes. Os sintomas desse problema, geralmente detectados por rezadeiras, são: vômito seguido de diarreia de cor esverdeada; o desaparecimento do calanguinho ou risquinho localizado no pé da barriga da criança e um pé maior que o outro”.

<sup>4</sup> As benzedeadas em geral, segundo Souza (1993) definem a espinhela caída como uma doença que a pessoa adquire por esforço físico excessivo. Os sintomas mais comuns são dores e ardências na região do peito, indisposição e esmorecimento nos braços. Para trazer de volta o que havia caído, as rezadeiras realizam o seguinte ritual: o doente fica na frente da benzedeadora que pega um cordão e mede da ponta do dedo anular até o cotovelo. Aí, dobra de tamanho o cordão e enlaça nos peitos do doente, de modo a juntar as duas pontas do cordão. Se a pessoa tiver com a espinhela caída, quando juntar as pontas fica uma folga.



fotografada mantendo-se no anonimato por escolha pessoal. Sobre a observação participante, utilizei a concepção de Neto (1999, p. 29):

O observador, enquanto parte do contexto de observação, estabelece uma relação face a face com os observados. Nesse processo, ele, ao mesmo tempo, pode modificar a ser modificado pelo contexto. A importância dessa técnica reside no fato de podermos captar uma variedade de situações ou fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas, uma vez que observado diretamente na própria realidade.

A observação participante foi importante, pois possibilitou a apreensão de fatos, gestos e posturas pessoais não evidentes na entrevista, como as atitudes espontâneas repletas de subjetividades e simbologias. Utilizou-se ainda a observação participante para “recolher as ações dos atores em seu contexto natural, a partir de suas perspectivas e pontos de vistas” (CHIZZOTTI, 1996, p. 90). Foi útil também verificar/acompanhar todos os eventos a partir das práticas pessoais, culturais e religiosas realizadas pelas narradoras, complementando, assim, as entrevistas.

Ressalta-se que foi utilizado como recurso na observação o registro fotográfico para captar imagens nem sempre possíveis de guardar na memória e usadas nas análises posteriores contribuindo de forma significativa nos resultados apreendidos.

Os dados obtidos a partir das várias técnicas empregadas foram registrados em caderno pessoal, impressões pessoais sobre as narradoras e determinadas posturas, por exemplo, as corporais e expressões faciais não captadas através das entrevistas.

De posse dos dados decorrentes das idas a campo, parti para as transcrições que, segundo Joutard (1996, p. 35) necessitam de cautela, pois nem sempre traduzem em sua inteireza a relação entre os envolvidos na pesquisa e nem se pautam no sentido real do que foi dito. “Inútil dizer, estamos todos convencidos que o documento original é a gravação e a transcrição não passa de acessório, não podendo substituir a audição de fitas gravadas ou, ainda melhor, a visão dos videoteipes”. A esse respeito, Portelli (1985, p. 27) assinala:

A transcrição transforma objetos auditivos em visuais, o que inevitavelmente implica mudanças e interpretação. A eficácia diferente de gravações, quando comparadas a transcrições-Para propósitos de sala de aula, por

exemplo- pode somente ser apreciada por experiência direta. Esta é uma razão por que creio ser desnecessário dar excessiva atenção aos novos e mais fechados métodos de transcrição. A expectativa da transcrição substituir o teipe para propósitos acadêmicos é equivalente a fazer crítica de arte em reproduções ou crítica literária em traduções.

Realizadas as transcrições e a análise do dito e observado, submeti o material escrito para conhecimento das narradoras, D. Raimunda, Neuza, Guiomar e Maria. Para tal mostrei o texto destacando e lendo as partes em que as narradoras apareciam. Isso foi feito visando a relação ética entre as partes envolvidas na pesquisa e, também, para acrescentar sugestões possíveis e correções no texto.

Finalmente, o texto final da dissertação encontra-se estruturado a partir de uma Introdução e duas partes. Na introdução contextualizo minha vivência pessoal e cultural em meio ao universo amazônico a fim de explicitar as motivações da pesquisa. Aponto o percurso metodológico, as narradoras, a metodologia aplicada nessa pesquisa, entre outros aspectos.

Na seção, intitulada: *Memórias em construção: as narradoras e o lugar apresento* o lócus da pesquisa a partir de vozes representativas da Vila do Segredinho: A ex- benzedeira Guiomar, a artesã Raimunda e a pescadora Neuza. As falas, de modo geral, apresentam aspectos ligados à cultura, religiosidade e economia da Vila do Segredinho. Nessa parte, a rezadeira Maria narra a respeito de alguns aspectos ligados a sua religiosidade e a sua vida pondo em evidência seus variados dons e saberes.

Na parte, intitulada: *Saberes de uma Rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina* (Segredinho-Pa) destaco os dons de D. Maria e seus saberes. Procuo evidenciar como os conhecimentos dessa benzedeira (particularmente, o divinatório) se constituem em práticas educativas. Nessa seção, contextualizo o saber divinatório em termos históricos e sua materialização por meio das adivinhações praticadas por homens e mulheres em diferentes tempos históricos e locais, no caso da narradora Maria, na Amazônia.

Essa divisão do texto em partes e não em capítulos seguiu a lógica e os critérios da divisão do texto de Mestrado de Silva (2011) na qual na primeira parte apresentou o lugar (Capanema-Pa) a partir do imaginário e olhares culturais de

cinco rezadeiras e na segunda parte mapeou o universo das encantarias em que estavam inseridas suas cinco narradoras.

Nas considerações finais apresento as principais conclusões relativas às partes anteriores, bem como ressalto, como diz Del Priore (2000, p. 259) “as imensas dificuldades para nomear a complexidade e a riqueza que estão mais próximas de nós, impregnadas da aparente banalidade do cotidiano”. Além disso, destaco, também, os resultados obtidos com a pesquisa e as contribuições esperadas.

## 2 MEMÓRIAS EM CONSTRUÇÃO: AS NARRADORAS E O LUGAR

### 2.1 Histórias e memórias em um lugar de segredos

As margens da memória,  
uma vez fixadas com palavras,  
cancelam-se.  
Ítalo Calvino

Nessa parte apresentar-se-á a Vila do Segredinho, sua origem e aspectos gerais, entre os quais, os religiosos, nos quais se insere a rezadeira Maria. A partir das narrativas orais de três moradoras do lugar, D. Neuza, D. Guiomar e D. Raimunda contextualizarei a referida vila. Em seguida destaco alguns acontecimentos da vida de D. Maria a fim de ressaltar seus conhecimentos rituais mágicos.

A Vila de Segredinho está ligada política e geograficamente ao município de Capanema-Pará<sup>5</sup>. Fica distante 24 km desse município-sede e integra o distrito de Tauari, sendo uma de suas comunidades. Em pesquisa intitulada, *A pesca feminina na comunidade de Segredinho: município de Capanema-Pa*, Rocha (2011, p. 17) fala sobre as origens da Vila do Segredinho:

possui, em sua formação histórica, traços indígenas. Segundo os moradores, os indígenas foram os primeiros habitantes da Vila de Tauari, que fica a 3 km da comunidade de Segredinho. Nessa Vila morava um índio que descobriu que próximo dali existia um lago onde podia pescar e extrair outros recursos. Mas o índio guardou este segredo, explorando sozinho esse ambiente. Os moradores curiosos por saber de onde vinham os peixes e as caças, trazidos pelo índio, investigaram onde estava seu segredo e descobriram o lago. Logo após ser descoberto o segredo, o índio desapareceu no lago pescando e nunca mais foi visto. Isso configura, até o momento, o caráter místico e simbólico mantido na comunidade que acredita que o índio ficou encantado no lago. Essa história justifica o nome da comunidade como Segredinho e o ambiente onde é realizada a pesca, denominado de Lago do Segredo.

---

<sup>5</sup> A cidade de Capanema está localizada no Nordeste Paraense, na Microrregião Bragantina, têm relações limítrofes com Traquateua, Maracanã, Salinópolis, Bragança, Peixe-Boi e Ourém. Está distante em linha reta de Belém o equivalente a 160 km pela rodovia BR 316 e abrange uma área de 614, 026 km<sup>2</sup>, população de 63. 628 hab. Densidade de 103,62 hab./km<sup>2</sup>, um clima equatorial úmido, atualmente uma vegetação voltada para a criação de gado e agricultura. IBGE. Enciclopédia dos municípios Brasileiros. Capanema-Pa.



Fotografia 01 - Vila do Segredinho.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2013.

D. Neusa ratifica a informação de que o nome Vila do Segredinho está relacionado ao índio Cateretê pertencente à tribo Tupi-Guarani que habitou a Vila de Tauari-Pa.<sup>6</sup> Sobre essa origem, a pescadora Neuza rememora:

Meus pais contavam que ouviram de outros moradores mais antigos da vila, a história de um índio que manteve por muito tempo o segredo do lago, com muita fartura de peixe. Sempre que alguém perguntava pra ele de onde trazia tanto peixe ele sempre respondia: é segredo. O tempo passava e o índio continuava a trazer fartura de peixe pra casa, até que um dia descobriram o segredo do índio, que era o grande lago que ficou chamado de Lago do Segredo. E o índio que guardou por muito tempo esse segredo saiu um dia para pescar e não voltou mais. Acreditam que ele ficou encantado no lago e tá até hoje por lá (Entrevista).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Segundo Tavares (2007) a origem do Segredinho tem raízes indígenas. De acordo com um morador antigo os índios que povoaram a Vila do Segredinho, segundo o avô dele, eram fugitivos da Guerra do Paraguai. Conta também que seu bisavô foi o primeiro caboclo a se casar com uma índia; que quando a aldeia veio de Tauari para o Segredinho ficou em local chamado de Porto Velho. Depois a população vizinha, sabendo da grande fartura de peixe que o Lago do Segredo possuía, quis também usufruir. Foi nessa busca de peixe que as demais pessoas foram se misturando com as outras da aldeia e formando as primeiras famílias.

<sup>7</sup> Procurei reproduzir as falas como foram narradas com o intuito de apontar certa originalidade do discurso. Contudo, é oportuno mencionar a limitação da transcrição dos depoimentos, visto que existem gestos corporais e sons que a linguagem escrita está longe de dar conta.



Fotografia 02 - Pescadora Neuza.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2012.

Sendo assim, de acordo com Rocha (2011), a Vila do Segredinho, provavelmente, surgiu a partir da exploração dos recursos do Lago do Segredo<sup>8</sup> que se formou por meio da confluência de diversos corpos d'água, oriundos da microbacia do Rio Tracuateua, o próprio Igarapé Segredo, o Tatajuba, o Curral Velho, o Califórnia, o Segredão e outros.

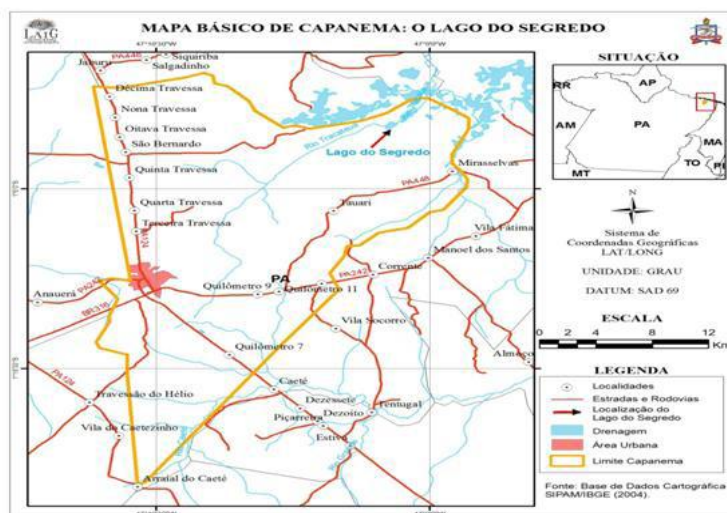


Figura 01 - Mapa Básico de Capanema: o Lago do Segredo.  
Fonte: IBGE/SIPAM (2004).

<sup>8</sup> Segundo Cunha (2011), o Lago do Segredo tem cerca de 8 metros de profundidade no ponto mais central do lago. No verão mais forte, chega a medir cerca de 3 metros de água salobra. As margens do lago são formadas pela vegetação de igapó, característica de terrenos baixos próximos a rios e igarapés que são constantemente inundados. Ultrapassando a parte mais alagada (igapó) a vegetação que circunda o lago (uma vegetação secundária típica do nordeste paraense, também conhecida como capoeira), é caracterizada por árvores de pequeno e médio porte como a embaúba, ingá, além da vegetação rasteira.

A Vila do Segredinho de acordo com Cunha (2011, p. 22) “possui 146 famílias aproximadamente, que mantêm entre si níveis muito próximos de parentesco, e está caracterizada como uma comunidade pesqueira”. A maioria das pessoas da vila descendem dos indígenas que teriam sido os primeiros habitantes do lugar, entretanto, existem também os afrodescendentes, pois nos primórdios de formação do Segredinho vieram negros para trabalhar na Estrada de Ferro Belém-Bragança e acabaram ficando na região, formando as vilas e constituindo família, conforme atesta a pescadora Neusa:

Eu vim pra esse Segredinho ainda era criança pequena, de colo. Meu pai era do Maranhão descendente de escravo. Ele me dizia que o avô dele era escravo e que trabalhou na Estrada de Ferro de Bragança. Era muito sofrimento. A família do vovô passou muita fome. Moraram primeiro em Tauari depois vieram pra cá pro Segredinho onde ele residiu até a sua morte. Muita gente veio do Maranhão e ficou por aqui. Nisso se formou as vilas e as famílias. Então esse Segredinho se povoou a partir dos índios e negros (Entrevista).

Sobre a colonização que originou o processo de formação das vilas em torno da Estrada de Ferro Belém-Bragança, Carneiro (2007), ratifica as informações de D. Neusa de que as vilas se formaram a partir de indivíduos provenientes de diferentes áreas que vieram trabalhar na construção dessa estrada:

A finalidade inicial da ferrovia paraense era incrementar a colonização agrícola no percurso entre Belém e Bragança, que seria iniciada com a vinda de colonos açorianos e espanhóis. Esse plano de colonização dirigido não foi um sucesso, mas a implantação da estrada ao longo do seu percurso de Belém a Bragança (e com plano nunca implementado de chegar ao Maranhão) representou algo positivo nessa incipiente colonização, pois durante algum tempo foi o único meio de transporte de passageiros (colonos ou não) e cargas entre Belém e Bragança, trajeto no qual foram se consolidando paradas (que se transformaram em vilas) e estações que melhoraram a urbanização das cidades (CARNEIRO, 2007, p. 4).



Fotografia 03: Lago do Segredo.  
Fonte: Cunha (2009).

Na Vila do Segredinho é comum se ouvir narrativas míticas<sup>9</sup> que explicam desde o surgimento do lugar até fatos e situações corriqueiras. Como afirma Lévi-Strauss (1996, p. 45): “as pessoas veem seus deuses, convivem com seus mitos, personificam suas ideias e as coisas que admiram. Explicam o desconhecido e alimentam o desejo de conhecer e desvendar o sentido das coisas em redor”.

No Segredinho é muito forte a crença no encanto do índio no Lago do Segredo. Para Maués (2005), os encantados podem ser definidos como seres sobrenaturais com poderes de cura ou maldição, vivendo no fundo de rios ou no interior das matas. De acordo com esse autor:

São normalmente invisíveis aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de formas diversas. A partir dessas formas de manifestação, eles são pensados em três contextos, recebendo, por isso, denominações diferentes. São chamados de bichos do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nessa condição são vistos como perigosos, pois podem provocar mau olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de oiaras; neste caso, eles frequentemente aparecem como se fossem pessoas conhecidas, amigos ou parentes, e desejam levar as pessoas para o fundo. A terceira forma de manifestação é aquela em que eles, permanecendo invisíveis,

---

<sup>9</sup> Durante a realização da pesquisa de campo havia ocorrido o desaparecimento de uma adolescente de 14 anos que, segundo os moradores do Segredinho, foi sequestrada pela mãe d' água. Segundo Figueiredo (2008), o termo *sequestro* é utilizado para designar quando os bichos do fundo, da mata e os encantados mundiam ou levam a pessoa para a cidade dos encantados a fim de transmitir os poderes de cura.



incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o dom 'de nascença' para serem xamãs, quer sejam as de quem 'se agradam', quer sejam os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso, são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças (MAUÉS, 2005, p. 15).

Quanto aos encantados das águas, como é o caso do índio que está encantado, segundo os moradores do Segredinho em um pau de árvore, para Silva (2011, p. 134),

algumas encantarias amazônicas são identidades marítimas, que vivem em reinos e cidades aquáticas, transitando nas matas, árvores e animais. A relevância da água como fonte de pesca, condição do desenvolvimento agrícola e transporte, justifica a existência do predomínio desse imaginário.

Desse modo, na Vila do Segredinho, a crença no índio e no seu poder de intervenção é marcante. Exemplo disso é o fato de que os pescadores antes de realizarem uma pescaria costumam deixar, na morada do índio, oferendas como cigarro, vinho e cachaça. Recorre-se a esse encantado para outros fins como afirma a artesã Raimunda:

Perto da festividade de São Pedro, pedi ao prefeito que mandasse abrir a estrada que dá acesso ao lago para facilitar o trajeto da procissão. Quando as máquinas chegaram e foram pra lá todas atolaram feio. Chamaram outras máquinas para desatolar e nada conseguiram. Então eu lembrei que só podia ser o índio que estava fazendo isso porque ninguém tinha pedido autorização pra ele. Então fui pro meu quintal, acendi uma vela e roguei a ele pedindo que liberasse a estrada porque era por um motivo importante. Pouco tempo depois chegou a notícia que as máquinas tinha desatolado com a maior facilidade. Então agradei muito ao índio porque sabia que era ele que não queria deixar as máquinas trabalharem (Entrevista).



Fotografia 04 - A artesã Raimunda.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2012.



Fotografia 05: Oferenda ao índio encantado.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2012.

Junto às intervenções nos acontecimentos cotidianos, segundo os moradores do Segredinho, o índio encantado tem o poder de se metamorfosear,<sup>10</sup> nesse caso, apresenta-se como uma cobra grande, transforma-se em pássaro, vento ou em um menino pretinho.

De acordo com Fares (2008), os motivos geradores do fado vão de fatores hereditários a simbólico-alegóricos, sendo de dois tipos essas transformações: por punição ou encantamento. Sobre o segundo tipo a autora afirma que se “lida com o elemento maravilhoso, submetido a uma categoria mais geral do fantástico, como uma interrupção do prodigioso, aterrorizante ou extraordinário no dito mundo real” (FARES, 2008, p. 318). A ex-rezadeira Guiomar narra umas dessas transformações do encantado:

---

<sup>10</sup> Na Amazônia, temos o fado associado à vocação xamânica, metamorfose de matintas, animais voadores e rastejantes (cobras, ratos), lobisomen (licantropia), entidades vampirescas ou mula-sem-cabeça (FARES, apud VILLACORTA, 2008).



