

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



Marcio Barradas Sousa

**Saberes e Práticas Educativas de uma Curadora da
Amazônia**

Belém-PA
2015

Marcio Barradas Sousa

Saberes e Práticas Educativas de uma Curadora da Amazônia

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará.

Área de Concentração: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Orientadora: Prof.^a Dr^a Maria Betânia B. Albuquerque.

Belém-PA
2015

Dados Internacionais de Catalogação na publicação
Biblioteca do Centro de Ciências Sociais e Educação da UEPA

Sousa, Marcio Barradas

Saberes e práticas educativas de uma curadora da Amazônia/Marcio Barradas Sousa; Orientadora Maria Betânia B. Albuquerque. _Belém: [s.n], 2015.

164 fls.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, 2015.

1. Saberes. 2. Práticas Educativas. 3. Curadora. 4. Amazônia. I. Sousa, Marcio Barradas. II. Título.

CDD

Marcio Barradas Sousa

Saberes e Práticas Educativas de uma Curadora da Amazônia

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

Área de Concentração: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Data de aprovação: ____/____/____

Banca Examinadora

_____ - Orientadora
Prof^a. Maria Betânia Barbosa Albuquerque
Dr^a. em Educação
Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinador Interno
Prof^a. Maria das Graças da Silva
Dr^a. em Planejamento Urbano e Regional
Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinador Externo
Prof. Agenor Sarraf Pacheco
Dr. em História
Universidade Federal do Pará

Ao meu irmão Marcelo Barradas Sousa (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

A Deus, autor e consumidor de minha fé, agradeço a generosidade, as muitas bênçãos recebidas, o milagre da vida;

À Juliana Simões, por me incentivar a participar da seleção do Mestrado em Educação;

À professora Margareth Braun agradeço as orientações acadêmicas e profissionais, generosamente dispensadas em vários momentos de minha jornada acadêmica, até o Mestrado;

À professora Andrea Pastana, que desde a minha graduação tem me incentivado a seguir pelas trilhas da pesquisa científica;

À Dona Dionéia, por aceitar partilhar comigo sua sabedoria nesta pesquisa;

À minha orientadora e amiga, professora Maria Betânia Albuquerque, agradeço a generosidade com a qual me acolheu no Mestrado, a paciência e orientação intelectual dedicados. Agradeço ainda as experiências partilhadas na construção e desconstrução do conhecimento a cada etapa deste trabalho;

Agradeço à professora Maria das Graças Silva as contribuições durante a qualificação e defesa desta Dissertação de Mestrado;

À professora Daniela Cordovil agradeço as valiosas contribuições durante o exame da qualificação da Dissertação;

Ao Professor Agenor Sarraf Pacheco agradeço as contribuições pessoais e acadêmicas antes e durante a qualificação deste estudo, assim como na sua finalização;

Ao meu saudoso irmão, Marcelo Barradas Sousa, por me ensinar na prática que há um tempo determinado para todas as coisas em nossas vidas;

Agradeço à minha tia Carmen o incentivo e investimento em meus estudos. Ainda ouço suas palavras dizendo: “Sabes que eu torço muito por ti! ”;

Agradeço à minha musa inspiradora, Ivete Barradas (minha mãe), as orações, os conselhos e a cumplicidade. Só mesmo o amor de Deus para superar o teu amor por mim;

Às minhas sobrinhas/filhas Heloisa, Mirian e Elaine, tesouro que Deus me deu nesta vida;

Agradeço à minha amiga Jéssica Figueiredo o companheirismo durante a realização do Mestrado;

Agradeço à Universidade do Estado do Pará o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Educação, as ferramentas teóricas e metodológicas com as quais realizei esta pesquisa e pude ampliar minha visão intelectual acerca da Cultura, dos Saberes e da Educação;

Aos professores do Mestrado em Educação da Universidade do Estado do Pará agradeço as trocas, partilhas e crescimento intelectual;

Agradeço à Secretaria Municipal de Saúde de Ananindeua-PA por conceder afastamento parcial de minhas atividades profissionais para cursar o Mestrado;

Agradeço a generosidade e o carinho de Roseane Cardoso, Simone Viana e Flaviana Menezes, minha equipe de trabalho, por assumirem parte de minhas atividades profissionais durante o período em que estive cursando o Mestrado.

Nenhuma civilização até hoje
pôde passar sem gente que curasse.

Antônio Flávio Pierucci

RESUMO

SOUSA, Marcio Barradas. **Saberes e práticas educativas de uma curadora da Amazônia**. 2015. 164 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2015.

Este estudo analisa os saberes e práticas educativas cotidianas presentes no atendimento de pessoas submetidas às benzeduras, orações e tratamentos de cura, realizados pela senhora Odinéia dos Santos Barbosa, conhecida como Dona Dionéia. Parte-se do pressuposto de que na prática de benzer/orar de Dona Dionéia saberes são mediados. A maneira como esses saberes são mobilizados e ensinados dentro e fora do atendimento configura essa prática como educativa. Em vista disso, surgiu a necessidade de investigar como Dona Dionéia, em sua experiência sociocultural cotidiana, promove processos educativos no atendimento de pessoas doentes em que perpassam um conjunto de saberes? Quais os traços mais significativos que marcaram sua trajetória de vida como curadora? Como se caracteriza a prática educativa de Dona Dionéia? Que saberes são mediados por essa experiência? O objetivo geral da pesquisa é analisar o processo educativo cotidiano desenvolvido por Dona Dionéia e os saberes que perpassam o atendimento às pessoas doentes em Abacatal. Como objetivos específicos, proponho descrever a trajetória de vida de Dona Dionéia como curadora; analisar sua prática educativa; mapear os saberes perpassados em sua experiência. Metodologicamente, este estudo caracteriza-se como uma pesquisa qualitativa do tipo etnográfica sob a metodologia da História Oral. O *lócus* da pesquisa é a comunidade quilombola de Abacatal, localizada no município de Ananindeua-Pa. Os procedimentos utilizados para a produção dos dados foram: levantamento bibliográfico, observação participante, entrevistas semiestruturadas com Dona Dionéia e registros audiovisuais. Teoricamente, o estudo está embasado nos trabalhos de Brandão (2002; 2007); Tomson (1997); Geertz (1989); Bondía (2002); Sanchis (1997); Martinic (1994); Albuquerque (2012; 2015); Fonseca (2003); Cunha e Fonseca (2005); Quintana (1999); Oliveira (1985a, 1985b); Burke (2005); Pesavento (2014), entre outros. As categorias conceituais forjadas ao longo do processo de análise dos dados foram costuradas sob os fios da História Cultural. Dentre os saberes ensinados por Dona Dionéia estão os saberes ambientais, medicinais, espirituais e corporais. O atendimento é o momento educativo mais significativo, pois é nele que acontece o processo ensino-aprendizagem, e no qual o doente é também educando. *A oradora configura-se como educadora* e os saberes são os conteúdos a serem ensinados. Deste modo, homens e mulheres aprendem a partir da observação que fazem do rito de cura, na escuta das orações e terapêuticas, na imitação da técnica de produção e (re)criação do remédio, configurando, assim, uma pedagogia do cotidiano.

Palavras-chave: Saberes. Práticas Educativas. Curadora. Amazônia.

ABSTRACT

SOUSA, Marcio Barradas. **Knowledge and educational practices of a healer in the Amazon.** 2015. 164 f. Thesis (MA in Education) - University of Pará, Belém, 2015.

This study analyzes the knowledge and everyday educational practices present in the care of people submitted to blessings, prayers and healing treatments, performed by Lady Odinéia dos Santos Barbosa, known as Mrs. Dioneia. This is on the assumption that the practice of blessing / prayer knowledge by Mrs. Dioneia is mediated. The way this knowledge is mobilized and taught in and out of service sets this practice as educational. In view of this, the need to investigate how Mrs. Dioneia, in their everyday social cultural experience, it promotes educational processes in the care of sick people that pass a set of knowledge? What are the most significant traits that marked his life path as a healer? As characterized the educational practice of Mrs. Dioneia? That knowledge is mediated through this experience? The overall objective of the research is to analyze the everyday educational process developed by Mrs. Dioneia and the knowledge that pervade care for sick people in Abacatal. Specific objectives, I propose to describe the due course of Mrs. Dioneia as a healer; analyze their educational practice; map through the knowledge in your experience. Methodologically, this study is characterized as a qualitative research of ethnographic under the methodology of Oral History. The locus of research is the community of Quilombolade in Abacatal, located in the city of Ananindeua-Pa. The procedures used for the production of data were: bibliographic survey, participant observation, semi-structured interviews with Mrs. Dioneia audiovisual records. Theoretically, the study is rooted in Brandão work (2002; 2007); Tomson (1997); Geertz (1989); Bondia (2002); Sanchis (1997); Martinic (1994); Albuquerque (2012; 2015); Fonseca (2003); Cunha and Fonseca (2005); Quintana (1999); Oliveira (1985a, 1985b); Burke (2005); Pesavento (2014), among others. The forged conceptual categories throughout the data analysis process were sewn together in the threads of Cultural History. Among the knowledge taught by Mrs. Dioneia are environmental knowledge, medicinal, spiritual and bodily. The service is the most significant educational moment, because that's where happens the teaching-learning process, in which the patient is also being educated. The speaker is also known as an educator and the knowledges are the contents to be taught. Thus, men and women learn from observation that make the healing rite, listening to the prayers and therapeutics, technical imitation of production and (re) creation of the remedy, setting thus a daily pedagogy.

Keywords: Knowledge. Educational Practices. Healer. Amazon.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Foto 1 - Entrada da comunidade Abacatal.	40
Figura 1 - Localização da área de Abacatal.	42
Foto 2 - Caminho de pedras.	46
Foto 3 - Igarapé Uriboquinha e “porto das pedras”.	47
Foto 4 - Igreja católica e salão paroquial.	49
Foto 5 - Círio do Sagrado Coração de Jesus.	49
Foto 6 - Igreja Assembleia de Deus.	49
Foto 7 - Campo de futebol em dia de torneio.	50
Foto 8 - Escola Manoel Gregório Rosa Filho.	50
Foto 9 - Casa de farinha Boa Esperança.	51
Foto 10 - Casa de Dona Dionéia.	52
Foto 11 - Roçado.	52
Foto 12 - Micro-ônibus usado no transporte de alunos.	56
Foto 13 - Estrada de acesso à comunidade de Abacatal.	57
Foto 14 - Estrada de acesso à comunidade de Abacatal.	58
Foto 15 - Empreendimento imobiliário nas proximidades de Abacatal.	61
Foto 16 - Rede de esgoto que despeja em um afluente do Uriboquinha.	62
Foto 17 - Esgoto a céu aberto nas proximidades de Abacatal.	62
Foto 18 - Casa em alvenaria.	63
Foto 19 - Casa de barro.	63
Foto 20 - Casa da Dona Dionéia ao lado da Igreja Assembleia de Deus.	64
Foto 21 - Dona Dionéia na Assembleia de Deus.	70
Foto 22 – Salão da Igreja Assembleia de Deus em Abacatal.	83

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Quadro temático da história de vida de Dona Dionéia	35
Quadro 2 - Dificuldades enfrentadas pela Comunidade quilombola de Abacatal.....	60
Quadro 3 - Estrutura Pedagógica do Atendimento de Dona Dionéia	113
Quadro 4 - Terapêuticas ensinadas por Dona Dionéia	125
Quadro 5 - Doenças diagnosticadas e tratadas por Dona Dionéia.....	137

SUMÁRIO

1 Introdução.....	12
1.1 A pesquisa e seus objetivos	12
1.2 O campo teórico de análise.....	16
1.2.1 Abordagem temática sobre benzedeadas e educação na Amazônia.....	23
1.3 Caminhos metodológicos da Pesquisa	29
1.4 Análises dos dados	36
2 Abacatal: terra de saberes.....	40
2.1 A comunidade é herança da “Três Marias”	41
2.2 Abacatal em tempos de modernização: desafios e incertezas.....	54
3 Uma educadora a serviço da cura	69
3.1 Eu nasci e me criei nas terras de Abacatal: formação inicial de Dona Dionéia ...	70
3.2 Dona Dionéia entre novenas e benzeduras	78
3.3 Dona Dionéia: entre conversão e trânsitos religiosos	81
4 Sabedoria popular e benzedura: premissas para um processo educativo.....	96
4.1 Agentes de cura na Amazônia: sabedoria e práticas terapêuticas.....	103
4.2 Saberes que curam e educam	110
4.2.1 Estrutura pedagógica do atendimento de Dona Dionéia	113
4.2.1.1 Diálogo	114
4.2.1.2 Oração.....	120
4.2.1.3 Terapêuticas.....	124
Considerações finais	143
Referências	149
Apêndices	158

1 INTRODUÇÃO

1.1 A pesquisa e seus objetivos

A origem desta Dissertação de Mestrado em Educação surgiu da necessidade de investigar os saberes e as práticas educativas cotidianas presentes no atendimento de pessoas submetidas às orações e tratamentos de cura, realizados pela senhora Odinéia dos Santos Barbosa, conhecida como Dona Dionéia, moradora da Comunidade Quilombola de Abacatal, localizada a 8 km do centro do município de Ananindeua-PA.

O interesse pelo estudo dos saberes e práticas educativas de Dona Dionéia iniciou no período de 2011-2012, durante o curso de especialização em Ensino de História do Brasil, pela Faculdade Integrada Ipiranga, em Belém-PA, onde desenvolvi o projeto de pesquisa intitulado *Práticas e saberes tradicionais no tratamento de doenças na Comunidade Quilombola de Abacatal*.

O trabalho apresentado ao término do curso, em meados de 2012, centrou-se na apresentação e análise das práticas e saberes em torno da cura de doenças por meio do uso de ervas medicinais e sua relação com a história da Amazônia.

Ainda na especialização, foi durante o levantamento e análise das fontes bibliográficas e orais, realizados nas primeiras fases da pesquisa, que percebi uma figura incomum entre os moradores de Abacatal, Dona Dionéia. Trata-se de uma senhora detentora de múltiplos saberes forjados nas práticas da benzedura, os quais se manifestam nos rituais evangélicos de cura, e se efetivam por meio de orações e imposição de mãos.

Em 2011, durante entrevistas dirigidas a alguns moradores acerca do uso de ervas medicinais no tratamento de doenças na comunidade de Abacatal, o nome de Dona Dionéia surgiu como referência nas práticas de benzedura, quando foram levantados problemas como a batida de bicho¹ e erisipela.² Os moradores contavam que Dona Dionéia era uma benzedeira que cortava *Erisipela*, tratava das malinesas

¹ Também conhecida como “mau-olhado de bicho” ou “baque-de-caimbara”, a batida de bicho é um desconforto causado pela influência de seres espirituais que vivem nas matas.

² Também conhecida como *esipra*, é uma forma de celulite superficial causada por *estreptococos beta-hemolíticos* do grupo A de *Lancefield*, geralmente *Streptococcus pyogenes*. O quadro clínico é caracterizado por eritema (vermelhidão), edema, (inchaço), calor e dor acompanhado por febre, calafrios, mal-estar e, muitas vezes, náuseas e vômitos. (Cf. <www.drauziovarella.com.br>).

provocadas pelos seres espirituais habitantes das matas e ensinava remédios feitos com ervas medicinais.

Descreviam também que embora Dona Dionéia tivesse mudado de religião, ela permanecia atendendo as pessoas da comunidade, mas desta vez realizando orações e não mais benzeduras. Além disso, observavam que ela ensinava remédios envolvendo plantas e alguns fármacos industrializados; realizava sermões extraídos das leituras que fazia da bíblia, durante o atendimento, e quase sempre os convidava para uma visita à sua igreja, a Assembleia de Deus.

Dado o interesse nesta questão, o levantamento das fontes bibliográficas e orais, realizados após a conclusão do curso de especialização, tornou possível maior aproximação com a história que havia sido contada pelos moradores de Abacatal, acerca de Dona Dionéia e sua arte de curar.

Criada na religião católica, esta benzedeira é muito respeitada pela comunidade local. Ela aprendeu a benzer *erisipela* com familiares, ainda na adolescência. Na igreja católica, participou do grupo de louvor, o qual era composto por mulheres da comunidade, e cantava nas missas celebradas periodicamente pelos sacerdotes da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, padroeiro de Abacatal.

A prática como benzedeira se manteve durante toda a sua permanência na Igreja Católica. Orações como Pai Nosso, Ave Maria, Creio em Deus Pai, Salve Rainha estavam presentes nos atendimentos que ela realizava para afastar a “batida de bicho” ou para cortar a *erisipela*.

Em 2007, após uma série de acontecimentos envolvendo presságios, sonhos, tensões familiares, perda de familiares e seu adoecimento, Dona Dionéia foi hospitalizada e submetida a um procedimento cirúrgico de urgência. Durante sua passagem pelo hospital teve um encontro com um grupo de visitantes evangélicos que realizava orações em prol da cura de pessoas hospitalizadas. Esses eventos marcaram o início de sua inserção na seara evangélica.

Após receber alta, ela passou a frequentar a Igreja Evangélica Assembleia de Deus, no município de Curuçá-PA, onde residiu por algum tempo antes de retornar a Abacatal. Sua ida a Curuçá se deu em decorrência da procura por melhores condições de vida. Após o falecimento de um de seus netos, Dona Dionéia retornou

a Abacatal com sua família, professando, a partir disso, uma nova fé, a fé evangélica.

Sua inserção na Igreja Evangélica Assembleia de Deus foi também marcada por tensões relacionadas à introdução dessa igreja na Comunidade de Abacatal. Em seu depoimento, Dona Dionéia relata que a maioria dos membros da Associação de Moradores da Comunidade não era a favor da instalação da igreja no local por vários motivos, entre eles devido a orientação religiosa³ de boa parte da comunidade ser católica.

A mudança de religião acarretou alterações na forma como Dona Dionéia passou a realizar seus atendimentos em Abacatal, e isso está refletido em algumas expressões utilizadas por ela. Ao dizer: “eu não benzo mais, eu oro nas pessoas” ela deixa evidente esse processo de ressignificação pelo qual passou sua religiosidade e sua prática de curar pessoas doentes. Tais fatos muito têm ainda a nos revelar.

Cabe observar que, em primeiro lugar, a benzedura, antes praticada com base nas orações católicas, passou a ser direcionada à Santíssima Trindade: Pai, Filho, Espírito Santo, aos moldes pentecostais. Em segundo lugar, a benzedura e sua cultura material, plantas, facas, entre outros instrumentos usados para benzer, foram substituídas pelo toque.⁴ Desta forma, pode-se dizer que os atendimentos de Dona Dionéia passaram a expressar um tom a mais de corporeidade.

No que se refere ao atendimento de Dona Dionéia, este está dividido em três etapas imbricadas: *diálogo, oração e terapêutica*. As pessoas atendidas por ela também compartilham de suas dores e sofrimentos, e são submetidas a orações e depois ensinadas sobre a terapêutica que devem utilizar para tratar a doença que as afligem. A materialidade desse atendimento se expressa de muitas formas, como no uso da bíblia, com a qual quase sempre se introduz a oração; no uso de plantas e fármacos industrializados, material utilizado na fabricação dos remédios ensinados por ela, dentro ou fora do atendimento; e nos utensílios usados para preparar os remédios que são ensinados.

³ A comunidade de Abacatal, segundo alguns moradores, se reconhece como católica. O sagrado Coração de Jesus é o santo padroeiro dessa comunidade, cuja festividade acontece no mês de junho de cada ano.

⁴ A substituição referida nesse trecho compreende a retirada da faca e ramos de plantas, como vassourinha e arruda, utilizadas para benzer a *erisipela*.

Esses traços da trajetória de vida de Dona Dionéia, marcados pelo trânsito religioso entre a seara católica e evangélica, fizeram-me identificá-la, à primeira vista, como uma benzedeira evangélica, por ela continuar atendendo pessoas doentes, mesmo depois de ter mudado de religião. Esse movimento possibilitou a ela criar uma forma *sui generis* de enfrentamento das doenças, pois, no processo de cura, ela também educa as pessoas submetidas às suas orações e terapêuticas. Tal aspecto revelou o seu atendimento como um evento eminentemente educativo.

É nessa relação entre Dona Dionéia, seus saberes de cura e as pessoas atendidas, que reside a prática educativa, objeto de estudo desta Dissertação. Pois, ao benzer/orar, há saberes que se movimentam dentro e fora desse processo posto que são ensinados por ela às pessoas que atende. Assim, pode-se dizer que a educação presente nesta prática é forjada na experiência das relações cotidianas e tecida entre os sujeitos históricos em sociedade. Isso permite dizer que a educação não acontece apenas na escola, mas também em espaços outros da vida cotidiana, como naqueles relacionados à Igreja Católica e à Igreja Evangélica. Nesse sentido, legitimando esta questão, Cunha e Fonseca (2005, p. 8) explicam que “a educação está nas práticas, que podem incluir ou não essa relação ensino-aprendizagem de sentido escolar, e muitas vezes no interior de outras instituições”.

Minhas primeiras reflexões acerca do tema em questão me levaram a perceber que Dona Dionéia traçou um longo e curioso caminho como curadora. Ela transitou em espaços religiosos um tanto distintos; reinventou sua prática de benzer/orar em nome da fé evangélica; aprendeu a usar os recursos da natureza e a associá-los a remédios industrializados para tratar o corpo doente, problemas espirituais; e ainda ensinar a doutrina evangélica por meio da sua pregação. As suas atitudes como ensinadora instigaram-me a pensar Dona Dionéia como uma educadora, mediadora de múltiplos saberes.

As conjecturas que realizei desde o meu encontro com os traços da trajetória de vida de Dona Dionéia me conduziram a elaboração da questão central dessa Dissertação. Pergunta-se como Dona Dionéia, em sua experiência sociocultural cotidiana, promove processos educativos no atendimento de pessoas doentes?

Essa questão me conduziu às seguintes questões norteadoras do estudo:

- a) Quais os traços mais significativos que marcaram sua trajetória de vida como curadora?
- b) Como se caracteriza a prática educativa de Dona Dionéia?
- c) Que saberes são mediados por essa experiência?

Tendo-se em vista tais questões, os objetivos foram aos poucos se delineando, possibilitando compor uma teia de sentidos e significados para melhor analisar a prática educativa de Dona Dionéia. Desta forma, o objetivo geral do estudo é analisar o processo educativo cotidiano desenvolvido por Dona Dionéia, e os saberes que perpassam o seu atendimento a pessoas doentes em Abacatal. Os objetivos específicos foram assim delineados:

- a) Descrever a trajetória de vida de Dona Dionéia como curadora;
- b) Analisar a prática educativa de Dona Dionéia;
- c) Mapear os saberes perpassados em sua experiência.

Cumprir dizer que as pistas deixadas pela pesquisa realizada no curso de especialização, concluído em 2012, abriram-me caminho para a realização deste estudo sobre o processo educativo presente nos atendimentos promovidos por Dona Dionéia a pessoas doentes em Abacatal. Contudo, esta nova empreitada me conduziu a um campo teórico sem o qual esse processo educativo não poderia ser melhor compreendido.

1.2 O campo teórico de análise

A capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista – esses problemas são revelados ao observador através de seus estudos teóricos (MALINOWSKI, 1978, p. 22).

Uma das primeiras impressões obtidas durante meu encontro com a temática estudada foi a de que as práticas de cura de Dona Dionéia se apresentavam como uma fonte rica em saberes e que estes estavam ancorados em sua memória.

Portanto, os ensinamentos que Dona Dionéia recebeu de seus familiares sobre como tratar a *erisipela*, a respeito das orações para afastar a “batida de bicho”, o conhecimento das propriedades curativas de plantas medicinais e a pregação cristã, são conhecimentos que ela tem guardados em sua memória

individual e com os quais estabelece conexões com a memória coletiva de seus antepassados, no contexto da Comunidade de Abacatal.

Sobre a memória, Halbwachs (2003) comenta que existe uma relação intrínseca entre a memória individual e coletiva, haja vista que o indivíduo encerra em si mesmo as memórias da coletividade da qual faz parte e com ela negocia constantemente. Essa relação é relativizada nesta Dissertação, tendo em vista a subjetividade com que Dona Dionéia, em suas reminiscências, interpreta seu passado e o recompõem no presente, fugindo de generalizações impostas pela memória coletiva. A exemplo deste processo, destaco a memória acerca da religiosidade católica da Comunidade de Abacatal.

Segundo Lowenthal (1998, p. 78), “o passado lembrado é tanto individual quanto coletivo. Mas, como forma de consciência, a memória é total e intensamente pessoal; é sempre sentida como ‘algum acontecimento específico [que] ocorreu comigo’”. Significa dizer que a memória é, portanto, pessoal e intransferível, podendo ser partilhada pelos sujeitos, se assim desejarem fazer.

Para Bosi (2003, p. 53), “a memória é sim, um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo”. Assim, as relações socioculturais dos sujeitos no cotidiano formam um corpo memorativo que se forma durante toda a sua trajetória de vida e este não está dissociado de sua cultura. Desta forma, pode-se dizer que a domesticação de plantas e animais, no desenvolvimento de técnicas de apropriação dos ciclos das marés, das fases da lua, entre outras formas de relacionamento com a natureza, além das dimensões espirituais dos indivíduos, produzem saberes que uma vez presentes nessa experiência ancoram-se em sua memória individual e coletiva por meio de processos educativos subjacentes a essas relações. Neste caso, os saberes que se expressam nas fases do atendimento de Dona Dionéia evocam não apenas o conhecimento sobre o qual o remédio foi assentado, mas todo o processo cultural e educativo de sua transmissão.

O termo *saberes*, utilizado neste trabalho para designar todo o conhecimento cultural produzido por Dona Dionéia em seu processo educativo de curar e educar nos atendimentos que promove em Abacatal, está articulado a um debate formulado por Martinic (1994) acerca da sabedoria popular. Para este autor, o saber popular é constituído pelos conhecimentos, interpretações e sistemas de compreensão que os

grupos sociais produzem no cotidiano de sua experiência. É por meio dos saberes que os sujeitos interpretam e organizam suas experiências, permitindo-lhes compartilhar da mesma noção da realidade.

Sobre o sistema simbólico produzido pelos saberes, Geertz (1989) observa que a noção de realidade que os sujeitos adquirem acontece por meio da cultura em um sistema social simbólico que perpassa o cotidiano de suas relações. Para este autor cultura pode ser compreendida como:

Um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação a vida (GEERTZ, 1989, p. 66)

Sendo a Cultura um universo de sentidos e significados os sujeitos constroem uma dimensão educativa que, lhes permite partilhar suas tradições, símbolos, sofrimentos, saberes e visão de mundo. Como veremos nos capítulos seguintes, o sistema simbólico mobilizado no atendimento de Dona Dionéia liga-se também a vida social de Abacatal, tornando-se parte integrante daquela realidade.

Nesse sentido, Certeau (2009) explica que para que haja cultura, não basta ser autor das práticas sociais, é preciso que essas práticas sociais tenham significado para quem as realiza. Esses significados podem ser verificados na arte do enfrentamento de doenças por Dona Dionéia, uma vez que ela e seu público produzem um processo educativo carregado de sentidos e significados que extravasam os limites das imprecisas políticas públicas de saúde em Abacatal.

Ao partir dessa ideia, compreendo que Dona Dionéia, assim como as pessoas que ela atende, são agentes culturais, pois produzem saberes que se ancoram na memória social de seu grupo. Tais saberes são frutos das negociações estabelecidas entre eles, na busca pela saúde do corpo doente, e se apresentam como formas particulares de enfrentamento das doenças na tessitura do cotidiano.

Por cotidiano compreendo o palco da vida onde as relações sociais dos sujeitos se movimentam. Trata-se da experiência de viver em sociedade, pois, para Certeau (2009), longe de ser uma repetição diária, o cotidiano constitui uma dimensão social que abriga as muitas formas da vida em sociedade. Nessa perspectiva, Heller (2008, p. 31) explica que a “vida cotidiana é a vida do homem

inteiro; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade”.

Por conseguinte, é importante observar que a participação na vida cotidiana é marcada por negociações, juízos de valor, os quais são responsáveis pelas tomadas de decisão que passam, ao longo do tempo, a compor a história de vida dos sujeitos. Em linhas gerais, a vida cotidiana é também marcada pela experiência de vida imbuída de sentidos e significados. Essa perspectiva, evocada pelo termo *experiência*, remete ao que Bondía (2002) interpreta como sendo tudo aquilo que nos acontece e nos toca de forma reflexiva sobre o vivido.

Quando do uso da afirmativa: “eu não benzo mais, eu oro nas pessoas”, Dona Dionéia parece demonstrar que vivenciou um estado de reflexão sobre sua religiosidade e prática de curar. Este fato converge para perspectiva teórica sugerida pelo conceito de experiência. Como enunciado anteriormente, ao cruzar as searas católicas e evangélicas, Dona Dionéia tem sua trajetória de vida marcada por importantes experiências vivenciadas no trânsito religioso.

Segundo Sanchis (1997), o trânsito religioso refere-se ao movimento que o homem faz nos espaços religiosos da vida cotidiana em busca de respostas, sentidos e significados que possam lhe ajudar a compreender a realidade e suas contradições. Este autor sugere ainda que a religiosidade tem superado as instituições religiosas, pois o homem “na sua ânsia de compor um universo para si sem dúvida, cheio de sentido, mas de sentido-para-si tende a não se sujeitar às definições que as instituições lhe propõem dos elementos de sua experiência” (SANCHIS, 1997, p. 35). Neste caso, o fenômeno do trânsito religioso parece dinamizar as trocas entre as religiões.

Sobre esta questão, Almeida e Monteiro (2001, p. 16) observam que essas trocas entre os sujeitos e as agências religiosas,

devem ser entendidas em planos distintos, porém correlatas, como se houvesse uma retroalimentação que acelerasse tanto a mobilidade de fiéis quanto o trânsito de práticas e crenças, resultando na invenção religiosa e em novos grupamentos de pessoas.

Dona Dionéia em sua experiência religiosa como benzedeira, inscrita inicialmente na seara católica, alcançou posteriormente o campo religioso evangélico, espaço que possibilitou a ela reinventar as suas práticas de cura em

nome da fé. Esse trânsito religioso, além de lhe possibilitar uma releitura de sua identidade como benzedeira, também permitiu a introdução de alguns elementos em seus atendimentos, tais como plantas de propriedades curativas, receitas de chás e banhos, medicamentos alopáticos, orações e aconselhamentos.

Essa materialidade presente no atendimento realizado por Dona Dionéia foi introduzida segundo o seu próprio julgamento com relação ao que deveria estar presente em sua nova forma de orar e curar. A partir dessa releitura de si e de sua prática, a presença de objetos, como a bíblia, fonte de sua pregação aos doentes durante seus atendimentos, as plantas e sua diversidade, assim como os remédios produzidos ou ensinados, passaram a compor a cultura material dos saberes de Dona Dionéia.

A cultura material pode ser uma forma de reconstituição da vida social do homem no tempo. Ela possui temporalidade, está sempre situada geograficamente e promove a relação entre os homens e a natureza. Para Barros (2008), cultura material é um campo da história preocupado em analisar as relações que os homens tecem com seus objetos na vida social. Vista como uma mola de projeção do homem como sujeito da vida, esta vai lançando luz sobre os aspectos mais diversos da vida social no tempo. É por meio da cultura material presente em seu atendimento que Dona Dionéia partilha com o seu público sua religiosidade, fazendo o uso da Bíblia, da qual extrai sermões e a doutrina evangélica. É também a cultura material que ela utiliza para mostrar a importância e a eficácia das plantas medicinais, bem como quando utiliza alguns medicamentos alopáticos, ou seja, produzidos em laboratório. Ao realizar a aproximação das pessoas enfermas que atende com os meios de enfrentamento das doenças, Dona Dionéia se revela então uma mediadora cultural de saberes.

Por mediador cultural compreendo o elemento que assegura um modo específico de as pessoas se relacionarem com o saber cultural existente em sua realidade social. Conforme Gruzinski (2001), embora esses saberes estejam à disposição de todos, sua catalisação e mediação confere a certas pessoas, objetos e lugares a tarefa de mobilizá-los e assim promover a circulação de representações e imaginários, mas também de processos educativos.

A mediação, portanto, se mostra como uma passagem por onde as pessoas são conduzidas ao encontro dos saberes culturais que estão presentes em dada

realidade. Para mediar o enfrentamento das doenças, Dona Dionéia primeiro aprendeu a curar, depois passou a aproximar as pessoas doentes de seus modos de curar. Desta forma, a mediação que Dona Dionéia realiza configura-se também como prática educativa por garantir meios de transmissão de saberes. Então, em sentido amplo, ao considerar a sua prática de mediação de saberes, é possível também pensar esta mulher como uma educadora.

A educação que se expressa no processo de mediação presente nos atendimentos de Dona Dionéia se configura como de natureza não escolar, ou seja, é uma educação ocorrida no cotidiano da vida social, diferentemente daquela realizada no ensino institucionalizado. Conforme sinalizam os estudos de Fonseca (2003) sobre a história da educação no Brasil, essa modalidade de educar no cotidiano requer o esforço dos intelectuais do campo da educação, de modo a ampliar os seus olhares sobre as muitas dimensões desse conceito.

Brandão (2002; 2007) busca definir esta modalidade de educação ao dizer que se trata de uma educação livre e entre todos, não havendo, pois, uma forma única de educar, nem mesmo um modelo único de educação. Portanto, cumpre destacar que a escola não encerra em si mesma um paradigma universal de ensinar e aprender.

Na prática de benzer/orar de Dona Dionéia percebe-se um modo singular de educar que não pode ser pensado à luz do modelo tradicional de escolarização. Para compreendê-lo em suas conexões possíveis, recorri à dimensão da Nova História Cultural. A História Cultural é um campo que também se interessa pelos aspectos da vida cotidiana. Busca por objetos e temas ligados a diversas dimensões da vida social dos homens e mulheres no tempo. A partir de seus pressupostos é possível examinar a história da educação considerando outros horizontes e espaços.

Ao perceber que o processo educativo produzido por Dona Dionéia está ligado a um conjunto de categorias analíticas tais como *memória*, *saber popular*, *cultura*, *experiência*, *cotidiano*, *cultura material*, *mediação cultural* e *educação*, proponho então costurá-las com os fios da História Cultural. Sendo, portanto, um campo multidisciplinar, a História Cultural atua sobre a riqueza das fontes orais, materiais, subjetivas, e com isso promove possibilidades de compreensão da vida sociocultural do passado e do tempo presente. Ao longo do tempo, essa perspectiva possibilitou outros caminhos para a produção de uma história não mais episódica,

passando a privilegiar as dimensões que marcam a vida dos homens e mulheres em sociedade.

Para Fonseca (2003, p. 56), “a história cultural apresenta-se como um campo historiográfico, caracterizado por princípios de investigação herdados das propostas dos *Annales* e dotado de pressupostos teórico-metodológicos que lhe são próprios”. Segundo Hunt (1992), com o advento da chamada Nova História o trabalho de historiadores, preocupados com as limitações impostas pelo modelo positivista de escrever a história, motivou o crescente interesse por temas antes silenciados, passando a explorar a vida social e suas múltiplas dimensões.

Um exemplo disso é a virada cultural ocorrida entre as décadas de 1960 e 1990 do século XX, marcada pelas aproximações entre a História e a Antropologia. Burke (2005) observa que o resultado dessa aproximação foi refletido sobre diversas disciplinas, entre elas a História, onde objetos, temas e métodos de estudo tiveram suas dimensões ampliadas na interpretação das relações socioculturais que passaram a realizar.

Para Pesavento (2014), a historiografia produzida pela escola dos *Annales* trouxe novas perspectivas de pesquisa histórica. Ela culminou no surgimento de novas categorias de estrutura e conjuntura, conceitos identificadores da longa e média duração, além de delinear novos marcos explicativos no tocante à temporalidade presente nos estudos históricos.

Conforme Burke (2005), três gerações de historiadores da nova história (1929-1989) marcaram profundamente o fazer historiográfico do século XX.⁵ Na vanguarda da produção de pesquisas envolvendo novos objetos percebe-se o surgimento de uma dimensão epistemológica do fazer historiográfico, marcada pelas contribuições de diferentes campos do conhecimento, a Nova História Cultural.

A partir das proposições desse autor, pode-se dizer que a História Cultural constitui um campo multidisciplinar que atua sobre diversos temas e objetos de estudos, entre os quais se pode inserir os saberes que curam e educam, presentes

⁵ Na primeira Geração dos *Annales* (1929-1945) estão os fundadores da revista *Lucien Febvree Marc Bloch*, a frente de pesquisas históricas envolvendo cultura e economia, na chamada sob o tempo da longa duração. Na segunda geração (1945-1968), destaca-se Fernand Braudel e seu estudo demográfico intitulado *O Mediterrâneo*. Na terceira geração (1968-1989), estão Jaques Le Goff e Pierre Nora, ambos envolvidos em pesquisas no campo das mentalidades.

em processos educativos cotidianos, a exemplo da experiência de Dona Dionéia, em Abacatal.

Formas alternativas de educar como as de Dona Dionéia, e que se processam no cotidiano, denunciam o lugar de invisibilidade que esses saberes ainda ocupam perante o saber institucionalizado, forjado pela modernidade. O silenciamento dessa experiência é também seu maior desperdício, pois o saber que é mediado e posto em circulação por Dona Dionéia é pautado na cultura, possui materialidade, mistura de religiosidade e religião, e é transmitido por meio de práticas educativas, posto que reflete um modo de curar e educar no cotidiano.

Ante ao exposto, percebi a necessidade de realizar um levantamento sobre os trabalhos já produzidos sobre o tema das práticas educativas de benzedeiros no universo da pesquisa educacional, sobretudo na região amazônica. Esta etapa da pesquisa será discutida na seção a seguir.

1.2.1 Abordagem temática sobre benzedeiros e educação na Amazônia

As pesquisas denominadas Estado da Arte ou Estado do Conhecimento denotam a realização de um estudo sistematizado e organizado sobre determinado tema a ser pesquisado. Seu objetivo é mostrar como um determinado fenômeno vem sendo estudado, suas dimensões epistemológicas, seu campo teórico, sua produção editorial e, sua contribuição à sociedade. Segundo Ferreira (2002, p. 258), essas pesquisas,

parecem trazer em comum o desafio de mapear e de discutir uma certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários.

O desafio de conhecer o já construído e produzido para depois buscar o que ainda não foi feito tem sido a grande motivação de pesquisadores no mundo todo. No intuito de delimitarem os seus objetos de estudos e assim os diferenciar dos já produzidos terminam por utilizar dessa ferramenta metodológica.

Cumprido destacar que as conjecturas de Ferreira (2002) me inspiraram na produção de um breve levantamento da produção científica sobre a temática das

benzedoras e suas relações com a educação na Amazônia. Para realizá-lo, acessei o espaço virtual da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); a Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA); a Biblioteca do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Os descritores utilizados para delimitar a pesquisa foram: 01. *Benzedora*; 02. *Benzedora evangélica*; 03. *Rezadeira*; 04. *Curandeira*. Inicialmente, o período delimitado para o levantamento foi de 2009-2014.

Durante a pesquisa no site da CAPES,⁶ não foram encontrados trabalhos orientados sob o descritor número 02. No campo da educação, registrou-se o trabalho de Sena (2011), porém fora da região amazônica. Trata-se de um estudo de doutoramento que objetivou compreender os modos de constituição de um itinerário de espiritualidade em três mulheres rezadeiras. A autora ingressou na história de vida dessas rezadeiras de modo a evidenciar como se deu suas formações, que elementos compõem suas práticas, além de evidenciar os processos formadores de identidade religiosa. Este estudo mostrou que a experiência dessas mulheres e suas formações religiosas coadunam-se a uma dimensão educativa ancorada no aprender com a vida.

Entre os demais trabalhos encontrados na região amazônica, fora do campo educacional e das universidades eleitas em minha delimitação de pesquisa, registrei o trabalho de Silva (2011) e Trindade (2011), respectivamente. O estudo de Silva (2011) objetivou analisar, a partir das narrativas orais de cinco rezadeiras que migraram do nordeste brasileiro para a região de Capanema, no Estado Pará, na década de 1950, processos identitários e religiosos que se expressaram na forma como essas mulheres construíram suas narrativas sobre o lugar onde passaram a viver. O autor observou diversos aspectos como o processo de migração dessas rezadeiras, seus processos formadores, assim como seus envolvimento com os encantados no ofício de curar. A reconstituição dessas histórias de vida revelou a cosmologia presente no trabalho dessas rezadeiras, evidenciando a fluidez com que a benzedura transita entre o catolicismo popular e as encantarias.

⁶ Cf. <<http://bancodeteses.capes.gov.br>>.

Já Trindade (2011), em sua pesquisa sobre o trabalho das benzedeadoras em Parintins, no Estado do Amazonas, analisa como se dá na modernidade as práticas de cura entre as mulheres benzedeadoras. O estudo apoiou-se nas interpretações de mundo feitas por essas mulheres, a simbologia presente na benzeção e suas conexões com a pajelança amazônica. A prática social da benzedura, conforme assinala o estudo desse autor, é legitimada pelas demonstrações de fé que facilitam a aceitação do dom da benzedora e a mediação com o divino. Este estudo revelou as influências que a prática de benzer recebe da pajelança e a crença nos seres encantados. Daí deriva a sua relação com as forças da natureza.

Na busca efetivada nos Programas de Pós-Graduação relacionados aos descritores 01. *Benzedora*; 02. *Benzedora evangélica*; 03. *Rezadeira*, e 04. *Curandora*, durante a pesquisa no banco de dados da CAPES, registram-se os estudos de Conceição (2011), no campo da História; Silva (2011), na perspectiva da Comunicação, Linguagem e Cultura; Trindade (2011), no campo da Sociedade e Cultura na Amazônia; Aguiar (2012), em Ciências Sociais; e o de Rodrigues (2012), na perspectiva dos Estudos Étnicos Africanos.

A presença da temática das benzedeadoras nos diferentes programas de Pós-Graduação do Brasil mostra que este tema permanece atual e revela diferentes caminhos para reflexões em torno das relações socioculturais, oralidade, cura, terapêutica, religiosidade, cosmologias, saberes e educação subjacentes às práticas de benzedura.

Cumpramos ressaltar que os trabalhos de Conceição (2011) e Rodrigues (2012) não foram considerados neste levantamento, pois, embora estejam relacionados aos descritores 03. *Rezadeiras* e 04. *Curandoras*, eles encontram-se fora do campo educacional, do contexto amazônico e também dos Programas de Pós-Graduação em Educação das universidades UFPA e UEPA.

Transcorrida a primeira etapa do levantamento sobre as pesquisas educacionais na região amazônica, no contexto das práticas educativas de benzedeadoras, acessei então o site de busca da Biblioteca do IFCH da UFPA, utilizando os mesmos critérios para consulta. Nessa busca, não foram encontrados trabalhos no período delimitado, fato também observado no PPGED da UEPA, exceto o trabalho de Chaves (2014), localizado no banco de dissertações desse programa. A autora não utilizou nenhum dos descritores por mim delimitados,

optando pelos seguintes: 01. *Educação não-formal*; 02. *Cultura popular*; 03. *Curandeiros – Pará*; e 04. *Prática de ensino*.⁷

O trabalho de Chaves (2014) abordou os saberes e práticas educativas de uma rezadeira de *responso* na Comunidade de Segredinho, município de Bragança, no Estado do Pará. Trata-se de uma prática de reza que objetiva encontrar objetos perdidos. Ao debruçar-se sobre a história de vida de Dona Maria e mais três narradoras, a autora revela diferentes correntes cosmológicas presentes no ritual do *responso*, como a crença em encantados, vinculada à pajelança e também ao uso de orações do catolicismo popular, configurando a prática do *responso* como espaço de interculturalidade religiosa. O estudo também evidenciou que na prática de responsar existe saberes que são postos em circulação entre a família de Dona Maria, sua clientela e a comunidade de Segredinho, caracterizando essa prática como evento eminentemente educativo.

Para complementar o presente levantamento de pesquisas, utilizei algumas publicações e artigos⁸ relacionados ao tema em estudo, encontrados durante a realização do levantamento bibliográfico, mas também por meio da pesquisa via internet.⁹ Entre os trabalhos levantados, destaco o de Oliveira (1983; 1985a), Quintana (1999), Santos (2007), Pinto (2010), entre outros.

Uma breve análise mostrou que a Dissertação de Oliveira (1983) em Antropologia Social, abordou o trabalho das rezadeiras urbanas na região de Campinas, no Estado de São Paulo.¹⁰ Neste trabalho, realizado no início da década de 1980, a autora traz importantes reflexões sobre o perfil social, político, econômico, religioso e cultural das benzedadeiras urbanas. Observou que essas mulheres migraram para os centros urbanos em virtude do processo de industrialização, ocorrido no Brasil na década de 1930, reinventando suas práticas de cura e sua religiosidade. Entre as rezadeiras presentes no estudo está a

⁷ Informação presente na página de catalogação da Dissertação.

⁸ Numerosa é a publicação de artigos em torno das práticas de benzedadeiras em todo o Brasil. Durante a construção do texto dessa dissertação, recorri, em vários momentos, a essas publicações de diferentes campos do conhecimento a fim de consolidar minhas reflexões em torno das práticas de cura de Dona Dionéia.

⁹ No site <www.google.com.br>.

¹⁰ Dissertação localizada no banco de dados da biblioteca virtual da UNICAMP. Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000017930&fd=y>>.

evangélica, caracterizada por Oliveira (1983), como uma rezadeira dividida entre as crenças nos santos católicos e a unicidade de Deus.

O trabalho de Oliveira (1985a), um desdobramento de sua Dissertação destinado ao público leigo no tema benzeção, intitulado: *O que é “benzeção”?* aborda de forma introdutória a conceituação básica do ato de benzer, como invocar a benção. Além disso, a autora discorre sobre os mesmos aspectos abordados por ela em sua Dissertação, mas desta vez mostrando a benzedura como uma ferramenta de resistência ante as imprecisas políticas públicas vivenciadas no Brasil, no início da década de 1980.

Por sua vez Quintana (1999), em *A ciência da Benzedura*, livro inspirado em sua tese de doutoramento, realizou uma pesquisa junto a benzedoras da cidade de Santa Maria, no Estado do Rio Grande do Sul. Neste livro o autor analisa a prática da benzedura, tendo como recurso de produção de dados a observação participante, objetivando compreender a lógica do ofício da benzeção. Analisa o papel da benzedura na tradução das causas da doença, ao lado da psicanálise, e assim propõe uma reflexão em torno da aproximação dos universos mágicos e científicos. Entre as conclusões mais significativas, o trabalho deste autor aponta para uma justaposição entre o *metier* da benzedura e da psicanálise, no tocante a tradução da doença ao cliente e a promoção de sua cura.

Santos (2007), em seu estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças entre vinte e quatro rezadeiras na região do Seridó, no Estado do Rio Grande do Norte, analisa o processo de aprendizagem dessas personagens, de modo a propor um *fundo religioso comum* para desbridar semelhanças e possíveis diferenças entre as práticas de cura realizadas por essas mulheres, vindas de religiões aparentemente distintas do catolicismo: espiritismo, culto de jurema e pentecostalismo.

Este autor também se propõe analisar a relação das terapêuticas estabelecidas entre as benzedoras e o campo da saúde, evidenciando em sua análise certa complementaridade entre elas. Entre as rezadeiras estudadas, duas são identificadas pelo autor como evangélicas. A análise sobre as histórias de vidas dessas duas mulheres mostra que suas práticas refletem o resultado de um trânsito religioso que elas realizaram entre o catolicismo e o pentecostalismo. Este episódio,

além de marcar as suas práticas terapêuticas, evidencia a existência de uma linha tênue entre a benzedura, a cura e agências religiosas aparentemente antagônicas.

Pinto (2010), em sua obra *Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*, realiza um estudo da história social de mulheres benzedoras de seis povoados localizados na microrregião de Cametá, município paraense. Ao analisar a trajetória de vida das narradoras, a autora discorre sobre seus processos formadores, como a descoberta do dom, a religiosidade, as relações sociais, e as redes de sociabilidade tecidas entre o doente e a benzedora. Além disso, também investiga as tensões subjacentes entre o serviço médico e os saberes tradicionais dessas cientistas populares, lançando luzes sobre uma história de personagens deixados à margem da sociedade.

A conclusão a que cheguei após esse breve levantamento foi a de que existem diversos trabalhos sobre as rezadeiras/benzedoras, porém há uma lacuna com relação às produções voltadas às práticas educativas promovidas por benzedoras evangélicas na Amazônia. No caso brasileiro, constatou-se que alguns trabalhos abordam o perfil identitário de benzedoras evangélicas. Na Região Sul, destaco o trabalho de Oliveira (1983), e na Região Nordeste o de Santos (2007). Porém, cabe observar que o caráter educativo presente nas práticas de cura dessas benzedoras não foi devidamente explorado pelos pesquisadores.

Na Amazônia paraense, com exceção do trabalho de Chaves (2014), onde a prática educativa ganhou maior destaque, as rezadeiras/benzedoras/curandeiras, estudadas por Silva (2011) e Pinto (2010), apresentam-se permeadas pelas influências religiosas do catolicismo popular e por pajelanças, revelando a benzedura como um espaço de muitas intercessões religiosas.

De modo geral, os trabalhos abordados neste breve levantamento revelam a benzedura como um campo marcado por intensas trocas culturais, sobretudo religiosas, formadoras de identidades. Pode-se dizer, então, que os estudos realizados por esses pesquisadores sobre as benzedoras permitiram que eles analisassem esta temática sob diferentes dimensões: sociais, políticas, religiosas, afetivas, culturais, educativas e históricas, presentes nas histórias de vidas narradas pelas benzedoras investigadas.

Ao estabelecer conexões entre as observações feitas por mim a partir dos primeiros contatos com os traços da trajetória de vida de Dona Dionéia e as constatações oriundas do levantamento de pesquisas educacionais na Amazônia, percebi a pertinência da proposta de estudo que realizei no campo educacional amazônico. As escolhas dos meios necessários à compreensão do processo educativo promovido por Dona Dionéia nortearam os caminhos metodológicos da pesquisa, discutidos a seguir.

1.3 Caminhos metodológicos da Pesquisa

O estudo etnográfico tem contribuído significativamente para repensar e reconstruir o saber didático a partir da observação do cotidiano escolar e extraescolar dos sujeitos envolvidos. Na pretensão de levar o leitor a uma vivência, a um olhar macro acerca do fenômeno pesquisado, esta abordagem aparece como possibilidade de conhecer o objeto a partir da descrição e compreensão da realidade vivida pelos sujeitos.

Trata-se de compreender que a educação também se efetiva nas práticas cotidianas, e assim como no interior de outras instituições. Nesta perspectiva, este trabalho analisa os saberes e as práticas educativas cotidianas desenvolvidas por Dona Dionéia no atendimento a pessoas doentes em Abacatal.

Metodologicamente, o estudo caracteriza-se como uma pesquisa qualitativa do tipo Etnográfico, sob a metodologia da História Oral.¹¹ A abordagem qualitativa demonstra ser um caminho propício para o desenvolvimento deste tipo de estudo, visto que na pesquisa qualitativa “o social é visto como um mundo de significados passíveis de investigação e a linguagem dos atores sociais e suas práticas as matérias-primas dessa abordagem” (TEIXEIRA, 2005, p. 140).

O estudo do tipo etnográfico busca compreender as interações que se processam no cotidiano, neste caso não-escolar, nas suas “dimensões cultural, institucional e instrucional da prática pedagógica” (ANDRÉ, 1997, p. 102). Trata-se, deste modo, conforme a mesma autora, de atentar para significados, motivações,

¹¹ Para André (1997, p. 28), o tempo de permanência em campo da pesquisa do tipo etnográfica pode variar conforme os objetivos da pesquisa, a disponibilidade do pesquisador, as experiências que tem com a pesquisa e o número de pessoas envolvidas no estudo.

pretensões, atitudes e outras relações que se expressam pela linguagem comum e na vida cotidiana.

A etnografia difere de outros tipos de pesquisa qualitativa pela forma holística como trata o fenômeno, ou seja, examina o fenômeno em relação à cultura e ao comportamento dos participantes no contexto social como um todo, ao invés de focalizar apenas um dos seus muitos aspectos. É Geertz (1989, p. 14) quem utiliza o termo “descrição densa” para designar o que pretende a etnografia: a descrição da cultura. Segundo o mesmo autor, a cultura, como um sistema de símbolos construídos, se apresenta como “um contexto, algo dentro do que os símbolos podem ser inteligivelmente – ou densamente – descritos”.

Uma das características da pesquisa de base etnográfica é a sua natureza exploratória. Daí ela ser calcada em dados, diferindo-se, desta forma, do paradigma positivista que opera com categorias preestabelecidas para a verificação de hipóteses. Ela se pauta num referencial teórico que direciona a atenção do pesquisador para certos aspectos das situações e do contexto que podem servir de evidências para responder às perguntas levantadas no início do estudo e desenvolvidas no campo de pesquisa.

Essa perspectiva metodológica requer um plano aberto e flexível, pois, conforme o cotidiano é observado e descrito, ele pode proporcionar novas descobertas. Neste estudo, essa perspectiva é relevante, pois valoriza o cotidiano não-escolar e enfatiza a produção de saberes enquanto processo social, cultural e histórico.

Desta forma, cumpre destacar que o *lócus* onde esta pesquisa se desenvolveu é a Comunidade Quilombola de Abacatal, localizada no município de Ananindeua-PA, região metropolitana de Belém-PA. A residência de Dona Dionéia está situada nessa comunidade, a qual se tornou ponto de encontro para a realização das entrevistas dirigidas a ela. Uma caracterização mais elaborada sobre a comunidade em questão encontra-se descrita no segundo capítulo desta Dissertação.

Influenciado pelos estudos antropológicos de Malinowski (1978), Geertz (1989), Lüdke e André (1986) acerca do trabalho etnográfico, nesta pesquisa procurei analisar o comportamento social de Dona Dionéia em seu cenário cotidiano.

Para tanto, utilizei os dados qualitativos obtidos em minhas observações e interpretações acerca do contexto, das interações entre pesquisador/interlocutor. Os resultados oriundos dessas interações foram interpretados no contexto sociocultural vivido por Dona Dionéia, a partir de sua visão de mundo, ancoradas em suas reminiscências durante a pesquisa de campo.

O levantamento dos dados empíricos desta pesquisa foi realizado em três etapas: a primeira inicia com minha visita à comunidade de Abacatal; a segunda dá-se a partir da apresentação da pesquisa à Dona Dionéia; e a terceira sucede à realização de entrevistas. Ao todo, foram realizadas quatro entrevistas com Dona Dionéia, sendo duas em 2013, uma em 2014, e uma em março de 2015. Estas etapas marcaram o trabalho de campo deste estudo.

Minayo (2012) entende que o trabalho de campo, além de estabelecer uma aproximação entre o pesquisador e a realidade sobre a qual formulou sua pergunta, promove, a partir das etapas teórico-metodológicas, a construção do conhecimento. Nesse sentido, optei pela *observação participante* como técnica etnográfica necessária ao levantamento das informações, as quais foram, ao longo da pesquisa, articuladas aos referenciais teóricos eleitos ao longo das minhas análises durante a pesquisa de campo.

Conforme sinalizam Lüdke e André (1986, p. 15), na pesquisa de campo etapas como *exploração*, *decisão* e *descoberta* são imprescindíveis ao pesquisador que pretende realizar o trabalho etnográfico, pois, por meio dessas etapas imbricadas, o pesquisador pode “adquirir maior conhecimento sobre o fenômeno e possibilitar a seleção de aspectos que serão sistematicamente investigados”.

Como afirmado anteriormente, meu contato com a comunidade de Abacatal se deu durante a realização de pesquisas que antecederam minha entrada no mestrado em educação. No entanto, para a realização deste estudo fez-se necessário novas visitas, desta vez motivadas pela investigação das práticas educativas de Dona Dionéia em sua arte de curar.

Acompanhado pela líder do grupo de mulheres de Abacatal, Dona Santana, cheguei até a casa de Dona Dionéia. Após dialogar e apresentar-lhe o objetivo de minha visita à comunidade, foi que ela aceitou participar da pesquisa. A partir dessa etapa foi possível agendar novas visitas e entrevistas de modo a possibilitar minha

entrada ao universo das narrativas de Dona Dionéia por meio da observação participante.

Segundo Oliveira (2006), a observação participante requer do pesquisador o exercício cognitivo de sensibilidade dos seus sentidos, objetivando o estranhamento da realidade e sua posterior tradução. Por meio do olhar, do ouvir disciplinados pela teoria, a percepção do pesquisador torna-se sensível, de modo a possibilitar-lhe uma escrita criativa, o texto etnográfico.

Para Malinowski (1978, p. 20), o trabalho etnográfico, sobretudo a observação participante, requer um permanente convívio com a população estudada. Nessa aproximação, um longo tempo deve ser demandado com vistas a possibilitar a inserção do pesquisador na vida cotidiana dos sujeitos de sua pesquisa, e com eles estabelecer o maior contato possível, sem o qual todo trabalho seria potencialmente comprometido.

Contudo, a constituição deste estudo, como enunciado anteriormente, no que se refere ao tempo no *lócus* da pesquisa, não seguiu o caminho sugerido por Malinowski quando do contato dele com os trobianeses da Nova Guiné, na década de 1910. De outra forma, minha imersão em campo esteve delimitada a visitas agendadas com Dona Dionéia, entre os meses de setembro de 2013 a março de 2015.¹²

Meu interesse voltava-se a compreensão de sua trajetória de vida, pois intuía que em suas reminiscências eu encontraria o meio necessário para compreender a alquimia com que ela curava e educava as pessoas de Abacatal. Assim, com base na antropologia interpretativa proposta por Geertz (1989) sobre o trabalho etnográfico, busquei construir com Dona Dionéia, por meio de suas reminiscências, as lentes com as quais pudéssemos enxergar outras dimensões subjacentes à sua arte de curar e educar no cotidiano. Esse exercício coadunou-se a natureza microscópica da etnografia proposta por este autor, haja vista que, segundo ele, “fatos pequenos podem relacionar-se a grandes temas” (GEERTZ, 1989, p. 17).

¹² Julgo não ser necessário nesse momento realizar um debate prematuro e talvez pouco produtivo entre os aspectos de minha pesquisa e o clássico trabalho de Bronislaw Malinowski. Sua leitura inspirou-me em alguns momentos, principalmente no que diz respeito à conduta em campo, assim como me chamou atenção sobre questões de ordem teórico-metodológica na pesquisa etnográfica. O capítulo I de seu trabalho é um bom exercício para quem deseja enveredar pelos caminhos da pesquisa etnográfica.

A relação de alteridade construída por Dona Dionéia permitiu conhecer-nos um ao outro. À medida que adentrava o universo de suas narrativas, ao seu modo, ela também passava a me conhecer. Percebi então nesse enlace a construção de uma relação pedagógica entre pesquisador e interlocutor, e a circulação de saberes entre nós passou a assumir uma via de mão dupla. Deste modo, a pesquisa de campo se revelou um evento potencialmente educativo, pois, conforme prevê Hissa (2013, p 17), trata-se de um compartilhamento, ou seja, “aprende-se, ao fazer, com o outro”.

Foi tentando aprender como Dona Dionéia, em sua experiência sociocultural cotidiana, promove processos educativos no atendimento de pessoas doentes em Abacatal, que decidi conhecer sua trajetória de vida. E foi por meio da metodologia da *História Oral* que ingressei efetivamente no universo subjetivo de suas reminiscências. Segundo Thomson (1997, p. 37) “Reminiscências são passados importantes que compomos para dar um sentido mais satisfatório à nossa vida, à medida que o tempo passa e para que exista maior consonância entre identidades passadas e presentes”.

A História Oral, enquanto método, possibilita o registro das reminiscências das memórias individuais, a reinterpretação do passado e por meio do exercício da rememoração, a formação de identidades. Como sugere Portelli (1997), trata-se, portanto, de uma ciência e arte dos sujeitos.

Por meio das narrativas orais, os sujeitos reinventam suas experiências. “As lembranças que incomodam são expulsas da consciência, mas continuam atuando sobre o comportamento no inconsciente” (FREITAS, 2006, p. 59). Nesse sentido, tempo e espaço ganham novos significados, pois na arte de lembrar, silêncios e esquecimentos são ferramentas de (re)criação da fonte oral, do texto narrativo.

O texto narrativo, por sua vez, descreve as dimensões da vida quase sempre filtradas pelos códigos morais e éticos que sobre o narrador estão inscritos; mas também pode ser um meio sobre o qual expressa suas necessidades. Para Thomson (1997, p. 70), “o trabalho com a História Oral pode auxiliar as pessoas a reconhecer e dar valor a experiências silenciadas, ou reconciliar com os aspectos difíceis de seu passado”.

Segundo Portelli (1997, p. 16), a História Oral tende a representar a realidade, “não tanto como um tabuleiro em que todos os quadrados são iguais, mas como um mosaico ou colcha de retalhos em que os pedaços são diferentes, porém, formam um todo coerente depois de reunidos”. Na técnica da *Entrevista* encontrei um meio possível para estimular as lembranças de Dona Dionéia e assim juntar, entre os lampejos de sua memória, os retalhos necessários à reconstituição de sua trajetória de vida.

Para Thompson (1992), a entrevista permite ao narrador expressar a interpretação da realidade em resposta aos meios articulados que estimulam sua memória, aplicados pelo pesquisador durante a sua abordagem. Este instrumento possibilita a reconstrução da experiência vivida. Minayo (2012, p. 64) observa que a entrevista “tem o objetivo de construir informações pertinentes para um objeto de pesquisa, e abordagem pelo entrevistador, de temas igualmente pertinentes com vistas a este objetivo”.

As entrevistas realizadas nesta pesquisa foram direcionadas somente a Dona Dionéia. Tal encaminhamento se deu em decorrência dos pressupostos que me auxiliaram na formulação dos objetivos da pesquisa. Assim, como meio de adentrar a memória individual de Dona Dionéia, durante a pesquisa de campo foi utilizada a técnica da *Entrevista Semiestruturada*. Minayo (2012) observa que as entrevistas semiestruturadas articulam perguntas fechadas e abertas, permitindo ao entrevistado discorrer sobre os temas abordados sem, contudo, fixar-se a indagação formulada.

Para Oliveira; Fonseca e Santos (2010, p. 46), “a entrevista semiestruturada parte de um roteiro pré-estabelecido, mas na sua aplicação o entrevistador pode acrescentar novas perguntas, conforme o teor da narrativa do entrevistado”. Deste modo, pode-se inferir que não há um modelo pré-definido de realizar uma entrevista. No entendimento de Thompson (1992, p. 254) o “entrevistador acaba por desenvolver uma variedade do método que, para ele, produz os melhores resultados e se harmoniza com a sua personalidade”.

Em conformidade com esta perspectiva, uma agenda de trabalho envolvendo as entrevistas semiestruturadas e a elaboração de um quadro temático baseado em aspectos da trajetória de vida de Dona Dionéia foram criados. A intenção foi articular

um meio entre a coleta, a análise dos dados levantados e a produção do texto dissertativo, como se observa no quadro a seguir:

Temas	Infância e família	Narrativas sobre o seu nascimento; trabalho no campo; histórias dos antepassados, mitos e visagens em Abacatal.
	Educação	Narrativas sobre o seu ingresso no universo escolar até a 2ª série.
	Iniciação na benzedura	Narrativas sobre a sua adolescência. Período de iniciação na seara da benzedura de erisipela.
	Relação conjugal	Narrativas de sua vida matrimonial, maternidade, tensões envolvendo a família e questões ligadas à religiosidade e o atendimento de pessoas.
	Presságios e sortilégios	Narrativas sobre a sua iniciação na seara evangélica, sonhos com mensagens de sua mãe.
	Religiosidade evangélica	Narrativas sobre a sua conversão, missão evangelística – oração e pregação.
	Trânsito religioso	Narrativas de seu trabalho de cura envolvendo os saberes produzidos entre os diversos universos religiosos católicos, evangélicos e pajelança.
	Transmissão de Saberes	Narrativas acerca do que ensina, como ensina e a quem ensina em seu atendimento.

Quadro 1 - Quadro temático da história de vida de Dona Dionéia

Fonte: Dados da pesquisa realizada em 2013, na comunidade de Abacatal.

A partir da organização do quadro temático acerca da trajetória vida de Dona Dionéia, elaborei um roteiro geral de perguntas a fim de nortear minhas idas a Abacatal. Este roteiro possibilitou-me ainda rearticular em diversos momentos o circuito de perguntas presentes nas entrevistas semiestruturadas.

O roteiro de perguntas, tanto o geral quanto o específico, que surgiram a partir do quadro temático, foram executados respeitando-se os critérios éticos de aceitação de Dona Dionéia quanto à participação na pesquisa; além de suas condições de participação, estabelecidas durante todos os encontros realizados em sua residência.

Sobre o roteiro de perguntas, Alberti (2005, p. 176) explica que:

o roteiro geral tem dupla função: sistematizar os dados levantados durante a pesquisa exaustiva sobre o tema e permitir a articulação desses dados com

as questões que impulsionaram o projeto, orientando, dessa forma, as atividades subsequentes.

O material levantado durante o contato com a temática estudada fluiu a partir da observação de aspectos ligados a comunidade, descritos no próximo capítulo; do registro organizado de narrativas orais de Dona Dionéia; e do levantamento bibliográfico. As informações decorrentes desse contato foram analisadas qualitativamente.

O método qualitativo de análise, segundo Minayo (2013, p. 57), é aquele que:

se aplica ao estudo da história, das relações, das representações, das crenças, das percepções e das opiniões, produtos das interpretações que os humanos fazem a respeito de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam.

Nessa perspectiva, os caminhos metodológicos desta Dissertação, articulados ao trabalho de campo, conduziram a análise do processo educativo desenvolvido por Dona Dionéia no atendimento das pessoas doentes em Abacatal, conforme descrito a seguir.

1.4 Análises dos dados

O material coletado desde os primeiros contatos com a temática deste estudo foi tratado de forma articulada aos objetivos da pesquisa. Amparado pelo aporte teórico-metodológico constituído a partir do levantamento bibliográfico e da pesquisa de campo, procurei estabelecer conexões entre o material empírico e os referenciais. O objetivo foi favorecer a compreensão do processo educativo presente no atendimento de Dona Dionéia.

Sob a metodologia da História Oral, que visa não somente registrar a narrativa, mas com ela estabelecer uma relação dialógica, tracei o itinerário rumo a escrita desta Dissertação. Neste percurso, contei em alguns momentos com as contribuições da antropologia interpretativa de Geertz (1989).

Portelli (1997) orienta que o trabalho com a História Oral deve ser realizado sob uma relação de confiança entre o pesquisador e o seu entrevistado; que suas perspectivas e posicionamentos sejam igualmente respeitados, pois, os interesses subjacentes a essa relação são distintos, porém complementares. Para este autor,

sejam quais forem as intenções que tivermos, o trabalho que realizamos adquire uma dimensão dialógica intrínseca, na qual nossas interpretações e explicação (expressamente claras) coexistem com as interpretações contidas nas palavras que reproduzimos de nossas fontes e, ainda, com as interpretações que os leitores dela fazem (PORTELLI, 1977, p. 27).

Outro aspecto importante deste estudo, e que está de acordo com a assertiva de Portelli (1997), é que o material levantado durante todo o processo de entrevistas com Dona Dionéia foi produto das intensas negociações que ela mesma produziu ao recompor seu passado. A esse respeito Freitas (2006, p. 70) comenta que a credibilidade da fonte oral “não deve ser avaliada por aquilo que o testemunho oral pode frequentemente esconder, por sua inexatidão para com os fatos, mas na divergência deles, onde imaginação e simbolismo estão presentes”. Na perspectiva antropológica, a fonte oral pode ser vista como um texto em primeira mão, ou texto “nativo”, como sugere Geertz (1989), pois foi produzido pelo próprio narrador em sua cultura. Com efeito, este texto, uma vez interpretado pelo pesquisador, ganha novos sentidos passando a ser identificado como um “texto de segunda mão”. Assim, no decurso da construção do texto, somei outros dados obtidos durante o trabalho de campo para, então, traçar sua sistematização e elaboração.

Nesse processo, quatro etapas imbricadas marcaram o trabalho de tradução dos dados, são elas: a composição do material coletado; a organização e divisão das fontes audiovisuais; o estabelecimento de conexões teóricas que dialogassem com o conteúdo tematizado; e, finalmente, a produção textual.

O material coletado durante a pesquisa compreende as gravações das entrevistas com Dona Dionéia; os registros fotográficos produzidos durante as visitas à comunidade; assim como as anotações feitas no caderno de campo. Vale lembrar que, em atenção às questões éticas da pesquisa, em vários momentos foram retomados temas e assuntos abordados anteriormente, complementando ou corrigindo algumas informações.

A organização do material em questão, portanto, foi feita de forma tematizada, seguindo a ordem das visitas à casa de Dona Dionéia e o roteiro temático que orientou as entrevistas. No cruzamento das informações obtidas em todo o trabalho de campo, e o levantamento bibliográfico foi, então, relevante a formação da base teórica que deu sustentação a esta Dissertação.

Motivação decorrente dos dados recolhidos no estudo em questão, e para melhor sistematizá-los, emergiram as seguintes categorias analíticas: Educação (BRANDÃO, 2002; 2007); Memória (BOSI, 2003; THOMSON, 1997); Cultura (GEERTZ, 1989); Experiência (BONDÍA, 2002); Trânsito Religioso (SANCHIS, 1997; CAMURÇA, 2009); Sabedoria Popular (MARTINIC, 1994); Saberes Culturais (ALBUQUERQUE, 2015); Práticas educativas (CUNHA; FONSECA, 2005); Benezura (QUINTANA, 1999; OLIVEIRA, 1985a), as quais serão abordadas ao longo desta Dissertação.

As categorias conceituais forjadas no processo de análise dos dados foram mostrando o campo da História Cultural como o fio condutor na construção do arcabouço teórico. O caráter multidisciplinar da História Cultural, assim como sua atuação numa diversidade de fontes e temas de estudos, entre eles as práticas educativas cotidianas, possibilitou não apenas descrever a experiência de Dona Dionéia, mas também tornar inteligível a forma como ela promove processos educativos no atendimento de pessoas doentes em Abacatal.

Compreende-se, desta forma, que no exercício de rememoração e criatividade sob os quais o narrador recria o seu passado e o pesquisador o traduz em forma de texto, a escrita desta Dissertação, de certa forma, pode ser identificada como um trabalho feito por “várias mãos”. Desta forma, pode-se dizer que minha coautoria na escrita da trajetória de Dona Dionéia consistiu em articular as informações colhidas durante a pesquisa aos referenciais teóricos.

Sobre esta articulação, Oliveira (2006, p. 31-2) destaca que se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada, “na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar”.

Cumprido destacar que as fases seguidas neste estudo possibilitaram melhor análise dos dados da pesquisa. Nesse percurso, identifiquei cenários e processos educativos possíveis nos quais repousa a dimensão educativa presente no atendimento realizado por Dona Dionéia. Tais observações induziram para a construção dos capítulos desta Dissertação, da seguinte forma:

A *Introdução* constitui o primeiro capítulo da Dissertação. Aborda-se ali as etapas da pesquisa, como o encontro com a temática; o campo teórico de análise;

os caminhos metodológicos percorridos e a análise dos dados, de modo a permitir ao leitor um olhar panorâmico sobre o estudo realizado.

O segundo capítulo, *Abacatal: terra de saberes*, apresenta a caracterização do *locus* da pesquisa. A partir do cruzamento das narrativas de Dona Dionéia com o levantamento bibliográfico e alguns jornais publicados na década de 2000, este capítulo objetiva revelar a comunidade de Abacatal como um celeiro de saberes dos quais Dona Dionéia é herdeira e tradutora.

O terceiro capítulo, *uma educadora a serviço de cura*, descreve a trajetória de vida de Dona Dionéia em seu processo de formação como educadora e agente de cura em Abacatal. Objetiva caracterizar as formas possíveis de identificação que Dona Dionéia assume ao permanecer atendendo pessoas doentes, mesmo depois de sua mudança religiosa de católica para evangélica.

O quarto e último capítulo, *Sabedoria popular e benzedura: premissas para um processo educativo*, retoma as abordagens discutidas ao longo da Dissertação, objetivando a caracterização dos saberes de Dona Dionéia. Este capítulo reúne evidências empíricas e teóricas que dão suporte a esta Dissertação para responder a pergunta que a originou.

Nas *considerações finais*, apresento os principais resultados produzidos no estudo, sobretudo as reflexões sobre como o atendimento aos doentes desenvolvido no cotidiano social de Abacatal produz conexões de caráter curativo e educativo que nos possibilite pensar a necessidade de redimensionamento do conceito de educação para além dos restritos mundos da escolarização formal.

2 ABACATAL: TERRA DE SABERES



Foto 1 - Entrada da comunidade Abacatal.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2013.

Nos últimos anos, a Comunidade Quilombola de Abacatal tem sido alvo de várias pesquisas, sobretudo com temas de caráter antropológico, social, econômico e educacional, cujas abordagens têm privilegiado ao longo de mais de uma década, a experiência sociocultural dessa população e sua relação com o espaço onde vivem.

Um trabalho pioneiro sobre essa comunidade é o de Marin e Castro (2004), intitulado *No caminho de pedras de Abacatal: a experiência social de grupos negros no Pará*, realizado em meados da década de 90 do século XX, o qual gerou pelo menos duas publicações (1999; 2004). As referidas autoras abordam no primeiro estudo os modos de vida da comunidade de Abacatal, sobretudo no que concerne ao esforço de ratificar seu *status* de terra de negro, de herança, perante os órgãos de controle e distribuição de terras, conforme a política instituída no Brasil materializada em decretos, artigos entre outros dispositivos legais do mesmo período.¹³

Após a publicação desse estudo pioneiro, muitas outras pesquisas foram realizadas sobre a comunidade de modo a apontar caminhos para o seu desenvolvimento. Essa produção científica problematizou as práticas e tradições de Abacatal a partir de levantamentos estatísticos e diagnósticos sobre os modos de

¹³ Ver Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e o Decreto nº. 4.887 de 20 de novembro de 2003, presentes na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

apropriação dos recursos naturais, bem como de estratégias para garantir a sustentabilidade desses recursos às futuras gerações.

De outra forma, os trabalhos de Nunes (2003) e Gomes (2005) destacam-se pela ênfase dada ao potencial empreendedor e sustentável da comunidade de Abacatal como condição favorável rumo a uma nova forma de relacionamento entre os moradores e os recursos naturais dos quais dispunham. Além dos aspectos empreendedores de Abacatal, o processo identitário aparece na pauta de pesquisas no campo da educação.¹⁴

O estudo de Pavão (2010), Dissertação de mestrado em educação sob o título *Educação escolar e construção identitária na comunidade de Abacatal-PA*, abordou a educação escolar na comunidade, buscando compreender como esta possibilita a construção identitária do grupo, bem como as expectativas dos moradores em relação à escola e as estratégias de mobilização dos quilombolas em relação à sua cultura.

As contribuições desses trabalhos são significativas, pois revelam uma comunidade diante de diversos desafios de ordem política, econômica e sociocultural, e que precisa de mudanças em sua forma de enfrentamento das transformações provocadas pela sociedade moderna. Há outras produções com abordagens igualmente relevantes sobre algum outro aspecto ligado à Comunidade Quilombola de Abacatal. No entanto, o enfoque e a delimitação desses trabalhos ajudaram a fortalecer minha análise sobre as narrativas de Dona Dionéia. O seu olhar atento às transformações da comunidade, em seu tempo e lugar, em alguns momentos, somou-se às observações registradas nos trabalhos supracitados e, em outros, lançou luz sobre outras dimensões dessa terra que há mais de dois séculos se mostra como uma terra de saberes.

2.1 A comunidade é herança da “Três Marias”

O município de Ananindeua-PA está localizado na região metropolitana de Belém, criado em 1944 pelo Decreto-Lei Estadual nº. 4.505, de 30 de dezembro de 1943, e promulgado pelo Interventor Federal Magalhães Barata. Sua instalação se deu em 03 de janeiro de 1944. A exatamente 8 km do centro de Ananindeua, está

¹⁴ Pesquisa realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPA.

localizado o primeiro e mais antigo povoamento quilombola dessa região, a Comunidade Quilombola de Abacatal, como pode ser observado a seguir.

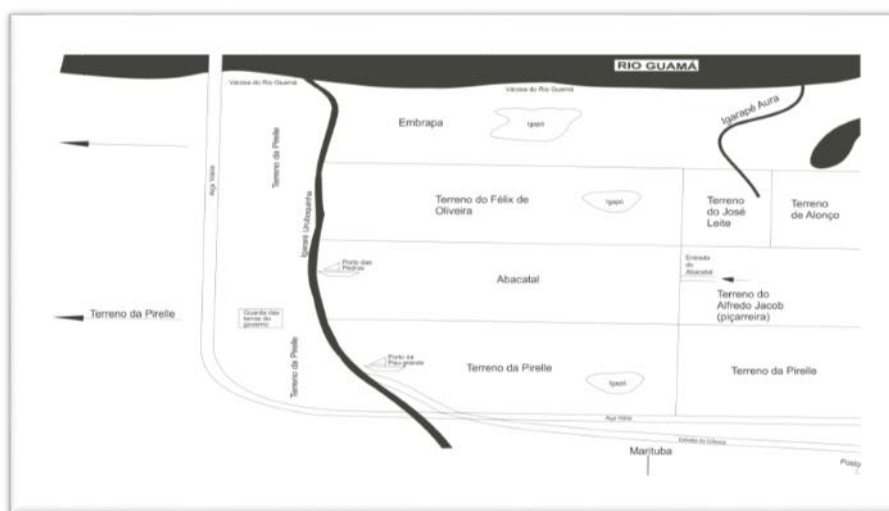


Figura 1 - Localização da área de Abacatal.
Fonte: Marin e Castro (2004, p. 61).

Banhada pelo Igarapé Uriboquinha, afluente do Rio Guamá, a comunidade de Abacatal mantém estreita ligação com a vida urbana, embora ainda conserve sua feição rural. Sua vegetação, segundo Gomes (2005), é caracterizada como secundária, ou capoeirão, abrigando uma diversidade de plantas, alguns animais silvestres e árvores diversas, que se mesclam às moradias edificadas quase sempre em seu interior.

As muitas experiências vividas pelos moradores de Abacatal em suas relações socioculturais cotidianas, dentro e fora da comunidade, ao longo do tempo foram sedimentando um saber que vem sendo reinventado pelas gerações. Esse conhecimento extravasa os limites do saber institucionalizado, pois se apoia em grande medida na memória coletiva, que há tempos vem garantindo a manutenção de práticas culturais e histórias sobre a vida em Abacatal, coadunando-se em alguns momentos com o saber escolar ali instituído.

Entre as muitas vozes que contam a história de Abacatal, escolhi a de Dona Dionéia, figura central desta pesquisa e elo principal entre o presente e o passado em minhas análises sobre essa comunidade.¹⁵ Em suas palavras:

¹⁵ O destaque dado à narrativa de Dona Dionéia como fonte principal dessa pesquisa não exclui, contudo, outras fontes ou discursos sobre a história de Abacatal.

Essa comunidade, meu pai falava, era de família, das famílias das irmãs, as três Marias, filhas da escrava Olímpia. Então ele disse que elas eram muito unidas e aqui era uma comunidade muito boa. Tinha muitas frutas, muito peixe, muita caça eles cuidavam pra não acabar (Entrevista, 14 mar. 2015).

Nesta descrição, Dona Dionéia reporta-se ao mito de origem de Abacatal, que descreve a história de um sesmeiro por nome Coma Mello, descendente de portugueses, que manteve por muito tempo a posse dessas terras. O lugar destinava-se à produção de cana-de-açúcar, aguardente, cacau, comercializados em Belém e cercanias, bem como de gêneros de subsistência aos seus moradores, atendendo a uma política agroextrativa desenvolvida na Amazônia entre os séculos XVII-XIX.

A documentação sobre a origem dessa sesmaria não é comprovada, apesar de existirem evidências de terras sendo autorizadas pela política pombalina na Amazônia, nesse período, na região de Belém do Grão-Pará, a exemplo dos rios Capim, Guamá e Acará, como observados nos trabalhos de Neto (2001) e Chambouleyron (2011).

Marin e Castro (2004, p. 15) informam que as famílias dessa comunidade “têm origem na ocupação dos séculos XVIII e XIX e na participação de escravos de origem africana na organização da agricultura comercial que se ligava estreitamente à Belém do Grão-Pará”.

Conta o mito de origem de Abacatal que o conde Coma Mello, antes de deixar a região deu como herança, por meio de sesmaria, essas terras à escrava Olímpia, com quem teve três filhas: Maria Filismina Barbosa, Maria do O’ Rosa de Moraes e Maria Margarida Rodrigues da Costa. Conforme sinalizam os estudos de Pavão (2010, p. 69) sobre o assunto, “antes de ir embora do Pará o Conde reconheceu as filhas com a escrava e lhes deixou as terras como herança”. A partir daí uma rede familiar foi sendo formada ao longo dos anos, seguindo os cursos de igarapés e rios, relacionando-se com outras populações em condição semelhante.

Essa experiência lhes permitiu fincar suas raízes nessas terras, sobre as quais passaram a criar e transmitir por meio da oralidade seus saberes, códigos e tradições culturalmente produzidos sobre e com a natureza a sua volta. A dimensão pedagógica que se fez sentir no processo de transmissão desse legado cultural

entre os moradores de Abacatal aproxima-se das conjecturas de Hampâtá Bâ (2010) sobre a tradição oral africana.¹⁶

A tradição oral africana baseia-se na verdade, na formação de homens comprometidos com a sua cultura, com a memória individual e coletiva responsável por parte significativa da formação dos grupos sociais, revelando-se como uma escola viva para e com a vida. Sobre esse aspecto, escreve Hampâté Bâ (2010, p. 169):

A tradição oral é a grande **escola da vida**, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. (...). Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, **história**, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar á unidade primordial (Grifos meus).

A tradição oral ao considerar o poder divino da palavra prevê uma base comum para a transmissão de sua cultura assentada no uso consciente com que tradicionalistas e alguns tipos de griots¹⁷ exercem o seu ofício de apreender, memorizar e transmitir o legado dessa tradição. Não obstante, ela busca também a “formação de um homem particular, que reflete em certa medida a alma africana” (HAMPÂTÉ BÂ, 169). Para o autor,

o que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 168).

As conjecturas do autor são pertinentes para a compreensão da rede de transmissão do legado cultural da comunidade de Abacatal, sobretudo os modos de vida e transmissão de saberes entre a população local. O caráter pedagógico

¹⁶ Amadou Hampâté Bâ estudou a tradição oral africana na região localizada abaixo da linha do deserto do Saara, sobretudo a savana africana. Em seu artigo intitulado A tradição vida, Hampâté Bâ (2010) explora os aspectos mais significativos da tradição oral africana privilegiando temas como a palavra e a sua dimensão mágico-religiosa; os tradicionalistas, guardiões da memória africana, suas práticas e ofícios, bem como a autenticidade da transmissão oral; o perfil dos griots, características da memória africana, além de um rico e descritivo relato de uma de suas experiências pessoais na coleta de depoimentos orais que lhe permitiram escrever sobre a história do império Peul de Macina no século XVIII.

¹⁷ Nas páginas 193-200 do texto intitulado “A tradição viva” o autor aborda a organização e caracterização dos griots, espécie de trovadores ou menestréis que percorrem o país ou estão ligados a uma família. Segundo o autor três categorias definem os griots. São elas: griots músicos, transmissores da música antiga e são também compositores; griots embaixadores e cortesãos, ligados a uma ou mais famílias, em alguns casos até a única pessoa; griots genealogistas, historiadores ou poetas, contadores de histórias e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família.

dessas trocas culturais ancora-se numa relação simbiótica entre oralidades, memórias e história. Como resultado, observa-se a constituição de um modo particular de aprender e ensinar a sua cultura de “boca a ouvido” às gerações ali constituídas.

Trata-se, portanto, de um povo que desde muito cedo aprendeu com a natureza e a oralidade, saberes que o tornou guardião da memória do lugar, além de desenvolver uma íntima relação com a terra, da qual tirava e tira parte de sua subsistência, há pelo menos sete gerações.

No passado, seguindo os cursos d'água, os moradores percorriam o igarapé Uriboquinha até o rio Guamá para que tivessem acesso às diversas áreas de comércio onde faziam circular a produção agrícola. Um exemplo dessa movimentação foi a relação comercial de moradores de Abacatal com o comércio dos municípios de Marituba e Belém, no início do século XX.

Os moradores de Abacatal contam que, de 1910 a 1956, utilizaram muito a rota pelo Uriboquinha para chegar a Marituba. Nas canoas subiam o igarapé para vender, em épocas de safra, as frutas e as peles apreciadas em Belém. ‘Eram peles de veado, catitu, lontra, maracajá, jacaré, também couro de jacuruxi’. Isso demonstra que abundava a caça. Carregavam nas canoas as madeiras e o carvão (MARIN; CASTRO, 2004, p. 59).

Segundo Dona Dionéia, a comunicação entre a comunidade e as populações do rio-grande¹⁸ ainda acontecem pela navegação do igarapé em direção a essas regiões. “*Agente vai de canoa, de barco, é, vai de canoa pelo Uriboquinha até sair no rio. Eu cheguei a ir de canoa pra Belém*” (Entrevista, 5 abr. 2014).

Atualmente, o acesso à comunidade de Abacatal se dá por meio de rotas urbanas que iniciam nos seguintes bairros de Ananindeua: Julia Seffer, Águas Brancas e Aurá. Esta última rota talvez seja a mais utilizada pela comunidade, pois ela inicia na estrada do Aurá, localizada no Km 8 da Rodovia BR-316, ao lado do Hospital Anita Gerosa, estendendo-se até Abacatal.