Fotografia 06 - D. Guiomar.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2012.

Era de tardinha e eu inventei de ir pescar no lago, quando tava lá de repente vi as águas se agitar, deu uma pequena ventania e de longe vi um rodomoinho no meio do lago, foi aí então que vi aquela cobra com uma bocona enorme, muito grossa, enorme, mesmo. Graças a Deus que não veio em minha direção, uma marmota. Fiquei com medo, mas depois pensei que só podia se o índio transformado nela, transformado em bicho (Entrevista).

Somando-se as transformações do encantado os moradores do Segredinho acreditam que o índio tem poder de fazer intervenções tanto punitivas como de proteção do lugar e da vida social. Dona Neuza salienta essa primeira faceta:

Teve um caboco aqui da comunidade que zombou do índio, disse que ele não tinha poder nenhum, foi e roubou a cachaça e o cigarro ofertado a ele. Menina! Tu não sabe o que aconteceu depois! No outro dia ele foi punido feio, amanheceu com dor de cabeça forte e passou a incorporar, a se atoar, pegar caboco que dizia que era pra ele nunca fazer o que fez e não brincar mais com o cateretê. Além disso, ficou panema, azarado na pesca, não pegava nadinha. Aí, foi o jeito pedir a ajuda de um pajé que disse que era mesmo o índio que tava punindo ele. Depois disso, ele nunca mais quis zombar do índio (Entrevista).

Na comunidade do Segredinho, como aponta Moraes (2005), as crenças nos encantados estão vivamente presentes no dia-a-dia das pessoas dando significado à vida, aos acontecimentos, comportamentos, às prevenções e aos castigos. É parte de uma teia de conhecimentos construídos no seio da comunidade. A esse respeito, Diegues (2004, p. 26) afirma:

É importante analisar o sistema de representações, símbolos e mitos que essas populações constroem, pois é com ele que agem sobre o meio

natural. É também com essas representações mentais e com o conhecimento empírico acumulado que desenvolvem seus sistemas tradicionais de manejo. O imaginário dos povos das florestas, rios e lagos brasileiro estão repletos de entes mágicos que castigam os que os destroem, os que maltratam os animais em épocas de reprodução, os que pescam mais que o necessário.

A relação dos pescadores com o lago e o índio encantado explica, assim, os fatos que influem em suas vidas diárias e nas pescarias. Para os moradores do Segredinho os que não creem nas entidades encantadas se constituem em alvos a terem problemas nas suas atividades de pesca e mesmo em suas vidas práticas.

Considerações de cascudo (1962), Loureiro (1995) e Tavares (2007) ilustram como os pescadores acreditam e recorrem às encantarias, tanto nas pescarias como no seu cotidiano pessoal e familiar. Afinal, o universo místico que os envolve tem grande significado e propicia intervenções em suas vidas.

No compósito do imaginário que cerca o Segredinho é pertinente ressaltar a existência de outras crenças cosmológicas, como a mãe d'água, o curupira, a matintaperera, típicos de outras áreas da Região Amazônia, além do índio encantado. Esses seres estão relacionados à vida, à cultura, ao imaginário,<sup>11</sup> à história dos moradores e dos pescadores do Lago do Segredo. Sobre tais crenças e seus significados, Morin (1986) afirma:

São narrativas que descrevem a origem do mundo e do homem, o seu estatuto e a sua sorte na natureza, as suas relações com os deuses e os espíritos. Elas transformam a história de uma comunidade, cidade, povo. Essas narrativas tendem, também, a colocar em desordem tudo que acontece no nosso mundo real e no nosso imaginário para os ligar e os projetar junto no mundo mitológico.

Entre as principais características responsáveis pela dimensão mística do Segredinho está a valorização do Lago do Segredo, área de exploração econômica e social e lugar principal reservado às atividades pesqueiras e às encantarias. As manifestações em torno desse lago expressam as identidades culturais dos moradores do Segredinho. A identidade como destaca Wanderley (2007, p. 10) que se constrói “a partir da cultura, pelas relações que o sujeito mantém com a cultura. A

---

<sup>11</sup> Para Diegues (1983), o imaginário humano está repleto de imagens referentes a determinados lugares, manifestando-se em forma de crenças, símbolos e imagens. Para ele, a crença cosmológica resiste ainda mais quando incorporado a uma religião como revelação, milagre, manifestação divina, não suscetível de demonstração. Mesmo contestado cientificamente, pode ser interpretado simbolicamente e espiritualmente.

identidade que permite que o sujeito se localize em um sistema social e cultural e seja localizado por ele”.

Entretanto, houve um tempo, segundo relatos da pescadora Neuza, no qual as pessoas tinham mais respeito pelas encantarias, o que afastava os pescadores de outras regiões. “Quando eles decidiam pescar fazia com muito respeito às crenças locais, às entidades protetoras das florestas e das águas” (Entrevista).

O Lago do Segredo, além de morada do encantado indígena é de capital importância espiritual, econômica e afetiva, pois a maioria das famílias do Segredinho retira dele o seu sustento. Isso é evidente pelo amor ao lago, sobretudo, dos moradores idosos ao estabelecerem uma estreita relação entre ele e o ciclo de suas vidas. Como afirma D. Guiomar: “deixar de pescar ou sair da comunidade é o mesmo que morrer” (Entrevista).

Para os pescadores, o lago é o espaço de vida, de trabalho e de expressão cultural e, por conseguinte, do sentimento de pertencimento ao lugar. Isso pode ser observado no relato da pescadora Neuza: “O lago aqui pra nós é como se fosse o nosso terreno que a gente depende pra viver e tenta cuidar também pra não acabar” (Entrevista).

Na visão dos pescadores, o Lago do Segredo se configura também como espaço de organização social e política onde desenvolvem inúmeros saberes, por meio dos quais, por exemplo, as narrativas orais fortalecem laços, tradições, visões de mundo e valores.

O apego ao lago é, sem dúvida, mais forte nos pescadores mais antigos onde se nota o orgulho em suas falas sobre o tempo de fartura de peixes. Os detalhes narrados de suas histórias de vida mostram a importância do lago em suas vidas. Mais que isso, as representações simbólicas sobre o lago entre os mais idosos dão a dimensão identitária de ser pescador, como aponta D. Neuza:

Sempre fui pescadora, pesco desde cedo, sustentei toda a minha família, dez filhos, através da pesca pra comer, vestir, calçar e estudar. Fiquei viúva logo e continuei pescando e pesco até hoje, mesmo aposentada. O lago pra mim é como se fosse o pai pra comunidade que não deixa faltar. Hoje pesco por prazer, é um lugar que me traz saúde. Quando junto com as companheiras, umas seis mulheres, a gente sai à tarde pro lago e só volta no outro dia, passa a noite lá. A gente leva o nosso café, nossa água e até a

merenda. Quando a gente não pesca muito peixe, a gente come o que leva, isso é quase toda semana quando o tempo tá bom. Não penso parar de pescar enquanto tiver saúde (Entrevista).

Segundo Diegues (2004), entre os vários aspectos que constituem o particularismo do povo que pesca, sobressai os aspectos simbólicos, mágicos e rituais de que se reverte, em muitas culturas ribeirinhas, a relação do homem com a natureza. Esses aspectos simbólicos variam de cultura para cultura, quer sejam apresentados em mar, rios, lagos e etc. São rituais que encontram significados nas tradições e na manutenção de crenças conciliadoras do homem com a natureza.

Somando-se aos aspectos cosmológicos e econômicos revelados pelas vozes narrativas do lugar, a comunidade de Segredinho apresenta outras peculiaridades relacionadas à sua cultura local, à educação e à religiosidade popular.

No que se refere à cultura popular, para Hall (2009) existem três concepções sobre esse termo, o primeiro que o associa ao que é consumido em larga escala pelas massas “algo é ‘popular’ porque as massas o escutam, compram, leem, consomem e parecem apreciá-lo imensamente”. A outra definição é mais simplificada no sentido de que a cultura popular é caracterizada como “todas essas coisas que ‘o povo’ faz ou fez”. Aquilo que traduz seu “modo característico de vida”. A terceira definição é a de “que o essencial na cultura popular são as relações que colocam a ‘cultura popular’ em uma tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante”. Em outras palavras “a cultura popular não é, num sentido ‘puro’, nem as tradições de resistência a esses processos, nem as formas que as sobrepõe. É o terreno sobre o qual as transformações são operadas” (HALL, 2009, p. 237-41).

No caso do Segredinho, a cultura popular se manifesta, sobretudo, pelas manifestações ligadas às práticas de cura e às devoções aos santos. Nesse primeiro aspecto, destaco as práticas mágicas da rezadeira Maria (especificadas na 3ª parte desse texto) e as festas religiosas do santo padroeiro da Vila Segredinho, São Pedro.

Nas manifestações da religiosidade popular se percebe que são atravessadas pela cultura popular sendo nomeada por ela que estabelece também a

condição de sua existência na Vila do Segredinho, como advoga Brandão (1985, p. 15):

Talvez a melhor maneira de se compreender a cultura popular seja estudar a religião. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e de seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio aos enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos.

Para De Certeau (2002), as manifestações religiosas populares são um dos eventos que estruturam e possibilitam que o homem faça fluir suas infinitas potencialidades de existência na sociedade. Para o autor, as formas populares encontradas na religiosidade marcada pelos cantos, orações e vestuários, apesar de estarem envolvidas em uma aparência passiva, na realidade mostram uma face inventiva, criadora, expansionista e barulhenta. Além disso, indicam a vivência do religioso atravessado pelo cultural, possibilitando muitas vezes a recuperação da própria identidade.

Os santos assumem dentro da religiosidade popular, importância capital, pois demarcam territórios, identificam profissões, nomeiam escolas, ruas e, sobretudo, servem de instrumento de agrupamento cultural. A antropóloga portuguesa Graça Índias Cordeiro (2001) afirma que os santos representam a cidade, seu imaginário, sua memória, sua história, dão origem às festas e são operadores simbólicos que desempenham papel fundamental nos processos de identificação cultural.

No Segredinho, o santo padroeiro da localidade é São Pedro considerado protetor dos pescadores. No dia 29 de junho ocorre a procissão em homenagem a esse santo, sendo organizada pelos pescadores, principalmente, pelas mulheres pescadoras que tem participação significativa nessa festa religiosa,





Fotografia 07 - Pescadora do Segredinho.  
Fonte Cunha (2010)

A programação da festa em homenagem a São Pedro se compõe de uma parte religiosa com a missa em ação de graças e a procissão que transcorre no Lago do Segredo, tendo como uns dos pontos altos a parada próxima ao pau do índio encantado. De lá o trajeto segue com cantorias e rezas, terminando na igreja de São Pedro.



Fotografia 08- Igreja de São Pedro.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2013.



Do ponto de vista educacional, a Vila de Segredinho possui duas escolas, uma Municipal e a outra Estadual de Ensino Fundamental. Após o término do Ensino Fundamental, aqueles que desejam continuar seus estudos, em direção ao Ensino Médio ou pretendem entrar na universidade precisam se deslocar para Tauari ou para municípios próximos, como: Bragança e Capanema-Pa.

Em geral, a maioria dos jovens não prossegue os estudos devido a necessidade de ajudar a família nas atividades agrícolas e, na maioria das vezes, acabam constituindo família precocemente. A professora Ana, docente da Escola Municipal reflete sobre a educação na Vila do Segredinho:

A educação ainda está distante de contemplar a realidade dos alunos, o conteúdo não está relacionado a realidade deles, falta uma estrutura na escola, a sala de aula é quente, a merenda escolar falta muito, os banheiros tinham que ser melhorados. O ensino acaba desestimulando, fazendo com que os alunos parem de estudar para ajudar os pais na roça ou na pesca. Veja, só, no conteúdo, por exemplo, não aparece sobre os encantados locais e aqui isso é muito forte, as pessoas do Segredinho acreditam muito nisso, o índio do lago, por exemplo. Eu mesma, acredito nele, já fiz meus pedidos e deixo oferendas. Na verdade tinha que reformular a maneira de ensinar e o currículo, mostrar a importância desse lago generoso que dá a comida, o peixe, que é fundamental na vida das pessoas. Ainda falta muito para a educação ficar como deveria, principalmente a do Segredinho. Por esses fatores, acontece o desestímulo e a evasão escolar, há o abandono dos estudos, até porque o jovem desde cedo ajuda nos trabalhos da roça. Então com tudo isso, ele se junta cedo ou passa a ser mais uma mão nos trabalhos agrícolas (Entrevista).



Fotografia 09- Escola Municipal do Segredinho.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2013.

Nas palavras da professora Ana aparece a necessidade de se desenvolver de modo geral e local, uma educação que contemple a realidade sociocultural dos alunos. Partindo das palavras de Freire (1986, p. 45) “se a educação sozinha não conseguirá mudar o mundo e as pessoas, sem ela tão pouco as mudanças acontecerão”. Assim, a educação é condição propulsora na formação cidadã dos alunos.

Ao lado dos conhecimentos formais repassados na escola, estes são adquiridos também, a partir das práticas culturais, dos saberes locais sendo imprescindíveis à formação humana e social. Nesse contexto, inserem-se as experiências, os saberes da tradição, os costumes locais decorrentes dos elementos materiais e imateriais presentes na cultura local.

Elementos presentes de forma substancial na comunidade do Segredinho que poderiam de forma articulada, viabilizar uma formação educacional crítica e sintonizada com a cultura local. Nesse sentido, em outra entrevista a professora Ana ressaltou o que tem feito para contribuir com essa educação valorizadora dos saberes locais:

Sinceramente, eu acho que no currículo da escola tem que aparecer a cultura local, as coisas da cultura do lugar. Eu não concordo em ensinar as crianças com livros que aparece a realidade de outras áreas. Temos que valorizar o que é nosso, explicar os assuntos com base nas coisas locais. Eu sei que a cultura do Segredinho não consta nos conteúdos do currículo escolar, mais eu falo dessa cultura, dos mitos, como do índio e de outras coisas. Acho importante ensinar a partir da cultura deles, não me limito apenas ao que é imposto no currículo escolar. Apesar de eu ser de outro município, eu acredito nas crenças culturais desse lugar e quero contribuir para desenvolver uma educação cidadã. Para isso insiro as crenças culturais nas aulas que dou (Entrevista).

O que se nota pelas palavras da professora Ana é que os docentes ao adentrarem o ambiente escolar o fazem carregado de subjetividades provenientes de suas experiências de vida adquiridas tanto dentro como fora do ambiente escolar. Assim, os professores não se constituem em agentes passivos, mas desenvolvem relações que são permeadas por uma permanente negociação de poderes e saberes.

Também, conforme Brandão (1985), mesmo quando se concebe que a tarefa do ensino é substancialmente a reprodução de formas acumuladas de saber constituído como inteligência e a inculcação de *habitus* socialmente legitimados na

conduta das gerações emergentes, é a partir de uma compreensão do modo de vida e da lógica do pensar de cada cultura, em cada sociedade, que é possível equacionar métodos proveitosos e realizar um ensino criativo e, ao mesmo tempo, eficaz.

Esse pensamento converge para o entendimento da educação como patrimônio. Segundo Silva (2007, p. 33), “patrimônio tem em seu sentido aquilo que é construído a partir do modo de pensar e de viver das pessoas que habitam determinados locais”. Assim, percebe-se que na comunidade de Segredinho, as crenças, os costumes e o modo peculiar de relação com os saberes culturais contribuem marcadamente à formação da identidade cultural. Nessa perspectiva, seria importante considerar o diálogo entre saberes presentes no cotidiano da comunidade do Segredinho e a educação de modo a contribuir com a valorização do patrimônio social, cultural e ambiental da localidade.

Quanto a outros serviços, os moradores do Segredinho utilizam a água encanada por meio de poço artesiano de uso coletivo, além da luz elétrica disponível na comunidade. Os serviços de telefonia móvel são utilizados por 60% da população. Existe ainda o serviço de transporte urbano que interliga a comunidade à sede do município e às outras localidades vizinhas, como Bragança, Capanema, Mirasselas e Tauari. A comunidade não dispõe de coleta pública de lixo, fazendo com que 90% dos moradores o queimem em suas propriedades (CUNHA, 2011).

Do ponto de vista do gênero, na comunidade do Segredinho predomina o sexo feminino. Os homens sobressaem nas atividades pesqueiras ativamente, embora as mulheres também realizem essa atividade. Na localidade existem algumas pescadoras consideradas experientes na arte de pescar, pois se destacam pelos saberes adquiridos ao longo dos anos na prática da pesca.

Além das atividades da pesca, as mulheres do Segredinho se destacam em setores, como a agricultura e afazeres domésticos, incluindo o cuidado com as crianças, entre outras atividades, além de terem importante papel na religiosidade popular, nas festas religiosas da vila.

As moradias da comunidade são de estilo simples, sendo a maioria das casas de barro (taipa) com algumas poucas de alvenaria. O barro configura-se como

matéria-prima principal na arquitetura das casas, sendo extraído do Lago do Segredo, bem como as palhas e os paus de sustentação das mesmas.



Fotografia 10 - Casa de barro do Segredinho.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2012.

Do barro também é feito o artesanato local, existindo no Segredinho uma associação de artesãos, na qual D. Raimunda, uma das narradoras, é coordenadora. Essa instituição existe desde 2011 e periodicamente, recebe cursos de capacitação e aperfeiçoamento oferecidos pela Prefeitura Municipal de Capanema-Pará. Os produtos artesanais são vendidos em Capanema-Pa ou na Capital do Estado, Belém-Pa, revestindo-se em fonte de renda à comunidade.



Fotografia 11- Artesanato do Segredinho.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2013.

Na Vila do Segredinho, como se pode nitidamente observar, as vidas, as histórias e memórias das pessoas giram em torno do Lago do Segredo, como bem explicita a artesã Raimunda:

Tudo depende, vem do lago, o alimento, a espiritualidade, o barro da cerâmica, das casas daqui, o caderno, a proteção, a vida, até os meninos (risos) são feitos quando se vem do lago, o caboco chega com frio e aí já viu (risos). Ele é mesmo o pai de todos, aí de nós se não fosse ele e o índio a nos dar, a nos proteger, a nos dar vida, a nos guiar. Todos aqui sabem da importância desse lago e do índio (Entrevista).

Por último, no que tange a assistência médica, a Vila do Segredinho possui um posto de saúde, com um auxiliar de enfermagem e um agente de saúde que realizam o atendimento em domicílios por meio de visitas e acompanhamento periódico familiar (CUNHA, 2011).

A medicina popular também é muito utilizada na localidade e o uso de plantas naturais é bastante disseminado na cura de doenças. Além da fitoterapia, utiliza-se a medicina mágica, expressão usada por Sanchis (1986) para caracterizar um tipo de prática de cura em que se utilizam benzeduras, gestos ou palavras ditas por um curador, rezador ou benzedor. Incluem ainda as simpatias, os patuás, amuletos, santinhos e talismãs, elementos revestidos de caráter mágico capazes de prevenir e evitar doenças e perigos. É dentro desse contexto que se destaca a benzedeira Maria sobre a qual falaremos no tópico a seguir.