O porto principal de Abacatal é marcado pelo caminho de pedras, construído pelos primeiros moradores para que o conde Coma Mello, ao aportar em suas terras, não pisasse na lama. O caminho mede aproximadamente cerca de cem metros de comprimento. Marin e Castro (2004) observam que esse caminho de

¹⁸ Termo nativo descrito por Dona Dionéia para representar o Rio Guamá.

pedras está entre os “lugares de memória” quando o assunto se refere às origens da comunidade¹⁹.



Foto 2 - Caminho de pedras.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2015.

Ao falar sobre o caminho de pedras, Dona Dionéia trouxe em sua narrativa informações importantes acerca da relação que a comunidade mantinha com esse lugar mostrando-o, por exemplo, como um espaço usado pelas mulheres da comunidade em suas atividades domésticas cotidianas. Em suas palavras:

Então, aquele caminho era muito bonito. Quando me entendi agente ia lavar roupa pra lá. Lá nós tinha um poço, um corregozinho, um igarapé, sabe, mas quando era muita roupa agente pegava e levava pro igarapé. Lá, tinha muita mulher lavando roupa. As mulheres desciam tudo pra lá (Entrevista, 14 mar. 2015).

A fotografia a seguir mostra o Igarapé Uriboquinha e “porto das pedras” ao qual ela se refere:

¹⁹ Durante as minhas visitas a comunidade de Abacatal percebi entre os moradores a construção de uma narrativa comum relacionada a história da comunidade por meio da figura mitológica do Conde Coma Mello e a escrava Olímpia, conforme abordei anteriormente, e a funcionalidade tanto do igarapé Uriboquinha quanto do caminho de pedras. Esses espaços, tão bem articulados entre as narrativas dos moradores e também de D. Dionéia revelaram-se como lugares de memória, por tornarem possível a construção e manutenção de uma memória coletiva que se traduz nas memórias individuais dos moradores de Abacatal, ao narrarem o mito de origem da comunidade ou mesmo quando reconstituem suas experiências individuais nesses lugares. Essa concepção de lugar de memória inspira-se em Nora (2010), cujo texto intitula-se “Entre memória e História: a problemática dos lugares”, discutido ao longo deste capítulo.



Foto 3 - Igarapé Uriboquinha e “porto das pedras”.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2015.

Esta referência lança luzes sobre as formas de apropriação dos espaços coletivos da comunidade entre os moradores. O “porto das pedras” se mostra como um reduto de trocas de experiências assim como um espaço destinado ao trabalho e ao lazer, como pode ser observado na narrativa a seguir: “*Então, agente descia [no igarapé] que a água ficava até nas canelas da gente. Nós brincava lá, era só pedrinha no fundo*” (Entrevista, 14 mar. 2015). Não obstante reveste-se de materialidade, simbolismo e funcionalidade.²⁰

O igarapé Uriboquinha e o caminho de pedras apresentam-se munidos de materialidade, por serem parte da natureza local, de uso comum entre os moradores tanto no passado como no presente. São simbólicos, por estabelecerem pontes com o passado, sobretudo com o ciclo agroextrativista do século XVIII na Região Amazônica, visto que através desses espaços a conexão entre as terras do mitológico Conde e as freguesias de Belém era tornada possível. E, por fim, são funcionais, na medida em que se revelam como palco de experiências socioculturais da comunidade de Abacatal. São, portanto, lugares de recreações, trabalho e sociabilidades, descritos por D. Dionéia em suas reminiscências, no tempo presente. Essa breve caracterização inspira-se nas conjecturas de Nora (1993) sobre os “Lugares de memória”.

²⁰ Segundo Nora (1993) são considerados lugares de memórias os espaços cujos perfis concentram materialidade, simbolismo e funcionalidade. São ambíguos, uma vez que podem ser naturais, como no caso de Abacatal, artificiais, quando recriado a partir de fragmentos, monumentos. Para o autor a construção dos lugares de memória é orientada por uma concepção de História, cujas ferramentas orientam a organização e a sistemática desses lugares.

O autor analisou no contexto francês os impactos provocados por grandes eventos de ordem política, econômica, social como revoluções, industrialização, processos de urbanização mediados pelo capitalismo, sobre a memória individual e coletiva, e o surgimento da necessidade de criação de lugares de memória como um meio seguro de preservar a memória. O processo de modernização, cunhado nas tessituras desses grandes eventos propiciaram o surgimento de um novo modo de vida que, na perspectiva do autor, faria com que as tradições entrassem em colapso.

Vários lugares onde os franceses, sobretudo as massas camponesas, conviviam e construíam suas relações de sociabilidade, passaram a não mais existir em função da reorganização do espaço provocado pela modernização e industrialização, sendo, portanto, necessária a criação de mecanismos de preservação da memória, que, segundo o autor, encontrava-se esfacelada. Ou seja, era preciso salvar a memória, refugiando-a nos lugares de memória. Segundo o autor,

os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora. É a desritualização de nosso mundo que faz aparecer a noção. O que secreta, veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo artifício e pela vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida em sua transformação e sua renovação. Valorizando por natureza, mais o novo do que o antigo, mais o jovem do que o velho, mais o futuro do que o passado. Museus, arquivos, cemitérios e coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações, são marcos testemunhais de uma outra era, das ilusões de eternidade (NORA, 1993, p. 12-13).

Cumprido destacar que os lugares de memória surgem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso “criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais” (NORA, 1993, p.13).

Ao mergulhar nas reminiscências de D. Dionéia, percebi a dinâmica do ir e vir da memória ligada aos lugares de sua experiência individual entrelaçada a de seus antepassados e contemporâneos. A leitura que faço sobre o Igarapé Uriboquinha e o caminho de pedras como lugares de memória não encerra em si mesma a existência de outros lugares com o mesmo perfil em Abacatal. Escolhi examiná-los especificamente em função da proximidade entre as narrativas dos moradores da comunidade de Abacatal e de D. Dionéia, e a conceituação feita por Nora (1993).

Entre outros espaços percebidos durante a observação em campo e a partir das narrativas de Dona Dionéia, destaque: o *barracão*, destinado às reuniões da Associação dos Moradores, quase sempre às segundas-feiras; e o *salão da paróquia*, destinado às atividades da igreja, como missas e catequese aos sábados.



Foto 4 - Igreja católica e salão paroquial.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2015.

A comunidade, tipicamente católica, tem o Sagrado Coração de Jesus como santo padroeiro, cuja festividade acontece, geralmente, no mês de junho. Entretanto, há também a presença da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, introduzida na comunidade em 2007 por Dona Dionéia e sua família. Outras tentativas de introdução de igrejas evangélicas existiram, mas sucumbiram à pressão dos representantes católicos da comunidade. Abaixo destaco imagens de elementos que dizem respeito a essas duas religiões na comunidade.



Foto 5 - Círio do Sagrado Coração de Jesus.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2015.

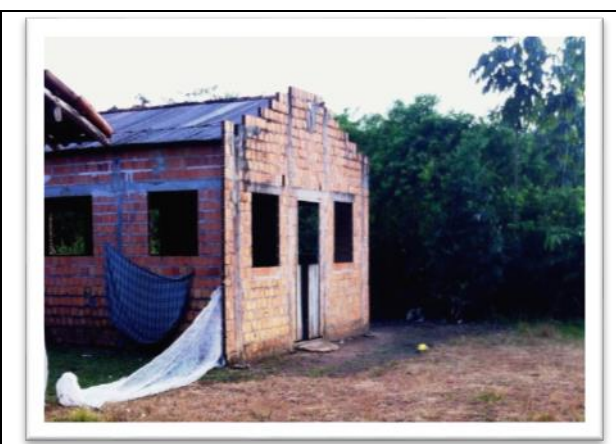


Foto 6 - Igreja Assembleia de Deus.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2014.

O campo de futebol é um espaço que merece destaque, pois é o lugar onde acontecem torneios entre alguns moradores da comunidade e diversos times de futebol vindos de outras partes de Ananindeua e arredores. Durante os torneios, nos bares, localizados nas proximidades do campo de futebol, há jogo de bilhar e música eletrônica. Há também notícias da realização de festas de aparelhagem nesse espaço da comunidade.



Foto 7 - Campo de futebol em dia de torneio.
Fonte: Acervo da pesquisa. 2015.

Do ponto de vista da educação institucionalizada, destaca-se a Escola Municipal de Ensino Fundamental Manoel Gregório Rosa, espaço de aprendizagem do ensino institucionalizado. Conforme sinalizam os resultados da pesquisa de Pavão (2010), esta escola, ainda que “timidamente”, vem estabelecendo diálogos entre os conhecimentos escolares e os saberes que circulam na comunidade.



Foto 8 - Escola Manoel Gregório Rosa Filho.
Fonte: Acervo da pesquisa. 2014.

Outro espaço importante da comunidade são as *roças*, espaços destinados ao cultivo de mandioca, feijão, arroz, hortaliças e em alguns casos plantas medicinais, como cidreira, canela e capim santo. Alguns elementos retirados das roças como as raízes de mandioca são manipulados na *casa da farinha Boa Esperança*, inaugurada em 1995, que funciona em regime rotativo entre as famílias que a utilizam na produção da farinha.



Foto 9 - Casa de farinha Boa Esperança.
Fonte: Acervo da pesquisa. 2015.

As famílias, nas suas tarefas²¹ realizadas nesse espaço, revezam-se durante a semana para a fabricação da farinha. Da mandioca, principal matéria-prima desse gênero alimentício, são retirados os derivados: goma de tapioca, tucupí, maniva moída, farinha de tapioca e beiju, produtos que são comercializados na própria comunidade ou na feira do produtor rural, no centro de Ananindeua, aos sábados.²²

Abacatal não se configura como “invasão”, ou mesmo como um bairro de Ananindeua. Suas atividades econômicas extrativistas a diferenciam dos demais perfis de ocupação em territórios urbanos, embora já se observe no ambiente a presença de elementos da urbanidade sendo introduzidos no espaço agrário que ainda persiste. Os modos de apropriação dos recursos naturais pelas famílias de Abacatal e as relações comerciais tecidas dentro e fora desse espaço tornam

²¹ Tarefa é um termo nativo usado pelos moradores de Abacatal para designar a produção de farinha.

²² Essa feira está localizada em uma passagem entre a Rua José Marcelino e a Estrada do Maguari, próximo à Igreja católica matriz de Ananindeua.

inteligíveis os níveis de conhecimento dessa população sobre o espaço em que habitam.

Nos quintais, quase sempre situados nos limites da mata, são realizadas diversas atividades, que se dão em torno da plantação de árvores frutíferas, a criação de animais, o cultivo e a domesticação de plantas de propriedade medicinal. O plantio de árvores frutíferas pode ser visto como uma prática que garante a manutenção das famílias, seja no consumo, seja para fins mercadológicos.

No quintal de Dona Dionéia, há presença de açaizeiros, coqueiros, bananeiras, dispostos nos fundos de sua propriedade. Há também uma pequena roça nos limites do terreno da igreja Assembleia de Deus. Algumas plantas foram remanejadas para outras partes da propriedade de Dona Dionéia por conta da criação de aves que ela passou a realizar. Segundo ela, “*tinha Marcela, Anador, Elixir Paregórico... Muitos tipos de remédios*” (Entrevista, 21 dez. 2013).



A respeito da funcionalidade e usos dos quintais de Abacatal, Freitas et al. (2014) orientam que este espaço é um ponto estratégico para as famílias da comunidade. Nele são feitas adaptações de plantas e animais e trocas de víveres entre os moradores e instituições rurais. Segundo os autores,

O estabelecimento dos quintais é feito ao longo do tempo e as espécies vegetais são plantadas no período chuvoso. Na sua manutenção ou ampliação são utilizados recursos da família, uma vez que grande parte das mudas e animais, utilizados nos quintais desta comunidade são produzidos pela própria família e, em alguns casos, a aquisição de mudas e animais é feita com os vizinhos e/ou trocas, ou ainda repassadas por entidades de extensão rural que atuam na comunidade (FREITAS et al., 2014, p. 2).

Neste caso, percebi o quintal como um espaço de grande movimentação e circulação de saberes, seja na troca de mudas e víveres com os vizinhos, seja no contato com o saber institucionalizado. As famílias de Abacatal criam suas próprias formas de exploração dos recursos naturais ali disponíveis. A intervenção feita pelas instituições rurais, como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), por exemplo, tende a enriquecer o conhecimento dessas famílias sobre o manejo do solo, como a compostagem, feita através do uso de resíduos orgânicos para fortalecer o solo. Logo, a dimensão educativa das práticas e usos dos quintais está no modo como o trabalho é ali realizado. Para Brandão (2007, p. 14):

O homem que transforma, com o trabalho e a consciência partes da natureza em invenções de sua cultura aprendeu com o tempo a transformar partes das trocas feitas no interior dessa cultura em situações sociais de aprender-ensinar-aprender: em educação.

Para Marin e Castro (2004, p. 101), o trabalho, em suas formas variadas, é “fundamental para a construção do vínculo social, a formação da identidade e da cultura do grupo, a comunicação entre gerações, entre sexos e entre famílias extensas”.

Com relação à população de Abacatal, verifica-se que em todas essas modalidades de trabalho ou lazer está presente uma forte relação entre a comunidade e a terra. Essa experiência extravasa os limites das atividades da agricultura comercial iniciada no *primeiro ciclo de agricultura*,²³ revelando modos de apropriação dos recursos naturais e a formação de um conjunto de saberes culturalmente produzidos.

Após a regulamentação das terras de Abacatal, em 13 de maio de 1999, as mais de 100 famílias assentadas hoje naquele lugar dividem um espaço reduzido de, aproximadamente, 308 ha (trezentos e oito hectares) de terras, cuja atividade econômica predominante ainda é a agricultura familiar.²⁴

²³ Referência feita por Marin e Castro (2004) com relação ao período de início das atividades agroextrativas na política pombalina na Amazônia.

²⁴ Os estudos de Marin; Castro (2004) e Pavão (2010), apontam uma área de 2.100 ha de terras deixadas pelo Conde às gerações de Abacatal. Entretanto, é importante frisar que esta área já foi alvo de muitos impactos, como a construção da estrada de ferro Belém-Bragança (séc XIX), a instalação da empresa Pirelli, no governo de Barata, a fundação do Município de Ananindeua (1934), e outros projetos como o Parque Ambiental do Guamá, a construção da Alça Viária e a polêmica grilagens dessas terras na década de 1970.

O reflexo desse rearranjo espacial, formado no início da década de 2000, possibilita a compreensão dos desafios de ordem política, econômica, social, religiosa, ambiental, enfrentados por essa população no tempo presente, todavia, sem abrir mão de suas práticas culturais do passado.

2.2 Abacatal em tempos de modernização: desafios e incertezas

Os traços da modernidade presentes em Abacatal permitiram verificar que, aos poucos, sua fisionomia agrária vem se transformando. O intercâmbio estabelecido entre a comunidade e os centros urbanos, como Ananindeua, por exemplo, vem acarretando uma mudança que se expressa em diversos aspectos, como no meio ambiente, na moradia, na educação, na religiosidade, na mobilidade e na saúde.

Outra influência percebida é a intervenção de instituições governamentais e/ou filantrópicas na comunidade, sobretudo nas práticas e manejos do solo, na produção de gêneros de subsistência, como mandioca e derivados, na produção de carvão vegetal, na extração de pedras, nas bebidas artesanais, bombons regionais, e na fabricação de biojóias.²⁵

Instituições como a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Pará (EMATER), a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), o Centro de Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), o Instituto de Terras do Pará (ITERPA), a Fundação Curro Velho,²⁶ o Programa Raízes,²⁷ a Associação Empresarial de Ananindeua-PA (ACIA), entre outros, somam o rol de organismos que se demonstram preocupados com a manutenção da população de

²⁵ Uma matéria realizada pela TV Liberal, em 12/04/2014, aborda os manejos de produtos naturais, como sementes, frutos e argila, na fabricação de biojóias e na fabricação dos licores de frutas. Há também o artesanato envolvendo a customização de garrafas usadas no envasamento dos licores, além de servirem como objeto decorativo (Cf. em: <<http://globotv.globo.com/rede-liberal-pa/e-do-para/v/mulheres-da-comunidade-do-abacatal-produzem-biojoias-e-licores/3277703/>>).

²⁶ Desenvolveu projetos, como a utilização da biojóia a partir da seleção de sementes para a confecção de artigos como: pulseiras, colares, brincos além de outras oficinas voltadas para o artesanato a partir da reciclagem de garrafas plásticas, customização de garrafas de vidro, entre outras atividades.

²⁷ O Programa Raízes foi criado pelo governo do Estado do Pará, em 2000, pelo Decreto Nº. 4.054, com a missão de articular, dentro do Governo Estadual, o atendimento das demandas dos povos indígenas e das comunidades quilombolas. Em parceria com o Instituto de Artes do Pará (IAP) realizam um trabalho de mapeamento dessas populações fomentando a produção de livros e documentários sobre diversas temáticas.

Abacatal, bem como de seus recursos naturais, de modo a viabilizarem a execução dessas atividades e o desenvolvimento da comunidade.

Considera-se que esses organismos trouxeram outros saberes que somam com o conhecimento da população da comunidade, sobretudo aqueles apreendidos na experiência cotidiana do trabalho com os recursos naturais. Para citar alguns exemplos, temos a biojóia, produzida a partir das sementes e frutos recolhidos no interior da mata. Após serem selecionados e submetidos às técnicas de desidratação, transformam-se em brincos, colares, entre outros adereços, pelas mãos das mulheres artesãs da comunidade.

A prática artesanal, além de evidenciar uma, entre outras formas de saber produzidos por meio da união entre saberes locais e institucionais, constituiu uma fonte alternativa de remuneração entre as famílias de Abacatal. Nesse sentido, o Ministério da Cultura, em 2006, por meio de um termo de cooperação técnica junto à gestão municipal de Ananindeua e a ACIA, liberou incentivos financeiros ao projeto “Ponto de Cultura Ananin” que visava a formação de grupos culturais no município de Ananindeua, e a comunidade de Abacatal, estava entre os grupos selecionados.²⁸ Uma matéria publicada pelo *Jornal Meio Dia* (MD), em maio de 2006, sobre essa parceria, informava acerca da visita do secretário do Ministério da Cultura, Sergio Mamberti, à Comunidade de Abacatal para a assinatura desse convênio. Os recursos gerenciados pela gestão municipal e a ACIA estavam destinados, no caso de Abacatal, ao trabalho de inclusão digital de jovens entre 16 e 24 anos.

Sempre atenta às transformações que ocorreram a sua volta, Dona Dionéia, nas entrevistas, reflete sobre a realidade vivida pela comunidade que, segundo ela, “já foi um lugar muito bom, mas agora está mudando tudo”. Suas narrativas sobre o que viveu e vivencia nos mostram muito mais contrapontos do que convergências, com relação aos discursos políticos sobre o desenvolvimento de Abacatal. Ao falar sobre o modo de vida da comunidade, ele assim descreve:

Quando me entendi, não tinha esses bares, nem igreja. Pra fazer compra, aquele que queria tomar sua cachaça tinha que seguir pelo igarapé até no rio. Não tinha esses jovens se drogando como tem agora. Não tinha roubo

²⁸ O “Ponto de Cultura Ananin” é um projeto cultural financiado pelo Ministério da Cultura, realizado pelos Argonautas Ambientistas da Amazônia, em parceria com entidades e instituições locais como a Prefeitura Municipal de Ananindeua, por exemplo.

aqui. Não tinha que ficar fechando o portão lá da entrada. Agora tem que avisar, senão ninguém entra (Entrevista, 14 mar. 2015).

A narrativa de Dona Dionéia denuncia a situação degradante que a comunidade vem enfrentando. A violência e a falta de segurança por ela descritos também já foram temas abordados por um jornal de grande circulação na região metropolitana de Belém. Em matéria publicada pelo jornal *O Liberal*, em 15 de outubro de 2006, ano em que parcerias políticas envolvendo a gestão municipal de Ananindeua, a ACIA e o Ministério da Cultura eram celebradas, esse jornal denunciava a falta de abastecimento de água, de saneamento básico, falta de transportes, baixa qualidade dos serviços de saúde e violência na comunidade de Abacatal. A essas questões somam-se os desafios enfrentados pelos estudantes da comunidade de Abacatal.

A comunidade conta com apenas uma escola e atende crianças em idade escolar até o 5º ano. Após esse período, elas precisam sair da comunidade para estudar nos municípios vizinhos. Como observou Pavão (2010), esta escola desempenha um papel de grande importância no trabalho de letramento e alfabetização de crianças, além de abordar temas ligados à questão de identidade quilombola na comunidade.



Foto 12 - Micro-ônibus usado no transporte de alunos.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2015.

Durante a estada na comunidade, observei a presença de um micro-ônibus escolar que faz o transporte de algumas crianças às escolas de Ananindeua.

Segundo Dona Dionéia, esse transporte chegou à comunidade recentemente. Antes, a escola contava com apenas um veículo de pequeno porte, o qual era utilizado para esse trabalho. Devido à pouca capacidade do veículo, muitas crianças seguiam de bicicleta, de moto, na companhia de adultos, em direção à escola, localizada fora da comunidade.

A questão da mobilidade é o principal desafio para quem deseja continuar os estudos, pois são precárias as condições da estrada. Há falta de transportes coletivos e falta de segurança, pois, nessa região, nos períodos chuvosos, por exemplo, formam-se lagos e atoleiros.

A estrada que liga Abacatal ao município de Ananindeua quase sempre se encontra acidentada. A forte movimentação de caçambas e a falta de investimentos na infraestrutura, no tocante à rede de esgotos e pavimentação das vias, prejudicam a mobilidade de estudantes e moradores que precisam sair da comunidade.



Foto 13 - Estrada de acesso à comunidade de Abacatal.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2013.

Nos vários momentos das incursões à comunidade de Abacatal (2013/2014/2015) era comum enfrentar atoleiros e rotas alternativas, menos degradadas, para desviar das precárias condições que se encontravam a estrada e as rotas de acesso. A imagem a seguir mostra um pequeno trecho da via de acesso à comunidade em questão.



Foto 14 - Estrada de acesso à comunidade de Abacatal.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2014.

Essas e outras questões, segundo Dona Dionéia, agravaram-se ainda mais com a chegada de novos moradores na comunidade. Segundo ela,

Agora tem muita gente aqui. Antes era pouquinho, assim, era mais as famílias. Aí, os filhos já vão trazendo mulheres, as filhas, trazendo os homens 'de fora', aí vai misturando. Antes tinha as festas da irmandade, agora [...] as festas que eles fazem também na sede... do produtor, de fim de ano, carnaval (Entrevista, 14 mar. 2015).

O número de famílias na comunidade, entre os anos de 2003 e 2005, passou de 58 para 63, segundo os registros encontrados nos trabalhos de Nunes (2003); Gomes (2005). Pode-se dizer que, atualmente, houve um considerável aumento da população da comunidade. Conforme a informação obtida na Secretaria Municipal de Saúde de Ananindeua (SESAU), através da Estratégia Saúde da Família Aurá (ESF), a comunidade conta com 178 famílias e um total de 478 pessoas residindo no local.²⁹ Como apontado por Dona Dionéia, as relações afetivas entre os filhos de Abacatal e pessoas de fora têm contribuído para esse aumento demográfico. Esses trânsitos culturais, embora dinamizem o processo de saberes entre esses sujeitos, inevitavelmente também abrem portas para novas conexões, das quais nem sempre resultam boas companhias.

²⁹ A Estratégia Saúde da Família é parte importante da política de saúde do SUS. Trata-se de uma equipe formada basicamente por médicos, enfermeiros, agentes comunitários de saúde que atuam junto às Unidades Básicas de Saúde. No caso de Abacatal, as consultas médicas ocorrem a cada 30 dias e as consultas de enfermagem, a cada 15 dias. Sobre a ESF ver: <http://dab.saude.gov.br/portaldab/ape_esf.php>.

Os saberes tradicionais, aplicados nas intervenções feitas pelos moradores de Abacatal na exploração dos recursos locais, despertaram interesse de alguns pesquisadores que, desde o início da década de 2000, já problematizavam os impactos ambientais causados pelo uso não consciente desses recursos. As propostas de implantação de práticas educativas agrícolas de caráter sustentável, por exemplo, além de proporem meios para atrair desenvolvimento para a comunidade, abriram caminho para uma reinvenção dos conhecimentos ecológicos praticados pelos moradores de Abacatal. Gomes (2005, p. 22), comenta que:

várias propriedades de Abacatal estão adotando os sistemas agroflorestais (SAF's) como alternativa para geração de renda, o que leva a concluir que o território, de uma maneira geral, encontra-se em plena transição de uma agricultura não mais condizente com sua realidade, apesar de praticada há várias gerações, para a um novo tipo de agricultura considerada mais moderna.³⁰

Esse momento de transição, apontado pelo autor, reforça a influência das intervenções ocasionadas pelas instituições filantrópicas e governamentais sobre a cultura agroextrativas de Abacatal. Entretanto, as dificuldades enfrentadas pelos moradores da comunidade parecem não ter diminuído ao longo do tempo.

O estudo realizado por Nunes (2003) sobre o desenvolvimento sustentável em Abacatal revelou expressivas contradições de ordem social naquele contexto. Embora conclua que com o uso consciente dos recursos naturais e técnicas menos agressivas a natureza e a comunidade consigam manter sua subsistência, as questões sociais ainda se impõem como um grande desafio a serem superados.

Após o registro de uma avaliação feita junto a 32 moradores da comunidade de Abacatal, quando entrevistados sobre as dificuldades enfrentadas naquele contexto, Nunes (2003) elaborou uma tabela organizando-as numa escala decrescente segundo as informações coletadas, conforme se observa a seguir:³¹

³⁰ SAF's, são Sistemas Agroflorestais desenvolvidos como técnicas para uso de recursos naturais de forma sustentável. No caso de Abacatal, as famílias que participaram da pesquisadas aplicaram o sistema agroflorestal em substituição de técnicas tradicionais como a queima de vegetação para abertura de roças.

³¹ A autora entrevistou 32 pessoas que apontaram as dificuldades da comunidade, registradas na 2ª coluna. A quantidade de participantes por dificuldade registrada preenche a 3ª coluna e o percentual relativo ao total desses participantes por dificuldade contempla a 4ª coluna.

Ordem	Tipos de dificuldade	Quantidade	Participação %
01	Estrada	15	46,87
02	Transporte	14	43,75
03	Trabalho (desemprego)	09	28,12
04	Energia	08	25,0
05	Estudo avançado	05	15,62
06	Posto de Saúde	05	15,62
07	Falta de consciência	02	6,25
08	Falta de visão social (união)	04	12,50
09	Comodismo	01	3,12
10	Estudo avançado ³²	05	15,62
11	Apoio de org. Institucionais	02	6,25
12	Terra Fértil (adubos)	01	3,12
13	Saneamento básico	02	6,25
14	Roça (mandioca)	02	6,25
15	Mão-de-obra	02	6,25
16	Falta de mercado p/ venda produção	01	3,12
17	Segurança	01	3,12
18	Famílias privilegiadas	01	3,12
19	Não informou	01	-
20	Total de pessoas entrevistadas	32	-

Quadro 2 - Dificuldades enfrentadas pela Comunidade quilombola de Abacatal.

Fonte: Nunes (2003, p. 61).

O quadro acima é elucidativo no que se refere às precárias condições de vida enfrentadas pela comunidade no período da pesquisa de Nunes (2003), e ao que tudo indica, ainda enfrenta. Os itens apontados pelos moradores participantes da pesquisa como sendo os de maior dificuldade foram: acessibilidade, transporte e desemprego.³³

³² Este item repete-se na versão original da tabela.

³³ Na tabela elaborada por Nunes (2003, p.61) encontrei alguns termos relacionados na segunda coluna como *Falta de consciência; Falta de visão social (união), famílias privilegiadas*, que certamente merecem uma análise mais profunda, sobretudo acerca dos significados que eles enunciam. O procedimento realizado pela autora a partir desse quadro foi descrevê-los em percentuais, conforme se observa na quarta coluna, não os problematizando ao longo do texto. Todavia, para consolidar minhas ideias sobre os problemas da comunidade de Abacatal no tempo presente, fiz uso parcial dos dados da referida tabela voltando-me para a imbrincada relação entre infraestrutura, saúde e educação em Abacatal.

Os recursos naturais se exaurindo, em detrimento do aumento da população, a deficiência no transporte e acesso precário à comunidade, são dados que indicam a ineficiência e a imprecisão das políticas públicas de desenvolvimento para a comunidade de Abacatal. Nesse sentido, pergunta-se: que projeções para o futuro dos moradores e agricultores de Abacatal podem ser feitas?

Dona Dionéia problematiza as condições de vida em Abacatal, sobretudo no que diz respeito aos aspectos ligados ao saneamento. Segundo ela, “*estão acabando com a nossa rua, vai caindo os esgotos lá pra dentro do igarapé*”. A proximidade da comunidade com centro urbano, como pode ser observado na imagem a seguir, ou ainda a chegada de novos empreendimentos de cunho imobiliário nas proximidades de Abacatal, são aspectos também observados por Dona Dionéia como preocupantes.



Foto 15 - Empreendimento imobiliário nas proximidades de Abacatal.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2015

Como é possível observar, além de alterar a paisagem, a construção desses condomínios desmata boa parte da vegetação responsável pelo equilíbrio do clima da região. De outro modo, instalação de redes hidrosanitárias sem o devido tratamento também prejudica o solo. Sobre tais impactos, Dona Dionéia assim comenta:

Esses prédios que estão construindo aqui perto, você viu? O esgoto vai cair no igarapé que vai dar lá no Uriboquina, lá no caminho das pedras. As pessoas que moram perto do igarapé, que bebem água de lá [...] não vai prestar pra beber, ainda mais depois que cair isso daí (Entrevista, 14 mar. 2015).

A imagem abaixo é mais um entre outros registros coletados durante a pesquisa em Abacatal. Nela podemos visualizar a realidade do saneamento na comunidade. O mau cheiro que emana desses esgotos só reforça as afirmativas de Dona Dionéia acerca do impacto ambiental que essa intervenção imobiliária vem causando à comunidade.



Foto 16 - Rede de esgoto que despeja em um afluente do Uriboquina.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2015.



Foto 17 - Esgoto a céu aberto nas proximidades de Abacatal.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2015.

Os graves problemas de saneamento incidem na saúde das famílias que consomem água diretamente do igarapé que cinge àquela região. Os moradores residentes nas áreas mais distantes da via principal da comunidade são os mais prejudicados. Eles apresentam maior vulnerabilidade em adquirir doenças como, por exemplo, as parasitoses do trato gastrointestinal.

Cabe ressaltar que embora não haja saneamento básico em Abacatal, as moradias já apresentam número bastante representativo de casas edificadas em alvenaria, cujos pisos são revestidos em cerâmica ou simplesmente “queimado”, contrastando com as antigas casas de barro. Há também a presença de casas em madeira, com piso revestido em cerâmica ou em chão batido.



Atualmente, a maioria das casas de Abacatal já possui energia elétrica e água encanada, eletrodomésticos e até internet, exceto as casas das famílias mais próximas à região do igarapé.³⁴

A casa de Dona Dionéia, por sua vez, compreende uma edificação em madeira, sobre o chão batido, coberta com telhas. Está dividida em três cômodos, sendo uma sala, um quarto e uma cozinha. Entre os eletrodomésticos observados estão um rádio e um aparelho de TV. A seguir, a vista parcial da casa de Dona Dionéia.

³⁴ Em 2007, durante a pesquisa de campo realizada por ocasião do projeto *cultura quilombola*, encontrei diversas famílias seguindo por caminhos abertos na mata indo em direção a poços e igarapés para retirar água.



Foto 20 - Casa da Dona Dionéia ao lado da Igreja Assembleia de Deus.
Fonte: Acervo da pesquisa, 2014.

Conforme observado anteriormente, os itens 05 (Estudos Avançados) e 06 (Posto de Saúde), presentes no Quadro 2, referente às dificuldades enfrentadas pela Comunidade de Abacatal, chamam atenção dos sujeitos entrevistados por Nunes (2003, p. 61) pelo grau de importância que eles representam para uma parcela da comunidade. Desta forma, passo a inferir que a educação parece não provocar grandes impactos na vida dessa população tendo em vista que esta poderia ser alcançada por meio de melhorias na mobilidade e acessibilidade da comunidade. Isso fica claro quando se verifica que a falta de um posto de saúde e de estudos avançados representa a opinião de 15,62% dos entrevistados.

Outra leitura possível, no tocante à importância dada pelos entrevistados de Nunes (2003) à educação, está relacionada à força da tradição oral para essa população. E isso tem a ver com o legado deixado pelos ancestrais de Abacatal pautado em grande parte, nas práticas educativas cotidianas marcadamente orais sob os contributos da memória.

Marin e Castro (2004) adentraram ao universo das memórias de velhos de Abacatal para recontar a história da ancianidade dessas terras sob a posse de seus primeiros moradores. Nessa relação, as práticas educativas cotidianas, marcadamente orais, são evidenciadas nas trilhas da memória, pontos de convergências entre nossas pesquisas.

Assim, sobre a educação de Abacatal, pode-se dizer que esta se faz em primeiro lugar na “*escola do cotidiano*”,³⁵ ou seja, nas experiências socioculturais cotidianas e, em segundo, a partir do ensino institucionalizado.

No que se refere à saúde em Abacatal, esta parece seguir pelo mesmo caminho da educação, pois a comunidade dispõe de apenas um posto de saúde. O posto é constituído por uma equipe multidisciplinar composta de médico, enfermeiro, técnico em enfermagem e Agente comunitário de saúde, que atuam no acolhimento, diagnóstico e tratamento de pessoas doentes, inscritas no Programa Saúde da Família, por meio de consultas mensais.

Para Dona Dionéia, a saúde em Abacatal pode ser considerada “boa”, porque, para ela, a presença da equipe de saúde e os atendimentos que são realizados garantem, ainda que minimamente, a assistência que a população necessita.

A literatura sobre Abacatal registra a presença de “agentes da cura”,³⁶ como parteiras, benzedeiras e até pajés, nos rastros deixados pela memória de moradores da comunidade, a exemplo de Dona Dionéia.

O trabalho de benzedeiras, parteiras e médiuns em Abacatal surgiu nas narrativas de Dona Dionéia como uma prática aparentemente pouco realizada em Abacatal. Tem-se essa impressão por conta do falecimento de pessoas na comunidade, como Dona Suzana,³⁷ a mãe de Dona Dionéia, sua madrinha, além de seu Carlos Alberto,³⁸ pessoas que por muito tempo exerceram a função de curadores, sendo ainda hoje lembrados com muito respeito na comunidade.

As formas de enfrentamento das doenças nessa comunidade estão ancoradas em uma tradição oriunda da relação de intimidade com a natureza, já

³⁵ Termo utilizado para designar a experiência sociocultural dos moradores de Abacatal nos lugares de sociabilidade, em suas muitas formas de fazer circular seus saberes, inclusive dialogando com o ensino institucionalizado.

³⁶ Restringimos o termo às pessoas responsáveis por tratamentos e curas em searas não ambulatoriais.

³⁷ Nascida e criada em Abacatal, Dona Suzana era parteira, segundo informou Dona Dionéia. Ela realizou os partos de sua mãe e também de um de seus filhos. Foi também uma importante narradora nos trabalhos realizados por Marin e Castro (2004) sobre a comunidade.

³⁸ Também conhecido como seu Caito, era cunhado de Dona Dionéia. Foi um médium trabalhou por muito tempo em Abacatal com uma entidade das matas chamada José Tupinambá. Curandeiro, como era chamado, ficou conhecido pelas garrafadas que fabricava para tratar pessoas com problemas de saúde.

estabelecida desde os primeiros habitantes de Abacatal. Essa experiência forjou a construção histórica de um sistema simbólico culturalmente produzido em torno das formas de enfrentamento dessas “irrupções cotidianas”.³⁹

Como bem esclarece Gurgel (2010, p. 52) sobre o enfrentamento de doenças, “todas as sociedades humanas padeceram de enfermidades e geraram hipóteses sobre suas causas e métodos para enfrentá-las – todas, assim criaram a sua própria medicina”.

Pinto (2010) observou que em algumas comunidades quilombolas paraenses, como as comunidades de Mola, Tomásia, Laguinho, Porto Alegre, Juaba e Paxibal, banhadas pelo Rio Tocantins, as formas de enfrentamento de doenças divide o espaço da cura entre os serviços de saúde e as benzedeadas, entre as parteiras e as curandeiras. A autora, ao recontar as histórias de vida de mulheres curadoras na Amazônia Tocantina, revela essas comunidades como espaços de grande circulação de saberes e práticas culturais, que se dão pelo manuseio da terra, pelo conhecimento dos rios, das práticas de pescas, do artesanato, da benzedura e da realização de partos (partejamento).

Com características muito próximas às de Abacatal, essas localidades encontram-se em processo de reinvenção em função das mudanças sociais que, ao longo do tempo, alteraram suas formas de organização social, política, econômica, cultural, religiosa, e o espaço da cura. Isso não quer dizer que os saberes tradicionais foram sendo extintos, quando entrelaçados a outras formas de conhecimentos; ao contrário, o que ocorre é a dinamização das relações socioculturais das populações e de seus espaços de trabalho, de lazer e de cura.

Entre os saberes observados, referentes aos primeiros tempos de existência da comunidade de Abacatal, registrei a presença de saberes *das matas*, que compreendem o conhecimento sobre o ciclo do plantio e colheitas de diversos gêneros alimentícios; o conhecimento e orientação no interior da mata, a caçada, entre outras formas de lidar com a floresta; os *saberes das águas*, que compreendem o conhecimento sobre o ciclo das marés, conhecimento e mobilidade nos rios e igarapés de Abacatal e arredores; os *saberes da oralidade*, que

³⁹ Quintana (1999), caracteriza a doença como uma irrupção do cotidiano justamente por se tratar de algo não esperado pelos indivíduos. A doença, portanto, tem a capacidade em muitos casos de interferir nas atividades cotidianas dos indivíduos.

compreendem as formas de educar por meio da cultura oral em diferentes espaços e atividades no cotidiano.

Tais saberes se mantêm vivos no seio da comunidade, porém expostos às influências do mundo globalizado, como por exemplo, a negociação entre a população de Abacatal e as entidades governamentais e filantrópicas no tocante à adoção de práticas agrícolas e de tratamento de doenças. Usa-se os recursos naturais da terra, sob as técnicas que misturam o saber local e aquele vindo do universo científico institucionalizado, permitindo a população de Abacatal reinventar sua relação com a natureza.

As reinvenções dos saberes que inevitavelmente vêm acontecendo com o passar do tempo podem ser vistas como táticas cotidianas. Trata-se de meios criativamente elaborados pelos sujeitos em prol de um bem comum. Como observou Pinto (2010, p. 84), sobre as comunidades quilombolas e o envolvimento das mulheres no universo do trabalho agrícola:

assim como outros povoados da região do Tocantins, Juaba, desde a sua origem, vê os seus filhos sobreviverem pela força do trabalho de suas mulheres, que nos caminhos das roças, com os pés descalços e grandes paneiros nas costas, vão maquinando os meios possíveis e reinventados para manter as suas famílias.

As táticas, segundo Certeau (2009), são apresentadas como ações improvisadas que geram efeitos imprevisíveis. Em contraposição às estratégias muito mais estruturadas, organizadas e coercitivas, as táticas originam diferentes maneiras de fazer.

Esse *saber fazer* resulta das astúcias dos indivíduos e de suas capacidades inventivas, o que lhes possibilita escapar às imposições e de outros meios de controle, como por exemplo, o do próprio saber institucionalizado, e tornarem-se ao mesmo tempo parte do processo de reelaboração desse mesmo saber. Se hoje a comunidade de Abacatal já se apresenta como “moderna”, mesmo vivenciando inevitáveis contradições e misérias, ela também faz uso dos muitos recursos da sociedade globalizada, pois é filha de seu tempo.

Aos poucos o engenho do Conde Antônio Coma Mello foi cedendo lugar a um reduto familiar constituído por seus descendentes. Somente mais tarde esse reduto se lançou às intervenções da modernidade. Este fato contribuiu para alterar a

paisagem e a relação com/sobre a natureza, mas tornou inteligível a dimensão educativa presente entre as muitas formas de aprender e educar de seus filhos.

Sobre a forma de relação com/sobre a natureza assim comenta Brandão (2007, p. 20):

Esparramadas pelos cantos do cotidiano, todas as situações entre pessoas, e entre pessoas e a natureza, situações sempre mediadas pelas regras, símbolos e valores da cultura do grupo tem, em maior ou menor escala, a sua dimensão pedagógica.

O arcabouço cultural que a população de Abacatal vivencia decorre das situações do dia a dia, como: alimentação, trabalho, cultivo de plantas e víveres, saúde, lazer e religiosidade. É o resultado das táticas cotidianas que os moradores elaboraram ao longo de mais de três séculos de experiências socioculturais.

Em todas essas formas de pensar a história de Abacatal, voltamos a sua singularidade primeira, ou seja, ser uma terra de herança, uma terra de saberes. Por conta disso, a memória e a narrativa são importantes elementos na composição do aparato pedagógico de aprendizagem e na transmissão de saberes que cruzaram gerações e que no tempo presente são evocados quando ouvimos as narrativas de Dona Dionéia sobre suas experiências.

Comparativamente, a exemplo da experiência de seus antepassados que herdaram as terras do mitológico conde Coma Mello, Dona Dionéia herda dessa terra de saberes a missão de curar e educar entre táticas e práticas educativas que se processam no cotidiano de sua experiência sociocultural, no Abacatal do tempo presente. Tais saberes e práticas de cura foram construídos ao longo de sua trajetória de vida, focalizada no capítulo que segue.

3 UMA EDUCADORA A SERVIÇO DA CURA

Eu não tô mais benzendo... agora eu oro nas pessoas. Eu sou evangélica (Dionéia).

O fragmento acima é de uma das primeiras frases ditas por Dona Dionéia quando indagada sobre sua prática de benzedura. A forma séria e sempre muito atenciosa com que me recebeu durante as entrevistas ocorridas quase sempre embaixo de uma mangueira em frente à sua residência, marcou um momento de muitos aprendizados.

Ao longo de nossos encontros, Dona Dionéia, sem se dar conta do *status* que sobre ela repousava, passou a compartilhar comigo um pouco de sua experiência cotidiana em torno da benzedura, de sua relação com a família e com a Igreja Católica em Abacatal. Eu estava, pois, diante de uma cientista popular.

Além das questões já evidenciadas acerca de suas experiências, ela também falou de sua inserção na seara evangélica e como criou um meio seguro de permanecer curando as pessoas que procuravam por seus atendimentos, sem ser identificada como benzedeira. É importante esclarecer que após a mudança religiosa, Dona Dionéia passou a se identificar como oradora, por acreditar que sua nova orientação religiosa levaria o seu público ao encontro de Jesus.

Ela ainda discorreu sobre alguns atendimentos que realizava como benzedeira católica e mostrou como parte desses procedimentos assumiram novas formas, após a sua entrada na Igreja Evangélica Assembleia de Deus, em 2007. Esse “novo” formato de atendimento, embora tivesse causado certo estranhamento entre as pessoas que costumeiramente a procuravam para benzer, não as impediu de continuarem usufruindo dos saberes de cura da oradora.

Como uma prática relativamente comum entre as populações amazônicas, os atendimentos realizados por benzedeiros, pajés, curadores e parteiras estão inseridos numa dimensão mágico-religiosa onde o sagrado e a religião muitas vezes se confundem em prol da restauração do corpo doente. Observa-se nessa imbricada relação, em que o homem, a magia e a religião se unem em prol da cura, uma dimensão pedagógica que torna o atendimento por ele realizado um evento eminentemente educativo possibilitando, assim, reconhecê-los como educadores.

Ao seguir as pistas deixadas por dona Dionéia em suas reminiscências sobre os modos de vida de Abacatal, ensinamentos e práticas religiosas realizadas por ela

na seara católica e evangélica, as curandeirices, bem como os modos com que ela, cotidianamente, realiza o enfrentamento de doenças físicas e espirituais, proponho-me a contar, neste capítulo, sua trajetória de vida no intuito de compreender como se deu o seu processo de formação na arte de curar e educar no cotidiano.

3.1 Eu nasci e me criei nas terras de Abacatal: formação inicial de Dona Dionéia



Foto 21 - Dona Dionéia na Assembleia de Deus.
Fonte: Acervo da pesquisa 2015.

Filha de Benedita dos Santos Barbosa e Aureliano Aleixo, Odinéia dos Santos Barbosa, nascida em 7 de setembro de 1960, é descendente de uma família remanescente das gerações que se formaram em Abacatal a partir da união entre o Conde Coma Mello e a escrava Olímpia. Conta Dona Dionéia que seu pai era neto de um dos descendentes das filhas da escrava Olímpia.⁴⁰

As teias de relações entre as famílias em Abacatal desde os tempos passados ligam esses moradores a um sistema de parentesco que foi forjado em

⁴⁰ Nos estudos de Marin e Castro (2004) sobre a genealogia de Abacatal, a família Barbosa aparece vinculada à linhagem de Maria Filismina Barbosa, filha de Olímpia com o Conde Coma Mello, havendo inclusive referências à Aureliano Aleixo Barbosa, descendente da quarta geração.

torno dos laços consanguíneos entre os descendentes das filhas da escrava Olímpia e as pessoas “de fora” da comunidade, por meio de casamentos.⁴¹

Ao descrever um pouco da história de seus pais, primos legítimos, Dona Dionéia nos dá a seguinte informação:

[Minha mãe] veio do Ceará, mas eu não sei a cidade de onde ela era. Não lembro né, eu era criança. Meu pai falou que – quando a mamãe morreu eu era pequena – ela veio passar umas férias na casa da vovó, mãe dela. A vovó era tia da mamãe. Então ela veio passar umas férias aí com a vovó. Eles moravam lá pra baixo, perto do igarapé. Aí ela ficou aí e ele se engraçou dela. Namoraram escondido. Eles eram primos. Aí, quando os parentes viram, ele já tinha mexido com ela. Ela era virgem, era novinha, tinha quinze anos. O que fizeram? Botaram na justiça. Nesse tempo era assim, se mexesse, tinha que reparar. Tiveram que casar no católico e no civil. Ele casou com ela nos dois (Entrevista, 14 mar. 2015).

A declaração de Dona Dionéia sobre os laços matrimoniais e consanguíneos de seus pais permitiu visualizar um dado importante, a partir de outras entrevistas realizadas com ela em 2013. Ela informou que seus compadres são também irmãos, primos e até amigos que, próximos ao seu núcleo familiar, revelam a complexa teia que se formou em Abacatal. Ao longo do tempo essas relações mobilizaram a formação de redes de solidariedade entre os membros do grupo nas mais diversas situações da vida cotidiana, entre elas, no cuidado à saúde.

Com relação ao enfrentamento de doenças e outros males espirituais Dona Dionéia falou sobre a presença de pessoas dotadas de dons espirituais, exímias na arte de partejar, desfazer obras de bruxaria, fabricar banhos e garrafadas, e diz que estas lidavam com entidades pertencentes ao panteão da pajelança cabocla e que estão vinculadas direta ou indiretamente ao catolicismo.

Esses sujeitos descritos por ela de alguma forma estavam ou estão ligados à sua rede familiar. Dona Suzana, por exemplo, foi parteira, benzedeira, tia do senhor Manoel, esposo de Dona Dionéia; Carlos Alberto, cunhado de Dona Dionéia, foi um pajé que trabalhou durante algum tempo com entidades como a cabocla Mariana, a cabocla Jarina e Rompe-mato. Ele fabricava garrafadas, benzia crianças, desmanchava trabalhos de feitiçaria; sua mãe era médium de nascença, benzedeira, chegou a receber entidades, mas não quis seguir esse trabalho espiritual; seu irmão, Manoel dos Santos Barbosa, também era benzedor; e finalmente sua madrinha,

⁴¹ Embora não constitua objetivo desta pesquisa problematizar o sistema de parentesco, no caso de Abacatal, registramos os trabalhos de Sarti (1992), Silva (1999) e Batalha (1995) como leituras realizadas de caráter introdutório ao estudo antropológico da família e do sistema de parentesco.

Dona Minervina, benzedeira com quem diz Dona Dionéia ter aprendido a benzer *erisipela*.⁴² Em suas palavras:

Eu era novinha, é, acho que eu tinha uns 14 anos... Faz muito tempo... Foi minha madrinha que me ensinou a benzer, também porque o meu irmão tava ruim, e ele tava doente e não podia sair de casa. Eu foi lá chamar ela, pra ela orar por ele que tava com muita febre, aí ela disse: Eu também tô com febre, minha filha, eu não posso, mas eu vou te ensinar. Tu sabe o 'credeuspaí', o Pai Nosso? Eu disse: sei. Pois então, eu vou te ensinar só como cortar as rosas e aí tu faz, aí tu corta e depois tu faz a oração, ora em cima que aí ele vai ficar bom. Ela mandou eu escrever, eu escrevi, aí eu decorei de cabeça. Aí eu já sabia o pai nosso e o 'credeuspaí' (Entrevista, 21 dez. 2013).

Nessa narrativa observa-se um processo educativo cotidiano, desta vez envolvendo Dona Minervina, como educadora, e Dona Dionéia, como aprendiz da técnica da benzedura. Pedagogicamente, essa técnica mobilizou o saber mágico-religioso que se expressa por meio das orações cristãs católicas (*Pai Nosso* e *Creio em Deus Pai*); o uso da jaculatória (a reza específica para afastar a doença na benzeção, implícita nessa narrativa); a alfabetização (saber ler e escrever); a memorização (decorar de cabeça todas as etapas da benzedura); a observação (seguir passo a passo as etapas do processo de intercessão em prol da cura do enfermo); e a fé, como expressão cosmológica que envolve todo o processo de enfrentamento dessas doenças, caracterizadas por Quintana (1999), como "irrupções do cotidiano".

Observa-se, nesse processo, o forte papel da memória como caminho para recompor o passado no tempo presente. A forma como cada detalhe do vivido foi sendo recomposto no aqui e agora por Dona Dionéia, aproximou-me das conjecturas de Bosi (2013) ao afirmar que a memória atende ao chamado do presente. É no movimento circular de idas e vindas ao contar ao pesquisador, que o passado e o presente se entrelaçam nas reminiscências de um narrador sobre a história. E nessa relação, tempo e espaço são continuamente transpostos, pois o "passado precisa ser sentido tanto como parte do presente quanto separado dele" (LOWENTHAL, 1998, p. 65).

Ao partir dessa dimensão circular é que a memória se assume guardiã das experiências vividas, já que estão embasadas nas reminiscências de Dona Dionéia.

⁴² Registrei mais 3 pessoas que foram iniciadas/educadas na arte da benzedura por Dona Dionéia antes dela se tornar evangélica. Esse processo de iniciação/ educação será melhor discutido mais adiante.

Desta forma, pode-se afirmar que os saberes cotidianos com os quais ela passou a trabalhar, a partir de seus 14 anos, são *saberes ancorados na memória*. Essa afirmação é possível porque os saberes e as práticas de cura, conforme enunciado anteriormente, são elementos da cultura do seu grupo familiar. Logo, a memória individual de Dona Dionéia está ligada à memória do núcleo familiar ao qual pertence.

Segundo Halbwachs (2003), a memória individual depende da memória coletiva e com ela deve estabelecer íntima dependência, ou seja, é preciso que ela “não tenha deixado de concordar com as memórias deles [do grupo] e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum” (HALBWACHS, 2003, p. 39). O caráter coletivo que essa memória assume, neste caso, refere-se aos saberes e práticas curativas desenvolvidas pelos membros da família de Dona Dionéia, presentes em suas memórias e transmitidos a ela no cotidiano de suas experiências. A religiosidade miscível da família pode ser vista como o fio condutor da uma dimensão simbólica cuja base se mostra um meio comum.

Entretanto, é preciso também destacar que as memórias individuais nem sempre convergem a uma memória coletiva, pois as versões do passado que os sujeitos reconstróem no presente sobre determinados temas e/ou etapas de suas vidas, muitas vezes revelam aspectos suprimidos pelo discurso homogeneizador instituído pela coletividade.

Le Goff (2003) observa que a memória coletiva pode ser vista como uma ferramenta de poder entre as classes dominantes de uma determinada sociedade. E, para ele, “os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva” (LE GOFF, 2003, p. 422).

Para Pollak (1989), a memória coletiva, em alguns casos, exerce uma força (de cima para baixo) sobre as memórias individuais de modo a lançá-las na penumbra, não permitindo a manifestação de grupos minoritários ou de vozes individuais sobre uma determinada imagem ou discurso social homogeneizador. Como um meio possível de revisão desse *status* de subalternidade ao qual foi subjugada a memória individual, propõe o autor que “numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de

analisar como se tornaram coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade” (POLLAK, 1989, p. 4).

Desta forma, o diferencial da memória individual situa-se na gestão que o indivíduo realiza sobre si mesmo, sobre o que quer lembrar e como deseja recompor o passado. Mais que isso, sua versão dos fatos pode, em certa medida, revelar aspectos suprimidos pela memória coletiva, o que certamente servirá como possibilidade de uma revisão do fato historicamente instituído pelo grupo ao qual pertence. Assim, segundo Portelli (1997, p. 16), deve-se evitar o termo memória coletiva, pois “as recordações podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas”.⁴³

Nesse processo, a entrevista, para Bosi (2003), é um elemento importante para o exercício de recomposição do passado através da memória individual. É uma possibilidade que se abre ao pesquisador e a seu interlocutor para juntos reconstituírem experiências sociais em seu tempo e lugar. Entre as reminiscências de Dona Dionéia sobre sua relação com o ensino institucionalizado obtive a seguinte narrativa:

O papai me colocou pra Belém pra eu estudar. Eu foi pra casa da minha tia, no Entroncamento,⁴⁴ lá eu passei três anos... eu não terminei a segunda série porque ele mandou me buscar. Nesse tempo, agente passava pela alfabetização e depois ia pra primeira. Aí eu repeti, aí eu passei pra segunda, estudei até julho, entrei de férias e aí ele mandou meu irmão me buscar porque ele tinha levado uma mordida de cobra. Eu vim embora, aí ele não deixou mais eu estudar (Entrevista, 5 abr. 2013).

Enquanto Dona Dionéia narrava sobre o seu envolvimento com o universo escolar, ela manifestou certo pesar em seu semblante, pois acredita que poderia ter tido outra sorte, se tivesse continuado os estudos em Belém. As condições pouco abastadas em que ela viveu durante a sua infância em Abacatal são as mesmas de outras crianças da comunidade de seu tempo.

A exemplo disso, a educação institucionalizada só foi introduzida em Abacatal na década de 1970, conforme sinalizam os estudos de Marin e Castro (2004) e

⁴³ Para Halbwachs, “cada memória é um ponto de vista sobre a memória coletiva. Nossos deslocamentos alteram esse ponto de vista: pertencer a novos grupos nos faz evocar lembranças significativas para este presente e sob a luz explicativa que convém à ação atual. O que nos parece unidade é múltiplo” (BOSI, 1994, p. 413).

⁴⁴ Bairro de Belém, limítrofe com o município de Ananindeua. Seu nome deve-se ao encontro das Avenidas Almirante Barroso e Pedro Álvares Cabral com as Rodovias Augusto Montenegro e BR 316.

Pavão (2010). A primeira escola de Abacatal chama-se *Manoel Gregório Rosa Filho*, fundada em 1971. Evidentemente que Dona Dionéia, nesse momento, já estava na fase adulta de sua vida e não estudou nessa escola. Essa experiência vivida por ela, na infância, em ter que deixar sua casa para ir estudar “lá fora” significou sair do seu núcleo familiar em Abacatal e desbravar outros horizontes, mesmo que por pouco tempo.

Assim, podemos então dizer que Dona Dionéia é, sem dúvida, o retrato social de muitas outras pessoas de seu tempo em Abacatal, as quais também não tiveram condições de seguir nos estudos, fosse em decorrência das distâncias econômicas e sociais que as separou dessa conquista, fosse devido a formação precoce de uniões matrimoniais e formação de (novas) famílias.

Sua identidade como mãe de família foi constituída ainda em sua adolescência, quando se casou aos 15 anos de idade com o senhor Manoel da Conceição, com quem teve sete filhos, sendo três do sexo masculino e quatro do sexo feminino. Seus partos foram caseiros, assistidos por Dona Suzana, tia de seu esposo, e por uma comadre sua. Essas mulheres, segundo ela, eram mulheres parteiras de ótima referência na comunidade.

Enquanto falava sobre seus partos, Dona Dionéia interrompeu sua narrativa e, em tom exclamativo, passou a referenciar a excelência com que sua mãe partejava e curava as pessoas na comunidade. Em suas palavras:

Minha mãe, ela era formada! Uma vez uma menina tava com uma criança em pé dentro da barriga, aí ela mandou que levantasse ela e aí seguraram e ela orou na barriga dela. Aquela criança nasceu direitinho. Minha mãe sabia orar. Minha mãe era benzedeira, parteira, ela sabia muita coisa, ela era médium. Ela trabalhava com guia, mas eu não lembro direito porque eu era criança. Ela não queria seguir isso, mas eles desciam de vez em quando. Ela morreu com problema de pulmão, ela tava com 45 anos (Entrevista, 5 abr. 2015).

A narrativa de Dona Dionéia sobre sua mãe, Dona Benedita, é uma evidência de que as referências mágico-religiosas presentes em sua trajetória de vida, na arte de curar e educar no cotidiano, possuem raízes fincadas em seus “professores”, oriundos, em grande parte, de seu núcleo familiar.

Esse dado é importante, pois remete a pesquisas realizadas sobre mulheres curadoras na Amazônia, que atuam na realização de partos, benzeduras e curas, por meio de técnicas corporais e espirituais, com ou sem a intervenção de guias

espirituais. Essas mulheres e sua arte de cuidar também evocam a condição feminina forjada em um projeto religioso normativo, cunhado pela igreja católica no período colonial brasileiro, e salvaguardado pela medicina oficial do mesmo período.

Os estudos de Trindade (2013), por exemplo, sobre benzedeadas da região de Parintins, no Estado do Amazonas, apontam que elas são sujeitos centrais nas famílias, não os homens. Ao assumirem o espaço da cura por meio benzeção, elas revestem-se de um poder simbólico que lhes permitem reconfigurar suas relações sociais no interior de seus núcleos familiares. Para este autor, “o poder da benzedeadas é legitimado pela comunidade, e isso nos leva a observar o deslocamento de papéis na sociedade patriarcal” (TRINDADE, 2013, p. 105).

Na Amazônia Tocantina, sobretudo nos povoados negros rurais, como observou Pinto (2010), parteiras, benzedeadas e curandeiras são mulheres guardiãs de um legado histórico marcado pelas relações sociais de poder no espaço da cura e do “bom nascer”.⁴⁵ Essas mulheres assumem diferentes identidades na vida cotidiana, pois são mães, tias, avós, chefes de família e protetoras. E os importantes papéis sociais desempenhados por elas, segundo esta autora, “acabam por conduzi-las por complexas dimensões simbólicas da vida feminina, desencadeando contradições, poderes e sobreposição nas relações entre os sexos” (PINTO, 2010, p. 107-8).

Trata-se de mulheres que estão a serviço de sua comunidade, mas também de seu núcleo familiar. Elas, portanto, atuam de forma diferenciada na construção dos primeiros cuidados com a saúde dos seus, por meio de táticas de enfrentamento de doenças forjadas nos processos educativos cotidianos. Como afirma Silva (2011, p. 25), “são tradutoras do mundo vegetal e mineral (árvores, folhas, frutos, semente, raízes, pedras, areias) intérpretes de pegadas, toques, sons e imagens do mundo animal (insetos, aves, cães, gatos, cobras e anfíbios)”.

Ao pesquisar a história social da mulher no período colonial brasileiro, Del Priore (2009), em *Ao sul do corpo*, apresenta contribuições importantes para a compreensão do papel de mulheres, como o de Dona Dionéia e de suas predecessoras, no cuidado com a família.

⁴⁵ Significa a realização de um parto bem-sucedido. A autora destinou uma seção de seu livro, intitulada *As guardiãs do Bom Nascer*, para analisar as práticas de mulheres parteiras e sua arte de partejar (PINTO, 2010).

Ao estudar a política normativa instituída pela igreja católica e a medicina sobre a figura feminina, a autora percebe o espaço doméstico no qual a mulher foi condicionada transformado num reduto de seu maior poder. Com a maternidade, ela passa a assumir um papel de múltiplas funções, entre elas a de educadora, e a responsabilidade pela proteção dos filhos contra os males espirituais. “Ao defendê-los de feitiços e bruxas, ao recorrer a peregrinações e promessas, elas protegiam a si mesmas, protegendo a sua prole” (DEL PRIORE, 2009, p. 282).

A perspectiva funcionalista, instituída pela igreja e pela medicina moderna desse período, confinou o papel da mulher ao cuidado da casa e à maternidade, fosse por expiação de sua condição pecaminosa, refletida em Eva e seu pecado no jardim do Éden; fosse pelos novos rumos políticos e sociais que motivavam o crescimento e o desenvolvimento da Colônia. Como parte estratégica do projeto de povoamento da Colônia, a mulher era incluída nesse processo em razão de seu potencial para a procriação.

A relação entre mãe e filho, muitas vezes normatizada pela igreja por meio de manuais de puericultura, previa desde a retomada do ato de amamentar, em muitos casos delegados às amas de leite, até as formas de cuidado com a alimentação, com o asseio e com a proteção espiritual do filho, pois “sendo alvo fácil, a fragilidade do corpo infantil incentivava o sentido de proteção da mãe” (DEL PRIORE, 2009, p. 281).

Uma pedagogia da maternidade se desenvolveu ao longo do período colonial brasileiro condicionando a figura feminina à condição de senhora do lar, santa mãezinha, assexuada, cuidadora e protetora de sua prole. Se o processo de normatização tentou afastar a mulher da vida social confinando-a a um lugar invisível da sociedade, “sua revanche traduziu-se numa forte rede de micro poderes em relação aos filhos e num arsenal de saberes e fazeres sobre o corpo, o parto, a sexualidade e a maternidade” (DEL PRIORE, 2009, p. 285).

É nesse passado, ancorado na história de mulheres anônimas, subalternizadas, silenciadas pelos modelos “politicamente corretos”, normativos e civilizadores, que encontrei as pistas para pensar a relação pedagógica pela qual perpassa todo o trabalho de proteção e cuidado com a casa, com a família e com a espiritualidade entre as mulheres benzedeiros, parteiras e curadoras que

“educaram” Dona Dionéia. Um aspecto significativo desse processo pode ser verificado durante a sua passagem pela Igreja Católica.

3.2 Dona Dionéia entre novenas e benzeduras

Enxergar os traços católicos na trajetória de vida de Dona Dionéia não foi uma tarefa das mais fáceis. Durante a realização das entrevistas, sempre que indagada sobre suas atividades como membro da Igreja Católica, suas respostas eram continuamente breves e pouco explicativas. Como vimos na epígrafe que abre este capítulo, hoje Dona Dionéia se identifica com a igreja evangélica e fala em nome dessa religião. A fim de compreender um pouco mais sobre a formação de seus saberes e as práticas religiosas que antecederam a sua “conversão”, foi necessário visitar o passado que, por alguma razão, ela desejava silenciar. Mas, por quais razões Dona Dionéia não se sentia à vontade para falar desse momento de sua vida?

Criada dentro dos rituais católicos, Dona Dionéia se dividia entre seus afazeres domésticos, o trabalho na roça e as atividades paroquiais do Sagrado Coração de Jesus, onde passou a desempenhar papéis importantes. Ela atuou no grupo de louvor das mulheres da comunidade, realizava novenas em sua casa com a família e também nas residências de moradores da própria comunidade de Abacatal. Em suas palavras, assim explica esse momento:

Eu sempre participei de comunidade. Eu era da frente, louvava junto com as mulheres, aí do Sagrado Coração de Jesus. Eu morava bem ali, onde tem aquele sítio, lá, minha casa, do lado dali aí, agente fazia novena de noite, dia do círio, negócio de natal, tudo do círio daqui, do Sagrado Coração de Jesus. Cada noite era numa casa, cada casa tinha que fazer o seu, sua novena. Aí, eu já fazia com a minha filha e vinha um bocado [de gente], traziam a santa (Entrevista, 21 dez. 2013).

A narrativa de Dona Dionéia evidencia uma parte significativa das atividades católicas que acontecem na comunidade, entre elas, a realização de novenas aos santos católicos. Essas atividades religiosas são aspectos marcantes do catolicismo popular realizado em Abacatal.

Na preparação para as programações, como as dos círios do padroeiro da comunidade, no mês de junho, e das festividades de Nossa Senhora de Nazaré, no mês de outubro, são realizadas novenas nos lares católicos de Abacatal. Havia a

participação do grupo de mulheres do qual Dona Dionéia fez parte. Esse grupo acompanhava as imagens dos santos em suas peregrinações e estava presente nas demais reuniões.

Durante as novenas, havia rezas, como *Ave Maria, Pai Nosso, Creio em Deus Pai, Salve Rainha*, leituras do Evangelho e pedidos de intercessões dirigidos aos santos devotados. Estes elementos compõem os saberes que circulam nesses eventos religiosos, complementados pela cultura material presente no uso de objetos, como o terço ou rosário, a bíblia, hinários ou livro de cânticos, imagens dos santos e velas.

Dona Dionéia fazia parte, portanto, das atividades religiosas do meio católico em Abacatal. Sua relação com os demais fiéis sugere que ela era uma figura popular entre os membros da igreja. No fragmento de sua narrativa, abaixo observa-se que certo número de pessoas visitava a sua residência por ocasião da novena, fato que a coloca numa relação de alteridade perante seus parentes e amigos: “*Cada noite era numa casa, cada casa tinha que fazer o seu, sua novena. Aí, eu já fazia com a minha filha e vinha um bocado [de gente] traziam a santa*” (Entrevista, 14 mar. 2015).

Ao realizar a novena em sua casa, Dona Dionéia não apenas exercia a sua devoção aos santos que cultuava, mas partilhava com seus familiares e amigos os ensinamentos cristãos presentes nos trabalhos de evangelização católica na comunidade. Assim, a reunião de devotos motivada pela fé nos santos, o uso de objetos sagrados, as rezas e os pedidos de intercessões revelaram não apenas o caráter religioso e educativo da novena, mas também a sua influência sobre a formação católica de Dona Dionéia.

Em seu trabalho como benzedeira esses saberes estavam presentes diversificando o repertório de orações quando dirigidas às pessoas doentes. Este ato simbólico pode ser relacionado ao conceito de benzeção, cunhado por Oliveira (1983). Segundo esta autora:

benzer é abençoar, solidarizando-se, ao mesmo tempo, com os deuses e com os sujeitos socializados. É suplicar aos santos para que eles produzam benefícios concretos aos homens. Pode ser também um cumprimento; às vezes uma despedida; em outras, pode haver um desejo implicitamente contido neste ato. Pode ser ainda um elemento de aglutinação cultural e de fortalecimento de relações sociais (OLIVEIRA, 1983, p. 3).

Com esta prática, Dona Dionéia benzia crianças, homens, mulheres, pessoas de dentro e de fora da comunidade, reunindo em sua arte elementos da Igreja Católica (orações como *Pai nosso*, *Ave Maria*, *Creio em Deus Pai*, *Salve Rainha*); o ensino de remédios para combater doenças; e o uso de jaculatórias nos atendimentos realizados.

Em suas reminiscências, ao enfrentar as *esipras*, Dona Dionéia fazia uso da jaculatória que aprendeu ainda jovem com sua madrinha. Sobre esta prática ela assim descreve:

É pequena essa oração... É assim: - O que eu corto? - (A pessoa responde) Esipra. - Isso mesmo eu corto. Rosa branca eu corto. - O que corto? - Esipra. - Esipra eu corto. Rosa marfética eu corto. - O que eu corto? - Esipra. - Isso mesmo eu corto. Rosa esponjosa eu corto. Aí eu tô cortando com a faca, fazendo menção em sinal de cruz, em cima. Aí eu vou rezar o Creio em Deus Pai, o pai nosso... São mais essas duas. As outras orações é mais quando é quebranto, batida [de bicho] – quase toda semana eles trazem criança com quebranto, vento caído (Entrevista, 14 mar. 2015).

Essas orações curtas e objetivas, segundo Quintana (1999), são geralmente utilizadas por benzedores durante seus atendimentos. Não raro, elas mencionam os santos católicos, mesclam elementos religiosos, santos ou entidades espirituais, assim como as palavras de enfrentamento contra o “mal” que acometeu o enfermo, neste caso, a *esipra*.

Assim, podemos verificar que a religiosidade católica de Dona Dionéia se confundia com o seu ofício de benzedeira. Ao realizar a benzedura, ela estava legitimando este ofício no interior do catolicismo popular. Como sugere Brandão (1986, p. 174), “a religião é o melhor explicador de tudo, justamente porque tem o recurso do mistério para justificar o que é difícil de ser explicado e muitas vezes o mistério é a melhor explicação”.

Sobre o papel das benzedeadas, Oliveira (1985a) comenta que estas assumem diferentes papéis na sociedade, pois dividem o espaço da cura com outras formas de sociabilidade como, por exemplo, a família, o trabalho, e a própria religião. Nesse sentido, determinar a identidade delas é algo difícil de realizar, posto que são muitas. Neste caso, como bem sugere Hall (2014, p. 24), “ao invés de falarmos em identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento”.

O termo identificação, proposto por Hall (2014), sugere que a identidade é um processo contínuo e em constante tensão com a vida, ou seja, inacabado. Ao relacionarem-se com as instâncias da vida em sociedade, os sujeitos de forma inconsciente vão assumindo identidades diversas, não sendo possível, portanto, enquadrá-los sob uma forma homogênea de identidade.⁴⁶

Até certo momento de sua vida, Dona Dionéia pertenceu ao rol de devotos do *Sagrado Coração de Jesus* em Abacatal. Foi membro do grupo de mulheres que louvavam nas programações da igreja; participou ativamente das peregrinações dos santos; atuou na realização de novenas; e ainda permaneceu benzendo, unindo os saberes católicos à sua arte de curar.

Todavia, uma série de acontecimentos, envolvendo sonhos, premonições, problemas de saúde, eventos que identifico como presságios de iniciação, mudaram profundamente a vida de Dona Dionéia e a maneira como ela passou a se relacionar com a Igreja Católica. Tais episódios mudaram também a forma de ela se relacionar com a benzedura, com seu núcleo social familiar e com as formas de aprendizagem religiosas, às quais antes ela passou a se identificar. Esses acontecimentos culminaram na sua mudança religiosa de católica à evangélica, como veremos a seguir.

3.3 Dona Dionéia: entre conversão e trânsitos religiosos

Eu digo assim, se você quiser que eu ore, eu oro,
mas benzer, eu não benzo mais (Dionéia).

O ano demarcado por Dona Dionéia em suas reminiscências para registrar sua inserção na seara evangélica, no ministério denominado Igreja Pentecostal Assembleia de Deus, foi 2007.⁴⁷ Seu encontro com a nova fé teve início após uma sequência de episódios, entre os quais destaco dois sonhos com sua falecida mãe; sua internação no hospital para a realização de uma intervenção cirúrgica a fim de

⁴⁶ Embora as identidades sejam sempre dinâmicas e plurais, existe aquela com a qual mais nos identificamos. Essa identidade encontra-se em constante tensão com o universo de possibilidades de filiações identitárias. Mesmo assim, luta por sua permanência. Tal é o caso de D. Dionéia. A complexidade que o termo *identificação*, proposto por Hall (2014) exerce sobre a sua personalidade inviabiliza qualquer análise que tente enquadrá-la nesta ou naquela identidade.

⁴⁷ Segundo Mariano (2014, p. 28-32), a Igreja Evangélica Congregação Cristã e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus estão entre as primeiras igrejas evangélicas do pentecostalismo no Brasil inscritas no chamado pentecostalismo clássico ou histórico. A primeira, em 1910 e a segunda em 1911.

não ter mais filhos; e a perda prematura de um filho/neto ocorrida no hospital municipal de Curuçá (Nordeste do Estado do Pará), vítima, da negligência médica, conforme afirmação de Dona Dionéia em entrevista.

Ao perceber que estava adentrando numa fase da trajetória de vida de Dona Dionéia marcada por tensões familiares e espirituais, procurei estabelecer com ela o máximo de discrição no momento das entrevistas. Com o gravador posicionado em local próximo a nossa conversa, de modo a criar um ambiente menos invasivo, como recomenda Thompson (1992), passamos à realização da entrevista.

À sombra de uma mangueira ou no interior da igreja Assembleia de Deus, ambas situadas nas proximidades da residência de Dona Dionéia, reconstituímos a cada entrevista o passado que se dava a ver nos lampejos de sua memória. O lugar da entrevista, neste caso, exerceu um peso significativo à produção da narrativa por conta da privacidade ali obtida.

Segundo Thompson (1992), o melhor lugar para se entrevistar é aquele em que o narrador se sinta à vontade. Neste caso, para que ambos se sentissem mais à vontade, adotamos a rua (onde fica a mangueira) ou a igreja, não a casa, como assim postula esse autor. Entretanto, afirma esse autor, “o melhor é ficar sozinho com o informante. A completa privacidade proporcionará uma atmosfera de total confiança em que a fraqueza se torna muito mais possível” (THOMPSON, 1992, p. 265).

A casa de Dona Dionéia certamente não seria o melhor lugar para realizarmos as entrevistas. Primeiro, pelo trânsito de pessoas no local. Segundo, pela complexidade do trabalho de rememoração do passado e as possíveis revelações que, certamente, não poderiam emergir na presença de terceiros.

Sob as recomendações de Joutard (2006, p. 57), para quem “a qualidade da entrevista depende também do envolvimento do entrevistador, e este não raro obtém melhores resultados quando leva em conta a sua própria subjetividade”, optei por realizar as entrevistas fora do ambiente familiar de Dona Dionéia, privilegiando espaços também importantes para a pesquisa, como a igreja, por exemplo, onde ela participa dos cultos e recebe os ensinamentos evangélicos.



Foto 22 – Salão da Igreja Assembleia de Deus em Abacatal.

Fonte: Acervo da pesquisa, 2015.

Durante a entrevista, ao abordar os aspectos ligados à sua inserção na nova igreja, perguntei a ela como se deu sua mudança religiosa? Com olhar fixo e distante, após respirar fundo, ela assim relatou:

Eu sonhei com a mamãe duas vez. Eu tive esses sonhos antes de eu aceitar a Jesus. Eu sonho com a mamãe que ela não tá bem. Eu sonhei a primeira vez com a mamãe que ela tava costurando numa porta, sentada na porta, costurando. Aí, eu olhei pra dentro, tava muito escuro. Eu disse assim, mamãe o que a senhora tá fazendo no escuro? Aí, ela dizia assim pra mim, não vem pra cá, vai-te embora pra casa do teu pai... não vem pra cá. Aí, eu não entrava porque ela não deixava. Era uma casa simples, comprida... Passou muito tempo, eu sonhei que ela tava assim, num roçado, ela tava apagando fogo, tinha muita fumaça, muito fogo, aí, disque, eu dizia assim, mãe, o que a senhora tá fazendo aí no fogo? Ela dizia, minha missão! Eu dizia, o que a senhora tá fazendo nesse fogo? Tem muita fumaça! Ela dizia, não vem pra cá! Aí eu dizia então eu vou embora. Aí, eu ficava triste e aí eu ia entrando num caminho limpo, eu ia numa estrada limpa. Aí ela dizia pra mim, não vai por aí! Por aí tem abismo! Eu dizia, como assim? Ela dizia, é, tem abismo. Eu obedecia. Ela disse vai por aí nesse caminho. Caminho serrado, serrado, todo molhado, [eu dizia] mas esse caminho tá muito molhado, só juquiri! Mas ela disse, vai por ele, tu tem que andar nele. Aí, eu entrava nele. Quando eu entrava vinha uma força assim, tipo um vento, e me tirava, assim... eu sempre sonho assim, eu sou 'safada', alguém me safa! Aquilo me levava assim, eu ia subindo, né, eu ia por cima do mato, parece assim que eu ia pisando numa coisa, mas não tinha nada. Eu era levada pelo vento. Aí, eu olhava pra estrada que [antes] eu ia seguir, era um tormento, um abismo muito grande. Eu via muita gente gritando e chorando e gemendo e aquela gente caindo, gente morta, tinha assim uma coisa ruim, sabe... aí eu passava e eia embora. Eu ficava com pena daquelas pessoas, eles sofriam (Entrevista, 5 abr. 2014).

Dona Dionéia recria em seus sonhos traços do cristianismo católico e protestante. Os lugares descritos em sua narrativa sugerem o purgatório católico cristão, um entre lugares onde almas esperam o juízo de Deus. Os espaços descritos por Dona Dionéia, onde sua falecida mãe aparece – uma casa escura; em meio ao fogo – são sugestivos a um ambiente de solidão e sofrimento,

característicos do purgatório.⁴⁸ Ao ser indagada sobre a interpretação desses sonhos, com o semblante sério, olhar distante e voz firme Dona Dionéia assim explicou:

O que eu entendi de tudo isso é que a minha mãe quer que eu siga no caminho estreito, que eu não fosse pelo caminho largo. No meu sentimento, foi o que veio, ela quer que eu sirva a Jesus. Porque está na Bíblia, Jesus é o caminho, a verdade e a vida, ninguém vai ao pai se não for por ele (João 14.6.) Eu fico pensando assim, que era isso que ela queria. Uns irmãos meus dizem que ela aceitou a Jesus antes de morrer, mas depois, disque, ela saiu. Ninguém sabe se na hora dela morrer ela se arrependeu, né (Entrevista, 5 abr. 2014).

No vai e vem entre narrativa, passado e presente, Dona Dionéia teceu sua análise sobre a condição póstuma de sua mãe sob as lentes do protestantismo, mas é possível perceber traços acentuados de tradições católicas como o próprio purgatório, mescladas a um conhecimento divinatório ligado as mensagens trazidas nesses sonhos.

Dona Dionéia deixa entrever que mesmo de um lugar de sofrimento, solidão e tristeza sua mãe está realizando sua missão, qual seja orientá-la quanto à escolha do caminho da salvação, representado pelo *caminho serrado, molhado, “só juquiri!”* que a levaria de volta a casa do seu pai, representação da igreja. Essa narrativa ratifica a força com que a doutrina evangélica influencia os modos de ser e estar dos sujeitos no mundo.

Abordar temas ligados à mãe de Dona Dionéia requereu de mim sensibilidade e discrição, pois em muitos momentos percebi que Dona Dionéia não se sentia a vontade para falar ela, sobretudo, sua condição espiritual após o seu falecimento. Mas compreendeu que seus sonhos eram avisos dados por sua mãe para que ela não seguisse o mesmo caminho que havia trilhado como benzedeira, como médium e parteira.

Isso pode ser observado nos fragmentos “eu sonho com a mamãe que ela não tá bem” ou em “ninguém sabe se na hora dela morrer ela se arrependeu”. Tais

⁴⁸ Traços da influência religiosa cristã sobre a composição da mentalidade europeia podem ser vislumbrados no trabalho de Souza (1993) sobre a Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. Inspirada em trabalhos como “A divina comédia” escrita por Dante Alighieri, representações sobre o purgatório são feitas pela autora ao debruçar-se sobre as dimensões políticas, sociais, econômicas, culturais e religiosas da empresa colonial portuguesa em terras brasileiras revelando modos de compreensão sobre a vida e a morte, sobre condenação e salvação nas terras do novo mundo. Segundo a autora, “O Novo mundo era inferno por sua humanidade diferente, animalesca, e era purgatório, sobretudo por sua condição colonial” (SOUZA, 1993 p. 77).

trechos mostram que, em seu íntimo, Dona Dionéia entende que sua mãe, antes de morrer, havia negado suas práticas mágico-religiosas e se tornado evangélica, e que por conta disso ela estaria em melhores condições no além. Mediante a isso, sua vida teria um final diferente.

Embora os sonhos de Dona Dionéia prenunciassem sua mudança religiosa, ela não sabia o que o futuro lhe reservava. Assim, pode-se dizer que esta experiência sobrenatural é, no mínimo, reveladora. Sua incursão na seara evangélica contou, portanto, com a influência de sua mãe que já estava num outro plano espiritual, e decorre também das adversidades da vida terrena com as quais precisou duelar. A primeira delas foi o enfrentamento de um quadro infeccioso pelo qual passou após ser submetida a uma cirurgia; e a segunda se deu pela perda prematura de um ente querido.

Sobre a questão do quadro infeccioso ela assim descreve:

Olhe, eu aceitei Jesus, porque eu teve que aceitar. Eu não morava aqui, eu morava bem ali, olhe... Eu me operei pra não ter mais filho. Me operei lá em São Brás, numa clínica, a Santa Bárbara. Então eu fui pro hospital e passei muito tempo sem... Teve nove dias que não podia urinar. Quando eles tiravam a sonda de mim eu não aguentava de dor, ai eu caia... Muita dor que me dava. Assim, era todo dia. Quando era de noite eu passava, dias sem urinar, sabe, porque elas [as enfermeiras] tiravam, né, ai eu passava o dia inteiro sem urinar. Tinha noite que eu não dava conta, ela tirava aí me dava a crise e eu caia. Então ela [a enfermeira] disse que enquanto eu não ficasse boa não poderia sair... Quando foi um dia, os crentes estavam orando, cantando lá perto, [da enfermagem] eu tava lá em cima com umas meninas. Tinha cinco mulher comigo, lá. Ai, os crentes, pros católicos, eles dizem que eles gritam muito (risos) ai elas disseram assim: Ainda mais, agente com dor aqui e esses crentes gritando ai. Ai eu disse assim: é mesmo! Ai eu começava a me tremer... Ai, eu [pensei] quer saber de uma coisa, eu vou é orar com esses crentes, que eu vou ficar boa. Vou ficar boa, não posso urinar... Ai eu dizia pra elas, eu vou orar, né. Ai eu me ajoelhei lá né, no pé da cama. Ai tudo o que eles falavam lá... Eu não sabia orar que nem eles, né. Eu repetia o que eles tavam falando... Quando eu terminei de orar, eu pedi pra Jesus. Que Jesus me curasse, que eu não tivesse mais vontade de fumar. Que fedesse no meu nariz, que eu não quisesse mais nem ver... E, me urinasse pra que eu saísse e viesse mimbora pra casa. Quando foi de manhã, eu me esqueci... aí, a mulher passou pra lá e tirou a sonda, porque de manhã, ela vinha fazer a limpeza. Mandava a gente tomar banho e pronto. Quando foi nesse dia, eu urinei. Quando foi tomar banho, ai eu abri o chuveiro lá eu urinei... Olha, sem mentira nenhuma, eu fiquei sem fumar... Vim mim bora pra casa... Eu parei de beber, gostava de beber vinho, aquela catuaba, eu gostava de beber... Eu parei de fumar (Entrevista, 28 set. 2013).

O contato inicial de Dona Dionéia com a fé evangélica se deu, portanto, no hospital, em seu leito de dor. Entretanto, sua entrada efetiva na igreja, ou seja, a sua “conversão”, aconteceu tempos depois, após ela procurar por uma igreja com a qual

pudesse se identificar. Ao que tudo indica, a decisão de mudar de religião parecia já uma decisão tomada.

Conta Dona Dionéia que visitou a Igreja Pentecostal Deus é Amor, mas lá ela não se sentiu bem. Procurou outras, mas também não teve uma boa impressão. A forma como os cultos eram conduzidos, segundo ela, muitas vezes dirigidos na forma de exorcismos contra Satanás, lhe causaram certo mal-estar. Ao receber um convite de um pastor que conhecia em Curuçá, amigo de seus familiares, sua decisão finalmente se concretizou. E assim ela relata:

Aí eu foi. Aí eu achei bonito, sabe. Quando teve um culto de novo eu foi. Eu chorei. Eu me senti assim diferente, né. Coisa que eu nunca tinha sentido, sabe... Porque o Espírito Santo, quando ele entra na gente é uma coisa diferente que a gente sente (Entrevista, 28 set. 2013).

Observa-se em sua narrativa que seu encontro com o sagrado na Igreja Evangélica foi marcado por muita comoção. Ela foi tocada pelo Espírito Santo a ponto de afirmar que em seu corpo sentiu algo diferente. Maravilhada com o que havia sentido, entendeu que a Igreja Evangélica Assembleia de Deus era o lugar que estava procurando para professar a sua fé. Dias depois dessa experiência espiritual, Dona Dionéia tomou a decisão final: ela aceitou a Jesus. Em suas palavras:

Quando foi na outra semana, o culto lá era na quarta-feira, aí, esse pastor que a gente conheceu, sabe, disse pra mim assim: A senhora não quer aceitar a Jesus? Aí eu disse: eu quero. Tem muita gente que aceita [a Jesus] como meu marido aceitou, pela dor. Eu aceitei Jesus pelo amor. (Entrevista, 28 set. 2013).

Chama atenção a forma como Dona Dionéia se expressa sobre a conversão de seu esposo, “pela dor”, o que remonta a uma experiência traumática vivida por ela e sua família nesses primeiros tempos de nova fé. Esse episódio foi, em grande medida, responsável pelo seu retorno a Abacatal e pelo início de um trabalho missionário de evangelização em prol da conversão da comunidade. Ao falar sobre essa experiência, assim ela comenta:

[Eu] Tinha um filho, João Carlos, que não era meu, era da Cacilda, ela me deu. Ela me disse, mãe, fique com esse menino pra senhora. Eu já estava cuidando dele. Meu marido mandou registrar. Pra mim, foi os médicos que mataram ele pra lá [no hospital]. Só aplicaram uma injeção nele. Ele chegou lá andando, gordo. Ele era bonito, o meu filho... Foi só ele chegar lá, aplicaram uma Dipirona nele com Plasil, pra vômito. Ele tava com vômito. Eu não morava aqui [Abacatal] lá onde eu morava não tinha como eu fazer um remédio pra ele, sabe como é? Eu morava em Curuçá, passando uns

tempos lá na casa da minha irmã. Aí eu levei ele pro médico, deu dor de cabeça, vômito nele. E aí passaram os remédios. Quando eles deram deu tudo nele. Queria urinar, não podia, queria fazer cocô, não podia, aí depois, onze e meia da noite, mandaram eu levar ele pra castanhal – ele não falou mais, fazia assim com as mãos, parece que queria falar alguma coisa, os olhos vidrados, sem piscar. Aplicaram uma injeção nele, aí ele parou de fazer isso, mas apareceram umas manchas, ele era moreno como eu, umas manchas de sangue. Não foi só ele que morreu lá, parece que foi cinco crianças e um adulto nesse dia (Entrevista, 14 mar. 2015).