## **2.2 Narrativas de vida de uma rezadeira de Responso**

O contato inicial com D. Maria foi feito por meio de um parente próximo, morador da Vila do Segredinho, o que facilitou o acesso a benzedeira. No dia 1º de dezembro de 2012, entrevistei-a pela primeira vez.

A viagem à vila durou meia hora de Capanema até lá. Ao chegar ao Segredinho fui à casa de D. Maria que se encontrava na residência vizinha, onde notei uma movimentada taberna com um bilhar, na ocasião com jogadores bebendo e ouvindo tecno-brega.

Dirigi-me, então, a casa da rezadeira, uma habitação simples de alvenaria e tamanho pequeno. Da frente da casa, notei de imediato o quintal cercado por

estacas rústicas e repleto de árvores, plantas e ervas utilizadas, como soube depois, no preparo das garrafadas e banhos medicinais, espirituais e/outras.

No texto *Interfaces entre educação escolar e saberes religiosos na Amazônia*, aparece alguns fatores que fazem com que as pessoas se utilizem dos banhos mágicos-terapêuticos:

se são muitos os ingredientes próprios para os banhos, também são muitos os seus motivos: cura de doenças físicas e espirituais; para defesa 'quando querem jogar as coisas pra gente'; para trazer a pessoa amada de volta; para atrair dinheiro. Para cada uma dessas questões existe uma receita própria de banho (ALBUQUERQUE, 2013, p. 10).



Fotografia 12- Banho para atrair o amor.  
Fonte: Arquivo pessoal, 2013.

Nesse contexto doméstico, as plantas do quintal além de ornamentarem e alimentarem servem, também, para utilização medicinal para cura diversas e fins espirituais. Nessa perspectiva, Silva (2012), em seu trabalho *Plantas Poderosas: magia, práticas de cura e saberes de uma curandeira em Colares-PA*, afirma que as plantas podem ser “usadas como armas para proteção, cura e combate dos males físicos e espirituais. Possuem, a capacidade de agir em benefício dos indivíduos, duelando a favor da felicidade, amor e dos bons negócios” (SILVA, 2012, p. 66).

O quintal da rezadeira Maria, além de ser espaço de fabricação de produtos medicinais é também de vivência do sagrado e da preservação da memória, pois



nele acontecem algumas de suas práticas ritualísticas, como por exemplo, a preparação das garrafadas, feitas geralmente, no jirau. Para Ribeiro (2001, p. 30), a confecção das garrafadas acontece nesse espaço externo,

para aumentar a eficácia da cura, pois é de praxe o rezador, geralmente, buscar locais em que não haja muitas pessoas circulando, principalmente, que não sejam nos arcos e portas da casa, pois podem afetar a qualidade de sua intervenção ritual.



Fotografia 13-Garrafada para combater problemas inflamatórios.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2013.

Para Araújo (2011) a preservação da memória não está apenas nos ritos e orações, mas no espaço físico, no lugar onde os que curam vivem. O espaço se torna campo de representações simbólicas. Sobre seu quintal e o valor religioso desse espaço, D. Maria ressalta:

Aqui nesse meu quintal tem de um tudo como tu pode vê. É nele que planto as ervas que vão servir para fazer as minhas garrafadas e os banhos que são muito procurado. Tem gente que vem procurar banho pra problema de saúde, mas também espiritual. Aqui nesse meu quintal tem diverso matos curativos, Tem erva-cidreira, São Raimundo, babosa, arruda, vassourinha e outros. Já teve mais. Mas passei um tempo fora por causa de doença, me tratando e quem ficou aqui não cuidou deles. Uma pena. Mas, estou plantando de novo. Quando não tem uma erva que preciso busco em outros quintais. Por isso é bom ter quintal grande, pois dele retiro as ervas que já

curaram muita gente. É no meu quintal também que faço as rezas, tá vendo aquele banco (apontando) ali é que rezo as crianças (Entrevista).



Fotografia 14— Vassourinha, utilizada nas rezas de crianças.  
Fonte: Arquivo Pessoal, 2012.

A entrevista com D. Maria não ocorreu no quintal, mas na saleta sem sofá na qual havia algumas cadeiras de plástico, uma mesinha cheia de bibelôs, uma bíblia e um terço. Na parede, alguns quadros de santos com destaque para São Jorge matando o dragão. Sobre a devoção aos santos, Gaspar (2004, p. 127) afirma que:

Existem rezadeiras e benzedeiras espalhadas nas grandes cidades e no interior, nas áreas urbanas e rurais. E o que vemos, de modo geral, dentro de suas práticas religiosas é o apelo aos santos católicos a que a tradição popular atribui poderes de cura.

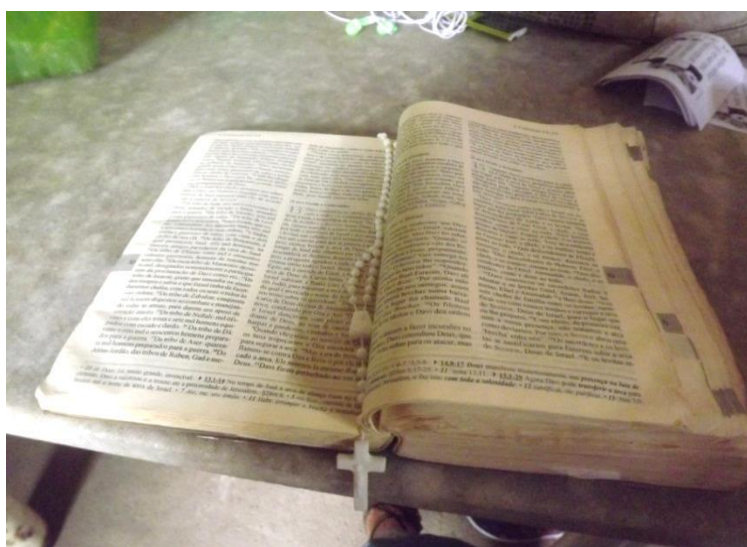
Como os rezadores pertencem, geralmente, as camadas populares, suas moradias são simples, muitas vezes, localizadas nos redutos periféricos de povoados ou cidades. Essas construções podem ser vistas como espaços sagrados, portais entre a ordem cósmica sacralizante e a realidade do cotidiano social. As casas seriam então, as portas de ligação entre esses dois mundos.

No interior das casas podem ser encontrados elementos ligados ao sagrado, como é o caso dos quadros e imagens de santos. Entre as devoções mais comuns



podemos destacar a de Nosso Senhor dos Passos, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Bom Parto, São Jorge, entre outros.

Para Santos (2005), tais objetos como rosários, flores de plástico e naturais, velas, fotos e peças de roupa para serem benzidas, ramos de pião roxo, televisão e aparelho de som estão dispostos abertamente e convivem lado a lado nas residências ou nos espaços terapêuticos-religiosos e denotam o trânsito das rezadeiras nas crenças religiosas diversas.



Fotografia 15- Bíblia e terço utilizados nos rituais da benzedeira Maria.  
Fonte: Arquivo pessoal, 2012.

Embora muitos autores apontem que, em sua maioria, as benzedeiros são católicas e usem repertórios simbólicos da Igreja Católica, pesquisas realizadas por Santos (2005), em Cruzeta/RN, localizaram rezadeiras evangélicas e outra adepta do culto da jurema, o qual, segundo Salles (2010, p. 17-8) é definido como:

Um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como 'um reino encantado', os 'encantos' ou as 'cidades da Jurema'. A planta de cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida com jurema é o símbolo maior do culto. É ela a 'cidade' do mestre, sua 'ciência', simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento.

Corroborando tais casos, estudos recentes mostram que, no Brasil, a questão do trânsito religioso envolvendo diferentes religiões é comum. Como enfatizam Fernandes e Pitta (2006, p. 146): “a cada instante somos surpreendidos por uma situação nova, uma composição original que mistura elementos religiosos aparentemente díspares”.

Na primeira entrevista, D. Maria falou sobre alguns acontecimentos de sua vida, dons e saberes. Nesse sentido, a narrativa oral permitiu-me adentrar em sua vida subjetiva, conhecendo algumas de suas experiências de vida. A utilização do relato oral permitiu que a narradora Maria por meio de sua história e memória se colocasse diante da própria narrativa, o que fez com que coubesse a ela o que deveria ser dito.

A narrativa oral possibilitou-me, também, estabelecer o vínculo de confiança e de amizade com a rezadeira. Bosi (1996) realça a importância de se estabelecer tal elo como importante à qualidade das entrevistas. Inicialmente, D. Maria se mostrou contida, lacônica, às vezes, monossilábica. Com a familiaridade e intimidade estabelecida foi se mostrando mais à vontade para falar sobre sua vida, dons e saberes.

Autores como Glat (1989), reiteram a interação ou diálogo constante estabelecido entre pesquisador e narrador durante a entrevista como não sendo apenas uma situação de coleta de dados, mas uma oportunidade, para ambos, de questionamento e de reflexão, pois, ao relatar a sua vida, o indivíduo está, concomitantemente, compartilhando com o pesquisador uma análise prospectiva e avaliativa.

A escuta respeitosa tenta apreender a especificidade do mundo pessoal. Nessa perspectiva, o pesquisador é, antes de mais nada, aprendiz da verdade do outro. Ora, a alteridade é por natureza irreduzível. Como alcançar a visão que o outro tem de si e do seu mundo? Somente pelo diálogo. A dimensão dialógica da investigação constitui a garantia da adequação do discurso produzido nesse encontro (GLAT, 1989, p. 12).

Na concepção de Bourdieu (2001), o relato não corresponde, necessariamente, ao real. O que importa é o sentido dado a esse real, de forma que o momento de análise posterior dê conta do indivíduo como ser social. O relato colhido é uma produção de si que o indivíduo elabora e não uma apresentação de si.

Dito de outro modo, o relato oral me permitiu captar o ocorrido na ligação do individual com o social, assim como permitiu a junção dos elementos do presente e passado.

É o que, em outras palavras, nos diz Soares (1994, p. 41) quando discute as articulações entre os conceitos de vida e sentido: “Somente a posteriori pode-se imputar, aos retalhos caóticos de vivência, as conexões de sentido que os convertem em experiência”. Dessa forma, o relato oral funcionou como uma possibilidade de acesso ao indivíduo e à realidade que lhe transforma e é por ele transformada.

Quanto aos acontecimentos relacionados à sua existência, D. Maria informou que nasceu na Vila do Segredinho por intermédio de experiente parteira, responsável também pelo nascimento de seus irmãos. Quase morreu durante o parto, mas graças a Deus e a parteira, segundo ela, estava viva para contar sua história, a parteira Josefa ainda a salvaria outra vez quando do nascimento de uma de suas filhas. Sobre isso, a rezadeira Maria rememora:

Minha primera filha quase morreu ao nascer e eu também. Foi um parto muito difícil, sofri muita dor. A criança tava sentada, não tava na posição normal de sair. Se não fosse a experiência da D. Josefa, a partera que era muito procurada naquela época, eu taria de osso branco. Minha vó dizia que quando se engravida e vai ter a criança é como se tivesse com o pé na cova. Graças a Deus que deu tudo certo. É estou aqui para contar a história (Entrevista).

A partir da fala de D. Maria se percebe a memória como fonte principal do depoimento oral, segundo Delgado (2006), a memória é um cabedal infinito, onde múltiplas variáveis-temporais, topográficas, individuais, coletivas- dialogam entre si, muitas revelando lembranças, algumas vezes, de forma explícita, outras vezes de forma velada, chegando em alguns casos a ocultá-las pela camada protetora que o próprio ser humano cria ao supor, inconscientemente, que assim está se protegendo das dores, dos traumas e das emoções que marcaram sua vida.

Na interpretação de Benjamin (1994), a memória contribui para que as lembranças continuem vivas e atualizadas, não se transformando em exaltação ou crítica pura e simples do que passou, mas sim em meio de vida, em procura permanente de escombros, que possam contribuir para estimular e reativar o diálogo do presente com o passado.

Superadas as vicissitudes do seu ato de nascer e o da sua filha, D. Maria relatou nas entrevistas realizadas ao longo da pesquisa, alguns momentos importantes em sua vida: a infância ao lado dos avós paternos, também rezadores; o seu casamento aos doze anos de idade e os primeiros indícios do dom de cura aos nove, bem como as mudanças suscitadas em sua vida a partir da descoberta do dom. Sobre os dois primeiros aspectos de sua vida, D. Maria ressalta:

Meus avós eram muito carinhosos comigo, passei bons momentos da minha vida com eles. Me lembro da casa deles, tinha muitas árvores no quintal, com muita fruta. Eu brincava muito com minhas prima e primo. Meu avó era um rezador muito procurado, a casa dele vivia cheia de gente, trazendo menino pra rezar ou vinha gente atrás de remédio do mato. Meu avó, também, era procurado pra encontrar gado perdido. Ele era um curador muito procurado por muita gente. Já a minha vó não tinha esse dom, de rezar, ficava até meia chateada com o montareu de gente que dava na casa dela, atrás do meu avó. Minha vó não era fácil implicava com tudo. Quando eu casei novinha foi aquela confusão. Casei cedo tinha só doze anos, foi com rapaz daqui mermo do Segredinho, na época ele tinha quatorze anos, não fugi, não. Me ajuntei mermo, fui morar na casa dos pais dele. No começo nós dois não tinha nada, nós vivia da pesca no Lago do Segredo. Era de lá que nós se sustentava, como ainda acontece até hoje. Meu marido também tinha roça de farinha e de feijão, nós se sustentava e se sustenta assim até hoje. Nesse tempo, eu já rezava, mas era pouco porque era muito novinha. Só depois com mais idade é que comecei a rezar mais e a fazer as garrafadas e vender elas. Hoje em dia, meu marido continua na pesca e na roça e eu ajudo na renda com a venda das minhas garrafadas. Dá pra pegar uma graninha pra comprar as coisas aqui pra casa (Entrevista).

A aquisição dos dons de reza, cura, benzeção, partos, pajelança ou xamanismo depende, em geral, da iniciação realizada por um mestre experiente. D. Maria, entretanto, conta que foi iniciada de outra forma. Para ela, o recebimento do dom de cura está associado ao fato de ter chorado na barriga da mãe e a sua transmissão se deu por meio de um guia espiritual que diz ser um anjo:

Eu nasci com esse dom. Um rezador falou pra minha mãe quando nós o procuramos que eu chorei na barriga dela. Então ia ser uma rezadeira, assim ela me disse. Acredito que meu dom foi dado por Deus, tanto que a partir dos nove anos passei a sentir coisas diferentes. A mamãe dizia que eu caía e passava horas pra tornar. Quando tornava eu dizia que via três anjos na minha frente, todos vestido de branco. Depois sumiam do nada e apareciam depois ensinando remédio para tal coisa, assim, assim. A partir daí eles passaram a me guiar nos meus trabalhos, na reza de crianças, nas visões que avisam de coisas boas ou ruim, para fazer garrafadas e nas orações de proteção ou de busca de emprego. Ajudam também quando faço trabalho de achar coisas perdidas. Com o tempo, passei a ouvir apenas uma voz que me guia até hoje em todos os meus trabalhos. Eu não vejo mais. Eu escuto a voz do anjo (Entrevista).

Galvão (1976) ao se referir à pajelança também afirma que o pajé de nascença trás o dom do ventre da mãe e começa a manifestá-lo ainda na infância, devendo seus parentes levá-lo a um pajé experiente para orientá-lo, ou seja, ensiná-lo a lidar com seus guias e poder. Caso isso não aconteça passará por vários problemas físicos podendo até morrer. Nesse sentido, narra a rezadeira Maria:

O pajé que minha mãe me levou disse que meu dom de adivinhar vinha através de sonhos, mas tudo que viesse não era sonho, era visão do que podia acontecer. Ele me rezou três vezes. Toda vez que ia até ele me ensinava orações e dizia que tinha que ter um procedimento bom de vida. Sempre dizia também que tinha que seguir meu dom se não seria muito prejudicada, os meus guias me perseguiria, eu poderia sofrer com alguma doença ou mesmo morrer. Fiz o que ele determinou e deu tudo certo. Hoje em dia sou guiada em todos os meus trabalho pelo meu anjo-guia (Entrevista).

Segundo Maués (2005), existem dois tipos de pajés: o de nascença e o de agrado. O pajé de nascença manifesta seu dom ainda no ventre da mãe (caso de D. Maria), chorando ou emitindo um som. Tal ocorrido não pode ser revelado publicamente antes do tempo certo, sob pena da pessoa perder seus poderes. Ao alcançar certa idade, o jovem passa por um processo chamado de corrente-do-fundo, caracterizado por sofrimentos, crises, doenças ou ataques de violência ou possessão descontrolada de espíritos e caruanas,

Ele deve, então, submeter-se a um tratamento com um pajé experiente que afastará os espíritos e os maus caruanas, treinando o noviço para controlar as incorporações. Ao mesmo tempo, o pajé-orientador ensina-lhe os mitos, as técnicas, o conhecimento dos remédios, as orações. Ao final do período de treinamento, o novo pajé é encruzado numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã. A partir daí, estará pronto para tratar seus próprios doentes e até formar seus próprios discípulos. Mas nunca se cura inteiramente da 'doença' (chamada de 'corrente do fundo') que o acometeu: ele terá que manter permanentemente certos tabus alimentares, sexuais e de outros tipos, bem como chamar regularmente suas entidades, dedicando-se, sempre, à prática da 'caridade', isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas 'obrigações', sob pena de ser castigado por seus caruanas (MAUÉS, 2005, p. 20).

No que diz respeito ao guia da rezadeira Maria ser apontado como um anjo, provavelmente, tem relação com o fato de seguir a religião e a moral católica advinda da influência materna. Para ela, o seu dom de cura depende de ter boa conduta, alma caridosa, fé, em Deus, ter qualidades positivas, como conduta adequada e religiosa. Isso inclui, ainda, ser boa esposa e mãe, ter devoção aos santos e não cobrar pela reza, como evidencia a narradora Maria:

Eu não cobro reza. Pertencendo a parte de Deus, eu não cobro, se cobrar eu vou tá pecando. Não cobro por oração, eu penso assim: “eu não vou cobrar por uma oração porque na frente eu vou ter uma queda maior e Deus pode me castigar”. Vou tá cobrando uma coisa que tem que ser dada de graça, pois o meu dom foi dado por Deus. Também, procuro segui o que manda a religião católica que é a única religião verdadeira. Isso foi passado pela minha mãe que era uma católica muito devota, vivia na igreja e sempre me levava junto (Entrevista).