Segundo Dona Dionéia, a perda de seu filho abalou muito a sua família. Distante de sua farmacopeia natural, ela se queixa de não ter tido a oportunidade de cuidar da saúde de seu filho, por estar distante de Abacatal. E este fato impulsionou inclusive seu esposo a unir-se à nova fé.

Aí, aceitou por causa disso, porque o menino pedia muito pra ele parar de beber... Aí, ele se lembrou, né... Esse menino morreu. Aí nós viemos pra cá. Ele Aceitou Jesus por causa disso. Depois que o menino morreu, que ele foi se tocar, né, que o menino chamava ele. Pai, bora pra igreja e ele não queria saber (Entrevista, 14 mar. 2015).

Dona Dionéia havia deixado Abacatal para passar uns tempos com uma de suas irmãs em Curuçá-PA. Após o falecimento de seu neto, o retorno à comunidade foi inevitável. Sobre a instabilidade vivenciada nesse período por eles em Curuçá, assim ela comenta: “*Meu marido disse que lá ele não ficava mais, por causa das lembranças dele, né. Aí, não ficou mais lá e nós viemos pra cá*” (Entrevista, 14 mar. 2015).

Quando Dona Dionéia introduziu a Igreja Assembleia de Deus em Abacatal, ela tinha 47 anos de idade. Entretanto, para que o prédio da igreja permanecesse instalado na comunidade, foi preciso que ela enfrentasse a intolerância da comunidade católica, a qual, por várias vezes, tentou derrubá-lo durante a sua fase de construção.

Sobre esse momento de tensão, Dona Dionéia relata: “*O Manoel chegou a dizer pra eles, tá aqui a escada, pode subir pra derrubar [...] Se vocês cortarem essa igreja, eu vou levar vocês pra justiça*” (Entrevista, 14 mar. 2015). Ela ainda conta que houve tentativas de introdução de outras igrejas evangélicas naquele contexto, como a “Deus é Amor”, por exemplo, as quais foram frustradas.

Para apresentar sua proposta de instalação da Igreja Evangélica na comunidade, junto à Associação dos Moradores de Abacatal, Dona Dionéia contou com a ajuda de seu esposo. Uma plenária foi realizada para a votação da proposta.

E, após vencerem na votação, eles ganharam o direito de seguir com a realização dos cultos evangélicos.

O que parecia uma tímida reunião religiosa se transformou em um trabalho evangelístico que culminou na construção de um templo (ainda não acabado), fato este que incomodou uma grande parcela conservadora da comunidade católica em Abacatal, contudo, já não havia mais meios possíveis de impedi-los.

É possível entender, com isso, que o discurso coletivo sobre a religiosidade católica de Abacatal foi substancialmente impactado pela chegada e instalação da Igreja Evangélica Assembleia de Deus. A ousada proposta de Dona Dionéia coadunava-se com os anseios de outros evangélicos ali residentes, aqueles que tiveram seus pedidos de introdução de suas denominações evangélicas negados. Esses moradores antecederam o projeto evangelístico de Dona Dionéia, o que me permite dizer que os discursos totalizantes católicos lançavam na penumbra as outras vozes. Neste caso, as vozes de evangélicos, membros da comunidade.

Assim, tendo a chance de trilhar um novo caminho espiritual para si e para os seus pares, Dona Dionéia passou a reconstruir sua prática de cura e identidade religiosa de um modo muito peculiar. Sob o uso das lentes evangélicas, ela começou a interpretar a realidade à sua volta exorcizando sua prática religiosa anterior, como se pode verificar na narrativa a seguir:

Eu andava aí, estava aí eu andava na missa, ia pros cultos, ia pro Círio do Sagrado Coração de Jesus. Eu ia. Então, nós adorava aquela imagem e você sabe, não pode adorar imagem. Então, eu adorava, eu seguia aquele cortejo. Quando eu ia nas novenas de Nazaré, Perpétuo Socorro, que vinham pra cá as santas, a gente pegava e levava pras casas, a palavra também, mas tá na bíblia que nós devemos dar culto só a Deus. Porque não dá pra adorar imagens de esculturas. Devemos amar primeiramente a Ele e amar o nosso próximo como a nós mesmos⁴⁹ (Entrevista, 14 mar. 2015).

Esse passado religioso que Dona Dionéia tenta silenciar também se projeta sobre a sua atuação como benzedeira na comunidade. Ao ser indagada sobre o seu atendimento, ela expõe o seguinte:

Agora eu não tô mais cortando erisipela porque, assim... Eu aceitei a Jesus e ele, o pastor ele disse que o que a gente faz no passado, no futuro, agente não pode mais fazer. Então, isso já ficou pra trás. Ele fala assim que era pra eu terminar com isso (Entrevista, 28 set. 2013).

⁴⁹ Essa afirmação refere-se ao texto bíblico presente no livro de São Marcos, cap. 12, ver. 29-31.

Em outra narrativa, Dona Dionéia se mostra ainda mais enfática ao relatar um sonho que teve com uma entidade do panteão da umbanda. Segundo ela, esta entidade lhe teria ameaçado a vida porque estava intercedendo em orações por um de seus irmãos. Ela explica que seu irmão era alvo de bruxarias feitas por um de seus familiares, com intuito de que ele se desfizesse de uma propriedade da família. Trata-se da casa onde Dona Dionéia morou com seus pais e seus irmãos durante a sua infância e adolescência. Ela assim comenta este fato:

Acho que esse menino fez alguma bruxaria pro meu irmão. Ele vendeu tudo por mixaria pra ele. Ele não quer ir pra lá, ninguém pode falar nada. Eu tive um sonho com ele sobre esse negócio. Aquilo foi real, Deus me mostrou, sabe, eu via o tranca-rua. Ele tinha uma seta na ponta da flecha. Ele dizia assim pra mim... Uma voz que vinha... Assim... Do alto... [sem direção] ele estava em cima de uma pedra, ele dizia: Se tu orar pelo Manoel, que é o Manelzinho, eu vou te dar uma flechada! E apontava assim pra mim, como que ameaçando disparar o arco. Ele dizia também, se tu orar pelo Manduca, ele é meu padrinho também, o nome dele é Manoel da Vera Cruz Seabra e meu irmão, Manoel dos Santos Barbosa. Ele dizia, se tu orar por eles, eu vou te dar uma flechada, e espia aqui, como os nomes deles estão debaixo dos meus pés. Por isso que eu digo, eles butaram esse tranca-rua, alguém fez porcaria pro meu irmão não ficar mais lá. Era o inimigo. E me mostrou os nomes deles, estão debaixo dos meus pés. Ele suspendeu o pé pra eu ver. Eu disse pra ele: Eu te repreendo satanás, em nome de Jesus! Eu vou te dizer uma coisa, eu não vou parar de orar por eles! Vou orar sempre por eles. Ele disse: Se tu orar por eles tu vai cair. Aí eu me espantei, né (Entrevista, 14 mar. 2015).

Como se pode observar, experiências como essas ajudam a reforçar a crença de Dona Dionéia de que ela está seguindo o caminho correto, ou seja, o caminho que sua mãe gostaria que ela seguisse. Ao enxergar a realidade com as lentes da religião evangélica, ela passou, então, a realizar um trabalho de preparação espiritual envolvendo atividades como a leitura da bíblia, orações e jejuns, evangelização e a participação no grupo de louvor da Igreja Assembleia de Deus.

Dona Dionéia conta que foi consagrada pelo pastor da igreja para o trabalho de evangelização. Para tanto, teve suas mãos lavadas com óleo unguido, como ato simbólico de autoridade, para poder impor suas mãos sobre àquelas pessoas das quais fosse expulsar o mal. Segundo ela, “*ele orou em mim [...] Me ungiu com óleo. Então, ele ungiu minha mão. Aí ele disse que eu tava preparada pra mim orar nas pessoas com o óleo*” (Entrevista, 14 mar. 2015).

Por meio dos veículos de comunicação de massa, neste caso a televisão, Dona Dionéia entra em contato com programas evangélicos, como o *show da fé*,

dirigido pelo pastor presidente da Igreja Neopentecostal Internacional da Graça, com quem diz aprender várias lições. Sobre esta experiência, assim comenta:

Eu assisto RR Soares [...] Na hora da oração, ele ora, ele apresenta a todos e pede a saúde pra todos [...] A cura. Ele ensina que agente tem que amar o nosso próximo. Amar primeiro a Deus, nosso Pai do céu, e levar a mensagem de Cristo, o evangelho a toda a criatura – que ele fala isso – ele fala (Entrevista, 14 mar. 2015).

O conteúdo apreendido por Dona Dionéia ao assistir o programa evangélico confunde-se com aqueles que ela recebe na Igreja Assembleia de Deus, por meio das orientações do pastor e pela leitura da bíblia. Esses aspectos me reportaram às conjecturas de Chartier (1991) acerca dos modos como os indivíduos realizam suas leituras de textos, eruditos ou não, e os interpretam, criando sentidos para si e os partilham com os outros segundo sua cultura, tempo e espaço.

Para Chartier (1991, p. 178), “a leitura não é somente uma operação abstrata de inteligência: é por em jogo o corpo, é inscrição num espaço, relação consigo e com o outro”. Isso que dizer que a leitura independe do grau de intelectualidade para existir. As classes minoritárias da sociedade também podem, a seu modo, tempo e lugar, realizar a leitura de uma obra aparentemente construída e destinada a um público erudito.

Os diferentes modos com que os sujeitos se entregam à leitura dos livros apontam um movimento de circularidade cultural entre o popular e o erudito. Como na experiência de Menocchio, descrita por Ginzburg (2006), em *O queijo e os vermes*, “o importante não é o que Menocchio leu ou recebeu – é *como leu*, é o que fez de suas experiências” (GINZBURG, 2006, p. 194).

Menocchio, membro da camada popular da região do Friuli, na Itália do século XVI, não apenas leu diversas obras eruditas, mas as interpretou segundo a sua cultura, seu contexto sociocultural, e partilhou com os seus pares sua cosmogonia. A representação feita por Menocchio, por exemplo, de que o mundo foi formado por um processo de putrefação, comparando-o a produção do queijo, é uma amostra substancial de que diferentes significados podem emergir a partir da leitura de um mesmo texto e projetar-se em práticas culturais em um determinado contexto histórico.

Ao entrar em contato com obras literárias como *A Bíblia* e *Decameron*, de Boccaccio, entre outras descritas por Ginzburg (2006), Menocchio criou um meio

singular de interpretá-las e de criar representações sobre a realidade em sua volta. Nesse sentido, Chartier (1991) entende que a multiplicidade de formas de leitura e interpretação de um mesmo texto pode, em certa medida, revelar as práticas culturais dos sujeitos históricos.

A narrativa de Dona Dionéia é permeada por temas e mensagens bíblicas de cunho apocalíptico, bem como nas passagens que denotam arrependimento, amor ao próximo, etc. Percebi que ela construía, a partir de sua leitura da bíblia, dos ensinamentos do pastor e da mídia televisiva, sua própria cosmogonia.

Assim, ao apropriar-se do discurso evangélico, Dona Dionéia passou a exorcizar sua identidade de benzedeira católica e reinventou suas práticas de cura no seio da Igreja Assembleia de Deus, passando a orar e a ensinar aos moradores da comunidade as leituras bíblicas praticadas em seu trabalho de evangelização.

Ao descrever uma de suas experiências envolvendo o ensino das mensagens da bíblia durante seu trabalho de evangelização na residência de uma moradora da comunidade, Dona Dionéia narra o seguinte fato:

Eu disse pra ela, Deus é o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai se não for por Ele. Ele disse, Jesus é o caminho a verdade e a vida, e só Ele morreu, e só ele ressuscitou, e está assentado à direita de Deus. A gente tem que se preparar para esperar a vinda dele. Aí, ela disse: é, tá bom... Aí, eu disse: vá pegar a sua bíblia e umbora ler junto. Aí, ela foi, pegou a bíblia dela; aí nós lemos, ficamos conversando já um tempão [...] Eu ia falando na bíblia, ela ia acompanhando comigo [...] Uma bela experiência (Entrevista, 21 dez. 2013).

O trabalho evangelístico realizado por Dona Dionéia representa, portanto, a reafirmação de sua identidade perante a comunidade de Abacatal. A evangelização possibilitou a ela mostrar o lugar de onde passou a interpretar a vida, o que implicou no seu afastamento das antigas práticas de benzedura.

Dona Dionéia contou que o pastor pediu a ela que deixasse a benzedura porque esta fazia parte de um passado religioso que deveria ser esquecido. Porém, muitas pessoas da comunidade a procuravam para serem benzidas. Mas ela, preocupada com um possível mal-estar que essa situação poderia lhe causar, ensinou a benzedura para algumas mulheres mais próximas de seu núcleo familiar. Em suas palavras ela explica como isso se deu:

Já ensinei à Anatóia. Ela mandava me chamar pra rezar na minha madrinha, a mãe dela que tava doente, a Vanuza. Ensinei pra ela. Ensinei

pra minha filha, porque assim como a minha madrinha me ensinou, eu também posso passar pra outras pessoas. Pras pessoas também aprender e [...] Elas não são evangélicas, elas são católicas, mas pode (Entrevista, 28 set. 2013).

Esta popularidade de Dona Dionéia remonta ao seu trabalho como benzedeira, desde quando atuava nas atividades da paróquia do Sagrado Coração de Jesus. Seria então difícil para ela desvincular-se de seus parentes e amigos e daqueles que já reconheciam suas habilidades curativas. No entanto, sua nova identidade evangélica tentava impor um limite à prática de cura herdada de seus antepassados.

A esse respeito, Brandão (1986) comenta que as religiões possuem um caráter regulador e normativo que se faz sentir na forma como os grupos religiosos se identificam. Para este autor, “todo grupo define regras de conduta dos seus afiliados sobre princípios de relações sociais tomadas como medida de referência” (BRANDÃO, 1986, p. 175).

Na tentativa de fazer uma possível leitura da identidade de Dona Dionéia como benzedeira evangélica, obtive a seguinte explicação: “*eu me considerava [benzedeira] e hoje eu me considero uma oradora. Eu tô orando nas pessoas que precisam de oração*” (Entrevista, 14 mar. 2015). Percebe-se com isso, que o poder social e normativo da Igreja Evangélica influenciou consideravelmente o modo como Dona Dionéia compôs suas reminiscências.

Para lidar com esse possível dilema estabelecido entre negar a benzedura e abandonar o atendimento de pessoas necessitadas de seus cuidados, constatei que Dona Dionéia procurou reinventar sua prática de cura, o que se deu por meio de um trânsito religioso.

O trânsito religioso vivenciado por Dona Dionéia envolveu pelo menos duas agências religiosas visivelmente marcadas em sua narrativa: o catolicismo e o pentecostalismo. Mas é preciso salvaguardar, antes de tudo, a perceptível presença de elementos da pajelança amazônica e da umbanda nas suas práticas de cura, quando realizava a benzedura. Estes elementos utilizados nas suas técnicas de cura são evidenciados como práticas religiosas subjacentes à história de Abacatal e de Dona Dionéia.

Conjectura-se que a curadora tenha vivido um *trânsito religioso* pelo fato de ela ter se deslocado, de uma instituição religiosa em direção à outra, em busca de sentidos e significados que pudessem lhe subsidiar o enfrentamento das mais diversas situações que a vida lhe impôs. Como observou Coelho (2009, p. 20):

Os motivos para a desfiliação corrente podem ser listados como: insatisfação, por menor que seja com a instituição à qual se está vinculado; algum desencantamento e consequente identificação com a possibilidade de atendimento à busca da felicidade em outra instituição; encontro de satisfação pessoal em torno de outro bem simbólico relacionado ao sentido da vida que não aquele proposto pela instituição de referência etc.

Segundo Almeida e Monteiro (2001), trata-se de um movimento de mão dupla que envolve tanto a circulação das pessoas entre as agências religiosas quanto a reelaboração de suas práticas e crenças em justaposição, em diferentes espaços e temporalidades. Em decorrência disso, os fluxos de circulação de indivíduos entre as agências religiosas ao longo do tempo vêm produzindo uma série de transformações no campo das religiões no Brasil. Segundo Camurça (2009), esse movimento produziu um sincretismo religioso que culminou na perda progressiva da identidade nacional puramente católica.

O trânsito de ideias que se fez sentir durante a circulação dos indivíduos pelos espaços religiosos no Brasil impulsionou o catolicismo carismático e o neopentecostalismo à criação de condições mais atrativas para assim conquistarem novos adeptos. Muitos objetos benzidos e correntes de oração são usados em cultos católicos e evangélicos, juntamente a elementos presentes nos cultos afro-religiosos, mostrando-os como instrumentos revestidos de poderes mágicos destinados ao enfrentamento dos mais diversos problemas.

Mariano (2014, p. 133) explica que esses objetos depois de ungidos, geralmente durante os cultos e inspirados em alguma passagem bíblica, são distribuídos aos fieis. Eles são “dotados de funções e qualidades terapêuticas, servem para curar doenças, libertar de vícios, fazer prosperar, resolver problemas de emprego, afetivos e emocionais”.

Dentre outros, os estudos de Sanchis (1997), Mariano (2014) e Camurça (2009) mostraram que o Brasil é um país de religiosidades que se movimentam num vertiginoso processo de reinvenção de ordem política, cultural e religiosa. Nesse sentido, diz-se que, como pontua Sanchis (1997, p. 28), foi-se o tempo em que,

“para ser considerado brasileiro, o recém-trazido, ou recém-descoberto, ou ainda o recém-chegado devia ser católico ou receber o batismo e passar a professar o catolicismo”.

Diante de toda a dinâmica que o trânsito religioso evoca constata-se, no que se refere ao aspecto temático da trajetória de vida de Dona Dionéia, a formação de uma complexa identidade cultural que envolveu sua religiosidade, suas práticas de cura, os saberes forjados por ela nas tradições de seus antepassados, nas trocas simbólicas de seu núcleo familiar, e que culminou em sua reinvenção no pentecostalismo. Desta forma, pode-se dizer que o trânsito religioso vivido por Dona Dionéia abre um caminho possível para se analisar as razões do seu silêncio sobre o momento de sua trajetória de vida em que atuava como benzedeira católica.

Por sua vez, a mudança religiosa de Dona Dionéia demonstra a sua preocupação em corresponder às mensagens de sua mãe, recebidas por meio dos sonhos que teve com ela antes de aceitar a Jesus. Ao absorver a doutrina evangélica, ela passou a exorcizar o passado e a negar a sua identidade de benzedeira católica, como um ato de purificação pelos seus pecados. Isso explica o porquê de não se sentir à vontade para falar sobre essa parte do seu passado. Ao criar um meio seguro para falar de si, trouxe ao presente somente o que lhe pareceu permissível e condizente com a sua nova identidade evangélica.

Desta forma, a recomposição da memória feita por Dona Dionéia remeteu às conjecturas de Thomson (1997), ao analisar as reminiscências de australianos, veteranos de guerra, por meio de entrevistas sobre as fases traumáticas vividas por eles na 1ª Guerra Mundial. Para este autor,

nossas reminiscências podem ser traumáticas e dolorosas se não correspondem às históricas ou mitos normalmente aceitos, e talvez por isso tentemos compô-las de modo a se ajustarem ao que é normalmente aceito. Assim como buscamos a afirmação de nossa identidade pessoal dentro da comunidade específica em que vivemos, buscamos também a afirmação de nossas reminiscências (THOMSON, 1997, p. 58).

Ao basear esta análise nas conjecturas desse autor percebi Dona Dionéia recompondo um passado com o qual ela pudesse conviver. Sua narrativa expressa um estado de satisfação por ter escolhido o “caminho da salvação”. Logo, seria menos problemático para ela narrar um passado recente, reconstruído a partir da sua identidade evangélica, em que as práticas católicas e a benzedura são negadas.

Para Thomson (1997, p. 57), “as histórias que relembramos não são representações exatas do nosso passado, mas trazem aspectos desse passado e os moldam para que se ajustem às nossas identidades e aspirações atuais”. Nesse sentido, é possível inferir que as narrativas de Dona Dionéia descrevem não apenas a sua trajetória de vida, mas os seus traços identitários presentes em sua formação como agente da cura, ou melhor, como *oradora*, conforme passou a se identificar.

Formada na escola do cotidiano, entre benzeduras, novenas e trânsitos religiosos, Dona Dionéia mostra-se um sujeito histórico que transita entre universos religiosos, sincretizando os elementos dessas culturas, para apresentá-los na forma de saberes usados para curar e educar em Abacatal. Em justaposição, esses saberes compõem a pedagogia presente nas suas práticas cotidianas.

Portanto, Dona Dionéia mistura as rezas católicas cristãs, as benzeduras, o exorcismo e os elementos do pentecostalismo, revelando assim as contradições que marcam o espaço da cura. Ao reuní-los em seu atendimento, cria uma dimensão educativa munida de sentidos e significados que a torna um sujeito singular na educação cotidiana. Esses aspectos serão desdobrados no capítulo seguinte.

4 SABEDORIA POPULAR E BENZEDURA: PREMISSAS PARA UM PROCESSO EDUCATIVO

Este capítulo analisa o processo educativo desenvolvido por Dona Dionéia por meio dos seus saberes e práticas de cura em Abacatal. Sob a ideia de que a sabedoria popular e a benzedura são premissas⁵⁰ possíveis à formação e a compreensão desse modo de educar, apresento, ao longo do texto, as evidências empíricas, teóricas e conceituais que deram suporte a tais reflexões.

Ao longo do tempo, o homem, ao defrontar-se com sua fragilidade física, buscou meios para proteger a saúde. Ao ser acometido por determinada enfermidade, ele criou formas de compreensão e enfrentamento das desordens físicas e espirituais que lhe afligiam. Da mesma forma, segundo Gurgel (2010), todos os povos padeceram de enfermidades e, ao buscarem meios necessários para enfrentá-las, com fundamentos na sua sabedoria, criaram suas próprias práticas curativas, as chamadas medicinas.⁵¹

Segundo Souza (1993), a sociedade tradicional europeia via a doença como algo sobrenatural. As explicações para os sintomas eram pouco elucidativas, sendo necessário buscá-las nos domínios sobrenaturais, por meio de curandeiros. A autora comenta que “na França do século XVI, ainda se pensava dessa forma, pois acreditava-se que o dom de curar era hereditário” (SOUZA, 1993, p. 167).

A interpretação dada aos sintomas das doenças foi por muito tempo subsidiada por explicações místicas, associadas às forças espirituais, atreladas aos fenômenos da natureza, ou mesmo à vontade divina. Homens e mulheres, dotados de capacidade para se relacionar com o sagrado e manipular as forças espirituais,

⁵⁰ Segundo Ferreira (2001, p. 553), a palavra premissa significa “cada uma das proposições que servem de base à conclusão”. Ou seja, ponto ou ideia de que se parte para construir um raciocínio. Por meio dessa leitura do termo em destaque percebo a sabedoria popular e a benzedura como pressupostos do processo educativo presente nas práticas de dona Dionéia. Em primeiro lugar, pelo arcabouço cultural que ela herdou de seus antepassados e aqueles que ela consolidou ao longo de sua trajetória de vida. Em segundo, por ser a prática da benzedura ao mesmo tempo, religiosa, terapêutica e educativa. As práticas de dona Dionéia revelam como essas premissas se entrelaçam em sua arte de cura e educar no cotidiano.

⁵¹ No livro *Medicina e Religião: conflito de competência*, João Bosco Botelho realiza um debate em torno de três medicinas: *empírica*, representada pela sabedoria popular de curadores; *divina*, realizada por padres, pastores, freiras, e a *oficial*, representada pela figura do médico. O autor indaga como essas formas de curar relacionam-se num mesmo espaço sociocultural – bairros da cidade de Manaus e regiões ribeirinhas do Alto Solimões, ambas no Amazonas – e conclui que “as medicinas são capazes de gerar respostas concretas ao alívio do sofrimento” (BOTELHO, 2005, p. 20).

dominaram o espaço da cura em diferentes tempos, lugares e culturas, traduzindo os sintomas aos doentes e ensinando-lhes a curar seus males.

A terapêutica ensinada pautava-se na habilidade com que os curadores manipulavam ervas de propriedade curativa, práticas de sangrias, dietas, amuletos e feitiçarias, entre outros métodos quase sempre perpassados pela dimensão mágico-religiosa (MAUSS, 2000). Essa terapêutica “meramente empírica, era apenas uma consequência dessa aptidão em tentar e observar resultados que, mesmo duvidosos ou parcialmente vitoriosos, perpetuaram-se por gerações” (GURGEL, 2010, p. 10).

Nas sociedades ocidentais, com o advento da modernidade, tais formas de enfrentamento das doenças passaram do estágio mágico-religioso para o científico. Ao longo do tempo, esses saberes aos poucos foram institucionalizados, contribuindo para a formação de um campo científico articulado e que passou a diferenciar-se das formas mais “primitivas” de exercer o ofício de curar. A partir daí eles foram também sendo subalternizados pelo saber erudito, porém não erradicados.⁵² Ao contrário, passaram a coexistir tempos mais tarde, constituindo suas lógicas e intercessões, reconhecidas por Laplatini e Rabeyron (1989) como *medicinas paralelas*.⁵³

A expressão *medicinas paralelas* é entendida como o conjunto de práticas medicinais empíricas (popular) e científicas (erudita) que se entrelaçam em determinado contexto sociocultural demarcando espaços de intercessão, técnicas terapêuticas, conflitos e influências na promoção da saúde.

Segundo os autores acima referidos, em pleno século XX, na Europa, sobretudo no contexto francês, as medicinas eruditas e brandas pareciam polarizadas. Ao analisarem esse fenômeno de perto, verificaram que as diferenças não eram tão grandes como imaginavam. Nesse período, existia um apelo muito grande por parte dos franceses sobre os usos de métodos terapêuticos, calcados

⁵² Flavio Edler (2010), em artigo publicado na *Revista de História da Biblioteca Nacional*, sob o título ‘Remédios de comadres’, aborda de forma objetiva questões ligadas às perenes práticas de cura realizadas por terapeutas populares, entre as populações brasileiras no período colonial. Analisa também as tensões entre elas e a medicina oficial instituída no Brasil a partir de 1826. A falta de médicos aparece como um aspecto relevante a permanência de escravos, índios e europeus nas práticas de cura, já tornadas ilegais pelo governo imperial.

⁵³ Laplatini e Rabeyron (1989, p. 22-30) apresentam uma breve abordagem histórica sobre a formação das *medicinas paralelas*. Nesta abordagem, percebe-se a tensa relação binária entre as formas oficiais e as empíricas (populares), o que marcou a trajetória, e a qual foi construída através de entrecruzamentos culturais ligados às práticas de cura de diferentes povos.

em tratamentos vindos da sabedoria popular milenar de diferentes culturas, como a grega, a asiática, a africana, a latino-americana e a egípcia, os quais se condensaram nas medicinas ditas paralelas.⁵⁴

A Homeopatia, Acupuntura, Fitoterapia, Dietética, Astrologia e a Medicina popular são alguns dos exemplos dados por Laplatini e Rabeyron (1989) para ilustrar como, ao longo do tempo, as medicinas paralelas aos poucos foram transformando o lugar de subalternidade a que foram confinadas pela medicina erudita, em um reduto de (re)criação e autoafirmação na contemporaneidade.

Atentos a um possível anacronismo que se fez sentir entre o tempo da tradição, demarcado pelas raízes dos saberes e práticas medicinais empíricas das culturas advindas de outros continentes, e aquele que se fez sentir na modernidade europeia, Laplatini e Rabeyron (1989, p. 15) passam então a indagar: “será que não caberia perguntar-nos se, afinal, não existiria um modo tradicional e um outro, moderno, de praticar a maioria das técnicas paralelas?” Com esse questionamento, eles demonstram que as medicinas paralelas são filhas de seu tempo e possuem um legado historicamente construído, de caráter heterogêneo, que lhes permitiram reinventar-se em diferentes tempos e espaços culturais.

A indagação acima remete aos diferentes matizes que compõem o campo das medicinas paralelas, as quais foram assentadas sobre uma relação binária: científica ou religiosa; tradicional ou moderno; medicinas populares ou eruditas; e diagnósticas ou terapêuticas. Todavia, os autores seguem seguros acerca do caráter heterogêneo das medicinas paralelas. Isso talvez explique o porquê de não haver uma síntese capaz de definir conceitualmente esse mosaico de práticas culturais de enfrentamento de doenças, a exemplo da medicina popular.

Pode-se dizer que a medicina popular é também medicina paralela, pois ela mobiliza uma infinidade de saberes que se movimentam em meio às práticas terapêuticas, produzidas pelos cientistas populares. Muitos deles são conhecidos como ervateiros, parteiras, magnetizadores, médicos, puxadores, pajés, padres, benzedeiros, pastores, médiuns ligados ou não ao serviço institucionalizado de

⁵⁴ Segundo Laplatini e Rabeyron (1989, p. 7), “um em cada dois franceses recorre às medicinas paralelas, enquanto um em cada quatro médicos as utiliza de maneira exclusiva ou associada o que é mais frequente”. Para outra descrição sobre o uso das medicinas paralelas pelos franceses cf. Laplatini e Rabeyron (1989, p. 49-54).

saúde, ou mesmo a uma agência religiosa. Ainda que relegada, em alguns momentos, a um *status* marginal perante o saber científico, a medicina popular no tempo presente permanece operando no interior da sabedoria popular⁵⁵ e erudita.⁵⁶

Isso evidencia o caráter de legitimidade que a medicina popular possui entre os sujeitos históricos que dela desfrutam no interior das sociedades. Trata-se, portanto, de um saber constituído com proporções lógicas, ordenadas e eficazes, elaborado à margem do saber científico, embora venha tecendo com este campo relações cada vez mais estreitas. Esse saber elaborado que compõe a sabedoria popular é tema presente nos estudos realizados por Sergio Martinic (1994).

Ao analisar as esferas constitutivas do saber popular na América Latina, Martinic (1994) prevê pelo menos três aspectos fundamentais, não dissociados, desse conhecimento: conhecimento necessário para a reprodução das classes subalternas e para o desempenho do cotidiano; saber como elaboração: sabedoria popular; e saber popular como saber orgânico.

O saber popular, segundo este autor, ancora-se em práticas capazes de produzir conhecimentos necessários ao desenvolvimento da vida cotidiana, assim como na execução de tarefas menos complexas do dia a dia. É também ancorado na realização de atividades onde é imprescindível o domínio de um saber elaborado, revestido de representatividade, técnica e psicologicamente aceito entre os membros de um determinado grupo social.

Para Martinic (1994, p. 79), a medicina popular é um meio concreto de saber cuja finalidade é reconhecida e aceita pela sociedade. É completa, “não se trata somente de um conjunto de fórmulas empíricas que circulam oralmente, e sim de princípios que geram um tipo de prática reconhecida socialmente como eficaz”.

Uma vez reconhecida e interiorizada como “verdade” pelos grupos sociais, a sabedoria popular assume, assim, uma forma orgânica capaz de forjar identidades. Por meio desse processo, os sujeitos formam um corpo social coerente responsável

⁵⁵ Nesta pesquisa a expressão *sabedoria popular* é direcionada ao aspecto da saúde, mas reconheço a amplitude da expressão e sua funcionalidade em outros campos do saber. Na região Amazônica, por exemplo, as diferentes formas de construção náuticas realizadas pelos ribeirinhos ou ainda, a leitura dos astros e fenômenos meteorológicos pelos mesmos, representa uma forma de saber que não está ancorada no conhecimento científico, mas, no relacionamento do homem com a natureza.

⁵⁶ Benzedeiras de Rebouças e São João do Triunfo, no Paraná, tiveram suas práticas regulamentadas por uma lei que deu a elas o direito de realizar benzeduras nos hospitais (Cf. <<http://g1.globo.com>>).

pela composição e manutenção de seu acervo de conhecimentos, usando-os como instrumentos de interação e interpretação da realidade em que vivem.

A medicina popular é, desta forma, um meio possível de análise das práticas de enfrentamento das doenças, através da experiência de seus cientistas populares. Trata-se de uma “prática de cura concreta que, ao realizar-se, mostra aos médicos, biólogos e enfermeiros (os profissionais da medicina erudita) que, no campo da saúde não há um único modo de se fazer ciência” (OLIVEIRA, 1985b, p. 9).

Conforme sinalizam os estudos de Oliveira (1985b) sobre a medicina popular no Brasil, pelo menos três discursos negativos formaram-se sobre o seu exercício, a saber, a) tratava-se de uma prática exercida por pessoas que não passaram por uma universidade, sendo, portanto, um saber de ignorantes; b) a crença em males espirituais e métodos terapêuticos como garrafadas, banhos, chás, entre outros, são de uso exclusivo de populações e setores menos favorecidos da sociedade; e c) a medicina erudita é superior à popular.

Esses discursos remontam a um passado de lutas e resistências, desde a Idade Média na Europa, no qual as práticas populares de cura precisaram enfrentar para manterem-se vivas. A visão mágico-religiosa, antes concebida e aceita pelas camadas populares, inclusive pelas elites e o público eclesiástico, passou a ser combatida pela cultura erudita, sobretudo a partir do século XVI, momento do chamado Renascimento Cultural, assumindo o *status* de superstições e charlatanismo nos séculos posteriores.

Em suas análises históricas sobre a medicina popular, Laplatini e Rabeyron (1989, p. 50-1) informam que:

No século XVIII, o parêntese demoníaco é coibido. A instância normatizante passa progressivamente do religioso ao médico, mas a cultura popular (e, portanto, a medicina popular) não continua a ser repelida para a ilegalidade. Qualifica-se essa última de ‘superstições’ (em relação à aculturação cristã), de charlatanismo (em relação ao movimento de medicalização), de retardamento (em relação a uma política de escolarização), de neurose obsessiva ou de delírio (em relação à normalização psiquiátrica), ou ainda de ‘idiotice’ e de ‘derrisão’ (em relação a consciência esclarecida de que poderia ser prova o homem da cidade).⁵⁷

⁵⁷ Segundo Souza (1993, p. 170), no contexto brasileiro do século XVIII a vida cotidiana na colônia era marcada pelas práticas mágicas sincréticas de curandeiros e feiticeiros para resolver questões amorosas. “As soluções mágicas encontradas variavam da magia invocativa de cunho acentuadamente europeu”.

Percebe-se nessa breve descrição o lugar de invisibilidade no qual a medicina popular foi sendo confinada. O caráter mágico que sobre ela repousa não permitiu que a ela fosse atribuída legitimidade, assim como a sua terapêutica não se equiparou ao *status* de ciência. Desta forma, há uma representação negativa, construída historicamente, sobre a sabedoria popular, que a concebe como de caráter duvidoso, imoral, errante, e que não poderia concorrer com as agências reguladoras do Estado, como a religião e a ciência.⁵⁸

O lugar de subalternidade a que foi confinada a sabedoria popular perante os demais saberes, assim como o público a ela ligado, são denunciados por Martinic (1994). O autor enuncia que por detrás disso há um discurso ideológico homogeneizante e normativo, que emergiu dos países colonizadores, de economias solidificadas, sobre aqueles colonizados, de menor condição, como os países latino-americanos.

Embora se observe que, a exemplo da Europa, as medicinas paralelas aproximam os campos científicos e populares no enfrentamento da doença, na América Latina esse fenômeno ganhou outros contornos. Entretanto, a medicina popular continua sendo um grande diferencial.

No exemplo brasileiro, o estudo de Oliveira (1985b), contrariando as perspectivas negativas como as que se formaram ao longo do tempo sobre a medicina popular, sugere que consideremos o seu caráter heterogêneo como um critério possível para a compreensão dos seus limites e potencialidades no espaço da cura.

Segundo a autora, os processos de migração do meio rural, reduto de práticas populares de cura, ao urbano, ocorridos no Brasil no início de sua industrialização a partir de 1930, sobretudo, nas regiões Sul e Sudeste, podem ser vistos como parte de um tempo significativo de reinvenção desses saberes. Pois,

Junto com o fenômeno da migração, os lavradores trazem uma cultura popular rica e heterogênea. Na cidade, esta cultura é transformada. No espaço urbano, em meio a uma crescente complexidade (grandes construções, fábricas, igrejas, clínicas médicas, hospitais, clubes, etc.), as medicinas populares começam a ser recriadas (OLIVEIRA, 1985b, p. 26-7).

⁵⁸ Registra-se o artigo 283 do Código Penal Brasileiro, referente ao charlatanismo, e o artigo 284, acerca do curandeirismo como formas de controle social, instituído pelo Estado como meio coercitivo sobre as práticas de cura realizadas pela medicina popular (Cf. OLIVEIRA, 1985b).

É, portanto, a passagem do meio rural ao urbano que torna expresso os saberes populares, como no exemplo da medicina popular, e torna também inteligível sua relação com outros públicos, como no caso das agências religiosas e das redes médico-hospitalares. Significativos processos identitários e legitimadores da medicina popular podem ser observados nesse momento de transformações sociais, sobretudo num país com pouca infraestrutura e insalubridade.

Tomemos como exemplo as agências do pentecostalismo e da umbanda, descritas por Oliveira (1985b), no contexto brasileiro, como redutos em potencial no atendimento de pessoas por meio da medicina popular. Essas agências promoviam um atendimento humanizado que, além de acolher o doente, o direcionava a um meio de compreender e enfrentar o sofrimento. Segundo esta autora,

Uma das maneiras pelas quais as medicinas populares são recriadas na cidade é através das agências religiosas, sobretudo as do pentecostalismo e as da umbanda. Estas proliferam geometricamente por todo o país. E constituem-se em fontes renovadoras do pensar e do viver da fé, ou formas atuais ou urbanas desta medicina popular, originalmente rural e católica. São ainda uma persistência política e cultural vivida pelos subalternos, através da religião (OLIVEIRA, 1985b, p. 28).

A busca pelos atendimentos e modos alternativos de tratar enfermidades por meio das agências religiosas é justificada nas contradições impostas pelo próprio sistema capitalista, bem como pelos laços culturais estabelecidos pelos homens em suas relações com o sagrado e seus emissários. Desse modo, as distorções presentes na distribuição desigual dos bens entre os indivíduos das sociedades industriais garantem à sabedoria popular um lugar “seguro”, ante a burocratização e secularização do atendimento institucionalizado. Mas isso não é tudo.

Em muitas regiões do Brasil, a exemplo da Amazônia, grupos sociais urbanos, rurais, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, permanecem circulando entre os espaços clínicos e religiosos em busca de cura. Eles utilizam o serviço médico, mas também continuam a visitar o benzedor, o pajé e o pastor.⁵⁹

⁵⁹ Figueiredo (2003, p. 282), ao analisar as tensões entre pajés e médicos na Amazônia, no início do século XX, mostra que “a ciência dos médicos, intelectuais e cientistas estava lado a lado, por várias vezes imbrincada, com a ‘ciência do pajé’”. O autor revela um espaço de cura na Amazônia marcado por intercessões entre a sabedoria popular e a medicina oficial. Tal relação é abordada por Pacheco (2009), para o qual os trânsitos culturais ocorridos entre as populações que se formaram no Marajó do campo e da floresta, desde a colonização da Amazônia no século XVII, ao possibilitarem a criação de zonas de contato entre indígenas, africanos, europeus, judeus por meio da cultura, práticas religiosas, economia e política forjaram processos identitários que se fizeram sentir no modo como a população dos “marajós” mesclava a ciência do pajé, a religiosidade cristã e a medicina oficial.

Compreender a forma como a medicina popular realiza o atendimento de pessoas abastadas ou não em nossa sociedade talvez ilumine o porquê de sua magistral permanência entre as medicinas (paralelas) praticadas no tempo presente, como as que ocorrem, por exemplo, na Amazônia.

4.1 Agentes de cura na Amazônia: sabedoria e práticas terapêuticas

Na Amazônia, a diversidade cultural que se faz sentir entre os muitos espaços de cura tem, em seus agentes e práticas, sujeitos singulares na arte de enfrentar as irrupções cotidianas da vida em sociedade. Conforme a classificação de Maués (1990), ao estudar a medicina e o xamanismo numa comunidade de pescadores no Estado do Pará, as doenças tratadas pelos terapeutas populares podem ser *naturais* e *não-naturais*.⁶⁰

Entre as abordagens feitas por esse autor está a imbricada relação entre a medicina e as práticas mágico-religiosas no enfrentamento das doenças, e também, nessa perspectiva, a relação com os especialistas e experientes, encantado, não-encantado (MAUÉS, 1990). Tais categorias são cunhadas por ele para designar os sujeitos atuantes no trabalho da cura; sugerem que os profissionais biomédicos e cientistas populares (benzedeiros, pajés, parteiras, espíritas, etc.) são *especialistas* ou *experientes*; e que, por meio de conhecimento técnico e espiritual, eles promovem o restabelecimento à saúde do doente.

As categorias *encantado* e *não-encantado* referenciam a figura de agentes que também atuam nesse trabalho de promoção à saúde (MAUÉS, 1990). O primeiro termo está ligado aos seres espirituais, e o segundo é sinônimo de especialista/experiente. Maués (1990) também chama atenção para o papel das parteiras,⁶¹ que podem transitar entre dois termos designativos: parteira de dom e

⁶⁰ O estudo refere-se à sua Dissertação, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNB em 1977. A pesquisa ocorreu numa povoação de pescadores localizada no Município de Vigia no Estado do Pará (Cf. MAUÉS, 1990).

⁶¹ Em sua pesquisa, Maués (1990) classificou a parteira em duas categorias imbricadas. A primeira prevê a figura de uma mulher que recebeu o dom de partejar e a segunda possuiria apenas o conhecimento da técnica do partejamento. Além disso, o autor sugere que as parteiras, tanto “de dom” como aquela que só possui o conhecimento da técnica, podem transitar nos espaços ambulatoriais, o que as coloca, segundo sua classificação, tanto na condição de especialista quanto de experiente.

experiente (PINTO, 2009). Ou seja, este papel está tanto relacionado ao âmbito hospitalar quanto ao popular.

Pinto (2009), ao analisar as práticas de cura junto às *benzedadeiras/parteiras de dom*, explica que no contexto amazônico as relações tecidas entre o catolicismo popular e os ritos indígenas e afro-religiosos se fizeram sentir na forma como esses cientistas populares (re)criaram suas táticas de enfrentamento das doenças estreitando laços de comunicação com os seres espirituais. Para ela, “na relação com as doenças, esse mundo simbólico aparece como um explicativo para dar sentido à desordem. A doença e a sua respectiva cura e o sobrenatural” (PINTO, 2009, p. 234). Nesse sentido, a pajelança e a benzeção surgem como práticas imbricadas no interior da medicina popular. As semelhanças entre elas são muitas, porém, cada uma possui as suas peculiaridades.