O dom de cura da benzedeira Maria apresenta, dessa forma, diferentes tessituras religiosas. O ato de “chorar na barriga” se associa à pajelança indígena, entretanto, os seus guias não pertencem a esse panteão. São anjos pertencentes ao repertório católico. Destaca-se também o poder dos sonhos premonitórios de acontecimentos bons e ruins.

Outro aspecto marcante nos depoimentos da rezadeira Maria é a preocupação com o resguardo de sua imagem em função do preconceito social existente em torno das suas práticas mágicas de cura. A esse respeito, como a benzedeira possui o dom de receber avisos sobre acontecimentos ruins, nem sempre os informa: “eu não gosto de colocar a público, com pessoas que não são da família eu nunca cheguei, porque sinto que eles não iam acreditar, iam criticar, me chamar de macumbeira” (Entrevista). Sua preocupação se amplia, sobretudo, quando menciona a prática do responso:

Eu faço responso, mas não gosto muito. Certa vez decifrei onde estava um gado perdido. Usei a bíblia, abri numa passagem dela, fui guiada pela voz do anjo que me disse que o boi tava longe doze quilômetros, perto duma palmeira. Usei também o terço pra fazer as orações, mentalizei orações fortes, pétalas de rosa e um copo de água, conforme a voz do anjo instruía. Deu certo, mas mesmo assim, eu sempre achei que vou ser criticada pelas pessoas, vão me associar a parte ruim, me chamar de macumbeira (Entrevista).

No discurso acima aparece, também, a menção às orações fortes, mostrando a existência de certa hierarquização do poder das orações. Aquelas que são de domínio público servem ao ato de curar como as únicas partilhadas pelo rezador aos seus clientes. Já as rezas fortes são conhecimentos religiosos transmitidos pela tradição, por exemplo, de mãe para filha e caso esses pressupostos sejam desrespeitados as rezas perdem o poder.

Segundo Cascudo (1962), as orações fortes são súplicas dirigidas a Deus ou aos santos, segundo fórmulas não usadas comumente. Elas devem ser trazidas ao pescoço, em um saquinho cozido ou dentro da carteira de bolso; outras são rezadas

no momento de aflição, como remédio salutar e supremo para sua resolução. Sobre tais orações, D. Maria destaca:

Eu tenho as minhas orações fortes que sempre uso quando é necessário. Algumas delas trago sempre comigo para minha proteção. Levo pra onde eu for. Tem umas que não pode ser revelada pra ninguém, essas são mais fortes que as outra. Aprendi essas orações, algumas delas com meu avô benzedor. Ele me disse que me protegeriam e que tinha que saber dizer elas. Se me tornasse rezadeira, ele disse que era um tipo de saber que também tinha que ter (Entrevista).

Na fala acima, aparece, entre outros aspectos, a transmissão de orações fortes como uma forma de saber adquirido por D. Maria de seu avô, também, rezador. Na parte seguinte desse texto abordaremos os outros saberes presentes nas práticas mágicas dessa rezadeira.

### **3 SABERES DE UMA REZADEIRA DE RESPONSO DA AMAZÔNIA BRAGANTINA (SEGREDINHO-PA)**

#### **3.1 Curas, adivinhações, benzeduras e mistérios: os dons e saberes de D. Maria**

Com dois te botaram, com três Jesus benzeria, com as palavras de Deus pai, o Espírito Santo e a Virgem Maria. Botaram olhado nos seus cabelos, no seu tamanho, no seu corpo, na sua boniteza, na sua feiura, na sua riqueza, na sua pobreza, na sua sabedoria, na sua alegria.  
Rezadeira Maria

A epígrafe que inaugura esta seção é um fragmento de uma oração contra mal olhado proferida por D. Maria e ressalta um dos seus dons, a reza em adultos. A benzedeira Maria é portadora de diversos saberes, entre eles: a reza em crianças; benzeduras em roupas e fotos para obtenção de empregos, amor, dinheiro, entre outros motivos e confecção de amuletos para atrair sorte, amor, afastar inveja ou proteção. Neste tópico destaco os conhecimentos mágicos de D. Maria, os quais se assemelham, entre outros, aos saberes de natureza cognitiva, ambientais, morais, divinatórios e medicinais presentes no livro de Albuquerque (2011).<sup>12</sup>

Ao mostrar o amplo conhecimento sobre a natureza, as plantas e as ervas, a rezadeira Maria evidenciou o saber de natureza cognitiva materializado por meio de suas observações empíricas empregadas na elaboração de fórmulas e preparos das suas garrafadas. D. Maria, guiada pela voz do anjo-guia, diz que obtém conhecimentos sobre diferentes produtos naturais e suas aplicações terapêuticas:

Olha aqui, essa aqui (apontando) serve para combater a tosse. Essa outra é babosa serve pra cicatrizar e pra acabar com inflamação e curar úlcera. Essa outra é aruera pra rachadura. Essa daqui é cidreira, conhece? boa pra combater a dificuldade de dormir. Esses dias a “voz” [referindo-se ao guia] que me acompanha me indicou um remédio do mato que estou usando nas minha garrafadas. É um mato do gapô por nome de lacre. Engraçado que os moradores mais antigos daqui não o conheciam. Ele serve pra

---

<sup>12</sup> Essa tipologia de saberes foi extraída do livro “Epistemologia e Saberes da Ayahuasca”, no qual a autora descreve os saberes mediados pela bebida ayahuasca presente na religião do Santo Daime.



inflamação. Inclusive esses dias minhas garrafadas curou uma mulher que tava com um monte de cistos pequeno. Ela foi no médico que disse que tinha que operar. Então ela veio comigo. Fiz uma garrafada pra ela, tomou toda. Foi no médico, fez exames, tava com pouco cistos. O médico disse pra voltar comigo, pois a medicina popular ia lhe curar. Eu disse, então, pra ela tomar mais uma garrafada. Ela veio, fiz outra tomou e tá curada. Depois disso, ela me indicou pra outras pessoa. Minhas garrafadas já curou pedra no rim, na vesícula, inflamação, fez mulher engravidar, curou cisto e até câncer, uma vez (Entrevista).

Os conhecimentos sobre produtos naturais presentes, segundo Camargo (2001), na medicina popular são calcados em ideias e valores ditados pelo consciente coletivo e têm seus saberes transmitidos, predominantemente, pela tradição oral. Nesse sentido, a rezadeira Maria afirma que muitos dos seus conhecimentos sobre ervas foi herdado do avô:

Lembro que meu avó tinha um conhecimento muito grande sobre ervas. O quintal da minha vó era cheio delas que eram plantada por ela ou por meio avô que usava para fazer seus trabalho. Ele era um rezador muito procurado. Vinha gente de longe atrás dele. Lembro que ele usava muito as ervas do quintal. Eu vi ele muitas vezes receitar chá, aí fui aprendendo para que servia as erva. Aprendi muito com ele e com outras pessoas, como os mais velhos aqui do Segredinho, também. Uma dessas pessoas foi a Dona Mundica que conhecia muito de erva também. O quintal dela era cheio de plantas. Meu avô, às vezes, pegava lá quando não tinha no quintal dele (Entrevista).

Com base no saber empírico acumulado e repassado por familiares e amigos, D. Maria foi ampliando seus conhecimentos sobre ervas curativas passando a utilizá-las não somente para curas físicas, mas, também, espirituais como atesta no seu depoimento a seguir:

Minhas garrafadas curaram minha irmã. Ela vivia dando umas crises nela, os médicos diziam que era nervoso. Ela caia na chão, falava uma poção de coisas estranhas e emagrecia cada dia mais. Não comia nem dormia direito. Então resolvi tratar dela. Levei ela pra casa e fiz uma garrafada. Preparei com os produtos do mato que eu conhecia. Fiz orações fortes sobre a garrafada e na minha irmã. Só podia se coisa ruim que tava perto dela, espíritos sei lá! Só sei que depois de terminada a garrafada ela ficou boa, até engravidou (risos). Se tivesse sido tratada por médico tinha morrido, ainda bem que tenho esse dom de fazer essas garrafadas. Graças a Deus! (Entrevista).

Outro saber que desponta na narrativa de D. Maria é o ambiental onde fica evidente o seu respeito à natureza de onde retira a alimentação, o seu sustento, pois são as plantas e ervas os elementos essenciais à produção de suas garrafadas e banhos cuja venda complementa o parco orçamento doméstico. Além disso, no relato que segue, a narradora Maria concebe a natureza como fonte de sustentação

material da vida, reconhece o valor e o poder que ela (a natureza) tem de alimentar e nutrir:

Eu e meu marido vivemo do rio, do Lago do Segredo. Ele é pescador, desde que casamo. Ele pesca pra gente comer. E se sobra peixe ele vende e compra coisas aqui pra casa. Já eu tiro meu sustento das minhas garrafadas que são feitas com ervas, plantas, produtos naturais que colho no mato, planto no quintal ou consigo no quintal dos outros (riso). Aqui nesse lugar, no Segredinho, a natureza é muito generosa. O rio dá o alimento e a floresta, os produtos que necessitamo pra sobreviver. É uma pena que muita gente daqui não respeita a natureza. Pegam os peixinhos pequeno não deixa que cresça ou faz queimadas nas áreas próximas do Lago do Segredo. O que acaba afastando os animais, as caça. Acho uma pena isso, não devia ser assim. A natureza é mãe de todos e devemos respeitar ela (Entrevista).

Sobre a importância e a necessidade da preservação do meio-ambiente, Albuquerque (2011) aponta a existência da dimensão ecológica dentro do contexto do Santo Daime. Para a autora:

uma vez que a ingestão do Daime constitui o ponto central da religião, a consequência mais imediata é a importância que assume, para a irmandade, o plantio do cipó e da folha de que é feito. Nesse sentido a preocupação com a floresta, isto é, com o meio ambiente que constitui o habitat natural dessas plantas, torna-se essencial, posto que é de onde provém a matéria-prima que permite a continuação dessa prática, além de ser um dos locais de culto e um lugar de circulação de saberes (ALBUQUERQUE, 2011, p. 174).

O respeito e a valorização da natureza como valores essenciais a serem desenvolvidos aparece também em Mota Neto (2008) quando se refere ao Tambor de Mina:

O respeito a natureza é também um forte valor presente nas práticas do terreiro, em função das estreitas vinculações entre divindades e elementos naturais, atestadas pela mitologia dos orixás. Muitas entidades possuem sua história relacionada ao meio ambiente, em função de terem sido encantados em cobra, pedra, árvore, nas águas. A existência de valores ecológicos associada a uma ritualística e prática religiosa compostas de elementos naturais, como banhos de ervas, defumações, remédios produzidos como elementos da fauna e da flora, permite-nos constatar uma dimensão ecológica na educação do terreiro (MOTA NETO, 2008, p. 139-0).

Outro saber da rezadeira é o medicinal traduzido por meio das técnicas, das manipulações e conhecimentos de fórmulas, remédios e procedimentos de cura realizados a partir da utilização de suas rezas e garrafadas, eficazes na limpeza do organismo e no combate de males da mente e corpo.

Em várias entrevistas D. Maria foi especificando os tipos de garrafadas produzidas, os tipos de ervas utilizadas, as técnicas e os modos de preparo, entre outros saberes. As instruções utilizadas são dadas por seu anjo-guia. Segundo ela:

Eu comecei a fazer garrafada a um bom tempo atrás. A voz do anjo me intruiu para fazer elas. A receita é dita pela voz dele, assim como é que devo fazer elas, quantos dias devem ficar no sol, que erva deve ser utilizada. Tem garrafada que primeiro agente tem que pôr as ervas no sol para secar. Depois faz a raspagem, coloca na água de molho por alguns dias, ferve depois. E aí então mistura com os outros produtos. A da próstata, por exemplo, foi a última que aprendi a fazer. A voz do anjo me intruiu depois que um senhor veio aqui. Percebi que ele não tava bem. Disse pra ele que achava que tava doente. Aí então, ele me contou que tava tendo problema quando ia urinar, ardia. Mandeí ele ir ao médico. Depois que ele saiu, fui pro meu quarto e lá a voz do anjo me disse como fazer a garrafada pra próstata. Deu a receita toda. Dias depois, o senhor veio de novo. E não é que tava mermo com o que eu disse, com problema na próstata. Então fiz uma garrafada pra ele. Tomou só uma e tá aí bonzinho pra contar a história (Entrevista).

Para Oliveira (1985), as rezadeiras ao acumularem experiências profissionais passam a confrontar abertamente o seu saber mágico com o saber médico. Ao diagnosticar determinada doença, o médico faz uma separação entre corpo e espírito; enquanto elas, por sua vez, lidam de forma complementar, sem estabelecer essa dualidade típica do sistema médico.

Seguindo a ótica de Bourdieu (2009), talvez seja possível sugerir uma espécie de “campo mágico-religioso” das benzedadeiras, em disputa com o campo médico-científico, enfatizando que a noção de campo envolve as disputas por poder e capital simbólico, traduzida por uma série de relações objetivas entre agentes e instituições, suscitando com isso uma disputa constante.

As práticas de cura das benzedadeiras une as esferas material e espiritual, pois para que o corpo físico funcione harmonicamente é preciso a existência de um equilíbrio entre essas campos. Isso é possível, porque as rezadeiras levam em consideração, para realizar o diagnóstico, os problemas relatados pelo doente, entre outros aspectos.

Outro saber de D. Maria é o moral que traduz-se por diferentes preceitos comportamentais, como: o ter conduta reta, não ingerir álcool, entre outros. Em algumas entrevistas, ressaltou a necessidade de ter comportamento adequado como condição para se manter em contato com seu guia espiritual. Para ela, não é

suficiente apenas saber as rezas é preciso ter certas habilidades/qualidades: Ser boa mãe, cultivar a espiritualidade por meio de boas ações, ser religiosa, devota aos santos e não difamar os outros. A esse respeito a rezadeira Maria narrou sobre certa situação considerada como moralizante:

Hoje (referia-se ao dia 10.09.2013) eu fui pra Capanema e de repente me deu vontade de entrar na Igreja Matriz. Aí eu entrei. Lá dentro tem uma bíblia aberta, né! Aí eu fui lê e depois abrir noutra parte que me orientou que não era pra eu me afastar de Deus que sempre estaria comigo. Eu entendi assim. Aconteceu hoje, foi assim, um conselho pra eu mudar algumas coisas do meu jeito, sempre ter um bom proceder e voltar ao que era antes (não explicou do que se tratava). Não cair em perdição dos homens, a mensagem foi bem clara: não se afaste de mim que sempre estarei contigo se eu agi bem (Entrevista).

Outro aspecto moral presente no responso praticado pela benzedeira Maria diz respeito ao esforço da benzedeira em configurá-lo como prática, essencialmente, religiosa e ética no sentido de fazer com que as pessoas aprendam determinados valores, como ter mais fé e ter uma conduta boa. No que podemos associar a educação moral proposta por Mota Neto (2008), quando se refere aos fundamentos religiosos do Tambor de Mina cujos preceitos se organizam sob uma forte base moral ancorada na prática da caridade e nos valores de reciprocidade, respeito, cuidado e humildade.

Esse esforço aparece quando a benzedeira afirma: “O ritual que faço não tem a ver com coisas erradas, com macumba, Deus me livre! Não me meto com essas coisas. Esse meu ritual de adivinhar foi dado por Deus. Sou católica até morrer, é a religião verdadeira” (Entrevista).

Outro aspecto importante relacionado a moral é a não-cobrança pelas curas realizadas. Sobre essa questão, enfatizou a necessidade de não ganhar dinheiro por algo que não lhe pertence, pois seu dom foi dado por Deus. Entretanto, se a pessoa quiser lhes presentear com um agrado, isso é aceito, pois não se considera mal agradecida:

Na verdade, eu não cobro reza, pertencendo a parte de Deus, eu não cobro. Se cobrar eu vou tá pecando. Não cobro por oração. Eu penso assim: “ eu não vou cobrar por uma oração, porque na frente eu vou ter uma queda maior e Deus pode me castigar”. Vou tá cobrando uma coisa que tem que se dada de graça, pois o meu dom foi dado por Deus. Agora, se a pessoa fizer questão de me dá algo, eu aceito, não vejo mal nisso, não é? (Entrevista).

Por último, destaco o saber divinatório de D. Maria que se traduz por meio do responso que consiste em adivinhar sobre algo desaparecido, perdido ou furtado. Dito de outro modo, por meio do sobrenatural, da adivinhação e de indícios, a rezadeira Maria consegue decifrar onde está determinado objeto e animal. Sobre esse saber também chamado de *indiciário*, segundo Ginzburg (1989), tratarei no tópico seguinte.

### **3.2 Decifrando pistas e sinais: origens do Saber Indiciário e seus desdobramentos**

Nesta parte, inicialmente, destaco a natureza do saber divinatório, seu caráter histórico e como se materializou por meio da adivinhação em diferentes épocas históricas. Empreendo essa tarefa com o intuito de uma melhor compreensão do saber divinatório de D. Maria.

Por milênios o homem foi caçador. Durante as caçadas, aprendeu a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolota de esterco, tufos de pêlos, plumas emaranhadas, odores estagnados. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas (GINZBURG, 1989). O caçador teria sido o primeiro a contar uma história, porque leu por meio dos indícios os eventos ocorridos.

Esse patrimônio mental de cunho investigativo foi transmitido e desenvolvido de geração em geração por meio de uma série de representações, sobretudo, culturais, como as pinturas rupestres ou da oralidade presente, por exemplo, nas fábulas e crenças populares. No caso de Dona Maria como veremos (na última parte do texto) o conhecimento indiciário foi transmitido pelo avô.

Este saber, construído ao longo de milhares de anos, permitiu o desenvolvimento da capacidade racional-intuitiva, pois a partir dos indícios e sinais, o homem passou a decifrar a sua realidade, ou seja, mesmo não possuindo

instrumentos técnicos poderia saber com certa exatidão onde estavam, por exemplo, as caças necessárias à sua sobrevivência alimentar.

Leakey (1981, p. 32) aponta que a habilidade requerida pela caça e coleta de alimentos fez com que os “caçadores precisassem saber identificar o animal pelo rastro, assim como perceber sua idade, há quanto tempo passou pelo local, se estava correndo ou à toa, e se estava ferido ou não”. Estas atividades contribuíram, assim, para o desenvolvimento do raciocínio lógico, da percepção e da intuição.

Morin (1979) coloca o ato da caça como um fenômeno total na evolução humana, pois envolvia um conjunto multifacetado de fatores geradores de novas aptidões. Além disso, as caçadas fizeram com que um número grande de estímulos sensoriais ambíguos e tênues se transformasse em sinais, indícios e mensagens.

Na obra *O enigma do homem: para uma nova Antropologia*, Morin (1979) revela outros aspectos da vida cotidiana dos primeiros grupos humanos e como as atividades ligadas à caça exigiam o desenvolvimento da observação e astúcia. Desta forma:

a vigilância, a atenção, a astúcia tornaram-se vitais; era preciso poder interpretar em sinais os movimentos mais ínfimos, em indícios os vestígios mais sutis, estar sempre alerta, individual e coletivamente, para a defesa e, se for preciso caçar, para o ataque (MORIN, 1979, p. 39).

Estudos sobre os primeiros grupos humanos corroboram as proposições acima. Na obra *Origens* (1981) os antropólogos-arqueólogos Richard Leakey e Roger Lewin revelam aspectos importantes da vida humana no período Neolítico, no qual as relações entre os caçadores-coletores eram marcadas por laços estreitos de sociabilidade. As conversas em torno do fogo eram momentos de trocas de experiências, de transmissão de aprendizados mútuos.

O saber indiciário tem raízes que remontam, assim, à própria origem da humanidade e traduz-se como um saber de tipo divinatório caracterizado pela capacidade de, a partir de dados, por vezes, considerados sem importância, descrever uma realidade em sua singularidade. Os dados são observados dentro de uma sequência narrativa composta por indícios mudos onde a observação, a intuição e a perspicácia ganham valor fundamental.

É importante destacar que da Mesopotâmia à Grécia antiga, o saber indiciário seguirá de diversas formas em nossa cultura até que no final do século XIX, na década de 1870-1880 começa a se firmar nas ciências humanas baseado na semiótica médica.<sup>13</sup> Dessa forma apareceram outros saberes indiciários, como os ligados a magia e a adivinhação. Sobre isso, Ginzburg (1989, p 166-7) afirma:

Apesar das objeções, mais ou menos justificadas que lhe poderiam ser dirigidas no plano metodológico, a medicina sempre se mantinha uma ciência plenamente reconhecida do ponto de vista social. Mas nem todas as formas de conhecimento indiciário se beneficiavam, naquela época (final do século XIX) de semelhante prestígio. A capacidade de reconhecer um cavalo defeituoso pelos jarretes, a vinda de um temporal pela repentina mudança do vento, uma intenção hostil num rosto que sombreia certamente não se aprendia nos tratados de alveitaria, de meteorologia ou de psicologia. Em todo caso, essas formas de saber eram mais ricas do que qualquer codificação escrita. Não eram aprendidas nos livros, mas a viva voz, pelos gestos, pelos olhares. Fundavam-se sobre sutilezas certamente não-formalizáveis, frequentemente, nem sequer traduzíveis em nível verbal. Constituíam o patrimônio, em parte unitário, em parte diversificado, de homens e mulheres pertencentes a todas as classes sociais.

Para Ginzburg (1989) o saber indiciário ao estabelecer estreita relação entre natureza e cultura funda-se num rigor flexível, sensível aos sons, sabores e odores, onde a sensibilidade, intuição e técnica se combinam para chegar à verdade provável. O que então daria aos fenômenos existentes a sua consistência seria o indício.

Por último, deduz-se, então, que o saber indiciário esteve presente, portanto, em diferentes épocas e contextos sociais e culturais que dependiam estritamente da análise dos detalhes. Provavelmente, em atividades variadas, como: caçadas, guerras, comércio, religião, entre outras. A esse respeito, no tópico seguinte procuro mostrar como o saber indiciário estava presente por meio da adivinhação em diversas sociedades e como ocorre na prática mágica do responso realizado por D. Maria.

---

<sup>13</sup> Em sua obra *Mitos, Emblemas, Sinais*, Ginzburg faz um estudo por meio da análise comparativa das práticas indiciárias de Giovanni Morelli, formado em medicina e crítico de arte; Arthur Conan Doyle, médico e literato e Freud, médico e criador da psicanálise. Nos três casos, percebe-se o modelo da semiótica médica: “a disciplina que permite diagnosticar as doenças inacessíveis à observação direta na base de sintomas superficiais, às vezes, irrelevante aos olhos do leigo, pistas talvez infinitesimais que permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível. Pistas: mais precisamente, sintomas (no caso de Freud), indícios (no caso de Sherlock Holmes), signos pictóricos (no caso de Morelli)” (GINZBURG, 1989, p. 150-1).

### 3.3 A Adivinhação como expressão do Saber Indiciário

Segundo Ginzburg (1989) pode-se estabelecer uma analogia entre saber indiciário e o pensamento mágico presente nos textos divinatórios mesopotâmicos, redigidos a partir do terceiro milênio em diante, pois esses textos destacam que era preciso um minucioso exame da realidade para descobrir pistas de eventos em que o observador não podia participar diretamente.

As fronteiras entre os domínios do racional e do sobrenatural eram estreitas na antiguidade. As primeiras manifestações de magia e adivinhação remontam ao mundo indo-ariano e caldeu. Atribuía-se aos Caldeus os rituais que envolviam práticas divinatórias que utilizavam como análise os movimentos dos astros (MENDES, 1993). Outros povos como os mesopotâmicos, também possuíram um método divinatório baseado na análise de vísceras de animais, no movimento dos astros ou nos gestos involuntários do corpo.<sup>14</sup>

Na literatura romana, os segredos da magia e da adivinhação se davam por meio de fórmulas e conhecimentos divinatórios, médicos e astrológicos. Certas técnicas usavam adivinhações e tinham vasta aplicação nos casos de doenças mentais, por exemplo.

Na Europa medieval como predominava, oficialmente, o cristianismo as variadas formas da religiosidade se centravam em uma concepção do mundo fundamentada na intermediação do sobrenatural sobre o mundo terreno. Para Baroja (1987), “não só os ritos religiosos estavam ligados aos atos mágicos e divinatórios, mas também cada tipo de crença possuía a sua magia particular”.

As pregações e as ações contrárias às práticas de magia e adivinhação eram infrutíferas, pois as práticas divinatórias faziam parte da cultura e da religiosidade popular. Essas práticas visavam resolver problemas, como a cura de

---

<sup>14</sup> Os adivinhos mesopotâmicos tinham ao seu dispor outros recursos culturalmente elaborados: a conjugação da arte divinatória com a escrita pictográfica que explica a sofisticação de suas operações intelectuais. O pictograma representou um incalculável passo à diante no caminho da abstração. Elementos pictográficos e fonéticos continuaram a coexistir na escrita cuneiforme. A intensificação dos traços apriorísticos e generalizantes na literatura divinatória não apagaram a tendência de inferir as causas a partir dos efeitos (MENDES, 1993).



doenças. Sendo usadas, também, para resolver questões amorosas e sexuais, vinganças, proteção, etc.

O uso de objetos mágicos para a solução de problemas cotidianos foi não somente utilizado por pessoas classes populares, mas esteve integrado às práticas dos religiosos, também. Os padres atribuíam a esses objetos um poder sobrenatural, desde que estivessem associados às práticas cristãs: “Os teólogos sustentavam não ser superstição portar um pedaço de papel ou uma medalha com versículos do evangelho ou fazer o sinal da cruz, desde que não se empregassem símbolos não cristãos” (THOMAS, 1991, p. 39).

Por outro lado, a Igreja Católica criticava e perseguia os praticantes de magia e adivinhação, sobretudo, se faziam parte das camadas populares. Associava as práticas mágicas ao engodo e ao diabo. Sobre essas ideias se apoiaram, por exemplo, as leis e os documentos eclesiásticos que respaldaram os primeiros atos de repressão e os processos contra os adivinhos, durante grande parte do contexto medieval.

Em termos práticos, a ação repressiva contra os magos e seus clientes se dava por meio de penas, como excomunhões, penitências e outros castigos aplicados pela Inquisição de acordo com o tipo de magia ou de categoria social do acusado.

A igreja católica se esforçava por fazer valer as suas repressões, mas a reincidência no uso de rituais divinatórios era contumaz. O que mostra, portanto, a ineficácia católica da igreja no sentido de sua proibição:

No contexto do medievo chocavam-se duas tendências: uma religiosidade oficial vivida pela coletividade e entremeada de crenças tradicionais e a outra, permeada de crenças mágicas e de rituais que envolviam, principalmente, a magia e a adivinhação (NOGUEIRA, 1995, p. 13).

Especificamente, no século XIII novos posicionamentos passaram a orientar a postura da Igreja Católica frente às atividades mágicas-divinatórias e seus agentes. Nesse século ocorreram grandes debates teológicos que discutiram sobre a questão da magia. A igreja católica passou a condenar com mais ênfase toda crença e ação alheia ao seu controle que se relacionasse a qualquer contato com sobrenatural.

A demonização das práticas mágicas passou a ser o ponto central. Teólogos católicos, como Tomás de Aquino, por exemplo, denunciaram, em várias passagens de sua *Summa Teológica*, os praticantes de superstições, vícios e práticas mágicas, consideradas segundo ele, contrárias a religião cristã.

Aquino revelou uma particular preocupação, sobretudo, com as adivinhações. Para ele, as práticas divinatórias se utilizavam de consultas e invocação ao demônio, que eram atendidas mediante os pactos com ele (NOGUEIRA, 1995).

Sobre as ideias de Aquino e outros teólogos católicos<sup>15</sup> se fundamentaram, assim, as afirmações e posicionamentos que contribuíram à (re) afirmação de novas concepções e procedimentos contra a magia e adivinhação. Como, por exemplo, a que associava por meio de um pacto os agentes mágicos e as forças do mal.

Pautados em textos antigos, os documentos jurídicos e religiosos dos últimos séculos da Idade Média atribuíam aos adivinhos, e em especial, às representantes femininas dessas práticas mágicas, a capacidade de dominação dos deuses às paixões humanas. Segundo Baroja (1987, p. 185):

Na antiguidade clássica é evidente que houve consciência de que a técnica das magas se achava, em grande parte, baseada na existência de um contrato; de um pacto, em suma. Há que se aprofundar no estudo da natureza do pacto e em sua relação com outras situações que podemos definir como legais ou ilegais: chega a analogia jurídico-religiosa a tal grau que, em determinados casos, a ação mágica se pode considerar como um operação de chantagem. O ameaçar os deuses entra no jogo, como meio.

Uma atividade muito perseguida e associada a essas mulheres foi à feitiçaria. Souza (1989) afirma a esse respeito que as praticantes eram associadas ao mal, ao diabo. Sendo consideradas pelos religiosos católicos como seres fracos sendo facilmente possuídas, espiritualmente, pelo demônio. Por isso, era preciso

---

<sup>15</sup> A partir de Agostinho, os teólogos vão desenvolver certos princípios com relação às práticas mágicas-divinatórias. Um deles, o princípio da irrealidade dos atos mágicos que relegava os poderes dos magos e o resultado de suas ações à categoria de miragens ou ilusões. O outro princípio, afirmava a existência da presença demoníaca nas ações dos magos. Para os teólogos católicos os fenômenos mágicos não passariam de ilusões e práticas diabólicas. Satã, na sua luta incessante contra o poder divino, figuraria como protagonista de toda magia (CARDINI, 1982).

uma dura repressão contra elas. O que nem sempre ocorreu na prática, segundo a autora:

Apesar de malvistas como agentes do demônio, emblemas vivos e atuantes da desordem, do perigo e da impureza. As feiticeiras agiram com desenvoltura no Brasil durante o período colonial, praticando toda espécie de benzeduras, adivinhações e curas. Sendo acusadas de infanticídio, mas não raro tentando aproximar casais por meio de orações fortes, cartas de tocar e outros sortilégios. Além disso, eram acusadas de comunicar-se com o sobrenatural em sonhos, em pactos, metamorfoses e possessões (SOUZA, 1989, p. 17).



Figura 02-A mulher feiticeira no imaginário católico.  
Fonte: <http://viagempeessoalpelahistoriadocinema.blogspot.com.br>.

Na passagem da Idade Média à Moderna, tais ideias de pacto dos agentes mágicos com o diabo continuaram a (re) orientar as construções teológicas sobre a magia e adivinhação. Os magos adquiriram, segundo a igreja católica, poderes de intervenção sobre a natureza, agora por força da associação estabelecida com as forças maléficas. Sendo assim, era preciso combater duramente esse estado de coisas.

Dentro da concepção católica ocorria, portanto, uma luta universal entre o bem e o mal, acarretando, assim, uma complexa e híbrida relação entre a igreja católica e os agentes mágicos. Os reflexos dessa relação espalharam seus tentáculos culturais para outras áreas, além da Europa, para a América Portuguesa, por exemplo.

### **3.4 Benzeduras, feitiços, bolsas de mandingas e adivinhações: as práticas mágicas no universo colonial brasileiro**

O Brasil foi palco de um intenso processo de integração entre variadas culturas. Indígenas, europeus e africanos, entre outros povos, foram agentes do hibridismo religioso no período colonial. Sendo válido destacar as peculiaridades religiosas de cada um desses grupos, pois nenhum deles se constituiu culturalmente isento de influências de outrem. Nesse sentido, segundo Souza (1989, p. 153),

Os portugueses chegaram ao Brasil num momento em que a presença de Satã entre os homens era especialmente marcante. Monstros, animais e seres diabólicos, os colonos foram também feitiçeiros, as formulações se sucedendo e se desdobrando no imaginário europeu. Índios da América, negros da África e brancos da Europa se combinaram mais uma vez para engendrar práticas mágicas e de feitiçaria extremamente complexo e originais.

Por mais que tenha havido uma vã tentativa de imposição cultural católica, a resistência afroindígena<sup>16</sup> contribuiu para a formação do pluralismo religioso da colônia e para seu hibridismo cultural. Nessa esteira, segundo Bhabha (1998), é preciso compreender o conceito de cultura a partir do seu caráter dinâmico, pois as culturas são híbridas, haja vista que estão constantemente se modificando, em eterna mutação. A cultura não é algo estático, pois possui dinamicidade, movimento e interage com outras culturas dando origem a inúmeras formas culturais novas.

O Hibridismo proposto por Bhabha (1998) localiza-se no interior dos discursos estabelecidos entre colonizador e colonizado. Não é mais um meio que facilita o entendimento entre os povos, muito menos uma maneira criativa de permitir o surgimento do novo. Dessa forma:

O hibridismo não tem uma tal perspectiva de profundidade ou verdade para oferecer: não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de 'reconhecimento'. [...] O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes 'negados' se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento (BHABHA, 1998, p. 165).

---

<sup>16</sup> Utilizei o termo afroindígena nesse texto no sentido atribuído por Pacheco (2009) e Silva (2011) que o associam as práticas, crenças e linguagens de influência indígena e africana na Amazônia.

Essas considerações se aplicam ao contexto de encontro cultural ocorrido no Brasil Colonial. E seu resultado não foi o surgimento de uma cultura única, homogênea, mas ocorreu a fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos ocorrendo, assim, um rizoma, em que predominou várias ramificações diferentes, resultados dos diversos níveis de interação e de circulação a que estiveram sujeitos os elementos culturais envolvidos.

Em nível de comparação, na obra *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, Ginzburg (2002) utiliza-se do termo *circularidade* para definir o relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existentes na Europa pré-industrial. Para esse influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica, particularmente intenso na primeira metade do século XVI se utilizou da análise da figura de um camponês, o moleiro friulano Menocchio.

Burke (2010), em seus estudos acerca do hibridismo cultural afirma também que, ao defrontar-se com duas tendências culturais distintas, não se pode ter essa falsa impressão, muito menos se deve tentar enxergar essas tendências de forma separada, pois não existe uma fronteira cultural nítida entre grupos, e sim um continuum cultural.

Na América portuguesa, a concepção mágica do mundo circulava entre todas as classes sociais existentes no Brasil, porém, a igreja católica apresentava resistência a essa mistura de religião e magia, pois “céu e inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar também o universo dos colonos” (SOUZA, 1989, p. 372).

Assim, a religião se configurava nas experiências reais das pessoas e ao sentido que atribuíam a ela. Nessa direção, por exemplo, a feitiçaria, segundo Souza (1989, p. 155):

Foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o cercava: por vezes, protegeu-o dos conflitos e por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis. Mas, foi quase sempre a ponte para o sobrenatural.

A religiosidade no Brasil colonial, portanto, estava ligada ao contato estabelecido entre os diferentes povos que passaram a conviver no território brasileiro, principalmente, a partir do século XVI. No convívio entre o indígena e o africano pode-se entender a singularidade do hibridismo religioso brasileiro. Este contexto híbrido ganhou ainda mais tonalidade se forem pensadas as influências trazidas pela religiosidade medieval europeia, característica do português colonizador. O que acabou ressaltando, segundo Souza (1989), nesse contexto colonial a falta de sentido do cristianismo entre a população:

O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico, o homem bem distinguia o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguia senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos (SOUZA, 1989, p. 23).

A vida colonial com suas crenças híbridas acarretava, assim, a prática de rituais mágico-divinatórios para resolverem problemas diversos e cotidianos, como: doenças, gravidez complicada e muitos outros problemas de diferentes naturezas.

De acordo com Souza (1989), a insuficiência das igrejas, a falta de atendimento médico e a escassez dos remédios, contribuía, em grande, para que a população, muitas vezes, por indicação dos próprios padres, buscasse ajuda junto aos calunduzeiros<sup>17</sup> e curandeiros.

Dentre as diversas manifestações populares mágicas, as orações e benzeduras, por exemplo, eram utilizadas para curas de males diversos. O tratamento curativo popular se aliava às rezas que sanava as dores físicas diversas, espinhela caída, feitiços e tosses por meio do saber divinatório, das orações que deviam acompanhar o processo de cura, ora invocando o Deus cristão ora recorrendo a outras entidades.

---

<sup>17</sup> Segundo Mott (2007), o calundu traduzia-se por meio de práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo, geralmente, negros. Frequentemente referia-se a danças, batuques, mas também aos hábitos e usos de fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos para se fazer feitiços.

As orações somaram-se outros saberes da medicina popular, por exemplo, a utilização de ervas para a cura de males diversos. Além do uso de remédios naturais integrava o cotidiano colonial: os feitiços para conseguir paixões não correspondidas ou para adquirir algum benefício, os contrafeitiços e, ainda, bruxedos realizados por mulheres e homens conhecedores de toda espécie de sortilégios e fórmulas mágicas para fins diversos.

Outra prática muito comum era a adivinhação na qual bastava a crença e o dom para serem realizadas. Sobre as adivinhações, Souza (1989, p. 157) afirma que eram

largamente difundida por todo o Ocidente cristão, a prática de adivinhar foi, entretanto, frequentemente associada ao diabo. Como em tantos outros campos, coube a São Tomás de Aquino papel de destaque nesta demonização: para ele, insistir em adivinhar o futuro e ir além das potencialidades da razão humana ou das revelações divinas era pecado grave, que via como pacto demoníaco [...]. Em Portugal, o título III das Ordenações Filipinas, referente aos feiticeiros, atém-se também as adivinhações: ver em água, cristal, espelho, espada. Espádua de carneiro, imagens de metal, adivinhar em cabeça de alimárias ou homem morto. As penas impostas eram duras: açoites com barço e pregão pelas ruas em que ocorrera o crime, três mil réis pagos ao acusador e, curiosamente, degredo para o Brasil.