Segundo Maués (1990, p. 212), “o benzedor é um especialista, que muitas vezes, agindo como simples experiente, é capaz de tratar de várias doenças naturais e não-naturais”, e o pajé, leia-se o xamã, é o agente que reúne em si mesmo a prática mais completa de enfrentamento das doenças.⁶² A benzeção se constitui como uma especialidade dentro do xamanismo.⁶³ Este último compreende um conjunto de práticas envolvendo a técnica e a espiritualidade mediadas pelo xamã, o qual, por meio do dom, consegue se comunicar com os seres espirituais, inclusive realizando viagens espirituais à terra dos encantados, e através de sua arte promove curas. Para Maués (1990, p. 220), “os trabalhos, rituais de cunho xamanísticos presididos pelo pajé, constituem a função de maior importância em sua atividade como curador”.

⁶² Em artigo publicado na *Revista Estudos Avançados*, Maués (2005b), ao falar sobre as concepções ligadas ao termo “xamã” e sua ligação com a pajelança cabocla amazônica, explica que não se trata do mesmo termo usado para identificar o xamã siberiano. Este xamã realiza um tipo de viagem ao mundo dos espíritos, diferentemente daquela realizada pelos xamãs de Itapuã, na Amazônia. Logo, o termo utilizado pelo autor aproxima-se do termo pajé.

⁶³ Escolhi o xamanismo como objeto comparativo em minha análise pelas semelhanças que este apresenta com a benzedura. A leitura do texto de Maués (1990) reforçou minha análise acerca dessa relação por mostrar que a benzedura se insere nas práticas dos xamãs. Entretanto, reconheço a possibilidade de a benzedura ser usada em outras práticas religiosas, não sendo exclusiva do xamanismo amazônico, como descrito por este autor.

Uggé (1994, p. 13)⁶⁴ observa que, por meio da pajelança,⁶⁵ o xamã consegue “interpretar fatos reais, sonhos e fenômenos naturais, de proteger pessoas e lugares, de achar a causa das doenças, feitiços, e curá-los, e de se comunicar com os espíritos. É a arte da inspiração espiritual”. Corroborando as afirmações desse autor, Maués (1990, p. 216) ratifica o papel desse cientista popular ao afirmar que:

de todos os especialistas locais no tratamento de doenças, o mais completo é o pajé. Ele age como simples experiente, receitando remédios da terra ou da farmácia, **sabe benzer**, ‘dá passes’ e realiza seus ‘trabalhos’, com assistência de seus caruanas (‘guias’ ou ‘cavalheiros’) (Grifo meu).

Conforme sinalizam os estudos de Villacorta (2008) sobre a pajelança cabocla na Amazônia, discursos e práticas ecológicas emergem da relação homem/encantado na proteção do meio ambiente, assim como na própria manutenção da saúde que, neste caso, estaria condicionada também a não agressão à natureza, forjando, com isso, outra versão do xamanismo, denominada *pajelança ecológica*.

No estudo realizado pela mesma autora sobre uma xamã da ilha de Colares, no Estado do Pará, além de evidenciar sua arte de curar por meio da pajelança ecológica, lançou luz sobre o caráter intercultural do xamanismo que há muito tempo vem tecendo diálogos com outras formas espirituais de cura, como o esoterismo, a umbanda, o espiritismo e a Nova Era.

Destaca-se ainda, nas observações da autora, a figura da mulher ocupando o posto de xamã, o que, a princípio, contraria a lógica do xamanismo como prática exercida apenas por homens. O que se verifica é que na pajelança as contradições envolvendo as relações de gênero parecem não assumir o papel de entrave na ritualística e eficácia dos trabalhos que os xamãs realizam, e tais aspectos também são notados nas práticas de benzedura. Assim, para Oliveira (1985a, p. 25-6):

de modo semelhante ao médico feiticeiro indígena, ao xamã que se tornou um especialista na ciência de curar doenças através da medicina popular,

⁶⁴ O padre Henrique Uggé realizou um trabalho de cunho etnográfico voltado ao registro da mitologia indígena, entre os povos indígenas da etnia Sateré-Maué, numa região de fronteiras entre os Estados do Pará e o Amazonas.

⁶⁵ Na região amazônica, estudos apontam a existência de pajelanças indígenas e caboclas. Essas últimas como resultado das relações interculturais envolvendo as religiões de matriz africana e as práticas ritualísticas indígenas. Sobre essa abordagem ver Cordovil (2014).

dos conhecimentos da magia e da religião, a benzedeira é, na sociedade urbana uma pessoa que possui uma função similar.⁶⁶

A benzedeira ou benzedor, assim como o xamã, são cientistas populares reconhecidos pelos membros dos grupos sociais nos quais transitam por diferenciarem-se dos demais. Há também um forte apelo da população usuária desse tipo de atendimento devido a sensibilidade exercida por esses agentes no modo de interpretar e traduzir ao doente as causas de seu sofrimento. Mais do que isso, é a capacidade que esses agentes possuem de tornar sua prática simbolicamente aceita e internalizada pelo grupo social que os torna sujeitos *sui generis*.⁶⁷

Como refere Quintana (1999, p. 48), “o reconhecimento como um bom feiticeiro pode se dá pelo paciente, mas é o grupo quem vai consagrá-lo como tal”. A benzedeira, neste caso, por meio de seu ofício, utiliza o seu conhecimento empírico, seus instrumentos para veicular uma linguagem que produz sentido. Fruto do legado de curas e ensinamentos deixado pelas populações indígenas, africanas, brasileiras, construído ao longo do tempo, a benzedura, assim como as pajelanças pautaram-se na sabedoria popular em torno da doença. Segundo Souza (1993, p. 166), “africanos, índios, e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial”.

Freyre, em *Casa grande e senzala*, ressalta, no tocante ao papel das benzedoras no Brasil colônia, que estas exerciam práticas mágicas ligadas ao amor, a realização de partos e sangrias sendo identificadas como “comadres” e, “além de partejarem, curavam doenças ginecológicas por meio de bruxedos, rezas, benzeduras” (FREYRE, 2003, p. 444).

A potencialidade do agente da cura consiste em adentrar o âmbito do sagrado, da produção e ensino de remédios, muitas vezes produzidos através da

⁶⁶ Essa referência à benzedeira urbana enuncia o trabalho de pesquisa realizado pela autora na década de 1980 na cidade de Campinas. A autora pesquisou a benzedura em âmbito urbano verificando, inclusive, seu processo de migração e reinvenção da zona rural a urbano-industrial nesse período. A citação apresentada acima foi utilizada com o intuito de enfatizar as similitudes entre a benzedeira e o xamã.

⁶⁷ O termo enuncia um modo peculiar de exercer o ofício de curar, mas deixa entrever seu caráter mágico, munido de uma potencialidade que lhe é particular, fato que o aproxima da categoria *mana*, extraída do dialeto melanésio, usado por populações estudadas pelo antropólogo Marcel Mauss na Polinésia que, em síntese, sugere: poder do feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico. Sobre a relação do *mana* e a magia ver Mauss (2000).

associação de medicamentos alopáticos e naturais, necessários ao restabelecimento da saúde dos enfermos.

Com uma pedagogia peculiar, os agentes da cura interpretam e explicam aos doentes as causas de seu sofrimento. Em seguida, lhes ensinam um determinado tipo de tratamento que pode ser realizado via medicina popular ou medicina oficial, ou ainda *in between*. Sobre as práticas alopáticas populares Laplatini e Rabeyron, (1989, p. 16) argumentam:

O que pensar da utilização 'popular' de muitos remédios, às vezes dos mais clássicos, de cujos mecanismos de ação conforme o caso, às vezes nem se tem conhecimento? Dessa forma poderíamos falar de práticas alopáticas populares que, pelo boca-a-boca e pela automedicação, agem mais rápido do que os melhores dispositivos de prevenção ou de informação utilizados pela classe médica.

Como se pode verificar, as práticas terapêuticas exercidas por esses agentes da cura tendem a enfraquecer as linhas abissais existentes entre o saber erudito e o popular, na medida em que aproximam esses universos. Dessa forma, e de modo bastante prático, cientistas populares e doentes em busca de cura revelam a *circularidade cultural* subjacente nessa relação de intensas trocas culturais.⁶⁸

A capacidade de tradução dos sintomas decorre de toda experiência sociocultural vivida pelo agente da cura. Em suas relações familiares, frequentando agências religiosas e escolares, ou mesmo sendo atendido em uma consulta ambulatorial, o agente da cura aprende e produz diversos saberes que passam, a partir dessas trocas culturais, a compor seu repertório clínico de prognósticos, diagnósticos e indicações de métodos terapêuticos. Esses saberes são ensinados por ele ao seu público dentro e fora dos atendimentos que realiza.

A dimensão psicológica que atravessa a relação doente-curador, benzedor-benzido, lança luzes sobre o modo como um tratamento, em um determinado tipo de atendimento, pode surtir o efeito desejado. A compreensão acerca das formas como o sofrimento é vivido e interpretado pelo outro pode ser um caminho possível à

⁶⁸ A expressão *circularidade cultural* expressa uma relação de influências recíprocas entre a cultura popular e a erudita. Sobre esta abordagem referencio o trabalho de Ginzburg (2006) e sua análise sobre as ideias do moleiro Menocchio, morto pela inquisição no século XVI, oriunda de um forte intercâmbio cultural envolvendo discursos cosmogônicos, produzidos a partir de sua leitura e interpretação de obras pertencentes à alta cultura, somadas à cultura popular de uma comunidade do Friuli na Itália.

compreensão acerca da procura pela benzedeira e de sua sabedoria, assim como sobre a eficácia do tratamento por ela prescrito.

Essa breve descrição do caráter social do agente da cura coaduna-se, em certa medida, com as análises feitas por Lévi-Strauss (1975) sobre as práticas mágicas e seus efeitos psicossomáticos sobre os homens. Sua abordagem baseia-se em pesquisas que realizou junto a comunidades indígenas no Brasil, na década de 1930, assim como em experiências etnográficas de pesquisadores estrangeiros sobre feitiçaria e xamanismo.

Tais trabalhos têm em comum a análise sobre a eficácia das práticas mágicas exercidas pelo feiticeiro, e o caráter mágico-social que lhe é subjacente.⁶⁹ Lévi-Strauss (1975), ao reconhecer a eficácia da magia, sugere uma explicação objetiva envolvendo o xamã ou feiticeiro e a sua relação com a coletividade. Dessa forma, para ele:

Existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 194).

O forte apelo psicológico presente na dimensão mágica que repousa sobre o trabalho do feiticeiro liga-o a um sistema simbólico que o torna ambíguo e ambivalente perante a coletividade à sua volta. Além disso, ao reconhecerem a singularidade do feiticeiro, passam a requerer desse sujeito uma moral que segue a mesma ordem simbólica que o constituiu como feiticeiro. Então, em resumo, é preciso considerar: a crença do feiticeiro em sua própria magia; a crença do enfeitiçado na magia do feiticeiro; e, por fim, a crença coletiva na magia do feiticeiro.

Nesse sentido, verifica-se que a experiência dos benzedores segue caminho muito semelhante ao da prática do feiticeiro e sua magia, exceto pela capacidade de provocar doenças sobre alguém, como faz o xamã. Sua prática está quase sempre alinhada a uma orientação religiosa; mas, neste caso, se distingue pelo modo como o atendimento é realizado.

⁶⁹ O termo *feiticeiro*, usado por Lévi-Strauss (1975), evoca também a figura do xamã. Este último em função da experiência etnográfica do autor junto à comunidade indígena dos *Nambikwara* no Brasil.

Como prevê Quintana (1999), o atendimento da benzedeira pode ser dividido em três fases, sendo a primeira o *diálogo*, a segunda a *benção*, e a terceira, a *prescrição*. Essa tríade básica compõe o trabalho inicial da benzedeira, configurando sua pedagogia.

Todavia, para ser benzedor é preciso ter sido “chamado” para este ofício. Uso esse termo para designar formas de iniciação e envolvimento de pessoas que exercem a benzedura. O chamado evoca a missão de curar pessoas, seja pelo dom de nascença, de simpatia, ou mesmo por imitação, quando um aprendiz segue imitando um benzedor experiente (QUINTANA, 1999).

A benzeção ocorre numa dimensão mista que envolve saberes, técnicas pedagógicas e ensinamentos. Este olhar sobre a benzedura enuncia a existência de uma relação educativa que se assenta no conhecimento que o agente de cura acumula e o reinventa em sua trajetória sociocultural.

Para realizar a benzedura, além do chamado, é preciso também aprender a sua ciência, conhecer as técnicas de diagnóstico, ter sensibilidade espiritual para discernir entre a doença física e a dita espiritual. É preciso saber, e tornar inteligível ao doente, as causas de sua doença e buscar formas de reconciliá-lo com ela antes de aplicar-lhe uma terapêutica.

Essa capacidade de ouvir pessoas doentes e compreender seus sofrimentos em diversas dimensões tem despertado o interesse de especialistas do campo das ciências biomédicas a buscarem na *antropologia da doença*, sobretudo nas experiências de africanos imigrados a Portugal, um canal de estudos voltados ao trabalho de humanização nos serviços médico-hospitalares, como forma de garantir melhores resultados no enfrentamento de doenças, por meio da adesão a tratamentos específicos, ou mesmo nas etapas de *anamneses* e prognósticos.

Assim, para Pereira e Pussetti (2009), nos corpos doentes se inscrevem as contradições sociais. No corpo, as doenças ganham representações diferentes e funcionam também como indicadores sociais, o que as tornam ainda mais importantes na análise sobre os diferentes contextos sociais onde o indivíduo doente habita e tece suas relações socioculturais.

Quintana (1999, p. 27) comenta que “a ligação da doença com o social pode ser verificada também na demanda de uma explicação que a doença gera a qual

deve dar conta dos componentes biológicos e, sobretudo de seus componentes socioculturais”.⁷⁰ Sendo assim, o benzedor, uma vez inserido no contexto social da doença, atua, por meio de sua pedagogia, na tradução e no enfrentamento dos males que se manifestam nos corpos dos doentes, ensinando-lhes diferentes conceitos para as suas vidas, e não apenas um remédio.

Verifica-se que há também na benzedura a aplicação de uma doutrina espiritual oriunda da identidade religiosa do benzedor. São, geralmente, orientações sobre a adoção de comportamentos necessários à resolução de problemas do dia a dia. Trata-se de métodos espirituais de fabricação e uso de produtos a partir de sua própria experiência. Por isso, tanto a benzedura quanto a sabedoria popular podem ser vistas como premissas para um processo educativo. Mas por que é educativo? Essa pergunta será desdobrada na análise seguinte, a partir das narrativas de Dona Dionéia, de seus saberes reinventados na Igreja Evangélica, na sua prática e terapêutica e em como essa experiência configura um processo educativo.

4.2 Saberes que curam e educam

Conforme sinalizei no início deste capítulo, a sabedoria popular e a benzedura são campos interligados a partir dos quais os agentes de cura, a exemplo das benzedoras, realizam, de forma criativa e prática, o enfrentamento de doenças.

Assim, pode-se dizer que na prática de benzer há um conjunto de saberes que são produzidos pelos sujeitos, na urdidura do cotidiano, por meio de suas experiências socioculturais, e transmitidos por meio de suas relações sociais com outros grupos, garantindo, com isso, processos identitários e educativos, além da reinvenção desses saberes. Essa relação também pode ser evidenciada na conceituação de *saberes culturais* proposta por Albuquerque (2015, p. 8), para a qual:

é possível então definir os saberes culturais como uma forma singular de inteligibilidade do real, fincada na cultura, com raízes na urdidura das relações com os outros, com a qual determinados grupos reinventam

⁷⁰ Sousa (2011), ao analisar as características representadas nos corpos de homens e mulheres que padeceram com doenças como Cólera, Tuberculose e Varíola, no Brasil do século XIX, revela o impacto dessas doenças sobre a sociedade da época, assim como as medidas político-administrativas que o governo precisou adotar para combatê-las. Assim, esse autor revela que há uma interligação entre *doença, corpo e sociedade*. Ver. Del Priore; Amantino (2011).

criativamente o cotidiano, negociam, criam táticas de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições.

A expressão *saberes culturais*, portanto, está ligada à experiência sociocultural dos sujeitos em sociedade. Em casa, nas ruas, nas feiras, nas escolas e universidades, nos hospitais, nas agências religiosas, nas comunidades tradicionais, entre outros espaços da vida em cotidiana, os saberes funcionam como molas que impulsionam as relações tecidas no cotidiano pelos grupos sociais. Diferenciam-se, em parte, do conhecimento científico, mas possuem a sua mesma lógica e eficácia (ALBUQUERQUE, 2015). Como parte da experiência cotidiana dos sujeitos em sociedade, os saberes culturais lhes permitem expressar suas visões de mundo de modo a produzirem meios eficazes de intervenção sobre a realidade que os cercam. Essa experiência vivida com os saberes, e por meio deles, aproxima-se da ideia de *saberes da experiência*, proposta por Bondía (2002).

Ao caracterizar a experiência, Bondía (2002) prevê uma relação entre o sujeito e a ação, em que o sujeito é o protagonista da ação atuando de forma subjetiva. Já a ação é o relacionamento com a vida de forma reflexiva. A experiência, portanto, é tudo o que acontece ao homem, tudo aquilo que o toca, mas nunca desprovida de sentido.

Nos rastros da trajetória de vida de Dona Dionéia observa-se sua reinvenção religiosa, a qual se projetou na forma como passou a tratar as pessoas doentes em Abacatal. Ao ingressar na seara evangélica, ela reinventou sua prática passando a orar (não mais a benzer), porém manteve muitos dos saberes que aprendera até o momento dessa reinvenção.

Pode-se dizer, então, que a reinvenção feita por Dona Dionéia se revela como um evento substancial de tomada de consciência, que se fez sentir na seleção dos saberes que permaneceriam fazendo parte de seu trabalho de cura, na forma como passou a se autodenominar “oradora”, e no modo como passou a influenciar religiosamente as pessoas que atende.

Assim, a reinvenção da identidade religiosa de Dona Dionéia, ao lado das transformações que decorreram dessa tomada de decisão, a revelaram como um *sujeito da experiência*, o que, para Bondía (2002, p. 24), “seria algo como um território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo, produz alguns efeitos, inscreve algumas marcas, deixa alguns

vestígios, alguns efeitos”. E seus saberes que curam e educam podem ser definidos como *saberes de experiência*, por serem produzidos “na relação entre o conhecimento e a vida” (BONDÍA, 2002, p. 26).

Conforme Beltrão e Mastop-Lima (2002, p. 106), os saberes se expressam de diferentes formas, como nas “construção de casas, fabricação de móveis, preparo de alimentos, agricultura, caça, pesca, uso de ervas medicinais, preparo de banhos atrativos, produção de cultura material, narração de mitos e lendas”. A esses saberes acrescentam-se as orações, terapêuticas, o ensino da doutrina cristã que ocorre, por exemplo, nos atendimentos realizados por Dona Dionéia às pessoas enfermas em Abacatal.

As pessoas que chegam até Dona Dionéia em busca de cura são submetidas a um conjunto de procedimentos que envolve: acolhimento, orações, evangelização e ensino de terapêuticas para tratar as doenças. Esses procedimentos são realizados no atendimento em favor da restauração da saúde do enfermo, conforme relata Dona Dionéia:

Olhe bem, aqui eu recebo gente que vem de toda a parte. Tem o pessoal daqui de casa né, às vezes vem um compadre com uma dor, uma comadre minha, com uma criança doente [...]. Eu atendo, né. Só digo assim, eu não to mais benzendo, mas se quiser a oração [...]. Quando eu benzia esipra, vinha o pessoal lá de baixo [...] eu recebia todos eles (Entrevista, 28 set. 2013).

O atendimento realizado por Dona Dionéia é aqui compreendido como uma dimensão simbólica munida de materialidade que permite aos enfermos, a ela submetidos, se lançarem ao universo espiritual religioso de forma a construírem sua compreensão sobre a enfermidade, suas causas, tratamentos e curas. Desta forma, Dona Dionéia interpreta seu trabalho de orações e curas como uma missão dada a ela por Deus, por meio da qual leva aos doentes do corpo e do espírito a saúde e a salvação. Além disso, suas práticas curativas criam uma dimensão simbólica que influencia diretamente a comunidade onde reside, seja pela religiosidade evangélica com que conduz o atendimento, seja pela manutenção do *ethos* que dessa relação decorre.

Para Geertz (1989, p. 93), “o *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”. Nesse

sentido, a presença de Dona Dionéia e seu atendimento de cura em Abacatal leva a comunidade a reconhecer sua arte como sendo eficaz, a aceitá-la como tal e a torná-la parte da cultura local.

4.2.1 Estrutura pedagógica do atendimento de Dona Dionéia

O atendimento marca o momento pedagógico mais expressivo do trabalho de cura de Dona Dionéia, pois é durante a sua realização que os seus saberes são postos em circulação e ensinados ao seu público. Ele está dividido em *diálogo*, *orações* e *terapêuticas*. Essa tríade foi inspirada na divisão do ritual das benzedadeiras, feita por Quintana (1999) e apropriada aqui ao estudo dos saberes de Dona Dionéia, conforme o quadro abaixo.

Diálogo	É a primeira etapa do atendimento. É o momento onde o público de Dona Dionéia troca experiências com ela, seja compartilhando seu sofrimento, seja recebendo os ensinamentos cristãos. O diálogo prepara essas pessoas para a segunda etapa do atendimento, a oração.
Oração	É a segunda etapa do atendimento. Dona Dionéia mobiliza o seu público para juntos invocarem o favor divino na restauração da saúde dos enfermos. A oração permite a Dona Dionéia expulsar demônios, dar prognósticos e diagnósticos sobre a doença e a conduzir o seu público a última etapa do atendimento, a terapêutica.
Terapêutica	Consiste na indicação de tratamento à base de plantas medicinais, medicamentos industrializados, orações, ou simplesmente pregações. Constitui-se em um instrumento informativo e formativo onde se inscrevem uma diversidade de saberes: medicinais, religiosos, ambientais e corporais.

Quadro 3 - Estrutura Pedagógica do Atendimento de Dona Dionéia

Fonte: Entrevistas realizadas com Dona Dionéia.

Ao mergulhar na análise sobre essa estrutura pedagógica, à medida que eu observava as semelhanças entre a literatura consultada e as narrativas de Dona Dionéia, percebi que as etapas acima descritas formam um todo coerente e acontecem de forma imbricada. Isso explica, por exemplo, a chegada de pessoas à sua casa, vindas de regiões mais afastadas do centro da comunidade, em busca de atendimento, como descrito por ela:

Às vezes vem gente lá da beira do igarapé [Uriboquinha] pra cá. Ah, meu filho tá passando mal, tá com vômito, com dor de cabeça [...] Eu queria que a senhora rezasse nele. Aí, eu digo: olhe, eu não rezo mais [...] Então, eu queria que a senhora desse uma orada. Digo, se você quiser que eu ore, eu oro [...] se você aceitar, crer em Deus [...] Porque não é eu que curo, é Jesus. Eu só quero que você tenha fé em Jesus (Entrevista, 21 dez. 2013).

Este relato mostra que a procura pelo atendimento de Dona Dionéia extravasa os limites geográficos da comunidade de Abacatal. Pessoas chegam de várias partes da comunidade, e de fora dela, em busca de uma explicação para as suas dores. Sem se importarem com a orientação religiosa de Dona Dionéia e de seus métodos terapêuticos, eles partilham com ela as suas angústias, dores e sintomas. Este momento marca a primeira etapa do atendimento, o diálogo.

4.2.1.1 Diálogo

Durante o diálogo tecido entre Dona Dionéia e os enfermos, ela assegura um meio possível de compartilharem com ela suas dores, temores e sintomas, mas também de se aproximarem de uma possível compreensão acerca do “mal” que lhes acometeu, assim como dos meios necessários para enfrentá-los. Nisso reside a sua habilidade de gerar prognósticos e diagnósticos sobre as doenças físicas e espirituais.

Ao discorrer sobre um atendimento que realizou a um morador da comunidade que se queixava de um nódulo no corpo, deu o seguinte depoimento:

Ele tava muito doente, aí eu foi lá na casa dele. Ele me disse mãe, porque ele me chamava assim, puxe aqui nesse negócio grande dentro de mim. Tinha um negócio grande dentro dele tipo um nó. Aí, aquilo corria. Disse assim pra ele: isso foi alguma porcaria que butaram em ti, meu filho. Ele disse: foi, mãe. Desde quando eu tomei um negócio ali que me deram. Eu disse: dentro da bebida tava o negócio que deram [...] pois é meu filho, foi porcaria que fizeram pra ti. Aí, eu orei, e convidei ele pra aceitar a Jesus (Entrevista, 21 dez. 2013).

Como se pode verificar, o diálogo e a oração são fases iniciais do atendimento que exigem de Dona Dionéia *habilidades sensitivas*.⁷¹ Por habilidades sensitivas compreendo o modo como ela entra em contato com as pessoas enfermas que procuram por seus atendimentos e interpreta as causas de suas doenças. Isso acontece por meio de seus sentidos e conhecimentos espirituais, constituídos ao longo de sua trajetória como curadora em Abacatal.

Durante o processo ritual, ela promove o encontro dos enfermos com sua cosmogonia, de modo a exercer sobre esse público certa influência e autoridade,

⁷¹ Nogueira (2012) classifica como aconselhamento a 2ª fase do atendimento feito pela benzedeira que, para ele assume o papel de conselheira espiritual.

fato este que possibilita a construção de representações sobre o papel da benzedeira/oradora e a eficácia de seus ensinamentos perante seu meio social.

Sua cosmogonia se expressa por meio da crença em seres espirituais, como o Espírito Santo, Deus, Jesus; e entidades do panteão umbandista, como caboclos ou encantados. Estes últimos são vistos por ela, atualmente, como demônios capazes de fazer o mal (neste caso adoecer) às pessoas. Assim, a cura dessas doenças espirituais e/ou físicas só podem ser alcançadas através de um “poder” que se sobreponha às “forças do mal”.

Nesse sentido, a doença pode ser definida tanto como uma desordem (QUINTANA, 1999) quanto uma irrupção do cotidiano (OLIVEIRA, 1985a) causada por agentes físicos e espirituais, caracterizando-as, portanto, como naturais e não-naturais (MAUÉS, 1990).

Assim, ao enfrentar o “mal” presente no corpo e/ou no espírito das pessoas que procuram por seus atendimentos, Dona Dionéia reconhece a existência de seres espirituais causadores de doenças e sua influência sobre a vida das pessoas. E, em alguns casos, ela sabe também o lugar de onde esses seres emergiram. Tal é o caso da doença chamada *batida de bicho*, na qual:

a pessoa, fica vendo coisas, fazendo coisas, é coisa do maligno, não é coisa boa né [...] a pessoa fica com os olhos fechado e fica se tremendo, fica diferente a pessoa, diferente. Aí, né [...] é coisa de maligno. Olha, é uma força espiritual [...] não é um animal. É um tipo de curupira da mata, que chama, ele fica mundiando pra pessoa se perder. Tudo o que provém na pessoa, de batida de bicho é o inimigo que apodera daquela pessoa, assim (Entrevista, 21 dez. 2013. Grifo meu).

Segundo Maués (2003), o “mau olhar de bicho”, definição dada pela população de Itapuá à *batida de bicho*, é uma doença *não-natural* provocada por seres encantados. Eles acometem as pessoas com dores de cabeça, geralmente resistentes a um tratamento convencional, à base de medicamentos, sendo necessária a aplicação de uma terapêutica espiritual, podendo ser associada a um fármaco alopático.

Em sua narrativa sobre a *batida de bicho* é possível perceber a forma com que Dona Dionéia enxerga esses seres espirituais. A demonização e o exorcismo são práticas que refletem uma visão de mundo partilhada entre a maioria do público evangélico, e este recurso é usado por ela como uma forma de normatizar a vida

espiritual dos doentes por ela atendidos, levando-os, muitas vezes, a compreender os sintomas de suas enfermidades como obras de espíritos malfeitores, o que se dá através da religião.

Ao enxergar a vida com as lentes da religião evangélica, Dona Dionéia não só exorciza sua prática anterior de benzedeira, mas também nega o legado de seus antepassados e seu envolvimento com os seres encantados. Assim, ela os define como não crentes por não professarem a fé evangélica. Quanto às doenças de ordem espiritual, as identifica como “coisa do maligno”. Sua leitura da realidade feita a partir das lentes religiosas forjou o silenciamento de informações sobre sua prática como benzedeira católica durante nossas entrevistas.

Embora o contato com Abacatal desde 2011 tivesse me favorecido o acesso a informações sobre a religiosidade da comunidade, sobre as pessoas que curavam por intermédio de entidades, mesmo assim tentei buscar algumas informações a esse respeito junto a Dona Dionéia. Todavia, ela dispensou pouca atenção às perguntas sobre sua vivência católica e seu envolvimento com a benzedura e outras expressões religiosas em Abacatal, como a pajelança, por exemplo. Entretanto, com certo pesar em sua voz, em uma de nossas últimas entrevistas, ela deixou escapar a narrativa a seguir:

*Meu cunhado fazia muita **coisa feia** aqui. Era **abominação**. Ele era uma pessoa muito boa. Fazia muito remédio. As pessoas se davam muito com o remédio dele. **Eu gostava de ir no trabalho dele**. Eu gostava de ouvir ele cantar. Eu foi lá. Eu não sabia de nada mesmo. **Nunca tinha lido a Bíblia**, eu tinha uns dezesseis anos (Entrevista, 14 mar. 2015. Grifos meus).*

Como se pode verificar, Dona Dionéia nega o seu envolvimento com a pajelança ou com qualquer outra agência religiosa de matriz africana ou espírita, mas frequentava os trabalhos de seu falecido cunhado, por se identificar com as doutrinas cantadas durante as sessões. Ela justificou suas “poucas” idas à casa de seu cunhado, o qual realizava trabalhos espirituais sob a regência do caboclo José Tupinambá, afirmando nunca ter lido a Bíblia, ou seja, não havia aceitado a Jesus até aquele momento.⁷²

Fica claro, portanto, sua consciência de que fazia algo errado. Não obstante, expressões do tipo “o que a gente fez no passado ficou pra trás” são comumente

⁷² Informação extraída do texto *Abacatal*, publicado em 2003 pelo Programa Raízes, intitulado “Terra de Negro 2” (Cf. pág. 60).

usadas por ela para justificar seu interdito, além de demarcar sua nova identidade religiosa. O embate travado por Dona Dionéia contra as entidades do panteão da umbanda, como o Tranca-Rua das Almas, abordado no segundo capítulo, reforça sua convicção de está seguindo pelo caminho certo, na fé evangélica e que este deveria ser seguido também pelo seu público. Daí o ensinamento do evangelho presente no diálogo que ela tece com as pessoas durante o seu atendimento. Em suas palavras:

Até se eu vou na casa da minha cumadre, eu falo de Jesus. Aí, olhe só, nos tempos de Noé, quando ele tava pregando a palavra, ele chamava, o mundo ia se acabar. Ele fez a arca e falava que o mundo ia se acabar. E o que os idólatras falavam? Diziam que ele tava doido. Então, quando Deus fechou a arca, porque se deixasse aberta ele (Noé) ainda ia ficar com pena dos outros. Mas Deus fechou a porta. Quando eles batiam 'abre a porta, abre a porta' [...] Eu falo isso pra eles. É assim que vai ficar. Aquele que bater na porta depois, não tem mais jeito porque a porta já se fechou – eu digo isso pra eles – a oportunidade nós temos, eu digo, é agora, enquanto Ele está perto e se pode achar (Entrevista, 14 mar. 2015).

A referência bíblica usada por Dona Dionéia nessa narrativa encontra-se no livro de Gênesis, capítulos 6, 7 e 8. Descreve a ira de Deus contra a corrupção dos homens e o livramento dado por Ele a Noé e à sua família, por meio de uma arca que o próprio Deus ensinou a Noé construir. Tendo Deus encontrado em Noé justiça e fidelidade, poupou sua vida e de sua família, assim como dos animais que, por orientação divina, deveria recolher de cada espécie um casal, antes de dizimar a humanidade com o grande dilúvio, que duraria quarenta dias e quarenta noites.

A partir de sua leitura particular das escrituras sagradas, Dona Dionéia orienta a sua pregação de matriz apocalíptica, cuja ideia é de que o homem precisa ser alertado sobre a vinda de Cristo e o arrebatamento de sua igreja, pois o fim do mundo é eminente. Uma vez ensinado sobre a “verdade”, este indivíduo deveria “aceitar a Jesus”, condição *sine qua non* para salvar-se do inferno e herdar o céu. Nessa fundamentação se assenta a sua leitura do texto supracitado. Em outra narrativa sobre o ensino da Bíblia, Dona Dionéia informa como orienta as pessoas em suas evangelizações:

Nós ficamos assim, com o que Ele disse: Ide por todo o mundo e pregai o evangelho. O que crer e ser batizado será salvo, e aquele que não crer já está condenado. Pode ver em João 14.6. Você vai ver, é a palavra de Deus que é assim que fala (Entrevista, 28 set. 2013).

Percebe-se nesta narrativa de Dona Dionéia forte apelo à conversão das pessoas que ela atende. A pregação e o convite a aceitar Jesus ocorrem com grande frequência durante os seus atendimentos. Porém, ao responder às perguntas sobre os frutos desse trabalho em Abacatal, obtive como resposta: “meu filho, Pedro planta, Apolo rega e Deus dá o crescimento”, referindo-se às etapas de evangelização, sensibilização do indivíduo e sua tomada de decisão em mudar de religião, sob o impulso dado por Deus.

Como complemento a isso, Dona Dionéia afirma que “a salvação é individual” e, por isso, ela segue cumprindo a sua missão. O trabalho de evangelização realizado por ela consiste, então, em orientar as pessoas a seguirem pela religião evangélica, mas a decisão é sempre pessoal. Logo, ela deixa evidente que é a capacidade de compreender, traduzir e enfrentar doenças que, de fato, motiva o enfermo a procurar por ela, independente da sua orientação religiosa.

Ao falar sobre o modo como as pessoas referenciam seus trabalhos, Dona Dionéia deu o seguinte depoimento: “*Tem uma cumadre minha que mora ali, que diz assim, eu quero que a senhora ore no meu neto, porque eu tenho fé na senhora [...] A gente sente o efeito. Eu digo que quem cura é Jesus, mas...*” (Entrevista, 21 dez. 2013).

No tocante a essa questão, Oliveira (1985a, p. 26) comenta que “a benzedeira, enquanto uma cientista popular, fala em nome de uma religião. Ela não pode ser entendida sem que sua religião seja considerada”. Tal é o caso de Dona Dionéia, *oradora* que atua em nome da fé evangélica. Suas orações, técnicas farmacológicas e pregações à luz do Evangelho são características marcantes do atendimento realizado por ela em louvor a Santíssima Trindade, sem a invocação de qualquer outra divindade. O direcionamento somente à Santíssima Trindade, em parte, a diferencia das benzedeadas evangélicas estudadas por Oliveira (1983) e Santos (2007). Todavia, algumas semelhanças também podem ser situadas. Vejamos o 1º caso.

Oliveira (1983) realizou estudos envolvendo benzedeadas urbanas, mulheres oriundas de um processo de migração do campo para a cidade de Campinas, no Estado de São Paulo. Entre as benzedeadas pesquisadas estavam aquelas que se identificavam como evangélicas, porém apresentavam fortes traços católicos em suas práticas e discursos.

A descrição feita pela autora sobre essas benzedadeiras aponta para um processo religioso marcado por trânsitos entre o catolicismo e o protestantismo que se fez sentir na forma como elas passaram a expressar as suas cosmogonias. Trata-se, portanto, de uma fé perpassada pelo respeito e crença aos santos católicos, no acompanhamento dos cultos evangélicos, inclusive por meio da mídia televisiva.

Segundo Oliveira (1983), o mundo das relações sociais é, para a benzedeira evangélica, governado por regras fixas e manipuláveis, quase tão somente pela vontade divina, nunca por guias e raramente por santos. Mas, às vezes, santos como Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora do Bom Parto são invocados.

Santos (2007), influenciado pelas pesquisas de Oliveira (1983; 1985a), realizou um trabalho com vinte e quatro rezadeiras, entre elas duas evangélicas, na cidade de Cruzeta, Rio Grande do Norte. Seu estudo antropológico teve como objetivo compreender como as rezadeiras interpretam a saúde e a doença, principalmente as doenças “didas de benzedadeiras”.

Fruto de trânsitos religiosos intensos, dona Gilberta,⁷³ estudada por Santos (2007), considera-se uma rezadeira evangélica, mas não totalmente porque ela ainda mantém certa devoção aos santos católicos e não concorda com os comportamentos arbitrários de evangélicos sobre a doutrina católica, sobretudo quanto às imagens dos santos. A influência católica presente em sua prática divide o espaço da cura entre rezas aos santos e orações à Santíssima Trindade. Entre os saberes de dona Gilberta, estão os ensinamentos cristãos extraídos dos programas evangélicos de televisão, a exemplo do *Show da Fé*, apresentado pelo Reverendo Soares.

Deste modo, as semelhanças entre as benzedadeiras evangélicas descritas anteriormente e Dona Dionéia assentam-se, em primeiro lugar, no trânsito religioso que elas realizaram ao emigrarem do catolicismo e ingressarem no protestantismo. Em segundo, por permanecerem atuando no espaço da cura e no enfrentamento de doenças. Em terceiro lugar, pela forma como aprendem a doutrina cristã, não apenas na igreja que frequentam, mas também com a mídia televisiva.

Conforme pude verificar, a oração à Santíssima Trindade estabelece forte diferença entre as benzedadeiras ora mencionadas. Dona Dionéia mantém sua oração

⁷³ Escolhi o exemplo de dona Gilberta pela ênfase dada a ela pelo autor em seu texto dissertativo.

direcionada a Deus e não faz usos de imagens, tampouco a venera. Todavia, reinventou a oração “Creio em Deus Pai”, a qual está presente entre as orações durante os seus atendimentos. Em suas palavras:

Antes eu rezava o Pai nosso, a Ave Maria e o Creio em Deus Pai. Agora eu oro o Pai nosso e o Creio em Deus Pai, mas não digo a parte que diz ‘creio na santa igreja católica’, Agora eu só oro em nome de Jesus (Entrevista, 28 set. 2013).

Esta narrativa revela também certas mesclas operadas entre duas tradições. Embora evangélica, continua a adotar orações católicas, porém com modificações. A oração representa o momento da intercessão entre Dona Dionéia, o sagrado e o enfermo.

4.2.1.2 Oração

Durante a oração, Dona Dionéia e seu público adentram a dimensão espiritual. Nesse momento se dá o encontro com o sagrado. Nessa relação, durante o atendimento, o enfermo e o intercessor são envolvidos pela fé em suas devoções. De um lado está Dona Dionéia e sua fé evangélica; de outro, os enfermos, muitos deles católicos, com devoção em seus santos, mas também em Dona Dionéia. Para além dos particularismos, ambos misturam fé e devoção em prol da recuperação da saúde do corpo doente.

Em sua relação com o sagrado, ela diz enfrentar doenças causadas pelo inimigo. Pessoas apresentando dores de cabeça seguidas de visões e tremores são submetidas às orações que culminam quase sempre no exorcismo do mal. Ao falar sobre um atendimento que realizou a uma moradora da comunidade de Abacatal, supostamente acometida pelas forças do mal, Dona Dionéia narrou parte dessa experiência:

A filha de uma amiga minha veio me chamar pra eu ir lá na casa dela que a filha dela tava enxergando coisas e se tremendo muito. Cheguei lá ela tava ardendo em febre, tava agarrada na cama se tremendo. Eu disse pra ela, isso é demônio. Ai eu peguei a Bíblia, abri no salmo 91 e louvei um hino número 7 [da harpa cristã]. Me ajoelhei perto da cama dela e aí eu orei. Quando eu terminei de orar, ela tava em pé. Aí eu disse assim, em nome de Jesus, eu te repreendo Satanás. Quando sai de lá ela não tava mais vendo nada (Entrevista, 5 abr. 2014).

Observa-se em sua narrativa que sua leitura dos sintomas da doença é fundamentalmente espiritual. Neste caso, o inimigo pode ser tanto o sintoma como a

própria doença. Logo, faz-se necessário também a intervenção espiritual para o expulsar e assim devolver a saúde ao corpo doente. Sob o uso da Bíblia e da harpa cristã, instrumentos litúrgicos usados nos cultos evangélicos, Dona Dionéia direciona uma mensagem de proteção que é complementada pela oração.⁷⁴

As suas orações, no entanto, não seguem padrões específicos, como os observados nos trabalhos de Quintana (1999), Oliveira (1985a) e Araújo (2011) sobre as benzeduras, em que há grande incidência de jaculatórias.⁷⁵ Nos trabalhos desses autores é possível observar que o uso de jaculatórias é muito comum e quase sempre acionam a figura de um santo católico. Por exemplo, a jaculatória usada para benzer *erisipela*:

São Pedro quando andou pelo mundo encontrou fulano [...] com erisipela, isipela – esipelão, que ele tem no tutano, no tutano, deu no osso, do osso deu na carne, da carne deu no sangue, do sangue deu na pele, da pele caiu no chão, isipela, isipelinha, esipelão (OLIVEIRA, 1985a, p. 58).

Entre as jaculatórias descritas por Quintana (1999) tem-se aquela utilizada na benzedura do cobreiro.⁷⁶ A exemplo da benzedura descrita anteriormente, ela tem em comum a invocação aos santos católicos:

Corta cobreiro bravo. Corta cabeça e corta o rabo. Nome de Deus, Virgem Maria. Nem para diante nem para trás este cobreiro há de andar, mas antes há de secar. São Paulo, São Bento. Benza este filho deste cobreiro peçonhento, em nome de Deus (QUINTANA, 1999, p. 77).

Entre as jaculatórias descritas por Oliveira (1985a) está aquela destinada ao enfrentamento do *mau-jeito-nas-juntas*: “Eu costuro carne quebrada, nervo torto e osso rendido (3x). Carne quebrada, nervo torto e osso rendido (3x). Carne quebrada, nervo torto e osso rendido em louvor de São Frutuoso, isso mesmo eu coso”. (OLIVEIRA, 1985a, p. 57).

De acordo com Souza (1993), no nordeste brasileiro uma reza para desfazer Quebranto pode ser registrada: “assim como ele ficou livre, são e salvo das suas

⁷⁴ O Salmo 91 é utilizado no meio cristão como mensagem e oração contra os males causados por espíritos malfeitores. Quanto ao hino “Cristo cura sim”, louvado por dona Dionéia, este evoca a cura divina dada por Deus.

⁷⁵ Orações curtas e fervorosas, frequentemente usadas em orações a santos católicos.

⁷⁶ Conhecido cientificamente como *Herpes-Zoster* é uma infecção viral provocada pelo mesmo vírus da catapora (*varicela-zóster*), que pode permanecer latente ou inativo na coluna espinhal e ser reativado depois dos 50 anos de idade, se houver queda expressiva da imunidade, durante tratamentos de quimioterapia, doenças debilitantes, ou nos períodos de estresse intenso. Seus sintomas são pintas avermelhadas e pequenas bolhas de água na pele. Essa inflamação se apresenta principalmente nas costas, causando ardência.

chagas, assim tu creia, fulano, que tu és de ficar livre de olhado, quebrante e de todos os males encausados” (SOUZA, 1993, p. 180).

Ao estabelecer uma relação com os exemplos anteriores, passo a dizer que Dona Dionéia não faz uso de jaculatórias em suas orações. Estas, direcionadas à Santíssima Trindade, mesclam-se a outras pertencentes ao repertório católico, como o *Pai Nosso* e o *Creio em Deus Pai*. Este, porém, reinventado por ela num processo criativo.

Ao ser indagada sobre a existência de diferenças entre o benzer e o orar, após certa reflexão ela proferiu a seguinte explicação:

Sim. Por que o benzer – quando eu benzia, eu rezava o Creio em Deus Pai, Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria, Salve Rainha e agora é diferente, agora eu não rezo. Agora eu oro. Você sabe, nós oramos e pedimos pra Jesus, ele cura (Entrevista, 14 mar. 2015).

Embora Dona Dionéia estabeleça dualidades entre o benzer e o orar, como formas distintas de invocar o sagrado, a busca pela sua benção é o que move o seu público. Assim, a oração é também um ato de abençoar. É a benzeção reinventada.

Ao refletir sobre suas orações em favor da cura de pessoas doentes, ela assim ressaltou:

Eu interpreto uma coisa [...] que a pessoa está precisando ser curado. Eu estou fazendo uma missão que Deus [Jesus] deixou. Ele curava, ele orava nas pessoas, ele ressuscitava os mortos [...] e não cobrava nada (Entrevista, 14 mar. 2015).

Nesse sentido, posso dizer que a oração de Dona Dionéia se configura como um ato simbolicamente eficaz de abençoar vidas por meio de sua fé.⁷⁷ Essa benção assenta-se na orientação mágico-religiosa com que ela opera sua prática de intercessão, de modo a amenizar o sofrimento do enfermo, restituindo-lhe a saúde e aproximando-o da crença em Jesus. Não cobrar pelos serviços que dispensa às pessoas que procuram por sua ajuda é o reflexo de sua interpretação das escrituras sagradas sobre o ministério de Jesus. A gratuidade dos atendimentos é, portanto,

⁷⁷ Para Collins et al. (1985), existe diferentes formas de invocar a benção sobre as pessoas. Baseada em estudos religiosos cristãos, a autora afirma que as bênçãos podem partir diretamente de Deus sobre os homens, ou destes para com os seus semelhantes. Logo, há um poder que se expressa por meio do ato de abençoar. Bloch (1993) e Moura (2011) podem contribuir para o entendimento acerca do poder de abençoar.

uma dimensão do dom de curar confiado por Deus aos homens para o bem fazer aos seus semelhantes.⁷⁸

O sofrimento que acomete as pessoas que chegam até Dona Dionéia em busca de cura é por ela interpretado e traduzido à luz de sua religiosidade. Isso é possível porque o sofrimento é parte constitutiva dos fundamentos religiosos presentes na liturgia cristã, da qual faz parte. Isso sugere que o sofrimento de Cristo e seu sacrifício em favor da humanidade motiva seus seguidores à prática da caridade. Conforme Sarró (2009, p. 37):

o cristão é aquele que compreende o sofrimento de Jesus Cristo e mais cristão ainda é aquele que consegue sentir esse sofrimento no seu corpo: das lágrimas do peregrino na *via dolorosa* até aos misteriosos estigmas do místico, passando pelas auto-flagelações de alguns crentes [...] O cristão saudável é um ser que sofre.

Segundo Mariano (2014), o enfrentamento do sofrimento humano está na pauta da teologia da prosperidade pregada pelos neopentecostais que prevê que os insucessos da vida, entre eles a doença, devem ser combatidos em nome da fé em Deus. Esse discurso teológico está ancorado em diversas passagens bíblicas onde personagens, como os patriarcas e reis afortunados, eram também servos de Deus. Logo, o bom cristão deve reunir em si mesmo riqueza e alegria, pois está sob os cuidados de Deus.⁷⁹

Dona Dionéia parece seguir por um caminho diferente. Pertence a um seguimento clássico do protestantismo, oriundo da primeira onda do pentecostalismo no Brasil, em 1911. Seu trabalho está ancorado na caridade, no enfrentamento da doença, no auxílio às pessoas doentes, sem por isso cobrar absolutamente nada. Vive em condições humildes e mesmo na sua pobreza permanece amenizando o sofrimento de pessoas por acreditar que a sua missão foi dada pelo próprio Deus, assim como fez aos seus apóstolos. Em suas palavras:

⁷⁸ No VI capítulo de *Filhas das Matas*, intitulado *A ritualística do Dom de parteiras, experientes e benzedoras*, Pinto (2009) se debruça sobre as faces e interfaces do dom de curar, partejar e benzer, e o desencantamento do dom nos povoados da Região do Tocantins, no norte da Amazônia. Entre as muitas dimensões analisadas pela autora está a relação de solidariedade tecida entre as terapeutas tradicionais – assim descritas pela autora – e as suas clientelas. Sob a sina do dom essas cientistas, tratam os moribundos, “sem exigir retribuição financeira... vão vivendo dos agrados, dos presentes, que cada pessoa pode dá, e da graça do poder de Deus” (PINTO, 2009, p. 201). No caso de Dona Dionéia, doações podem ser feitas, mas somente a igreja Assembleia de Deus.

⁷⁹ Sobre a “Teologia da prosperidade” ver Mariano (2014).

“*Deus disse assim pros apóstolos, em nome de Jesus expulsarão os demônios. Em nome de Jesus, curarão os enfermos*” (Entrevista, 5 abr. 2014).

O enfrentamento do sofrimento realizado por Dona Dionéia implica a adoção de medidas eficazes e socialmente aceitas pelo seu público. No caso das doenças físicas, há a produção e o ensino de chás, xaropes, infusões, compressas, banhos, garrafadas, fármacos alopáticos. Quanto aos sofrimentos espirituais, ela utiliza o exorcismo e o ensino dos banhos espirituais, para a purificação do lar, e orações bíblicas, como os Salmos 23 e 91. Esses elementos compõem a sua farmacopeia, usada como terapêutica para promover a cura.

4.2.1.3 Terapêuticas

O domínio de Dona Dionéia sobre diversas doenças enuncia a amplitude de seus saberes. Após realizar os prognósticos e diagnósticos das doenças por meio do diálogo e da oração, chega o momento de *ensinar* ao enfermo um meio necessário para enfrentar o seu sofrimento, ou seja, a terapêutica.

As terapêuticas são ensinadas de forma coerente ao tipo de enfermidade apresentada pelo doente. Isso quer dizer que certos elementos constantes em um determinado tratamento podem surgir associados a outro totalmente distinto, mas sem comprometer a sua eficácia. Este fato revela a criatividade com que Dona Dionéia reinventa o seu modo particular de curar e educar, durante seus atendimentos.

Dentre os quadros mais comuns de enfermidades presentes nas narrativas de Dona Dionéia estão: gripes, resfriados, febre, dores no corpo, vômitos, tosse, problemas hepáticos, diarreias, hemorroidas, inflamações, vento caído, erisipela, além das doenças espirituais, como batida de bicho, mau-olhado, perturbações espirituais no lar, quebranto, entre outras.

As doenças, entretanto, não podem ser analisadas fora do seu contexto social. Como observou Quintana (1999), o remédio só tem sentido dentro do ritual. Logo, as terapêuticas de Dona Dionéia só podem ser interpretadas dentro da dimensão religiosa, mágica e educativa de seu atendimento, no contexto social em que vive.

Ao falar sobre os tratamentos que ensina às pessoas de Abacatal, Dona Dionéia descreveu algumas terapêuticas: xarope; chá para tratar diarreia e problemas no fígado, compressa, banhos para tratar gripe e banhos espirituais, além de medicamentos alopáticos para tratar infecções e hipertermia, descritas no quadro a seguir:

Xarope para tratar tosse	Ingredientes: mel, alho, dois limõezinhos, azeite de andiroba, um pouquinho de banha de galinha, alho, cebola. Preparo: cortar o alho miudinho, um pouco de cebola, misturar os ingredientes, colocar duas colheres de água, pingar azeite de andiroba e deixar em infusão. Aí coloca no crivo, e toma só o melzinho.
Chá para tratar diarreia e problemas no fígado	Ingredientes: casca da cebola, a casca de alho, um dente de alho. Preparo: machucar o alho, por dentro [da panela com água] e um pedacinho da casca da laranja. Tampar a panela enquanto estiver fervendo, pra não sair o vapor. Depois, quando esfriar, coar no crivo, e tomar.
Chá para tratar vômito	Ingredientes: folha de erva cidreira, casca do alho, casca da laranja (por causa do fígado) a folha do abil, um pedacinho do tijolo ou de telha, um pedaço de pão ou bolacha queimado. Preparo: Coloca tudo [na panela com água e levar ao fogo] depois coa e consome.
Chá para tratar hemorroida	Ingredientes: [erva] unha de gato, raiz da escada de jabuti, vassourinha de botão (03 botões). Faz o chá.
Chá para tratar diarreia	Ingredientes: casca da verônica, casca do cajueiro, brotinho da goiabeira, casca do uxizeiro. Preparo: Coloca tudo [na panela com água e levar ao fogo até ferver] depois coa e consome.
Soro para tratar diarreia	Ingredientes: água, sal, açúcar ou água de coco. Preparo: junta os ingredientes (água, sal e açúcar) em um copo, mistura até se dissolverem, e em seguida consome.
Compressa para tratar esipra	Ingredientes: casca do tento com tatapiririca da branca (são árvores). Preparo: ferve as cascas em uma panela, coloca num pano e coloca no lugar. Ou também: pila o cumambí para extrair o sumo. Depois, umedece um pano com o sumo e coloca sobre a enfermidade.
Banho para tratar dor de cabeça	Ingredientes: folha de limãozinho, folha de limão galego, folha de pião-roxo, branco. Tamanqueira, capitiú, oriza, catinga de mulata, folha de laranja da terra. Preparo: esfregar as folhas em uma bacia com água e deixar descansar por uma hora. Depois dessa etapa, o banho está pronto para o consumo.
Banho/ Asseio para tratar hemorroida	Ingredientes: [cascas travosas] casca do uxizeiro, cajueiro, pião roxo, bananeira. Preparo: ferver todos os ingredientes em uma panela com água, coa e depois faz o asseio.
Banho para afastar espírito mal	Ingredientes: 09 galhos de: cipó catinga, cipó d'alho, mukuracaá, folha de pião roxo, catinga de mulata, arruda, alho. Preparo: esfregar as folhas na água já preparada com alho. Depois, joga em toda casa e toma banho.
Antibiótico para tratar infecções	Ampicilina, Sulfametoxazol, Infectrin. Indicados ao tratamento de qualquer tipo de inflamação.
Anti-inflamatório	Nimesulida, Diclofenado. Indicados ao tratamento de dente inflamado e infecção, dor.
Antitérmico	Paracetamol. Indicado para tratar febre e dores.

Quadro 4 - Terapêuticas ensinadas por Dona Dionéia

Fonte: Narrativas de D. Dionéia (Entrevistas, 2014/2015).

Como se pode observar, a descrição de Dona Dionéia revela o modo criativo com que mescla os conhecimentos adquiridos em sua trajetória como moradora de

uma terra de saberes, e como uma cientista popular, realizando experimentos com ervas medicinais; unindo fármacos alopáticos àqueles por ela produzidos, introduzindo esses elementos em seu atendimento e ensinando-os às pessoas que atende.

Esses aspectos do atendimento de Dona Dionéia podem ser relacionados aos estudos de Maués (2005b) sobre as práticas da pajelança cabocla na Amazônia. Durante as sessões de pajelança, o pajé ensina aos doentes os medicamentos feitos a partir de ervas medicinais associados ao fármaco alopático. Isso evidencia a circularidade cultural que envolve a reinvenção dos saberes de cura, presentes nas práticas da pajelança, e que se fazem sentir semelhantemente no atendimento de Dona Dionéia.

Desta forma, pode-se dizer que os elementos presentes em suas terapêuticas revelam a imbricada relação de confiabilidade, tanto de Dona Dionéia quanto de seu público, nos remédios por ela produzidos e aqueles oriundos da medicina alopática. Além disso, é possível visualizar a ocorrência de um trânsito terapêutico realizado pelas pessoas que utilizam tanto os espaços médicos para consultas como a medicina popular realizada por Dona Dionéia. A exemplo disso, ela assim descreve:

Essa semana mesmo veio gente da beira do rio, lá da beira do rio grande. Duas famílias trouxeram duas crianças. Elas estavam muito ruins. Já tinham levado pro médico [...] Foi aí que eles vieram aqui comigo. Ouviram falar de mim, né [...] Aí eles vieram trazer as crianças (Entrevista, 5 abr. 2014).

A presença de pessoas oriundas da região das ilhas próximas a Abacatal evidencia a popularidade e a confiança no atendimento de Dona Dionéia. No caso acima descrito, observa-se também a medicina popular complementando o atendimento biomédico por ela realizado. Sobre este aspecto, Laplatini e Rabeyron (1989) observam que não se trata de impor uma medicina à outra, nem tampouco o papel do médico sobre o curador, mas simplesmente considerar as suas peculiaridades. No caso de Dona Dionéia, destaca-se a criatividade com que ela formula suas terapêuticas, como no exemplo a seguir:

Eu orei, ensinei os remédios pra eles. Ensinei remédios pra eles fazerem. Negócio de infecção. Um tava com febre, gripe e vômito e o outro era infecção, tava com a boca ferida. Pra infecção eu disse pra dar o infectrin que é da farmácia, mas é bom. Aí eu ensinei os matos, pra fazer o chá (Entrevista, 5 abr. 2014).

Ainda sobre a criatividade com que ela formula as terapêuticas, em outra narrativa descreve brevemente a fabricação de uma garrafada para tratar hemorroida:⁸⁰

Olhe, tem gente que ia se operar. Tem um homem aqui que ia se operar. Ele tomou uma garrafada e ficou bom. Eu pedi pra minha filha pra pegar uns matos. Disse pra ela qual era os matos e fiz. Fiz uma garrafada pra hemorroida e também pra muita gente que tava com princípio (Entrevista, 14 mar. 2015).

Ao perceber que Dona Dionéia fabricava garrafada, lembrei que seu cunhado, Carlos Alberto, também fabricava este tipo de terapêutica. Lembrei ainda que Dona Dionéia visitava as sessões de cura que ele realizava. Todavia, ao perguntar a ela sobre a origem desse saber, com a voz firme ela me deu a seguinte explicação:

Olha, eu inventei da minha cabeça. Fui tendo ideias do remédio, que é bom, porque às vezes, agente tá assim... Essa garrafada deve ser usada por três dias senão ela fica babenta. Tem muitos remédios de lá – do médico – que eu ensino pras pessoas, que é bom (Entrevista, 14 mar. 2015).

A forma criativa com que ela insere os medicamentos alopáticos em suas terapêuticas, a habilidade com que cria remédios de forma intuitiva, ou ainda a sua capacidade de reconhecer a propriedade curativa das plantas medicinais, denota uma reinvenção cotidiana que, segundo Montanari (2009), expressa uma linguagem cultural produzida a partir das práticas culinárias.

Por meio das práticas culinárias diferentes culturas podem ser reunidas na produção e consumo dos alimentos. A forma inventiva com que os alimentos são pensados e (re)criados pode revelar a cultura de uma sociedade a partir da cozinha. Como sugere Montanari (2009, p. 11), “a cozinha é depositária das tradições e das identidades de grupo”.⁸¹ Em sentido amplo, as terapêuticas produzidas e ensinadas por Dona Dionéia ao seu público representam uma forma simbólica e espiritual de alimento para o corpo (chás, xaropes, soro) e para a alma (banhos espirituais).

⁸⁰ Dona Dionéia não revelou os ingredientes que compõem a garrafada que fabrica para tratar hemorroida, nem revelou o nome da pessoa a quem direcionou o tratamento.

⁸¹ O termo cozinha é definido no dicionário Ferreira (2001, p. 192) como “1. Parte da casa onde se preparam os alimentos. 2. Arte de cozinhar”. Trabalho na presente pesquisa a segunda definição ligando o termo à produção cultural das terapêuticas de dona Dionéia que neste caso referem-se a alimentos físicos e ou simbólicos. Ou seja, penso a cozinha como ato de criação e não como um cômodo da casa onde a criação acontece. É na cozinha que se preparam os remédios, banhos e garrafadas.

Giard (2009) analisa o alimento e o lugar de sua produção, neste caso a cozinha, como elementos em constante intercâmbio cultural. Marcada pela tradição, ritualização e investimento afetivo a cozinha é o lugar onde um mesmo alimento pode ganhar novos e diversos significados. Por isso, para esta autora, estudar a cozinha é perceber “coisas da vida que exigem tanto inteligência, imaginação e memória quanto às atividades tradicionalmente tidas como elevadas, como a música e arte de tecer” (GIARD, 2009, p. 212).

A cozinha é, sem dúvida, um lugar privilegiado para a produção do alimento, mas amplio aqui o olhar sobre esse espaço tomando-o como dimensão do cotidiano que permitiu a Dona Dionéia desenvolver um processo criativo, envolvendo as misturas de ervas medicinais, óleos vegetais, frutos, fármacos alopáticos, religiosidade, água, fogo, tempo e corporeidade, usados por ela no trabalho de curar e educar.

Assim, pode-se dizer que a produção de terapêuticas tem uma dimensão educativa do ponto de vista prático e simbólico. Ela envolve saberes que implicam em medidas, quantidades, componentes e porções correspondentes ao tipo de enfermidade que se deseja tratar. Além disso, expressa as formas mais originais de enfrentamento de doenças espirituais que recebem atributos mágicos, pré-requisitos essenciais para um tratamento bem-sucedido.

Em todo o atendimento de Dona Dionéia foi possível constatar um amplo conjunto de saberes que se fazem sentir no modo como ela lida com as ervas em simbiose com sua religiosidade e prática de cura. Inspirado no trabalho de Albuquerque (2011) sobre a epistemologia e os saberes da Ayahuasca,⁸² e sua classificação dos saberes mediados por essa bebida indígena, tracei a descrição:

a) Saberes Ambientais

Os saberes ambientais presentes em seu atendimento referem-se aos conhecimentos e habilidades mobilizados por Dona Dionéia para se movimentar no interior da mata, localizar e extrair as matérias-primas em suas quantidades necessárias à fabricação do fármaco e realizar a cura. Prática semelhante àquela

⁸² Contrariando as práticas tradicionais de ensinar centradas na figura do professor, a Ayahuasca produzida a partir da plantas *Cabí*, é reconhecida por certos grupos na Amazônia como “professora”. Com base nessa constatação Albuquerque (2011), identificou e classificou pelo menos 12 saberes mediados pela Ayahuasca, são eles: cognitivos; artísticos; políticos sociais; morais; espirituais; filosóficos; divinatórios; medicinais; práticos; existenciais; saberes da paz e saberes da cura.

realizada pelas comunidades indígenas do período colonial brasileiro, descritas por Freyre (2003).

Segundo o autor, o conhecimento indígena sobre frutos e ervas medicinais causou grande admiração entre os viajantes e religiosos que percorreram o Brasil Colonial. Muitos padres jesuítas, mesmo negando a cultura indígena, aprenderam com ela o poder curativo das plantas medicinais. Para Freyre (2003, p. 335): “é provável que nas mãos de um curandeiro indígena estivesse mais segura a vida de um doente, no Brasil dos primeiros tempos coloniais, do que nas de um médico do reino estranho ao meio e à sua patologia”.

Para Gurgel (2010), a herança cultural indígena sobre o uso das ervas medicinais e práticas curativas é um legado cultural que foi transmitido entre os povos que habitaram o Brasil muito antes do seu “descobrimento”. E na atualidade se mantém viva e eficaz, como se observa nas terapêuticas ensinadas por Dona Dionéia em seu atendimento.

Por meio dos saberes ambientais, Dona Dionéia ensina as pessoas que atende a como encontrarem na natureza as plantas e ervas medicinais necessárias à fabricação dos remédios, pois nem todos na comunidade possuem essa habilidade, embora se observe na cultura dos quintais a presença de muitas espécies de plantas de propriedade curativa.⁸³ Em suas palavras, “*nem todo mundo sabe onde encontrar. Quando surge uma dúvida, vêm me perguntar. Só os mais experientes sabem onde encontrar os remédios no mato*” (Entrevista, 21 dez. 2013).

Assim, os saberes ambientais presentes nas práticas de cura de Dona Dionéia possibilitam que ela crie uma farmacopeia munida de sentidos e significados. As ervas, plantas e frutos compõem a base dos tratamentos ensinados ao seu público, mediante a realização de seus prognósticos e diagnósticos, presentes nos seus *saberes medicinais*.

b) Saberes Medicinais

Os saberes medicinais de Dona Dionéia somam um conjunto de habilidades que lhe permitem ler os sintomas e identificar as doenças através das manifestações corporais dos doentes que ela atende, e inferir prognósticos e diagnósticos que podem ser de caráter físico e/ou espiritual.

⁸³ Sobre a cultura dos quintais de Abacatal, cf. Marin e Castro (2004) e Freitas et al. (2014).

A doença, como irrupção do cotidiano, é traduzida e enfrentada por Dona Dionéia sob o uso de terapêuticas feitas a partir de plantas medicinais e fármacos alopáticos. Esse aspecto de seu saber reporta a uma forma de medicina popular descrita por Laplatini e Rabeyron (1989) como medicina familiar cotidiana.

Segundo os autores, a medicina familiar cotidiana é composta por “receitas cuja base é essencialmente vegetal (e também animal, mineral), de conhecimentos e habilidades que se inscrevem no âmbito do empirismo médico” (LAPLATINI; RABEYRON, 1989, p. 50). Porém, o aspecto que diferencia a farmacopeia de Dona Dionéia dessa medicina familiar é a presença de medicamentos alopáticos, como antibióticos, antitêrmicos, e anti-inflamatórios na composição de suas terapêuticas.

Indagada sobre a presença dos medicamentos alopáticos em suas terapêuticas, ela concedeu-me o seguinte depoimento: “*as vezes agente vai no médico, aí eles passam a receita, aí aquele remédio foi bom pras crianças, vamos dizer assim, o Infectrin foi bom, aí eu guardo aquela receita*” (Entrevista, 5 abr. 2014). Este fato evidencia a criatividade com que Dona Dionéia reinventa sua forma de curar as enfermidades. Trata-se de uma experiência pessoal partilhada com a coletividade.

Para Oliveira (1983, p. 78), “todas as pessoas que lidam com doenças e curas da população, ao prestarem seus serviços de saúde, reproduzem o seu modo de viver”. Nesse sentido, o espaço da cura é recriado por Dona Dionéia a partir da sua experiência sociocultural dentro e fora de Abacatal. Como um meio alternativo, ante as dificuldades financeiras e insucessos biomédicos enfrentados por pessoas que buscam em seu atendimento a cura para as suas doenças, Dona Dionéia aproxima os saberes medicinais e ambientais aos saberes religiosos, para garantir que a cura se manifeste além do corpo físico.

c) Saberes Religiosos

Os saberes religiosos de Dona Dionéia constituem um conjunto de cosmovisões forjadas a partir das práticas religiosas presentes em sua trajetória de vida, os quais lhe possibilitaram a leitura da realidade e a formação de sua cosmogonia ensinada dentro e fora do espaço da cura em Abacatal.

Em sua trajetória de vida, observa-se a sua inserção nas atividades religiosas do catolicismo popular e na benzedura, onde aprendeu as orações católicas e a

jaculatória para cortar a *esipra*. Seu núcleo familiar, marcado por crenças e práticas religiosas, que envolvem o catolicismo, a umbanda, a pajelança e a crença em seres encantados, possibilitou-lhe o contato com saberes e práticas envolvendo a benzedura, as novenas, a manipulação das ervas medicinais, além de imaginários e crenças nos seres espirituais.

Os traços religiosos que marcaram a trajetória de Dona Dionéia foram reinventados por ela partir da sua entrada no pentecostalismo. Ao identificar-se como evangélica, as cosmovisões que lhe forjaram antigas as crenças somaram-se à fé protestante, possibilitando a ampliação do seu conhecimento espiritual, sobretudo sua habilidade de discernir entre as doenças físicas e espirituais. Para tanto, ela se apropriou, ao mesmo tempo e em alguns casos, de práticas curativas, como o exorcismo e o banho espiritual, comuns entre as agências religiosas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Segundo Mariano (2014), as agências religiosas neopentecostais, ao assumirem sua posição na guerra contra o diabo, vêm sincretizando cada vez mais elementos simbólicos presentes no catolicismo popular, na umbanda, no candomblé e no espiritismo. Tal fato o levou à seguinte questão: “até que ponto a Universal e a Internacional da Graça não são influenciadas e incorporam elementos da crença, da lógica, e da visão de mundo dessas religiões?” (MARIANO, 2014, p. 127).

A indagação do autor referencia o modo como as agências neopentecostais realizam o enfrentamento das forças espirituais do mal. Nas reuniões de libertação, por exemplo, que ocorrem quase sempre às sextas-feiras, entidades do panteão afro-religioso partilham o espaço mágico do culto com as orações fervorosas em favor de pessoas em estado de possessão. E são utilizados objetos simbólicos, como sal grosso, arruda, lenços, alianças, areia da praia, para citar alguns, nas pregações, além das ofertas e dízimos.

Embora a invocação das entidades afro-religiosas seja feita para materializar o mal (possessão, doença, desilusões, etc.) e depois expulsá-lo, os pastores e líderes religiosos reconhecem as características dessas entidades, inclusive como são conhecidas na umbanda e no candomblé. A mistura de exorcismo e práticas como banhos do descarrego, por exemplo, usado com frequência nos trabalhos da

umbanda e candomblé, denuncia a relação sincrética dos rituais neopentecostais, afirma Mariano (2014).

Nesse sentido, é possível perceber certa proximidade entre as práticas religiosas dos cultos neopentecostais e a prática de Dona Dionéia, pois ambas misturam elementos de diferentes segmentos religiosos em nome da cura e da salvação. A relação sincrética que se faz sentir em seu atendimento extravasa os domínios doutrinários da “Assembleia de Deus”, pouco envolvida com a prática do exorcismo, marcando em Abacatal um tempo de reinvenção nesta agência religiosa.

Dona Dionéia, por meio dos seus saberes religiosos, partilha sua cosmogonia com as pessoas dentro e fora do seu atendimento. Sua crença evangélica está assentada num conjunto de cosmovisões religiosas, constituídas ao longo da sua trajetória de vida. E é esse arcabouço religioso que lhe direciona a prática, no espaço da cura, por meio dos saberes ambientais, medicinais e corporais, como veremos a seguir.

d) Saberes corporais

Os saberes corporais presentes na prática de cura de Dona Dionéia conformam um conjunto de técnicas corporais usadas por ela dentro e fora do seu atendimento. Assim como os demais saberes, os saberes corporais estão ligados à sua identidade religiosa e propiciam a tradução e o enfrentamento das doenças manifestadas física e/ou espiritualmente nos corpos das pessoas enfermas.

Mauss (1974, p. 211) entende que as técnicas corporais são “maneiras como homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos”. Para ele são muitas as formas utilizadas pelo homem para expor o seu corpo dentro de um sistema sociocultural. Elas variam de uma cultura para outra e não estão desvinculadas de sentido.

Por sua vez, Maluf (2001), em análise sobre os enfoques antropológicos sobre o corpo na contemporaneidade, tributa ao trabalho de Mauss, uma discussão pioneira na abordagem crítica sobre o tema das técnicas corporais. Segundo a autora, Mauss “tenta mostrar como as ‘técnicas corporais’ – os modos de caminhar, dormir, escavar, nadar, parir, sentar, comer, etc., variam de uma cultura para outra” (MALUF, 2001, p. 89). Esses enfoques permitiram observar o processo de reinvenção religiosa de Dona Dionéia o uso de técnicas corporais usadas no

atendimento de pessoas doentes em Abacatal. São elas: a imposição de mão, o uso da voz (cantos, pregações, orações), arrepio, fabricação da terapêutica, leitura da Bíblia.

Dona Dionéia, ao descrever a técnica corporal para a realização das orações dirigidas às pessoas enfermas, deu o seguinte depoimento: “*Eu coloco a mão na cabeça da pessoa. Eu oro, e peço pra Deus, peço pra Jesus. Então eu peço pra Deus, que não seja a minha mão [...] E sim, a mão de Deus sobre a minha mão*” (Entrevista, 21 dez. 2013).

Percebe-se em sua narrativa a aplicação de pelo menos duas de suas técnicas corporais, a imposição de mão e a oração. Na primeira, o corpo do enfermo é tocado de modo a prepará-lo para receber a mediação espiritual, produzida a partir da segunda técnica, a oração à Santíssima Trindade. Em ato simbólico, ao pedir que a mão de Deus repouse sobre a sua mão Dona Dionéia atribui à divindade traços da corporeidade humana.

Na oração, usa-se a voz para invocar o sagrado e expulsar os males do corpo e do espírito. Ela relata que durante as suas orações, quando da imposição da mão sobre pessoas enfermas, ela sente em seu corpo sinais da presença do “maligno” e do Espírito Santo. Ao falar como identifica a presença do mal durante as orações, assim ela relatou: “*Eu sinto o arrepio. Eu sinto uma coisa assim na minha cabeça. É uma coisa ruim, tipo uma dor na fonte. Dá uma pontada*” (Entrevista, 5 abr. 2014). Sobre a presença do Espírito Santo ela afirma que: “*Agente sente aquele arrepio e parece assim, que enche a gente em todas as partes do corpo. É uma sensação boa, de alegria*” (Entrevista, 5 abr. 2014).

Portanto, Dona Dionéia sente em seu corpo manifestações espirituais que se traduzem em técnica corporal para discernir entre as forças do bem e do mal, como na sensação de arrepio. Este último ocorre em ambos os casos, mas sua identificação se dá pelos outros sinais que o acompanham, como a dor de cabeça, para identificar o mal; e a alegria, para identificar o Espírito Santo.

Técnicas corporais são, assim, utilizadas por ela para a fabricação das terapêuticas e a pregação do Evangelho. Na primeira, as técnicas compreendem a coleta de galhos, folhas, fármacos alopáticos, etc.; a técnica do preparo, misturas, fricções, envasamento (no caso da garrafada), ingestão, uso tópico sobre o corpo do

doente, ou externo, sobre os ambientes da casa (no caso da aplicação do banho espiritual).

Na leitura e pregação do evangelho, além do uso da voz, ocorre o manuseio da Bíblia, instrumento presente na cultura material que compõem o atendimento de Dona Dionéia. A leitura compartilhada do Evangelho realizada dentro e fora do atendimento sugere o uso da técnica corporal no manuseio do livro sagrado, assim como a memorização de capítulos e versículos, partes constitutivas da mensagem a ser pregada. A leitura e a pregação podem ser compreendidas tanto como uma terapêutica para o espírito assim como uma prática educativa.

Para Maués (2005a), existem técnicas corporais que apresentam semelhanças em rituais de cura praticados em diversas manifestações religiosas como a renovação carismática, pajelança cabocla, espiritismo, pentecostalismo e religiões de matriz africana. Entretanto, o significado que essas técnicas recebem é o que as diferencia.⁸⁴

Para o autor, o toque corporal é uma prática comum entre os rituais, e assemelha-se, muitas vezes, na forma como é aplicado. Porém, a interpretação dada pelos membros dessas searas religiosas onde os rituais acontecem, assume formas muitas vezes distintas: “As verdadeiras diferenças se encontram, mais frequentemente, nos significados, embora, também, quanto a estes, haja semelhanças e aproximações” (MAUÉS, 2005a, p, 101).

As técnicas observadas nos atendimentos de Dona Dionéia misturam saberes e religiosidade. A oração, a imposição da mão, a expulsão do demônio, a receita de remédios, os arrepios e as manifestações provocadas pela presença de espíritos, constitui, portanto, um sistema articulado de técnicas corporais para tratar os seus doentes. As construções simbólicas que se projetam sobre a técnica corporal presente nos rituais de cura só podem ser compreendidas, portanto, dentro do próprio ritual, ou seja, “toda técnica propriamente dita tem a sua forma” (MAUSS, 1974, p. 213).

Dona Dionéia e seu público representam corpos unidos de subjetividade e estão socialmente integrados. Em todo o seu atendimento tem-se a projeção do corpo como espaço da cultura. Para Csordas (2008, p. 145), “o corpo é um ponto de

⁸⁴ Sobre técnicas corporais, ver Maués (2003).

partida para analisar a cultura e o sujeito”. Relaciona-se de modo imbricado dentro dos rituais religiosos de promoção da cura. O sujeito produz técnicas corporais, sentidos, significações que tributa aos rituais que participa e com eles negocia continuamente.

Tais negociações não são inconscientes, ocorrem continuamente e podem produzir novas significações dentro do mesmo ritual. Isso evidencia que o corpo está em constante movimento, produzindo cultura e sendo, ao mesmo tempo, o *lócus* do ritual porque é nele que toda a experiência da doença, ritual e cura se fazem presentes. Assim, pode-se inferir que a corporeidade presente no atendimento de Dona Dionéia rompe com dualidades como corpo e mente, sujeito e objeto (CSORDAS, 2008).

No uso de técnicas corporais, os atores envolvidos na experiência da cura traçam estratégias de enfrentamento das doenças a partir do toque da mão, orações, banhos, chás, fármacos alopáticos associados ou não a remédios preparados de forma tradicional, construindo uma forma singular de enfrentamento das doenças.

No intuito de mapear alguns tratamentos ensinados por Dona Dionéia, elaborei um quadro inspirado nos trabalhos de Marin e Castro (2004) e Van den Berg (2010).⁸⁵ Nesse quadro apresento as enfermidades diagnosticadas e seus tratamentos baseados em plantas medicinais, orações e remédios industrializados.

Para reunir tais informações cruzei as narrativas de Dona Dionéia com as informações contidas no trabalho de Marin e Castro (2004), por considerar a semelhança entre algumas das doenças etnografadas por elas durante suas pesquisas em Abacatal, entre os anos de 1989 e 2004.

⁸⁵ Essas autoras têm em comum o trabalho de catalogação de plantas de propriedade medicinal empregadas em diversas formas de tratar doenças por meio do saber popular. Marin e Castro (2004) realizaram um levantamento do uso dessas plantas a partir de entrevistas feitas às famílias da comunidade de Abacatal. Van den Berg (2010) catalogou parte do herbário amazônico a partir de narrativas de moradores de diversas partes da região norte do país.

(Continua...)

DOENÇAS	TRATAMENTO	REMÉDIO USADO	NOME CIENTÍFICO	PARTE USADA
Tosse	Xarope	Alho	<i>Allium sativum L.</i>	Semente
		Andiroba	<i>Carapaguianesis Aubl.</i>	Óleo
Vômito	Chá	Abiu	<i>Pouteria caimito</i>	Folha
Dor de cabeça, dente, ouvido e febre.	Chá	Anador	<i>Coleusamboinicus Bonr</i>	Folha
Perturbação espiritual do corpo e da casa	Banho	Apií	<i>Dorsteniaasaroides Grad.</i>	Folha
	Banho	Cipó catinga		Folha e galho
		Sucurijú		Folha
	Banho	Pião branco	<i>Jatrophacurcas L.</i>	Folha
	Banho	Pião roxo	<i>Jatrophagossypifolia L.</i>	Folha
	Banho	Arruda	<i>Rutagraveolens L.</i>	Folha e galho
Quebranto	Banho	Arruda	<i>Rutagraveolens L.</i>	Folha
	Banho	Oriza	<i>Pogostemonheyneanus Benth</i>	Folha
Baques	Banho e emplastro.	Arruda	<i>Rutagraveolens L.</i>	Folha e galho
	Massagem	Andiroba	<i>Carapaguianesis Aubl.</i>	Óleo
	Analgésico	Diclofenaco de Sódio		
Dor no fígado	Chá	Boldo	<i>Vernoniacondesato Backer</i>	Folha
	Chá	Laranja da terra	<i>Citrus sp.</i>	Folha
		Camembeca	<i>Polygalaspectabilis DC.</i>	Raiz
Diarreia de sangue e cogumelo	Chá	Camembeca	<i>Polygalaspectabilis DC.</i>	Raiz
Febre	Chá	Canela	<i>Cinnamomumzeylanicum Breyn.</i>	Folha
	Antitérmico	AAS – Ácido Acetilsalicílico		Comprimido
	Antitérmico/analgésico	Paracetamol		Comprimido e gotas
Dores em geral		Capitú	<i>Siparunaguianesis Aubl.</i>	Folha
	Chá	Anador	<i>Coleusamboinicus Bonr</i>	Folha
Dor no fígado, calmante, mal-estar.	Chá	Carmelitana	<i>Lippiacitriodora A. DC.</i>	Casca
Dor de dente, calmante, convulsão, pneumonia, barriga inchada, diarreia, erisipela	Chá, banho, infusão.	Catinga de mulata	<i>TanacetumVulgare L.</i>	Folha e galho

(Continuação, ultima pagina)

DOENÇAS	TRATAMENTO	REMÉDIO USADO	NOME CIENTÍFICO	PARTE USADA
Mau olhado e Batida de bicho	Banho	Cipó de alho	<i>Adenocalymnaalliacemi Mart.</i>	Folha
	Banho	Arruda		Folha
	Banho	Pião roxo		Galho
Dor na cabeça	Banho	Coqueiro	<i>Cocos nucifera L.</i>	Água do fruto
	Banho	Tamanqueira		Folha
	Banho	Oriza	<i>PogostemonheyneanusBenth</i>	Folha
Erisipela		Cumambí		
	Banho	Tatapiririca		Casca
	Banho	Tento	<i>Ormosia coccínea Jacq.</i>	Casca
	Benedura	Arruda	<i>Rutagraveolens L.</i>	Folha
	Benedura	Vassourinha	<i>Spermacocceverticillata L.</i>	Ramos
Hemorroida	Banho	Escada de jabuti	<i>Bauhiniasplendens H.B.K.</i>	Folha
	Chá/ banho	Vassourinha de botão	<i>Spermacocceverticillata L.</i>	Folha
	Chá/banho	Unha de gato	<i>Uncariaguianesis (Aubl.) Gmel.</i>	
	Chá/ banho	Verônica		Casca
Dor de estômago, dor de barriga, prisão de ventre, diarreia, cólica intestinal	Chá	Elixir paregórico	<i>Piper callosum Ruiz etPavon.</i>	Folha
Diarreia	Chá	Goiabeira	<i>Psyidiumguajava L.</i>	Broto
Diarreia (infantil), asma, bronquite, gripe e catarro no peito	Chá e xarope	Hortelãzinho	<i>Menthapuleguim L.</i>	Galho e folha
Inflamação na garganta	Antibiótico	Infectrin		Comprimido
Gripe e resfriado	Banho	Japana	<i>EupatoriumtriplinerveVahl.</i>	Folha
	Banho	Limãozinho	<i>Citrussp.</i>	Folha
	Banho	Limão-galego	<i>Citrussp.</i>	Folha
	Banho	Oriza	<i>PogostemonheyneanusBenth</i>	Folha
		Macela	<i>Achyroclinesatureoides(Lam.) DC.</i>	
	Banho	Mucuracá	<i>Petiveriaalliacea L.</i>	Folha
Ferimento no corpo.	Banho	Tatapiririca		Casca
	Banho	Tento	<i>Ormosia coccínea Jacq.</i>	Casca
Problemas intrauterinos.	Chá/ banho	Verônica		Casca
Inflamação uterina e anemia	Chá	Pariri	<i>Arrabidae chica Verlot.</i>	Folha e galho

Quadro 5 - Doenças diagnosticadas e tratadas por Dona Dionéia

Fonte: Entrevistas realizadas com Dona Dionéia.

Os dados organizados no quadro acima possibilitaram análises acerca dos saberes postos em movimento por Dona Dionéia nos atendimentos que ela realiza em Abacatal. Como já mencionado, o atendimento de Dona Dionéia se dá no espaço educativo constituído por três etapas imbricadas: *diálogo*, *oração* e *terapêutica*. Nelas, um conjunto de saberes são postos em movimento em favor da cura física e espiritual das pessoas enfermas. Ao realizar o atendimento, ela ensina o seu público sobre a doença, suas causas, os meios necessários para enfrentá-la, mas também a moral, religiosidade, técnicas corporais, conhecimentos para a vida. Esses temas constituem o conteúdo presente em sua prática educativa.

Segundo Cunha e Fonseca (2005, p. 1), a prática educativa designa “toda relação em que há transmissão de conhecimento de qualquer espécie, seja de caráter moral, religioso, técnico ou até mesmo escolar”. As práticas educativas estão, assim, presentes nos diferentes espaços da vida cotidiana, não dissociadas da cultura dos grupos sociais.

Em uma análise sobre o cotidiano das irmandades leigas religiosas de Minas Gerais do século XVIII, a partir do olhar de artistas como Jean Baptiste Debret e Johannes Moritz Rugendas, expresso em suas pinturas, Cunha e Fonseca (2005) revelaram a existência de um cotidiano marcado por práticas educativas que visavam o ensino moral, religioso, etiqueta social, ofício domésticos da população pobre e abastada da sociedade mineira desse período, em um ambiente não escolar.

As práticas educativas aconteciam em diferentes espaços sociais como a rua, a igreja, as festas religiosas, as oficinas onde se ensinava artes e ofícios, como a carpintaria, a escultura e a pintura. Segundo as autoras, as práticas educativas das irmandades eram reconhecidas no âmbito social, estavam inseridas em um processo de fazer-aprender-fazer que implicava a formação identitária do grupo. Esses aspectos me reportaram às práticas educativas presentes na trajetória de Dona Dionéia como educadora do cotidiano em Abacatal.

A arte de curar de Dona Dionéia é, portanto, um reflexo dos saberes e práticas educativas de caráter religioso, moral, terapêutico, presentes no legado cultural de seus antepassados. Mesmo após sua reinvenção religiosa ainda é possível perceber a forte influência que esses saberes exercem sobre o modo como ela atua no espaço da cura em Abacatal.

Por meio da herança cultural deixada pelos seus antepassados e familiares, elementos como a magia, a religiosidade, a cultura material, o imaginário, foram sendo incorporados em seu atendimento por meio de uma pedagogia do cotidiano, a qual marca a cultura de seu grupo social.

Por meio das relações culturais tecidas entre Dona Dionéia e o seu público, práticas educativas de caráter religioso, moral, terapêutico e corporal são realizadas durante o seu atendimento abrindo caminho para uma pedagogia do cotidiano. Por pedagogia do cotidiano compreendo um modo de educar que não está assentado unicamente no espaço institucionalizado da educação, mas em toda a experiência simbólica, social e cultural que perpassa a vida em sociedade.