As adivinhações serviam para muitos fins: encontrar objetos ou animais perdidos, conhecer o futuro, achar botijas de ouro, etc. Visualizações do futuro eram vendidas nas praças. O caso do lavrador Álvaro Martins exemplifica os diversos motivos pelos quais se encomendavam adivinhações:

Indivíduos como o lavrador Álvaro Martins – preso pela Inquisição em 1557, com 80 anos de idade – atendiam às necessidades concretas de sua comunidade através de adivinhações. Álvaro Martins procurava objetos, dinheiro, animais e escravos desaparecidos por meio de adivinhações feitas com base nas estrelas. (SOUZA, 1989, p. 158).

Somando-se à adivinhação, a bolsa de mandinga também era comum e muito utilizada. Esse amuleto de proteção teria sido produzido pelos africanos da região ocidental para as mais diversas finalidades, e em especial para se livrarem de ferimentos por ferros. A bolsa de mandinga era feita de tecido e composta de diversos elementos mágico-religiosos. Foi disseminada pelo mundo a partir da diáspora negra, principalmente no século XVIII. Sobre essa expansão Cardini (1982, p. 13) afirma:

O processo de expansão católica nas colônias europeias possibilitou a formação de inúmeras formas de crenças que tocavam diretamente nas vivências cotidianas dos colonos. Se por um lado existia um sistema doutrinal, com preceitos definidos, que não necessariamente era contextualizado à realidade colonial, os próprios integrantes destas colônias adaptavam e disseminavam ao seu modo. As agruras cotidianas que obedeciam às mais diversas ordens determinavam o corpo de cultos ao qual se deveria reverenciar. Neste período, meados do século XVIII, um movimento maior de religiosidade atravessava os cultos das colônias, disseminando a chamada bolsa de mandinga, entre outras feitiçarias.

Segundo Vainfas (2001) o uso desse amuleto mágico era uma prática originalmente africana com influências da religião muçulmana, entre outras. Sendo bastante utilizado no período colonial. Acreditava-se que a bolsa de mandinga servia para fechar o corpo, impedindo que seu portador fosse atingido por facadas ou tiros.

Assim, a utilização de práticas mágicas, consideradas demoníacas pela igreja católica, não implicava que os seus adeptos não praticassem procedimentos cristãos católicos, pois os mesmos que portavam, por exemplo, a bolsa de mandinga iam à missa, comungavam e participavam, muitas vezes, do processo litúrgico no serviço religioso. O que mostra, dessa forma, o hibridismo cultural vigente. Nesse sentido, Pêcheux (1995, p. 54) afirma que,

A contradição era uma constante nas denúncias e confissões dos setecentos é um elemento importante para a constituição do processo de identificação dos sujeitos na colônia. Era na contradição que os sentidos se transformavam, perpetuavam-se e ganhavam espaço na memória colonial.

Vale ressaltar que na metrópole portuguesa existiram inúmeros casos de crenças mágicas nas quais se empregavam elementos da cultura indígena e negra. A igreja católica tentou conter estas manifestações culturais por meio da Inquisição que visava punir os autores dessas práticas mágicas. Nessa perspectiva, os estudos de Sousa (1989) detectam a feitiçaria, as práticas mágicas e a religiosidade popular no Brasil Colonial, registrando o tratamento que os inquisidores dispensavam aos negros e mulatos durante os séculos XVII e XVIII.

Nos períodos da visitação inquisitorial durante o ano de 1591 na Bahia e Pernambuco; em 1618 na Bahia; entre os anos de 1763 e 1768, no Grão-Pará e no Maranhão. Os indivíduos, na maioria, escravos e uma classe intermediária entre os negros e os grandes proprietários quando culpados eram remetidos a Portugal. Sobre eles recaiam, segundo Souza (1989) casos de adultério, de adivinhações, de bigamia, de bruxaria, de falsidade ideológica, entre outros.



Portanto, a religião colonial, segundo Wehling (2005) estava presente na vida dos homens, fornecendo explicações e soluções para todos os momentos de sua existência. “Era, em seu topo oficial, barroca, mística, muitas vezes soturna e angustiada, dominada pela obsessão com o pecado e o castigo eterno. Na prática social, porém, era mesclada e híbrida” (WEHLING, 2005, p. 40). Além dos princípios da religião oficial, incorporava elementos mágicos e supersticiosos de origem não apenas indígena ou africana, mas também medieval portuguesa, entre outros.

Em outras palavras, além das influências católicas terem sido ressignificadas devido à multiplicidade de culturas, houve uma variedade também de crenças, contribuindo para uma religiosidade popular bastante heterogênea.

Dentro desse contexto, destaco, também, o culto a determinados santos populares ligados a práticas divinatórias, como é o caso de Santo Antônio. Sobre esse santo, segundo Besen (1999), nasceu no dia 15 de agosto de 1195, como Fernando de Bulhões y Taveiro de Azevedo, filho de Martinho de Bulhões e de Maria Teresa de Taveiro. Ao decidir pela carreira religiosa aos 15 anos ingressou no Seminário da Ordem dos Cônegos Regulares de Santo Agostinho. Dois anos depois solicitou sua transferência para a Ordem dos Agostinianos no Mosteiro de Santa Cruz, em Coimbra, onde concluiu os estudos regulares e trocou seu nome, passando a chamar-se frei Antônio de Lisboa.

Entre 1223 e 1226, frei Antônio passou a fazer pregações religiosas a pedido de Francisco de Assis, inicialmente, para os frades como o primeiro bispo de sua Ordem, depois em outras cidades como Bolonha, na Itália; Carcassone, Toulouse, Limoges, na França. Morreu no dia 13 de junho de 1231, sendo canonizado em 30 de maio de 1232. Após a canonização passou a ser mais popularizado e o culto em torno de sua figura aumentou ainda mais.

No início da Época Moderna, destacou-se Santo Antônio, no contexto do catolicismo popular, em sua virtude de casamenteiro. Esse santo emergiu como protetor dos casamentos, característica reforçada pelo milagre do restauro da bilha de barro que teria sido quebrada por uma moça que se encontrava distraída a pensar no namorado junto à fonte (BESEN, 1999).

Entretanto, além da tradicional fama de casamenteiro, Santo Antônio acumula outras habilidades. Entre elas, destaco a fama de recuperar coisas perdidas. De acordo com Moreira (1987) é possível localizar a provável história que deu origem a essa fama de adivinho:

Nas andanças de frei Antônio se aglomerava um grupo grande de pessoas em torno de sua figura, pois sua fama de milagreiro havia se espalhado por todos os recantos. Certo dia em meio a multidão surgiu uma mulher idosa entre lágrimas que se prostrou aos pés do santo. A mulher solicitava que Santo Antônio achasse seu anel de casamento que havia perdido. O santo disse à mulher que tivesse fé que seu problema seria resolvido. O que se soube depois foi que o anel foi encontrado. Essa história disseminou, assim, a associação desse santo a busca de objetos perdidos (MOREIRA, 1987, p. 28).

Para Cascudo (1983), a devoção popular a esse santo se dá, sobretudo, pela característica de ajudar as pessoas a encontrarem seu par como também de encontrar as coisas perdidas. Dessa forma, são incontáveis as orações dedicadas a Santo Antônio, especialmente, as trezenas<sup>18</sup> e a recitação do responso, infalível na obtenção de graças, sobretudo, para encontrar objetos perdidos. Nesse sentido, na litografia abaixo, pode-se notar uma versão clássica do Responso de Santo Antônio:

---

<sup>18</sup>As Trezenas são treze dias oferecidos ao santo, com orações e leituras de exemplos de sua vida.

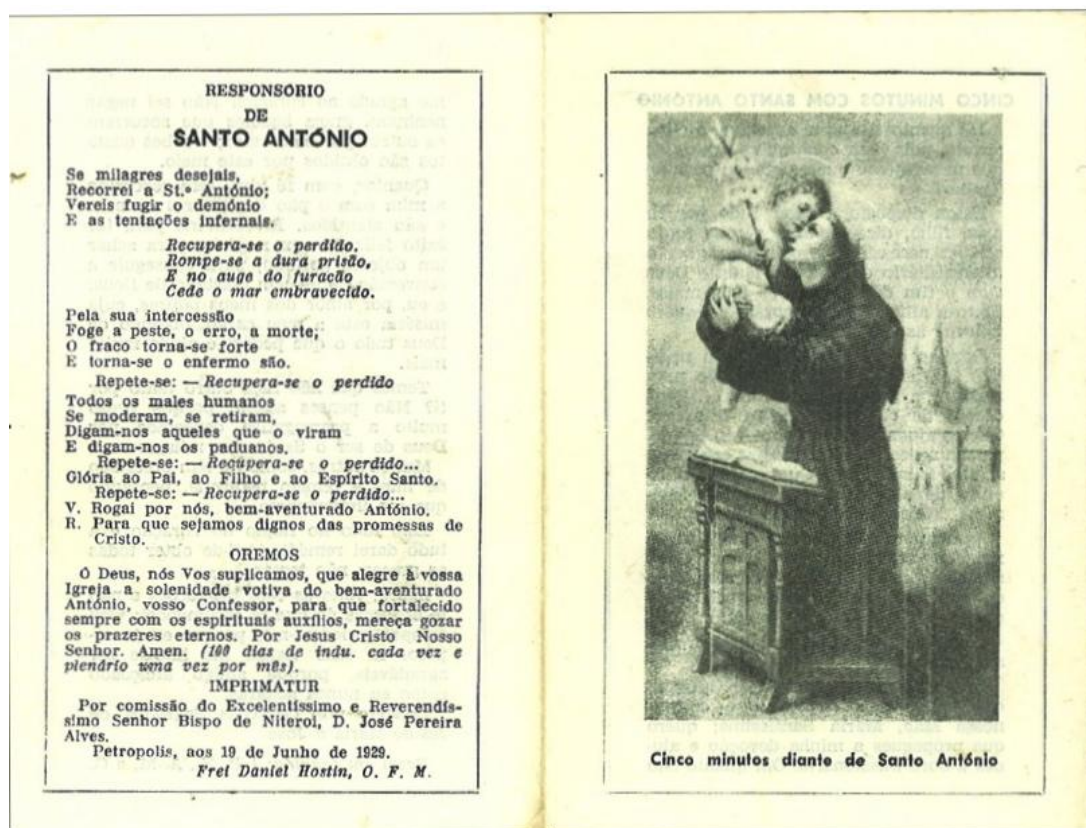


Figura 03- Estampa mandada imprimir pelo Bispo de Niterói em 1929.  
Fonte: <http://www.assops.pt/portal/livros/143-responsos.html>

Entretanto, Gomes (2007, p. 25)), mostra também outra oração do Responso de Santo Antônio na versão atual onde se nota, como na versão antiga, a atribuição desse santo de encontrar objetos perdidos:

Se milagres desejais  
Contra os males e o demônio  
Recorrei a Santo Antônio  
E não falhareis jamais.  
Pela sua intercessão  
Foge a peste, o erro e a morte,  
Quem é fraco, fica forte,  
Mesmo o enfermo fica são.  
Rompem se as mais vis prisões,  
Recupera-se o perdido,  
Cede o mar embevecido  
No maior dos furacões.  
Penas mil e humanos ais  
Se moderam, se retiram:  
Isto digam os que viram  
Os paduanos e outros mais.  
Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo,  
Como era no princípio,  
agora e sempre.  
Amém.

Com tal popularidade, Santo Antônio passou a fazer parte do patrimônio cultural gerando, assim, variadas formas de culto e devoção em torno de sua figura sacra popular.



Figura 04: A Visão de Santo Antônio de Pádua, Pintura de Claudio Coello, 1663. Fonte: <http://www.entreculturas.com.br>.

São incontáveis os lugares de devoção antoniana espalhados por diferentes países devido à flexibilidade peculiar da figura desse santo que permite mistura-se com divindades e práticas religiosas variadas. Esse santo, por exemplo, arrasta multidões em procissões pedindo para que chova, realizadas em países como a Guatemala. Acredita-se nesse país e em outros que Santo Antônio tem o poder de controlar/domar a natureza.

A habilidade ou o domínio sobre as forças da natureza pode ser explicado a partir de um episódio relatado após a sua morte, de um milagre no qual acalmou forte tempestade que se abateu sobre a multidão que o ouvia atentamente em uma determinada ocasião. Assim, o seu prestígio de santo é tão significativo que ultrapassou o território do catolicismo oficial ou popular no Brasil para adentrar nos cultos e ritos heterodoxos, por vezes rebeldes, perseguidos pela inquisição católica.

Na Bahia do século XVI, por exemplo, Santo Antônio esteve associado à principal das santidades indígenas, movimento híbrido meio católica, meio tupi, que

desafiaram a colonização portuguesa. Vainfas (2001) destaca a santidade indígena de Jaguaripe, ao sul do Recôncavo Baiano, cujo líder tinha o nome de batismo de Antônio.

Em certos cultos afro-brasileiros, como indicam as fontes inquisitoriais, sobretudo, as do século XVIII aparece a imagem de Santo Antônio em alguns registros dos chamados *calundus* de origem banto, bem como no *acotudá*, em Minas Gerais, descoberto e estudado por Mott (2007) em um artigo sobre as raízes do sincretismo afro-brasileiro.

A adoção de Santo Antônio por variados cultos religiosos, sobretudo, afrodescendentes denota, portanto, que existe um conjunto de diversas religiosidades enriquecidas por diferentes práticas e saberes culturais. Na região amazônica, temos, por exemplo, o caso das rezadeiras, como D. Maria que praticam o responso sob a forma ritual. Sobre isso tratarei no tópico seguinte desse texto.

### 3.5 Saberes e Práticas Pedagógicas do Responso

Deus pai todo poderoso e meu anjo guia  
fazei com que eu decifre o perdido ou roubado.  
Rezadeira Maria

O excerto que compõe a epígrafe mostra o enunciado proferido antes do início de um ritual do responso. Esse ritual é realizado pela benzedeira Maria, geralmente, com o intuito de encontrar objetos e animais perdidos ou roubados. Ele se processa por meio de um processo ordenado e padronizado de gestos, palavras, orações e silêncios envolvendo elementos do catolicismo popular (terço, vela e bíblia e orações, pai-nosso e ave-maria) como descreve a rezadeira:

A dias atrás apareceu um pessoal pedindo para eu responsar um gado deles. Pedi pra eles voltarem no outro dia que eu ia vê o que fazia por eles. Depois que saíram fiz o ritual. Entrei pro meu quarto, pra ficar sossegada, em silêncio. Me concentrei, acendi uma vela branca e fiz minha prece inicial. Pedi ajuda do meu guia, o anjo. Peguei a bíblia sagrada e o terço. Como sempre, abri numa passagem da bíblia que não me lembro qual, agora. E então, ouvi a voz do anjo me dizendo onde o gado estava. Depois disso, pra finalizar o ritual rezei um pai nosso e uma ave-maria. No outro dia passei as informações pro pessoal que encontraro, eu soube depois, as vaca (Entrevista).

O ritual do responso não tem dia ou hora para sua realização. Não há necessidade, segundo D. Maria, de fazer qualquer preparação prévia ou de ter qualquer restrição alimentar. Entretanto é necessário ter boa conduta moral para está ligada ao seu anjo-guia que a orienta em todos os seus trabalhos dando as instruções. O que a rezadeira Maria destaca nas entrevistas é a necessidade de se concentrar durante o ritual, de estar sozinha e ligada mentalmente ao seu guia espiritual.

O ritual do responso é bem simples. Eu preciso apenas me concentrar e então de repente o meu guia, o anjo me diz o que tenho que fazer. Ele passa as instruções para preparar cada tipo de garrafada, os ingrediente, o modo de fazer. E quando responso ele me diz como proceder para achar o que está perdido. Não precisa de nenhuma preparação, deixar de comer isso ou aquilo. Tenho apenas que tá em dia com a prática do bem e da caridade (Entrevista).

O ritual do responso é caracterizado também por ter um método de trabalho. Isso aparece, por exemplo, quando a rezadeira afirma: “eu disse a eles que ia ver se resolvia o problema de achar o gado perdido porque deixo claro que não depende só de mim, meu dom vem de Deus e de meu guia, dependo deles” (Entrevista). Dessa forma, D. Maria deixa claro como opera para responsar. Não age sozinha, mas conta com seu guia que é de fato, o transmissor do segredo dos perdidos (gado, relógio, etc).

No depoimento anterior e no seguinte fica bem claro também os motivos que impulsionam as pessoas a procurarem o responso. Além da procura por objetos como relógio ou animais como gado, outros motivos levam as pessoas a buscarem a mediação do responso: a resolução de problemas de ordem conjugal, por exemplo. Conforme se constata no depoimento de Maria Joana Martins da Silva, moradora da Vila de Tauari-Pa:

Procurei a D. Maria porque apareceu uma sirigaita, para não dizer outra coisa, aqui na vila onde moro. Meu marido se engraçou dela e passou a me trair com essa dona. Depois o safado passou a morar com ela e me deixou, você acredita? Esses homens, esses homens, só querem um pé, não é? Pois é, então eu soube que na Vila do Segredinho existia uma mulher que achava gado perdido. Então pensei: Se ela recupera coisas perdidas, também podia ajudar eu a recuperar meu marido, não é? (risos). Fui até ela. Como diziam que D. Maria é das boas. Fui até a casa dela. Ela disse que não responsava marido, não! E mandou eu esquecer o safado (risos) (Entrevista).

Os rituais, segundo Segalen (2002) no campo específico da religião, assumem três aspectos importantes: Garantir a sobrevivência e a difusão da religião; preservação do mítico e da doutrina da tradição religiosa e resolução dos variados problemas práticos do cotidiano. Esse último aspecto é bastante nítido no ritual de responso de D. Maria. No depoimento de Jorge Mesquita e nos outros podemos destacar isso:

Certa vez sumiu uma bermuda minha que eu gostava muito. A última vez que vi ela tava dentro de uma gaveta no guarda-roupa. Um belo dia fui procurar ela e cadê? Cacei por tudo quanto foi canto e não achei, daí maldei que tinha sido robada, pois estava com pouco tempo de uso. Daí então, me disseram que dona Maria responsava. Fui bater na casa dela. Conteí sobre a bermuda. Ela disse pra eu voltar no outro dia que ia revelar o que aconteceu. E não foi que ela deu todo o parecer do gatuno que morava perto de casa. Eu não fiz nada. Fiquei com raiva. Deixei pra lá. Passou um tempo e um dia fui passando e vi a bermuda já velha estendida na corda de estender do ladrão. Pensei, “a D. Maria é das boas, mermo. Tava certa!” (Entrevista).

Além da resolução de problemas cotidianos no depoimento de outro cliente de D. Maria, João Pereira da Silva, aparece o enraizamento cultural do responso no cotidiano do Segredinho na medida em que a comunidade prefere solicitar a rezadeira ao invés de ir à delegacia de Polícia. Isso também evidencia a simultaneidade desses dois sistemas de resolução dos problemas locais: o sistema formal de poder, a polícia e as práticas mágicas de adivinhações, como as de D. Maria. Por último, nota-se, ainda, a eficácia das práticas divinatórias da referida benzedeira que consegue em pouco tempo adivinhar o que foi perdido:

Eu estava muito aperreado com o roubo de um garrote meu. Já havia procurado bastante com meus parentes. Meus filhos tinham rodado a mata toda. Suspeitei que tivesse sido robado por uns caras estranhos que apareceram no povoado. Pensei em ir na delegacia, em Capanema. Foi aí então que um vizinho me disse: Por que você não responsa o gado? Tem uma rezadeira muito boa no Segredinho que faz isso. Daí fui bater na casa de D. Maria. Conteí, a ela, o problema e acredite! No outro dia achei o gado, ela é boa mesmo! Toda vez que some um gado ou alguma outra coisa eu recorro a ela. Teve outra vez que desapareceu um relógio que eu gostava muito, pois tinha ganhado dos meus pais. Fiquei triste com o acontecido. Então procurei de novo a D. Maria. Confiei que ela resolveria mais esse problema. Não deu outra, depois de poucos dias, o relógio apareceu em um local que eu já havia olhado lá (Entrevista).

Vale ressaltar que rituais divinatórios como o praticado no responso eram bastantes presentes no cotidiano do período colonial. Souza (1989) descreve e exemplifica vários desses rituais em que as práticas de adivinhação tinham o intuito de decifrar roubos:

Por volta de 1750, no Maranhão, Margarida Borges utilizava o sortilégio do balaio para adivinhar furtos, como fez com uma camisa roubada pela negra Mariquita. Não há alusão a tesoura, mas o procedimento é o mesmo: uma pessoa enuncia a oração enquanto outra a nega. A diferença é que se vão falando vários nomes; uma vez dito o nome do gatuno, o balaio vira sozinho, inexplicavelmente. A oração dita varia um pouco, no caso de Margarida, é a seguinte: 'Por São Pedro por São Paulo e pelo buraco de Santiago e pelo Padre revestido e pela hóstia consagrada em como fulano furtou isto' (SOUZA, 1989, p. 159).

Outro modo de ritualização consistia, segundo Souza (1989, p. 161):

A adivinhação com a chave e o livro de horas de Nossa Senhora é da mesma natureza que a da peneira ou balaio e tesoura [...]. Tomava-se um livro das horas de Nossa Senhora, e abrindo-o colocava-se dentro dele uma chave e um cadeado, ficando sua maior parte de fora. Fechava-se o livro, tomava-se a chave com um dedo e dava-se a outra ponta dela para um menino segurar. O livro ficava no ar, e se iam nomeando os suspeitos de furto até o livro desse uma volta, acusando o ladrão. Diziam-se palavras: Eu te esconjuro da parte de Deus e da Virgem Maria pela virtude destas horas que me digas quem tomou tal cousa.

O modo de adivinhar de D. Maria inclui-se como denomina Souza (1989), na modalidade de adivinhação simples, pois utiliza basicamente a oração. A autora mostra vários casos de adivinhação desse tipo: "utilizando apenas a oração de São Pedro, São Paulo e Santiago, como fizeram o capitão-mor Gonçalo de Castro e seu escravo Luís do Sertão do carcu, interior de Pernambuco" (SOUZA, 1989, p. 116).

Para Leakey (1981), os rituais são, portanto, as sínteses dos valores em evidência numa determinada cultura e vão sendo transferidos de geração a geração. As razões da conservação dos ritos e rituais podem ser vistas quando afirma que "o primitivo e o moderno são iguais. Não apenas pensamos de forma similar. Embora haja diferenças entre sociedades, existe um repertório básico de ações que são partilhadas. Somos semelhantes e diferentes ao mesmo tempo" (LEAKEY, 1981, p. 25).

Nesse sentido, Leach (1987) afirma que não se pode negar a eficácia do ritual para demonstrar sentimentos coletivos, como símbolos míticos, ou determinadores de alguma essência religiosa. Sabe-se, entretanto, que as crenças, ritos, rituais e cultos são efetivados e sentidos de diferentes formas e contribuem, essencialmente, para a formação e educação das pessoas. Através deles, elaboram-se conhecimentos, ampliam-se representações.



Essa linguagem pode variar em decorrência da importância dada por diferentes sociedades e a cada um dos momentos de transição. Para Turner (1974, p. 18-9), os rituais “revelam os valores no seu nível mais profundo, os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados”.

Para entender a mensagem ou transmiti-las pelos rituais é essencial conhecer os significados dos símbolos e dos signos presentes neles. Cabe, nesse sentido, trazer a indagação: o que significa para D. Maria o uso da bíblia, do terço ou da vela? Estariam esses objetos relacionados, de fato, à sua formação e crença religiosa católica?

Chauí (1994) reforça que o sagrado pode ser considerado como experiência da presença de uma potência ou de uma força sobrenatural que habita algum ser – planta, animal, humano, coisas, ventos, águas, fogo. Essa potência é tanto um poder que pertence própria e definitivamente a um determinado ser, quanto algo que ele pode possuir e perder, não ter e adquirir.

Ainda, segundo Chauí (1994) o sagrado é a experiência simbólica da diferença entre os seres, da superioridade de alguns sobre outros, do poderio de alguns sobre outros, da superioridade e poder sentidos como espantosos, misteriosos, desejados e temidos. Nesse sentido aponto que o domínio dos múltiplos saberes que envolvem o responso colocam D. Maria em uma posição de superioridade cultural e simbólica no seio da comunidade, diferenciando-a dos demais membros que reconhecendo nela um poder procuram-na para realizar diversos serviços. Ratificando assim, seu poder simbólico dentro do grupo. Poder esse que chega a competir instituições como a Polícia ou a Igreja.

Aspecto importante a ser dito sobre o ritual do responso é que ocorre um processo de apreensão e transmissão de conhecimentos mostrando assim que educação pode se dá para além do ambiente escolar tradicional. Tal perspectiva vem ao encontro do dito por Albuquerque (2011, p. 26) quando se refere à pedagogia das plantas professoras mediada pela ayahuasca onde afirma que,

uma diferença fundamental reside no fato de que o conhecimento não é possível de ser obtido a partir dos livros ou da razão instrumental, mas sob

o estado de êxtase, estado de expansão da consciência ocasionado pela ingestão da ayahuasca.

Nesse sentido Brandão (1985, p. 183) destaca, também, outro contexto em que ocorre esse tipo de educação não escolar:

na verdade, se no interior da cultura primitiva ou camponesa não existem nem escolas nem momentos especialmente dedicados a ensinar-e-aprender, há em meio a uma pequena infinidade de tramas de relações entre parentes, entre 'mais velhos' e 'mais moços', ou entre companheiros de trabalho ou prática ritual, cuidados e atenções especialmente dirigidos à efetivação da aprendizagem. Eu mesmo pude observar muitas vezes entre os camponeses do Brasil, como pais cuidadosamente ensinavam seus filhos enquanto trabalhavam juntos. Isto significa que por debaixo de uma simples atividade produtiva em que a criança e o adolescente aprendem 'por imitação', como a Antropologia insiste em reafirmar, há regras, princípios e iniciativas cuidadosamente dirigidos a que a situação ritual ou de trabalho seja, também, intencional e sistematicamente pedagógica.

Nessa perspectiva de que a educação pode transcender os muros da escola, Fonseca (2003) aponta também que os reflexos dessa postura promovem a abertura de uma fenda epistemológica para o deslocamento e alargamento da concepção hegemônica de educação, alargando-se, com isso, a possibilidade da ocorrência do ato educativo em outros espaços sociais e culturais não, exclusivamente escolares. Nesse sentido, a autora ressalta a necessidade de "extravasar o mundo da escola para o enfrentamento de outras dimensões dos processos e práticas educativas" (FONSECA, 2003, p. 13). Vindo a encontro do que foi dito, Albuquerque (2011, p. 219) enfatiza, também,

que práticas educativas acontecem nas ruas, feiras, casas de farinha, quintais, terreiros de igrejas, escolas de samba, hospitais, casas de idosos, estaleiros, museus, narrativas míticas, entre incontáveis espaços onde vicejam experiências de aprendizagem, dentre os quais, os rituais de beberagens psicoativas como a ayahuasca.

Dessa forma, o sentido de educação aqui apresentado e aludido é bastante amplo e não propriamente escolar formal e compreende:

O aprendizado sequente e contínuo a respeito dos saberes de sentido de vida e compreensão do mundo, das práticas de produção material dos bens da vida; das gramáticas sociais que tanto configuram a ordem dos relacionamentos em cada um dos campos de interações humanas quando 'criam' atores culturais submetidos (às vezes nem tanto) aos seus sistemas de valores, de preceitos, de normas e de regras diretas do agir humano. Enfim, tudo o que tem a ver com a educação, mesmo quando ela não seja ainda a educação pensada, prevista, formatada (tornada uma norma de ação) e realizada no seu lugar preferencial: a escola, segundo a sua versão ocidental, da Grécia até nós (BRANDÃO, 1985, p. 143-4).

Mota Neto (2008, p. 53-55) em sua pesquisa, *A Educação no cotidiano do Terreiro: saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia* mostra também que a educação,

enquanto prática social é compreendida para além dos muros da escola e a pedagogia amplia seu campo de estudos de modo a considerar práticas educativas desenvolvidas no cotidiano social, como ambientes de trabalho, penitenciárias, ruas/esquinas, escolas de samba, manguezais, religiões, entre outros espaços sociais [...]. [...] O saber não habita um único espaço (a escola) e não é privilégio dos mais competentes (os intelectuais, professores, os cientistas). Ele está diluído, espalhado nos microporos da vida social. Ele é local porque tem as raízes de quem o produz e manipula, mas também universal porque assentado em princípios lógicos de pensamento presentes diferencialmente em todas as culturas.

No sentido acima, a obra *Cartografias ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizados amazônidas*, Oliveira (2004) chama atenção para a importância das casas de farinha como espaços onde a dimensão produtiva está associada à produção simbólica, configurando-se como espaços privilegiados de circulação de saberes na Amazônia. Para a autora:

As áreas de plantação de mandioca, denominadas de roças, casas de farinha, casas de forno ou retiro, se dimensionam também como espaços de organização social e cultural, estabelecendo-se nas relações intersubjetivas uma pedagogia do cotidiano, isto é, um processo de ensino-aprendizagem da memória social, das tradições culturais, dos saberes, imaginários e representações produzidas e comunicadas oralmente nas práticas cotidianas sociais (OLIVEIRA, 2004, p. 111).

Assim, é possível afirmar que ocorre uma *Pedagogia do Responso* por meio de práticas sociais culturais e cotidianas fora do ambiente clássico/escolar. Dentro desse viés, relaciono ao proposto por Brandão (1985) para quem a educação é prática de formação cultural, social, individual e política não restrita aos processos escolares ditos formais, mas caracterizada com um conjunto de saberes criados e produzidos em contextos sociais e culturais diversos.

Os saberes da benzedeira Maria, em especial o divinatório, possui dimensão educativa, pois, também, podem ser caracterizados como populares e se enquadram dentro do sentido dado por Martinic (1994), pois se vinculam à prática social e cultural dos indivíduos e permitem a resolução de problemas práticos e imediatos, sendo resultante da elaboração crítica proveniente da visão de mundo de tais sujeitos sociais. Nesse sentido, são

Conhecimentos, maneiras de compreender e de interpretar que cotidianamente resultam ser necessários para um adequado desenvolvimento social. É o acervo de conhecimento que, entre os setores populares, garante a reprodução e produção do mundo social ao qual pertence. Este conhecimento proporciona um conjunto de objetivações, certezas e parâmetros que permitem ao sujeito compreender sua experiência e, ainda mais, fazê-la inteligível para os demais (MARTINIC, 1994, p. 73-4).

A *Pedagogia do Responso* aparece também na forma de transmissão do dom de adivinhar de D. Maria, herdado do seu avô, no caso. Nesse sentido, pode-se constatar o responso como prática cultural familiar herdada. Atestando, assim, um repertório cognitivo de domínio de uma comunidade consaguínea/familiar em que faz parte saberes transmitidos de geração para geração. No depoimento abaixo, aparecem esses aspectos e a preocupação da rezadeira em transmitir seu dom a um parente próximo:

Como disse passei a maior parte de minha infância com meus avôs. Como você sabe, meu avô era um curador muito procurado aqui no Segredinho e por pessoas de outras localidades. Ele também responsava. Lembro de uma certa vez, eu era pequena, tinha uns cinco anos. Estava na sala quando chegou uma pessoa pedindo a vovô que encontrasse um cordão de ouro. Naquele tempo não era todo mundo que tinha um cordão assim. Lembro que meu avô entrou pro quarto. Rezou baixinho, abriu uma bíblia assim como eu faço. Dois dias depois, o homem apareceu de novo para agradecer o serviço que meu avô fez. Fiquei impressionada com o que fez e isso não saiu da minha cabeça. Hoje sei que foi ele que me transmitiu o modo de responsar. Sabe, todo esses conhecimento que aprendi com vovô foram muito importantes. Por isso que eu tenho que repassar o que aprendi com ele para outra pessoa, no caso a minha irmã Célia. Se não fizer isso, tudo vai morrer comigo e aí não pode, né? (Entrevista).

Outro aspecto pedagógico relevante na fala de D. Maria é a circulação dos saberes que ocorre interna e externamente, ou seja, no contexto da própria família de D. Maria: Do avô para a neta, mas, também da neta (D. Maria) para a irmã que herdará seu dom e por último, aos seus clientes que, ao procurarem a mediação do responso, acabam por partilhar dessa experiência pedagógica: a de aprender a localizar coisas perdidas. Assim, como acontece, segundo Albuquerque (2011, p. 220), no que se refere à beberagem ayahuasca, acontece também no responso: “por meio desta beberagem um conjunto de saberes e códigos são transmitidos e apreendidos, configurando-a como uma situação de comunicação e aprendizagem”.

Outra forma que se dá a *Pedagogia do Responso* aparece quando a rezadeira Maria afirma que aprendeu por meio do avô a decifrar pistas, indícios e

sinais de dada situação (como faziam nossos antepassados), o que denota o seu saber de caráter divinatório:

meu avô quando ia caçar, eu, às vezes o acompanhava. Ele me dizia como fazer para saber qual caça tinha passado por ali de acordo com os rastros deixados no chão ou das folhas quebradas do mato. Com isso fui aprendendo sobre os locais em que podia tá certos animais (Entrevista).

Dessa forma, percebe-se, como aponta Mota Neto (2008, p. 132), que “os saberes são aprendidos via observação, na experiência diária, não estão contidos em manuais, livros, cartilhas ou folhetos”. Em suma, os saberes podem se dá em diferentes lugares e contextos, no caso da minha pesquisa, em um ritual mágico (Responso) que visa achar o perdido ou o roubado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tratar do tema: *Lago do Segredo: saberes e práticas educativas de uma rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina (Segredinho-PA)*, entrei em contato com singulares sujeitos sociais e culturais: D. Neuza, D. Guiomar, D. Raimunda e D. Maria, portadoras de sabedorias desveladas por memórias lúcidas que versaram a respeito do espaço físico em que estão inseridas e sobre as histórias e cosmologias da Vila do Segredinho-Pa.

Na primeira parte da dissertação apresentei, a partir dos olhares e memórias de três moradoras do Segredinho, D. Neuza, Raimunda e Guiomar, a Vila do Segredinho nos seus aspectos históricos, sociais, econômicos e religiosos. O aspecto de maior destaque dentro desse contexto foi a relação muito forte das narradoras com a natureza, com o Lago do Segredo e com o índio encantado considerado a principal entidade cosmológica desse lago e em torno da qual os moradores da Vila moldam seus imaginários, crenças e visões de mundo.

Essa relação com o natural traduz-se por meio de um contato diário que acaba suscitando conhecimentos e saberes. Tais saberes propiciam aos que vivem no Segredinho, em especial, aos pescadores, o respeito ao meio natural que os cerca e os influencia marcadamente.

Para Moraes (2005), o mundo material e as construções imaginárias, ao mesmo tempo em que impulsionam a criação e a recriação de saberes, são também resultados da cultura, pois são inúmeras as práticas e os conhecimentos que evidenciam as relações entre cultura e natureza. Assim, as ações cotidianas dos pescadores do Lago do Segredo fazem desse território de pesca um espaço simbólico, onde as trocas de saberes e fazeres dá sentido às suas vidas.

O Lago do Segredo faz funcionar, assim, uma estrutura produtora de símbolos e significados. Saberes que determinam práticas e crenças influem na maneira dos moradores do Segredinho observar o mundo, a si mesmos e aos outros.

Para os moradores, em especial aos pescadores, o Lago do Segredo, além de ser um espaço de construção de conhecimentos, é também fonte principal de

sobrevivência. Tais aspectos revelam a representação simbólica e cultural desse espaço para os pescadores que consideram esse lago o pai da comunidade.

Nesse lugar de segredos e encantos, destacamos a alguns fatos ligados a história de vida de uma rezadeira, D. Maria, portadora de múltiplos conhecimentos, entre os quais, o Responso que se constitui como um ritual para encontrar objetos, animais perdidos ou roubados. Tal ritual expressa à sobrevivência de antigos saberes divinatórios, presentes segundo Ginzburg (1989) desde os primórdios da humanidade e em outras épocas históricas. No caso do Brasil, de acordo com Souza (1989) desde o período colonial até os dias de hoje.

Na parte final dessa dissertação, busco mostrar como os dons e saberes de D. Maria se configuram como práticas culturais e educativas materializadas em um espaço não escolar, nos seus rituais mágicos, em particular, no responso. Nessa perspectiva, situamos a cultura como parte central da educação, pois é por meio de processos educativos informais de transmissão de conhecimento que a cultura se mantém e se desenvolve.

Destaca-se, também, nessa última parte, as formas pelas quais os saberes de D. Maria foram transmitidos tanto por intermédio do avô como pela voz do seu anjo-guia. Além disso, como se dá o processo de transmissão, também para seus clientes, visto que o processo educativo consiste na circulação de saberes. Portanto, esses aspectos fazem parte da *Pedagogia do Responso* realizada pela benzedeira Maria.

Assim, o ritual do responso realizado pela benzedeira Maria possui dimensão pedagógica sendo embutido de significado cultural e educativo, porém não devidamente enfatizado pelo olhar acadêmico.

A crença nas palavras e no saber mágico das benzedeiiras foi sendo elaborado ao longo do tempo, a partir da transmissão de conhecimentos, tradições e práticas mágicas repletos de sentidos próprios. Pesquisar os saberes das rezadeiras pode ser uma fonte que revela crenças, imaginário e o cotidiano de comunidades. As vozes presentes nos sussurros rezados, por exemplo, têm muito a dizer, por denotarem, entre outras coisas, ancestralidade.

Por fim, quando falamos em considerações finais, temos sempre a tendência a associar a ponto final, a pontuação definitiva. No caso, para o momento do Mestrado a pesquisa conclui-se aqui, mas como todo objeto de pesquisa, não se esgota aqui as possibilidades de aprofundamento, de análises outras.

Na realidade, muito poderia ter sido feito, mas entendo as limitações como parte da pesquisa e do próprio ser humano. O caminho foi aberto e muito ainda há por ser feito. Com certeza, outras abordagens surgirão a partir do mesmo objeto, mostrando que o fazer histórico é plural, complexo e infinito.

Os resultados da investigação convergem para o pensamento de que muito precisa ainda ser feito para valorizar os modos de vida das comunidades amazônicas e de seus saberes. A realização dessa pesquisa é uma contribuição nesse sentido na medida em que pode colaborar para ampliar, no campo educacional, a evidência de que a educação deve ser vista como partilha cotidiana de modos de vida e saberes construídos historicamente. Saberes que se dão não somente em ambientes propriamente escolares, mas também em outros espaços e contextos.

Assim, desejamos que a pesquisa some com os demais trabalhos que tratam sobre Cultura, Saberes, Memória e Educação e contribua para dar ênfase a uma dimensão da educação que contemple os saberes cotidianos e populares desenvolvidos também fora da escola propriamente dita. Importa considerar que independente do local em que se processe o aprender, este deve ser mediatizado pelo diálogo a fim de possibilitar aos sujeitos sociais que aprendam a ser mais humanos, no sentido amplo que a etimologia da palavra ressalta, isto é, humano para com o outro, humano em suas práticas culturais e práticas sociais, humano a partir das ações e das práticas educativas (FORNET-BETANCOURT, 2004).

Além dessas possíveis contribuições, espera-se que a pesquisa contribua para fortalecer a Linha de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará: Saberes Culturais e Educação na Amazônia na qual está vinculada. Linha voltada, segundo Albuquerque (2011, p. 219) para “a investigação de temas relacionados ao contexto educacional brasileiro e amazônico, como saberes, representações, imaginários, conhecimento e poder inerentes às



práticas socioculturais e educativas”. Ao falar da educação pelas plantas, Albuquerque (2011, p. 224) elucida, como foi dito, que esse tipo de educação,

como outra modalidade de prática educativa, difere, assim dos processos de aprendizagem instituídos pela escolarização formal da modernidade, na medida em que o conhecimento por elas mediado não é obtível a partir dos livros ou da razão instrumental.

Por último, por meio dessa pesquisa, pretendi contribuir para abrir nossos horizontes sobre a importância de ouvir, aprender e respeitar as experiências de nossas alteridades, no sentido de perpetuarmos narrativas e saberes orais.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: FGV Editora. 1990.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.

\_\_\_\_\_. Interfaces entre educação escolar e saberes religiosos na Amazônia. In: Simpósio Sudeste da ABHR, 1 e Simpósio Internacional ABHR, 1, 2013, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ABHR, 2013. p. 828-42. CD ROM

ARÁUJO. Fabiano Lucena. Representações de Doença e Cura no Contexto da Prática Popular da Medicina: estudo de caso sobre uma benzedeira. **Caos - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 18, p. 86, set. 2011. Disponível em <[http://www.cchla.ufpb.br/caos/n18/9\\_FABIANO\\_ARAUJO\\_Representacoes\\_no\\_contexto\\_do\\_benzimento.pdf](http://www.cchla.ufpb.br/caos/n18/9_FABIANO_ARAUJO_Representacoes_no_contexto_do_benzimento.pdf)>. Acesso em: 20. set, 2013.

ARROYO, Miguel Gonzalez. Políticas educacionais e desigualdades: à procura de novos significados. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 31, n. 113, p. 1075-1432, 1987.

BAROJA, Julio Caro. **As bruxas e o seu mundo**. Lisboa: Editorial Vega, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação como Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BESEN, José Artulino. **Antônio**: o santo do povo. São Paulo: Editora Mundo e Missão, 1999.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembrança dos velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2001.

\_\_\_\_\_. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 130-1.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**: Europa 1500-1800. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CAMARGO, Maria Tereza Lemos de Arruda. A garrafada na medicina popular: uma revisão historiográfica. **Dominguezia**, Buenos Aires, v. 27, n. 1, p. 41-9, 2001. Disponível em <<http://www.dominguezia.org.ar/volumen/articulos/2714.pdf>>. Acesso em 23 de set. 2013.

\_\_\_\_\_. Estudos de Etnofarmacobotânica. In: PELLEGRINI FILHO, Américo. (org.). **Antologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: EDART, 1982. pp. 120-4.

CARDINI, Franco. **Magia, brujeria y supersticion en el Occidente medieval**. Barcelona: Península, 1982.

CARNEIRO, José. Estrada de Ferro de Bragança: história pouco contada. **O Liberal**, Belém, 16 jun. 2007. Caderno Poder, p. 4.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro (A - I)**. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1962.

\_\_\_\_\_. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: EDUSP, 1983.

CASTRO, Sádía. **O elogio do cotidiano: a educação ambiental e a pedagogia silenciosa da caatinga no Sertão do Piauí**. 2001. 104f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência: Aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHIZZOTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 1996.

CUNHA, Alessandra Sampaio. **Fragmento de território de pesca na Amazônia: Comunidade de Segredinho/Capanema/Pa**. 2011. 144 f. Dissertação (Mestrado em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

DE CERTEAU, Michel. **A cultura no Plural**. Tradução de Enid Abreu Dobrânszky. Campinas: Papirus, 2002.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História Oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DEL PRIORE, Mary. **Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano** (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DIÉGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. **Pescadores, Camponeses e Trabalhadores do Mar**. São Paulo: Editora Ática. 1983.

\_\_\_\_\_. **A Pesca construindo sociedades: leituras em antropologia marítima e pesqueira**. São Paulo: Núcleo de Apoio a Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, 2004.

FARES, Josebel Akel. A matintaperera no imaginário Amazônico. In: MAUÈS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008. p. 311-326.

FERNANDES, Silvia Regina Alves; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. **Revista Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 26, n. 2, p.121-154, 2006.

FIGUEIREDO, Aldrin de Moura. **A cidade dos Encantados**: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia, Belém: Edufpa, 2008.

FONSECA, Thaís Nívia de Lima. História da Educação e história cultural. In: Cynthia Greive veiga e Thays Nívia de Lima Fonseca (orgs.). **História e Historiografia da Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. p. 43-75.

FOURNET-BETANCOUT, Raul. **Interculturalidade**: crítica, diálogo e perspectiva. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 22. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Autonomia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

GASPAR, Eneida Duarte. **Guia de religiões populares do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

GLAT, Rosana. **Ser mãe e a vida continua**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir; 1989.

\_\_\_\_\_. **Somos Iguais a Vocês**: depoimentos de mulheres com deficiência mental. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1989.

GINZBURG, Carlos. **O Queijo e os Vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 3. ed. São Paulo: Record, 1999.

GOMES, Mariana. **Tradição devocional de Santo Antônio**. Rio de Janeiro: Palas, 2007.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Assim se benze em Minas Gerais**. Juiz de Fora: EDUFJF, 1989.

HALL, Suart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**, v. 14, pp. 334-9, 1997.

JOUTARD, Philippe. História Oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGY, 1996. p. 43-62.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LEACH, Edmundo. **Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados**. Tradução de Carlos Roberto Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

LEAKEY, Richard Erskine. **A evolução da humanidade**. São Paulo: Melhoramentos; Círculo do Livro. Brasília: Editora da UNB, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

LEWIN, Roger e LEAKEY, Richard Erskine. **Origens: o que novas descobertas revelam sobre o aparecimento de nossa espécie e seu possível futuro**. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Editora da UNB, 1981.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: CEJUP, 1995.

MARTINIC, Sérgio. Saber popular y identidad. In: GADOTTI, Moacir; TORRES, Carlos Alberto. **Educação popular: utopia latino-americana**. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 69-88.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo**. Belém, Universidade Federal do Pará, 2005.

\_\_\_\_\_. A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica In: MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisela Macambira. **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: Edufpa, 2008, p. 121-5.

MENDES, João Pedro. **Magia na Antiguidade**. São Paulo: EDUSP, 1993.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MORAES, Sérgio Cardoso. **Saberes da Pesca: uma arqueologia da ciência da tradição**. 2005. 227 f. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.

MOREIRA, Neiva Marinho; WOLLF, Jussara Nair. Entre águas, galhos e rosários: práticas e experiência das mulheres benzedadeiras em Xaxim. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, ano 14, n 13, p.157-182, 1987.

MORIN, Edgar. **O método 3: o conhecimento do conhecimento**. Porto Alegre: Sulinas, 1986.

\_\_\_\_\_. **O enigma do homem:** para uma nova antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MOTTA NETO, João Colares. **A educação no cotidiano do Terreiro:** saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia. 2008. 193 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu In: DEL PRIORE, Mary. **História da vida privada.** v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 155-220.

NAVA, Pedro. **Capítulos da história da Medicina no Brasil.** Cotia: Ateliê editorial; Londrina: Eduel; São Paulo: Oficina do Livro Rubens Borba de Moraes, 2003.

NETO, Lira. **O Poder e a Peste:** a vida de Rodolfo Teófilo. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 1999.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **O nascimento da bruxaria.** São Paulo: Imaginário, 1995.

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

OLIVEIRA, José Coutinho et al. **Imaginário Amazônico.** Belém: Paka Tatu, 2007.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de (org.). **Cartografias ribeirinhas:** saberes e representações sobre as práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas. Belém: EDUEPA, 2004.

PACHECO, Agenor Sarraf. História e literatura no regime das Águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Amazônica,** Belém, p. 406-441. 2009.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

PORTELLI, Alessandro. História oral como gênero. **Projeto História,** São Paulo, n. 28, p. 15-23, 1995.

RIBEIRO, Paula. A oralidade marcando território: um estudo sobre o Saara na cidade do Rio de Janeiro. **Projeto História,** São Paulo, n. 22, p. 29-34, 2001.

ROCHA, Nádia Sueli Araújo. **A Pesca feminina na comunidade Segredinho:** Município de Capanema-Pa. 2011. 119 f. Dissertação (Mestrado em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada:** mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária, 2010.

SANCHIS, Pierre. Uma identidade Católica? **Comunicações do Iser,** Rio de Janeiro, ano 5, n. 22, p. 5-16, 1986.

SANTO, Moisés Espírito. **Origens orientais da religião popular portuguesa**, Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.

SCHNETZLER Roseli Pacheco & ARAGÃO, Rosália Maria Ribeiro. Importância, sentido e contribuições de pesquisas para o ensino de Química. **Química Nova na Escola**, n. 1, p. 27-31, maio, 1995. Disponível em: <<http://qnesc.sbq.org.br/online/qnesc01/pesquisa.pdf>>. Acesso em 12, ago, 2013.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SHIKIDA, Aparecida Maciel da Silva; MOURA, Maria Aparecida. O papel das fontes orais na construção social do conhecimento. In: Encontro regional sudeste de História oral, 7, 2007, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: FGV, 2007. p. 67.

SILVA, Dayana Darc da Silva. **Plantas poderosas**: magia, práticas de cura e saberes de uma curandeira em Colares-Pa. 2012, 100 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências da Religião), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012.

SILVA, Jerônimo da Silva. **No Ar, na água e na terra**: Uma Cartografia das Identidades nas encantarias da Amazônia Bragantina. 2011, 214 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura), Universidade da Amazônia, Belém, 2011.

SILVA, Marilena Loureiro. **Educação ambiental e cooperação internacional na Amazônia**. Belém: NUMA/UFPA, 2007.

SOARES, José Carlos de Macedo. **Santo Antônio na História Militar do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio. 1994.

SOUZA, José Evangelista. **Raízes e Histórias**. v. I. Petrópolis: Vozes, 1993.

SOUZA, Laura de Melo. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

TAVARES, Terezinha Silva. **Conhecimentos populares**: os valores e os mitos pautados pela tradição e pela cultura, especificamente na comunidade de Segredinho (Capanema – Pará). Trabalho de Conclusão do Curso (Graduação em Pedagogia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2007.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a Memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. **Projeto História**, São Paulo, n. 15, p. 31-39, 1997.

THOMPSON, Paul. **A voz do Passado**. Tradução de Célio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAINFAS, Ronaldo. Santo Antônio na América Portuguesa: Religiosidade e Política. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 57, p. 28-37, 2001.

VILLACORTA, Gisela Macambira. Novas concepções de pajelança cabocla na Amazônia (nordeste do Pará). In: MAUÉS, Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008, p. 103-8.

WANDERLEY, Alba Cleide Calado. Cultura, Memória e História como substratos na construção identitária. In: SEVERO, Ingrid Fachine Ione. **Cultura Popular: nas teias da memória**. João pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007. p. 9-26

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José Costa. **Formação do Brasil colonial**. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.



## APÊNDICES

### APÊNDICE A- Roteiro das entrevistas semi-estruturadas:

#### Entrevista com a rezadeira Maria

##### I-DADOS PESSOAIS

- 01 - Nome completo:
- 02 - Idade:
- 03 - Escolaridade:
- 04 - Religião:
- 05 - Endereço:
- 06 - Estado Civil:
- 07 - Filhos:
- 08 - Local de nascimento:

##### II-SOBRE CONHECIMENTOS E TRABALHOS

- 09 - Quais os trabalhos que a senhora pratica?
- 10 - Como adquiriu os conhecimentos para realizar esses trabalhos?  
Com quem? Quando? Como foi essa aprendizagem?
- 12 - Como é feita as leituras do destino por meio do jogo de cartas?
- 13 - Em seus trabalhos a senhora incorpora alguma entidade? Sim ( ) Não ( ).  
Se Sim, quais?
- 14 - A senhora trabalha com cura de doenças? Sim ( ) Não ( )
- 15 - Nos seus trabalhos a senhora utiliza plantas do mato? Sim ( ) Não ( ).  
Se Sim, há alguma planta que a senhora use mais?  
Como consegue essas plantas? Na mata? No quintal?
- 16 - Enfrentou ou enfrenta problemas com as pessoas da comunidade que seguem o catolicismo ou o protestantismo? Sim ( ) Não ( ).  
Se Sim, o que acha disso?
- 17 - Passará os conhecimentos que sabe para alguém, Sim ( ) Não ( ).  
Se Sim, quem? Por que essa pessoa?
- 18 - Costuma cobrar por seus serviços? Sim ( ) Não ( ).  
Se Sim, poderia dizer quanto?

### III-SOBRE O RESPONSO

19 - O que é o Responso?

20 - Como a senhora faz o Responso?

21 - Tem alguma hora especial do dia para realizar o Responso?

22 - A senhora sabe como surgiu o responso? ( ) Sim ( ) Não.

Se Sim, o que sabe sobre isso?

23-Em que idade começou a praticar o responso?

24- Há orações que fazem parte do responso? Quais? Como aprendeu?

25-Em que situações as pessoas costumam recorrer ao responso?

26-A senhora faz o Responso em outras localidades, além da que mora?

27-Conheceu ou conhece pessoas que praticam o Responso? Sim ( ) Não ( ).

Se Sim, quem?

28-Em sua família há outras pessoas praticantes do Responso? Sim ( ) Não ( ).

Se Sim, quem?

### IV-DESDOBRAMENTOS/REPERCURSÕES DOS TRABALHOS

29-Quando descobriu que podia fazer tais trabalhos, o que a senhora achou disso?

30-Há algum (ns) ponto (s) positivo (s) nos conhecimentos que a senhora possui?

Sim ( ) Não ( ), qual (is)?

31-Vê aspecto (s) negativo (s) nos conhecimentos que possui? Sim ( ) Não ( ).

Qual (is)?

32-Pessoas pobres e ricas recorrem aos seus serviços?

33- Se sente bem aceita na comunidade que vive? Sim ( ) Não ( ).

Se Sim, por quê?

34-Acredita que seus conhecimentos são importantes? Sim ( ) Não ( ).

Se Sim, por quê?

35-O que sua família acha dos trabalhos que faz? São Contra ( ) A favor ( ).

Se são contra, por quê?

## APÊNDICE B- Roteiro de entrevista com os clientes de D. Maria

### IDENTIFICAÇÃO:

Data: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

Nome : \_\_\_\_\_

Idade: \_\_\_\_\_ Profissão: \_\_\_\_\_

Escolaridade: \_\_\_\_\_

Localidade em que mora: \_\_\_\_\_

### QUESTÕES NORTEADORAS:

1. Quanto tempo faz que o (a) senhor (a) mora na Vila do Segredinho?
2. O (a) senhor (a) recorreu a qual ritual da rezadeira Maria?
3. O (a) senhor (a) recorre a quem em caso de doenças, ao médico? ou rezadeira? Por quê?
4. Em que casos procurou os rituais de D. Maria?
5. Quem indicou a rezadeira Maria?
6. Como o (a) senhor (a) soube a respeito do ritual do Responso?
7. Para que tipo (s) de problema (s) recorreu ao Responso? Deu certo?
8. Por que não procurou a polícia para recuperar o que perdeu ou o que foi furtado?
9. Ouviu falar ou conhece outras pessoas que praticam o Responso?

### APÊNDICE C - Termo de Consentimento livre e esclarecido

*Lago do Segredo: saberes e práticas educativas de uma rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina (Segredinho-PA)*

Vimos, por meio deste termo convidá-lo (a) a participar da pesquisa de dissertação de mestrado, intitulada *Lago do Segredo: saberes e práticas educativas de uma rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina (Segredinho-Pa)*, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA), tendo como orientadora a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Betânia Barbosa de Albuquerque. Esta pesquisa tem como objetivo geral compreender como nas práticas rituais de uma rezadeira de responso se desenvolvem processos educativos de construção e transmissão de saberes culturais.

Esclarecemos que sua participação será por meio de entrevista, cujo instrumento foi elaborado por nós a respeito do tema em estudo. Para o registro das respostas, utilizaremos anotação direta ou, se você concordar, um gravador com fita cassete. Poderemos utilizar, também, com sua permissão suas imagens fotográficas, a fim de evidenciar aspectos sobre a educação e outros aspectos ligados a pesquisa.

Conforme previamente solicitado pelos narradores da pesquisa, informamos que os nomes verdadeiros dos sujeitos entrevistados serão utilizados na dissertação, excetuando o da rezadeira de responso.

Vale ressaltar que sua participação poderá ser interrompida a qualquer momento, quando iremos devolver-lhe todos os depoimentos anotados e/ou gravados em fita cassete, bem como as imagens fotografadas, sem que haja nenhum prejuízo para si.

_____	_____
Cátia Simone da Silva Chaves Pesquisadora (91) 8827-9728	Maria Betânia B. Albuquerque Orientadora (91) 9180-5703





Universidade do Estado do Pará  
Centro de Ciências Sociais e Educação  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
Travessa Djalma Dutra, s/n – Telégrafo  
66113-200 Belém-PA  
[www.uepa.br](http://www.uepa.br)  
[www.uepa.br/mestradoeducacao](http://www.uepa.br/mestradoeducacao)