No caso de Dona Dionéia temos uma educação não escolar que está ancorada nos padrões culturais do seu grupo social tecida com os seus pares, que remetem a dimensão educativa do cotidiano como propõe Brandão (2007). Para este autor:

Esparramadas pelos cantos do cotidiano, todas as situações entre pessoas, e entre pessoas e a natureza, situações sempre mediadas pelas regras, símbolos e valores da cultura do grupo, tem, em maior ou menor escala, a sua dimensão pedagógica (BRANDÃO, 2007, p. 20).

No enfrentamento da doença física e ou espiritual Dona Dionéia aproxima as pessoas do seu arcabouço cultural constituído na tessitura de sua experiência sociocultural, no espaço da religião e da cura em Abacatal. Ao aproximar o doente das causas físicas e espirituais de sua doença, ela não está apenas realizando um diagnóstico, mas ensinando-o a conhecer a doença a partir de sua cosmogonia.

Ao pregar o evangelho durante os diálogos tecidos com as pessoas que atende dentro e fora do espaço da cura em Abacatal, ela ensina o caráter moral cristão, calcado na fé evangélica, perpassado pelas religiosidades com as quais entrou em contato durante sua passagem pelo catolicismo popular.

Por meio da oração, Dona Dionéia ensina ao seu público uma técnica corporal de comunicação entre o homem e o sagrado. No falar da alma com o divino, valores cristãos, modos de intercessão, expulsão do mal, somam alguns dos temas postos em circulação durante o seu atendimento.

No tratamento das doenças físicas e espirituais ela sempre ensina a seu público a fabricação do remédio. Por meio da técnica corporal, folhas, galhos, frutos,

água, sal, açúcar, são transformados em xaropes, chás, garrafadas, soros, compressas, banhos terapêuticos e espirituais. Associados ou não ao fármaco alopático, o ensino das terapêuticas, bem como dos demais conteúdos transmitidos por Dona Dionéia, extravasam os limites do atendimento alcançando outros públicos: o reduto familiar dos enfermos, os quais, por sua vez, partilham tais ensinamentos entre seus familiares, evidenciando o impacto social de sua prática.

Assim, os “pacientes” de Dona Dionéia são também seus aprendizes, educandos, multiplicadores dos saberes que curam e educam dentro e fora de Abacatal, posto que a experiência educativa que têm com a benzedeira/oradora tende a levá-los a internalizar os tratamentos como eficazes, inserindo-os em sua cultura familiar.

Marcado por grande porosidade cultural, o atendimento de Dona Dionéia compreende uma complexa teia cultural, constituída por traços religiosos, materialidade e saberes culturais. Nele é possível, por exemplo, um tratamento para gripe conter elementos tanto da cultura biomédica quanto da popular. Em um atendimento contra espíritos malfeitores, é possível a co-presença de práticas evangélicas e umbandistas.

A porosidade do atendimento de Dona Dionéia permite a mistura de fragmentos de culturas religiosas como o catolicismo, a pajelança, a benzedura, o pentecostalismo, com a sabedoria popular e a medicina biomédica, através do uso de fármacos alopáticos, em uma educação não escolar, configurando o espaço da cura usado por ela para enfrentar doenças e educar para vida, numa espécie de mestiçagem cultural.

A mestiçagem cultural, para Gruzinski (2001, p. 62), designa as “misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa, África e Ásia”.⁸⁶ Em seus estudos sobre a mundialização da cultura na América espanhola do mesmo século, o mesmo autor percebe a mestiçagem cultural ocorrida na colonização da América como o resultado das misturas feitas entre os povos que ali se

⁸⁶ Inspiro minha análise no conceito de *mestiçagem cultural* proposto por Gruzinski (2001), por entender que o atendimento de Dona Dionéia, assim como as misturas étnicas e culturais ocorridas no processo de colonização da América no século XVI, está transpassado por fragmentos de diferentes manifestações culturais e religiosas que se fazem sentir em sua prática educativa.

encontraram, por meio dos fragmentos de suas culturas em contato. Em um estado de mediação cultural entre os ameríndios e colonizadores valores, imaginários, religiosidade, espaços, objetos, romperam as fronteiras geopolíticas forjando mundos mesclados.

A ideia de mundos mesclados apoia-se nas representações feitas pelos povos a partir das suas trocas culturais. Como reflexo da internalização dos fragmentos das culturas, vislumbra-se a mestiçagem nas artes, na arquitetura, na religiosidade, no cinema e na música. Para compreender o sentido da mestiçagem é preciso estabelecer um pensamento intermediário capaz de vislumbrar os mundos mesclados como de fato são em sua complexidade. Uma leitura etnocêntrica sobre a colonização da América seria no mínimo míope diante da riqueza cultural que a constituiu e que ainda hoje nos surpreende.

Contrário a esse tipo de leitura sobre a colonização da América e a mestiçagem cultural, Gruzinski (2001, p. 48), explica que:

esse modo de ver as coisas imobiliza e empobrece a realidade, eliminando todo tipo de elementos que desempenham papéis determinantes: as trocas entre um mundo e outro, os cruzamentos, mas igualmente os indivíduos e grupos que fazem às vezes de **intermediários, de passadores**, e que transitam entre os grandes blocos que nós nos contentamos em localizar (Grifo meu).

Na esteira do pensamento de Gruzinski sobre os elementos que desempenham papéis importantes no processo de mestiçagens culturais, percebo semelhanças entre “os indivíduos intermediários entre um mundo e outro”, referidos na citação acima, e Dona Dionéia com sua prática educativa. Ambos realizam uma mediação de saberes.

A mediação cultural prevê a aproximação de universos culturais pela catalisação que o mediador realiza produzindo elementos mestiços, uma intercessão entre culturas em contato. Como observou Gruzinski (2001), as culturas em contato tendem aparentemente a se excluírem. Mas diante de tal enfrentamento são interpenetradas pelas trocas culturais que passam a tecer entre si.

Em outras palavras, a mestiçagem expressa um ato criativo produzido a partir do enlace entre os fragmentos de culturas, numa dimensão intermediária onde formas de pensamento, imaginários e manifestações culturais podem surgir encerrando em si mesmo modos específicos de compreensão da realidade. Essa

ideia de mobilidade e troca de elementos culturais, que o mediador cultural permite pensar, referencia o perfil catalizador e educativo de Dona Dionéia, posto que ela mobiliza saberes presentes numa realidade que é compartilhada por “todos” no cotidiano, reinventa-os em nome da fé, e os reaproxima das pessoas atendidas tornando-os inteligíveis.

Dona Dionéia é, portanto, um sujeito entre dois mundos. Pertence a uma realidade social comum a todos na comunidade onde vive, mas diferencia-se pelas habilidades que possui em mobilizar, produzir e fazer circular saberes muitas vezes já conhecidos pela comunidade, como aqueles praticados pelas famílias dos primeiros tempos de Abacatal em suas roças e quintais.

Potencialmente reconhecida em sua arte de curar e mediar saberes, Dona Dionéia inaugura um meio singular de curar e educar no cotidiano de Abacatal. Seus alunos são membros de seu sistema particular de parentesco consanguíneo e simbólico que é acrescido pelos seus amigos e pessoas trazidas por eles para serem curadas e educadas por ela e sua arte.

Nessa relação eminentemente pedagógica ancoram-se os saberes de Dona Dionéia, cuja lógica se assenta na *oralidade* com que aprendeu e ensina; em seu atendimento, nos modos de conhecer e enfrentar as doenças; na *memória* individual e coletiva, onde a transmissão de seus códigos culturais, cosmogonias e experiências de vida estão ancorados, e assim reinventados no tempo presente; no *cotidiano*, palco de toda a experiência sociocultural dos sujeitos históricos; na *religiosidade* forjada no trânsito religioso entre o catolicismo e o pentecostalismo; e, por fim, na *corporeidade* que se expressa em todo o processo mágico-religioso que permeia sua arte de curar e educar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta Dissertação procurou demonstrar a existência de um processo educativo presente nas práticas e saberes de cura de Dona Dionéia, 55 anos, benzedeira convertida ao pentecostalismo evangélico, membro da Comunidade Quilombola de Abacatal.

Verificou-se que os saberes presentes em sua prática educativa foram constituídos durante a sua trajetória de vida. Ao longo de sua mocidade, ela congregou conhecimentos herdados de seus antepassados e familiares sobre o enfrentamento de doenças físicas e espirituais. Anos mais tarde, reinventou os seus saberes por força de um marcante trânsito religioso vivenciado entre a seara católica e a evangélica.

Esse trânsito foi responsável também por um processo de identificação religiosa que se fez sentir na forma como Dona Dionéia passou a expressar sua religiosidade, cosmogonia e prática de cura. Para analisar o processo de identificação religiosa que se fez sentir na forma como ela passou a expressar sua religiosidade, cosmogonia e prática de cura, recorri às contribuições de Hall (2014). Esse trabalho me auxiliou a compreender o caráter fluído e sincrético das identidades assumidas por Dona Dionéia ao longo de sua trajetória, em sua experiência como mãe, esposa, benzedeira, católica, evangélica, *oradora*, *orientadora* e educadora.

As contribuições advindas dos estudos de Sanchis (1997) e Camurça (2009), ambas inseridas no campo da ciência das religiões, também foram, em certa medida, elucidativas para a compreensão das teias e conexões religiosas que Dona Dionéia traçou durante seu trânsito religioso. Essa experiência representa um retrato nacional, quiçá global, da religiosidade do homem em sociedade nos tempos atuais. Ou seja, os homens estão em constantes negociações com a vida, com o sagrado, e, ao que tudo indica, suas necessidades físicas e ou espirituais não se satisfazem numa crença única, promovida por uma agência religiosa em particular. Uma crença mítica, como propõe Camurça (2009), talvez seja um caminho possível para analisar essa dimensão mágico-religiosa na qual milhares de pessoas encontram-se mergulhadas em suas buscas espirituais, sobretudo de cura.

Dessa relação mágico-religiosa deriva a prática de curar e educar de Dona Dionéia. O seu envolvimento com a benzedura na adolescência, as visitas aos trabalhos de cura de seu falecido cunhado, as novenas realizadas em sua casa, os sonhos com sua falecida mãe, ou ainda a utilização dos serviços em saúde com os quais aprendeu sobre remédios para tratar doenças, tornaram possível a esta cientista popular enxergar o seu trabalho de *oradora* como uma missão dada por Deus.

Sem se dar conta da grandeza e complexidade do seu ofício, Dona Dionéia fez desse trabalho um meio de curar e educar no cotidiano de Abacatal. Para analisar essa experiência recorri a Geertz (1989), na sua antropologia interpretativa, aos estudos de Brandão (2002; 2007), Rocha e Tosta (2009) e Albuquerque (2015), sobre a educação do cotidiano; e a Cunha e Fonseca (2005), sobre a noção de práticas educativas, no intuito de vislumbrar a pedagogia subjacente à prática de cura de Dona Dionéia.

A leitura que Dona Dionéia faz de si mesma enquanto uma oradora tem muito a nos dizer sobre a sua visão de mundo. Primeiro, por conta da experiência religiosa que ela viveu. Ao transitar entre a seara católica e evangélica, passou a enxergar a vida com as lentes do protestantismo. Subsidiada em certa medida pela apropriação que fez das mensagens bíblicas apreendidas dentro e fora dos cultos na Igreja Assembleia de Deus, Dona Dionéia compartilha sua cosmogonia por meio das suas relações socioculturais tecidas com o seu público em Abacatal.

Sua auto definição como orientadora, e não professora, é uma distinção entre o ofício de curar e educar para a vida, e o de educar para o ensino institucionalizado. A educação do cotidiano, na qual estão assentados os saberes de Dona Dionéia não pode ser comparada ao modelo tradicional de educação, calcado no saber científico, embora haja em sua prática uma ciência do cotidiano, da vida real visível, invisível e simbólica, que lhe confere um caráter orgânico (MARTINIC, 1994). Uma comparação entre práticas educativas, como as de Dona Dionéia, e a educação tradicional, certamente se mostra arbitrária e pouco fecunda à compreensão dos saberes culturais presentes nos espaços não escolares e suas conexões com a própria educação.

Nesse sentido, o aporte teórico de Brandão (2002; 2007), de Cunha e Fonseca (2005) foram essenciais à consolidação das conjecturas sobre o caráter

educativo da prática de cura de Dona Dionéia. Se o cotidiano educa e as práticas educativas ocorrem nos espaços da vida em sociedade, o que dizer sobre o atendimento de Dona Dionéia?

Esse atendimento configura-se como espaço educativo, pois nele acontece o processo de ensino-aprendizagem, em que o doente é também educado e a oradora torna-se agente da educação, portanto, uma educadora. Os saberes, por sua vez, conformam o conteúdo ensinado.

As três etapas imbricadas desse atendimento, *diálogo*, *oração* e *terapêutica* movimentam uma ampla gama de saberes religiosos, corporais, medicinais, ambientais. Por meio deles, Dona Dionéia passa a conhecer, interceder e a tratar o sofrimento de pessoas enfermas.

Ao ensinar a terapêutica aos doentes, ela faz uso da memória para recordar as associações entre fármacos alopáticos e insumos naturais na composição de chás, banhos, garrafadas, apreendidos em sua vivência cotidiana. Faz uso da oralidade com a qual realiza a oração e pregação, assim como do ensino de terapêuticas. Faz também uso do próprio corpo, seja orando, tocando o corpo doente ou ainda na catalisação das forças benígnas ou maléficas que influenciam a saúde e a doença.

A mediação de saberes realizada por Dona Dionéia durante o atendimento promove o encontro de pessoas com os conhecimentos empíricos e científicos presentes em sua prática de enfrentamento das doenças. Deste modo, homens e mulheres aprendem com a observação que fazem do próprio rito de cura, com a escuta das orações e terapêuticas, com a imitação da produção e (re)criação de remédios, configurando todo esse processo como uma pedagogia do cotidiano.

Nada escapa, portanto, à educação. O cotidiano da vida em sociedade respira educação. Em nossas agremiações, relações interpessoais, familiares, tribais, nas agências religiosas, no ambulatório médico, na rua, na feira, na benzedura, ou na leitura do Evangelho, lá estamos, aprendendo uns com os outros, com os seres sobrenaturais, com o sagrado e com a vida.

Os saberes apreendidos no cotidiano formam o homem para a vida. Ao entrar em contato com eles, por meio de suas experiências socioculturais esses conhecimentos tendem a ser incorporados à sua cultura familiar. Este fato permite

afirmar que Dona Dionéia, ao realizar a mediação de saberes dentro do seu atendimento, ensina a seu público e também a seus familiares, ampliando, dessa maneira, o alcance de sua atuação pedagógica.

Na esteira dos estudos sobre educação para a vida, ou como define Brandão (2002), sobre a educação do cotidiano, percebe-se no exercício realizado sob o uso de lentes microscópicas forjadas pelo aporte teórico-metodológico da História Cultural, Antropologia e História Oral, um meio possível de ampliar o olhar sobre a prática de cura de Dona Dionéia. Esse exercício levou-me a enxergar, por meio de suas narrativas, dimensões subjacentes à sua trajetória de vida e lançou luzes sobre outras abordagens e caminhos possíveis à realização de estudos sobre a educação do cotidiano e práticas educativas.

Conforme Pesavento (2014, p. 72), “o aprofundamento do processo explicativo, pela análise microscópica, leva, por seu turno, a uma amplitude de respostas possíveis para uma mesma situação”. Nesse sentido, a influência do trabalho de Ginzburg (2006) foi inevitável, dada a forma criativa com que abordou a história de Menocchio em *o queijo e os Vermes*.

Ao mergulhar nas narrativas de Dona Dionéia pude observar as dimensões políticas, sociais, históricas, culturais religiosas e educativas subjacentes a sua trajetória de vida e prática de cura. Dessa forma, tanto a História Oral quanto a etnografia podem contribuir com os estudos de caso onde o sujeito da pesquisa funciona como um portal para outras dimensões da vida que o pesquisador deseja conhecer e estudar.

A perspectiva microscópica deste estudo sobre a trajetória de vida de Dona Dionéia possui, portanto, a intenção de contribuir com a escrita de uma história cultural da educação na Amazônia, sobretudo, no enlace entre os saberes que curam e as práticas educativas cotidianas.

Contar uma história cultural da educação, como propõe Fonseca (2003), Cunha e Fonseca (2005), observando os entornos das instituições de ensino, o cotidiano, as práticas religiosas e culturais presentes em diferentes espaços da vida em sociedade, é um meio possível de garantir a visibilidade de sujeitos singulares, como Dona Dionéia e sua prática educativa por meio da cura. É também uma

possibilidade de ampliar a ideia de educação ainda tão marcada pelo pensamento moderno, a que tende a restringi-la aos domínios institucionais e escolares.

Nesse sentido, o Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPA representa uma importante agência intelectual, ao lado de outros programas da Amazônia, empenhados no fomento à produção de pesquisas em educação, preocupados com os saberes culturais e suas teias de relações, bem como com a formação de uma escrita da história cultural da educação local.

Ao seguir as orientações de Portelli (1997), Freitas (2006), Thompson (1992), Thomson (1997), aliadas aos estudos de Bosi (2003), pude traçar os caminhos metodológicos dessa pesquisa. Em alguns momentos tomei como referência, na construção percorrida, aos trabalhos de Bosi (2003), Halbwachs (2003) e Lowenthal (1998), em suas abordagens sobre a memória. Nessa empreitada, percebi quão complexa é a tarefa do pesquisador em História Oral em saber ouvir, transcrever e traduzir o que viu e ouviu, sem cometer equívocos ou arbitrariedades.

Percebi também as intrínsecas relações entre a memória individual e coletiva, quase sempre confundidas em um mesmo discurso. Nesse sentido, a pesquisa de campo, que se fez necessária ao levantamento dos dados, foi brindada pela riqueza de informações que a comunidade de Abacatal, *lócus* da pesquisa, e as narrativas de Dona Dionéia me possibilitaram conhecer.

O trabalho de observação, audição e registro foi também influenciado pelos estudos de Oliveira (2006) e suas recomendações acerca do trabalho etnográfico. Embora não tenha seguido os moldes prescritos pelos grandes intelectuais da antropologia, como Malinowski (1978) ou Geertz (1989), foi certamente na experiência do ir e vir à comunidade de Abacatal, seguindo as pistas deixadas por Dona Dionéia em suas expressões faciais, interditos, assim como no levantamento bibliográfico, nos registros *in loco* e aqueles rememorados por mim, durante as transcrições das entrevistas, que o fazer etnográfico ganhou vida neste trabalho.

Esse fazer procurou alimentar-se na confluência das relações entre os campos da Antropologia, História e Educação, que se mostraram férteis à investigação de sujeitos históricos, de seus saberes e de suas práticas nas experiências socioculturais cotidianas. A Nova História Cultural foi o campo epistemológico favorável à inserção deste estudo. Influenciada por diversas

disciplinas científicas, como a Antropologia, Literatura, Psicologia, Arte, entre outras, a Nova História Cultural possibilita ao pesquisador estabelecer conexões teórico-metodológicas, de modo a produzir diferentes olhares sobre um mesmo objeto. Permite ainda, a produção de uma escrita circular pautada na polifonia dos discursos científicos e populares, inerentes aos respectivos campos de conhecimentos, sem perder a coerência e a finalidade que repousa sobre o tema estudado.

Assim, o estudo dos saberes e práticas educativas operacionalizado por Dona Dionéia abre outras possibilidades de investigação no campo da educação, sobretudo no que concerne ao estudo dos processos de ensino-aprendizagem, privilegiando as narrativas de curadores e seu público, de modo a registrar como e o que é possível apreender durante um atendimento mágico-religioso.

Na polifonia dos discursos dos sujeitos e das visões de mundo sobre o processo saúde/doença, talvez seja possível compreender as bases epistemológicas dos saberes presentes nas práticas de cura, ocorridas no cotidiano dos grupos sociais perguntando a eles, por exemplo: com quem aprenderam a enfrentar a doença? O que aprenderam? Como aprenderam? E por que se permitiram a aprender?

A constatação, nesta Dissertação, de uma multiplicidade de saberes produzidos e mediados por Dona Dionéia abre um leque significativo de questões, entre as quais destaco: Que diálogos podem ser tecidos entre os saberes do cotidiano e a educação escolar? É possível inserir esses saberes no currículo escolar de escolas de ensino fundamental, médio, universidades? Que possibilidades a ecologia entre saberes de cura, cotidiano e saberes médicos poderia dar à sociedade? São perguntas para novas investigações.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Gilberto Orácio de. **Mulheres negras da montanha: a religiosidade das benzedeiras de Rio de Contas**. Tese de doutorado em Ciências Sociais. 247 f. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKI, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005. pp.155-202.

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

_____. **Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial**. Belém: FCPTN, 2012.

_____. **Educação e saberes culturais: apontamentos epistemológicos**. 2015. (Mimeografado, 26f).

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 92-101, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2015.

ANDRÉ, Marli Elisa Dalmazo A. de. **Etnografia da Prática Escolar**. 14. ed. Campinas: Papirus, 1997.

ARAÚJO, Fabiano Lucena de. 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, v. 1, n. 18, p. 81-97, 2011. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n18/9_FABIANO_ARAUJO_Representacoes_no_contexto_do_benzimento.pdf>. Acesso em 15 maio 2015.

BARBOSA, Odinéia dos Santos. **Dona Dionéia: depoimentos**. Entrevistador: Marcio Barradas de Sousa. Abacatal, Ananindeua-PA, set. 2013a. 1 arquivo de áudio. (Entrevista para composição de dados da Dissertação).

_____. **Dona Dionéia: depoimentos**. Entrevistador: SOUZA, Marcio Barradas de Sousa. Abacatal, Ananindeua-PA, dez. 2013b. 1 arquivo de áudio. (Entrevista para composição de dados da Dissertação).

_____. **Dona Dionéia: depoimentos**. Entrevistador: SOUZA, Marcio Barradas de Sousa. Abacatal, Ananindeua-PA, abr. 2014. 1 arquivo de áudio. (Entrevista para composição de dados da Dissertação).

_____. Odinéia dos Santos. **Dona Dionéia: depoimentos**. Entrevistador Marcio Barradas de Sousa. Abacatal, Ananindeua-PA, mar. 2015. 1 arquivo de áudio. (Entrevista para composição de dados da Dissertação).

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BATALHA, Luís. **Breve análise sobre o parentesco como forma de organização social**. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1995.

BELTRÃO, Jane Felipe Beltrão; MASTOP-LIMA, Luiza de. Saber popular ou experiência de saber, isto não se aprende na escola! In: FONTES, Edilza Joana de Oliveira (Org.). **Contando a história do Pará**. Belém: E. Motion, 2003. pp. 88-109.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 19, p. 20-28, abr. 2002.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembrança de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOTELHO, João Bosco. **Medicina e Religião: conflito de competência**. Manaus: Editora Valer, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. **A Educação Como Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2002.

_____. **O que é Educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

BURKE, Peter. **O que é História cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 173-185, mar/maio, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 16. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Terras e poder na Amazônia colonial** (séculos XVII-XVIII). In: Congresso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime. Lisboa, 18 a 21 de Maio de 2011. Disponível em: <https://landsoverseas.files.wordpress.com/2012/01/chambouleyron2011_iict.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2015

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, n. 11, v. 5, p. 173-191, 1991.

CHAVES, Cátia Simone da Silva. **Lago do Segredo: saberes e práticas educativas de uma rezadeira de Responso da Amazônia Bragantina (Segredinho-PA)**. 2014. 102 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

COELHO, Lázara Divina. Trânsito religioso: Uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. **Vox Faifae** - Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da FAMA, Goiânia, v. 1, n. 1, 2009. Disponível em: <<http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/6/11>>. Acesso em: 22 ago. 2014

COLLINS, M. et al. **A Benção como poder**. São Paulo: Vozes, 1985.

CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. **O santo é quem nos vale, rapaz! Quem quiser acreditar, acredita!**: práticas culturais e religiosas no âmbito das benzeções. Governador Mangabeira – Recôncavo Sul da Bahia (1950-1970). 2011. 125 f. Dissertação (mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

CORDOVIL, Daniela. **Religiões afro**: introdução, associação e políticas públicas. São Paulo: Fonte editorial, 2014.

CSORDAS, Thomas J. **Corpo, significado, cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

CUCHE, Denis. Cultura e Identidade. In: _____. **A Noção de Cultura em Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999. pp. 175-202.

CUNHA, Paola Andrezza Bessa; FONSECA, Thais Nívia de Lima e. Educação e religiosidade: as práticas educativas nas irmandades leigas mineiras do século XVIII nos olhares de Debret e Rugendas. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 2005, Londrina. **Anais...** Londrina: ANPUH, 2005. CD-ROM.

DEL PRIORE, Mary. **Ao Sul do Corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia. (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

EDLER, Flavio Coelho. Remédios de comadres. **Revista de história da biblioteca nacional**, cidade, ano 5, n. 56, p. 21-23, 2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio século XXI escolar**: o minidicionário da língua portuguesa. 4. ed. rev. amp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUN, Sidney et al. (Org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003. p. 273-304.

FONSECA, Thaís Nívia de Lima e. História da Educação e História Cultural. In: FONSECA, Thaís Nívia de Lima; VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). **História e Historiografia da educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. pp. 49-75.

_____. Mestiçagem e mediadores culturais e história da educação: contribuições da obra de Serge Gruzinski. In: LOPES, Elaine Marta Teixeira; FARIA FILHO,

Luciano Mendes de (Orgs.). **Pensadores sociais e história da educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. pp. 297-313.

FREITAS, Glaudecir Gaspar et al. **Etnosilvicultura de quintais agroflorestais da comunidade quilombola de Abacatal-Pa**. Belém: EMPRAPA, 2009. Disponível em: <<http://www.sct.embrapa.br/cdagro/tema01/01tema05.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

FREITAS, Sonia Maria de. **História Oral**: possibilidades e procedimentos. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GIARD, Luce. Artes de nutrir. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: 2. Morar e cozinhar. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 211-233.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as leis de um moleiro perseguido pela inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

GOMES, Jorge Evandro Santos. **Intervenção e exploração de recursos naturais em comunidade quilombola**: o caso de Abacatal. 2005. 139 f. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2005

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

GURGEL, Cristina. **Doenças e cura**: o Brasil nos primeiros séculos. São Paulo: Contexto, 2010.

HALBWACHS, Maurice. Memória individual e coletiva. In: _____. **A memória Coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003. pp. 29-70.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Tradução de Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Iamparina, 2014.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: Joseph Ki-Zerbo (Ed.). **História Geral da África I**: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. pp. 167-212. (Coleção História Geral da África).

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. **Entrenotas**: compreensões de pesquisa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. pp. 43-62.

LAPALTINI, François; RABEYRON, Paul-Louis. **Medicinas paralelas**. Tradução de Ramon Américo Vasques. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

LE GOFF, Jaques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão et al. 5. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia: Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LOBO, Ediney. Secretário visita comunidade e assina convênio de cooperação. **Jornal Meio Dia**, Belém, 5 maio. 2006. Cidades, p. 8.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. Tradução de Lúcia Haddad. **Projeto História**, São Paulo, v. 17, nov. 1998. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11110/8154>>. Acesso em: 5 dez. 2014.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALUF, Sônia Weidner. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. **Esboços** - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, Florianópolis, v. 9, n. 9, p. 87-101, jan. 2001. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/563>>. Acesso em: 10 out. 2015.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; CASTRO, Edna Maria Ramos de. **No caminho de pedras de Abacatal: experiência social dos grupos negros no Pará**. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

MARTINIC, Sergio. Saber popular e identidade. In: GADOTTI, Moacyr; TORRES, Carlos Alberto (Orgs.). **Educação popular: utopia latino-americana**. São Paulo: Cortez, 1994. pp. 69-88.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo**. Belém: UFPA, 1990.

_____. Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e transe como técnicas corporais). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 1, p. 09-40, 2003.

_____. Técnicas corporais de cura espiritual. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 36, n. 1-2, p. 97-104, 2005a.

_____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 53, n. 19, p. 259-274, 2005b.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. pp. 209-233.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Tradução de José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Edições 70, 2000.

MONTANARI, Massimo (org.) **O mundo na cozinha**. História, identidade, trocas. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

MONTEIRO, Aline. Filhos de ex-escravos lutam pela terra. **O Liberal**, Belém, 15 out. 2006. Atualidades, p. 5.

MOURA, Elen Cristina Dias de. Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. **Revista de Humanidades**, Fortaleza, v. 11, n. 29, jan. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/980/964>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. In: DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Orgs.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 32. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. pp. 9-30.

_____. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 13. ed. São Paulo: Hucitec, 2013.

NETO, José Maia Bezerra. **Escravidão negra na Amazônia: (Sécs. XVII-XIX)**. Belém: Paka Tatu, 2001.

NOGUEIRA, Léo Carrer. O ofício da benzeção em Mara Rosa-Go. In: Simpósio Nacional do CIEAA. 4. **Anais...** Goiania, 2012. Disponível em: <<http://www.anais.ueg.br/index.php/simposiocieaa/article/view/241-250/pdf>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História: a problemática dos lugares**. *Projeto História - Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, n. 10, pp. 7-28, dez. 1993. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>>. Acesso em 14 jan. 2014.

NUNES, Natalina Ferreira. **Um novo caminho para as pedras do Abacatal: o empreendedorismo coletivo como alternativa para o desenvolvimento sustentável da comunidade remanescente de quilombo do Abacatal**. 2003. 79 f. Monografia

(Especialização em Empreendedorismo Rural e Desenvolvimento Sustentável) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2003.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **Doença, cura e benzedura**: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas. 1983. 476 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Campinas, Campinas, 1983.

_____. **O que é benzeção**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985a.

_____. **O que é medicina popular**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985b.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de; FONSECA, Maria de Jesus da Conceição Ferreira; SANTOS, Tânia Regina Lobato dos. A entrevista na pesquisa educacional. In: MARCONDES, Maria Inês; TEIXEIRA, Elisabeth; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. **Metodologias e técnicas de pesquisa em educação**. Belém: EDUEPA, 2010. pp. 37-53

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

PACHECO. Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonía**: Identidades, Saberes e Religiosidades no Regime das Águas Marajoaras. 2009. 354 f. Tese (Doutorado em História Social) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

PARÁ. IAP. **Raízes**: Terra de Negro. v. 2. Belém: Supercores, 2004.

PAVÃO. Madalena Correa. **Educação escolar e construção identitária na comunidade de Abacatal-PA**. 2010. 154 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2010.

PEREIRA, Luís Silva; PUSSETTI, Chiara. **Os saberes da cura**: antropologia da doença e práticas terapêuticas. Lisboa: ISPA, 2009.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 3. ed. 1ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PIERUCCI. Antônio Flavio. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. A caracterização do dom de parteiras, rezadeiras e curandeiras na região do Tocantins no Pará. **Revista Interdisciplinar da Divisão de pesquisa e Pós-Graduação campus Universitário de Abaetetuba/BaixoTocantins**, Dossiê do campo, Abaetetuba, v. 4, n. 6, p. 231-248, jan. 2009.

_____. **Filhas das matas**: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina. Belém: Açaí, 2010.

POLLAK. Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História**, São Paulo, n. 15, p. 13-49, abr. 1997.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Identidade cultural, Identidade Nacional no Brasil. Tempo Social. **Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 18-31, 1989.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura**: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. São Paulo: EDUSC, 1999.

ROCHA, Gilma; TOSTA, Sandra Pereira. **Antropologia & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Coleção Temas & Educação, 10).

RODRIGUES, José Marcos Brito. **Três conversas de barracão em Praia Grande (Ilha de Maré) hoje assim como no tempo de Mãe Balbina**. 2012. 160 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

SANTOS, Francimário Vito dos. **O ofício das rezadeiras**: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças entre as rezadeiras de Cruzeta-RN. 2007. 197 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

SARRÓ, Ramon. O sofrimento como modelo cultural: Uma reflexão antropológica sobre a memória religiosa na diáspora africana. In: PEREIRA, Luís Silva; PUSSETTI, Chiara (Orgs.). **Os saberes da cura**: antropologia da doença e práticas terapêuticas. Lisboa: ISPA, 2009. pp. 34-51.

SARTI, Cynthia Andersen. Contribuições do Estudo da família. **Psicologia**, São Paulo, v. 3, n. 1-2, p. 69-76, 1992.

SENA, Filadelfia Carvalho de. **Trajetórias de espiritualidade de mulheres rezadeiras**: o que a vida lhes ensinou? 2011. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

SILVA, Jerônimo da Silva e. **No ar, na água e na terra**: uma cartografia das identidades nas encantarias da Amazônia Bragantina. 2011. 212 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade da Amazônia. Belém, 2011.

SILVA, Marcio. Linguagem e parentesco. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999.

SILVA, Maria das Graças da. Práticas educativas ambientais, saberes e modos de vida locais. **Revista Cocar**, Belém, v. 1, n. 1, p. 47-57, jan-jun. 2007.

SOUSA, Jorge Prata de. A cólera, a tuberculose e a varíola: as doenças e seus corpos. In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora da UNESP, 2011, pp. 223-249.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. **Projeto História**, São Paulo, n. 15, p. 51-84, abr. 1997.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história Oral**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRINDADE, Deilson do Carmo. **Ainda se benze em Parintins: rezas e simpatias nas práticas das mulheres benzedoras**. 2011. 126 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

_____. **As benzedoras de Parintins: práticas, rezas e simpatias**. Manaus: EDUA, 2013.

TEIXEIRA, Elizabeth. **As Três metodologias: acadêmica, da ciência e da pesquisa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

UGGÉ, Henrique. **As bonitas histórias Sateré-Maué**. Manaus: Imprensa Oficial, 1994.

VAN DEN BERG, Maria Elisabeth. **Plantas medicinais na Amazônia: Contribuição ao seu conhecimento sistemático**. 3. ed. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2010.

VILLACORTA, Gisela Macambira. Novas concepções da pajelança na Amazônia (nordeste do Pará). In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008. pp. 103-111.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Termo de cessão



Universidade do Estado do Pará
 Centro de Ciências Sociais e Educação – CCSE
 Programa de Pós-graduação em Educação - PPGED

TERMO DE CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS SOBRE GRAVAÇÕES DE VOZ E DE IMAGEM

CEDENTE Dionécia dos Santos Barbosa
 Nacionalidade brasileira Estado civil casada
 Profissão Socióloga Clínica Carteira de Identidade nº 2265274
 Residente e domiciliado na Ramal do Joaquim nº 59
Abacatal

CESSIONÁRIO: Universidade do Estado do Pará / Centro de Ciências Sociais e Educação / Programa de Pós-graduação em Educação - Mestrado, estabelecida na Rua do Una, 156, Telegrafo, Belém -PA.

Objeto: entrevistas gravadas, fotografias e/ou filmagem para o Projeto de Pesquisa: "Saberes que curam e educam: A experiência social de uma moradora da Comunidade Quilombola de Abacatal - Ananindeua/PA".

Do Uso: Declaro ceder ao Projeto de Pesquisa "Saberes que curam e educam: A experiência social de uma moradora da Comunidade Quilombola de Abacatal - Ananindeua/PA" sem quaisquer restrições quanto aos efeitos patrimoniais e financeiros as gravações de voz e de imagem, de caráter histórico e documental, realizado durante toda a pesquisa de campo (2013/2015) na Comunidade Quilombola de Abacatal (Ananindeua-PA), registrados pelo pesquisador Marcio Barradas Sousa (mestrando).

A Universidade do Estado do Pará / Centro de Ciências Sociais e Educação / Programa de Pós-graduação em Educação - Mestrado, sobretudo o mestrando Marcio Barradas Sousa ficam autorizados a utilizar o material gravado, divulgar e publicar, para fins da pesquisa, como relatório de pesquisa, edição de documentário, em vídeo, cd room, fotos, ou livro, no todo ou em parte, editado ou não, com a ressalva de sua integridade e indicação de fonte e autor.

Belém, 13/04/2014

Dionécia dos Santos Barbosa

Assinatura do cedente

APÊNDICE B – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS

ENTREVISTA COM DONA DIONÉIA

COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ABACATAL

- 1) Onde você nasceu?
- 2) Há quanto tempo você reside em Abacatal?
- 3) O que você sabe sobre a origem da comunidade de Abacatal?
- 4) Você conhece algum verso ou cantoria sobre a comunidade? Conheceu/ Conhece alguém que contava histórias sobre a comunidade? Quem?
- 5) Você percebe alguma mudança na comunidade em relação ao desenvolvimento desse lugar?
- 6) Que lugares em Abacatal lhe trazem recordações do tempo em que você era benzedeira?
- 7) Que lembranças o igarapé Uriboquinha lhe traz?
- 8) Além do igarapé Uriboquinha, que outro lugar lhe traz recordações da sua mocidade?
- 9) Como as pessoas de Abacatal faziam para falar com as pessoas de outros lugares como as ilhas, Marituba, Ananindeua, Benevides, Belém?
- 10) Você conheceu ou ouviu falar, em Abacatal, sobre benzedeiros, pajés, terreiros, igrejas católicas ou evangélicas?
- 11) Quando começou o atendimento médico em Abacatal?
- 12) As pessoas que se consultavam com o médico deixaram de ir à busca de outros curadores na comunidade?
- 13) As pessoas que se consultavam com o médico tomavam remédio do posto de saúde e o remédio caseiro?
- 14) Você acredita que os remédios ensinados pelos profissionais da saúde aos moradores da comunidade curam de fato todas as doenças deles?
- 15) Como você classificaria a saúde da comunidade?
() Excelente, () Bom, () Regular () Ruim, Por quê?

ERVAS MEDICINAIS ESPIRITUAIS

- 1) As pessoas da comunidade cultivam plantas medicinais?

- 2) Desde quando as pessoas de Abacatal cultivam plantas medicinais?
- 3) Onde essas plantas são cultivadas?
- 4) Por que ainda hoje as pessoas cultivam plantas medicinais na comunidade?
- 5) Sua família cultiva plantas medicinais? Onde?
- 6) O que é possível fazer com as plantas medicinais além de remédios caseiros?
- 7) As plantas medicinais podem ser usadas também pra doenças espirituais?
- 8) Quais as plantas que você mais usa como remédio pra tratar doenças?
- 9) Quais as plantas que você mais usa pra tratar de problemas espirituais?
- 10) Toda planta medicinal pode também ser usada em tratamento espiritual? Por quê?

INFÂNCIA FAMÍLIA E EDUCAÇÃO

- 1) De onde é sua família?
- 2) Sua família possui alguma relação com a história dos antepassados de Abacatal?
- 3) Sua família sempre trabalhou na roça?
- 4) Que tipo de cultivo sua família realizava?
- 5) Qual a religião de seus pais e irmãos?
- 6) Você estudou até que série? Por que não continuou os estudos?
- 7) Você encontrou alguma dificuldade para ir á escola?
- 8) Você pensa em voltar a estudar novamente? Por quê?
- 9) Você se casou com que idade?
- 10) Quantos filhos você tem?
- 11) Seus filhos estão na escola?
- 12) Qual a religião de seu esposo e filhos?

INICIAÇÃO NA BENZEDURA

- 1) Com que idade você começou a benzer?
- 2) Você, viu, ouviu, sentiu alguma coisa em seu corpo lhe chamando para esse ofício?
- 3) Com quem você aprendeu o ofício da benzedura?
- 4) Que orações eram realizadas durante a benzedura?
- 5) Quem lhe ensinou a rezar?
- 6) Que orações você aprendeu?

- 7) Além dessas orações existiam outras?
- 8) Algum outro familiar seu realizava benzedura?
- 9) Sua família era atendida (benzida) por você?
- 10) Quais as doenças mais comuns que você benzia?
- 11) Você benzia pessoas de fora de Abacatal? Quem são essas pessoas?
- 12) Como podemos identificar as pessoas que você benzia?
- 13) Havia algum preconceito contra benzedoras em Abacatal?
- 14) A igreja católica fazia alguma crítica às pessoas que benziam na comunidade?
- 15) Você, mesmo sendo benzedora, participava de alguma atividade na igreja católica na comunidade? Qual?
- 16) O que é batida de bicho?
- 17) Existem em Abacatal visagens que mechem com as pessoas?
- 18) Além de benzer, você ensinava remédios às pessoas que lhe procuravam?
- 19) O que é benzer pra você?
- 20) O que é orar, pra você?
- 21) Você já ensinou alguém a benzer? Se sim, quem? Por que ensinou?

RELAÇÃO CONJUGAL E RELIGIÃO

- 1) Ao constituir família, você permaneceu em Abacatal?
- 2) Como foi iniciar sua vida conjugal em Abacatal?
- 3) Depois que você casou, mudou de religião? Por quê? Qual religião?
- 4) Como sua família reagiu ao saber que você havia mudado de religião?
- 5) Como a comunidade recebeu a notícia sobre sua mudança de religião?
- 6) Quando a igreja evangélica Assembleia de Deus foi introduzida na comunidade? Quem foi o responsável por isso?
- 7) Como a comunidade recebeu a igreja evangélica Assembleia de Deus?
- 8) Você permaneceu benzendo pessoas após sua mudança de religião. Por quê?
- 9) Orar sobre uma pessoa é diferente de benzer? Por quê?
- 10) Você possui TV em sua casa? Se, sim, que tipo de programação você costuma assistir?
- 11) Você costuma assistir canais evangélicos?
- 12) É possível aprender alguma coisa com esses canais e suas programações? O que, por exemplo?

- 13) Você Já fez uso do conteúdo que aprendeu assistindo essas programações enquanto atende uma pessoa doente? O que, por exemplo?
- 14) Você estuda o evangelho? Onde e com quem aprende?
- 15) Você realiza algum tipo de atividade na igreja? Qual?
- 16) Você conhece alguma passagem bíblica com a qual se identifique? Qual?
- 17) Ao visitar pessoas na comunidade, que mensagem você geralmente apresenta?
- 18) Como você ensina essas pessoas a conhecer a religião evangélica?
- 19) Que mudanças em sua vida material e espiritual podem ser descritas por você depois de sua conversão?
- 20) Você alguma vez se sentiu dividida entre o ser uma benzedeira católica e agora pertencer a uma religião evangélica?
- 21) Você se sente uma benzedeira evangélica? Se, sim, como você lida com isso em relação à igreja? Se, não, como podemos lhe identificar?

TRÂNSITO RELIGIOSO

- 1) Após sua mudança religiosa, como você passou a realizar o atendimento que antes era feito por meio de benzedura?
- 2) Que outra mudança mais significativa você pode apontar a partir de sua mudança de religião?
- 3) Você manteve algum tipo de oração ou tratamento que antes era feito, durante ou após a benzedura? Se, sim, quais?
- 4) Durante os atendimentos, você usa algum tipo de instrumento para auxiliá-la? Se, sim, que tipo? Fale sobre ele (s).
- 5) A igreja Assembleia de Deus em Abacatal realiza cultos em favor da cura de pessoas doentes? Como é feito esse trabalho? Você participa dele? Se, sim, como você participa?
- 6) Onde seus atendimentos são realizados?

TRANSMISSÃO DE SABERES

- 1) Você ensina as pessoas que lhe procuram? Se, sim, o que e como você os ensina?
- 2) Onde você os ensina?

- 3) O que você ensina na roça?
- 4) O que você ensina na igreja?
- 5) O que você ensina em casa?
- 6) O que você ensina durante as visitas?
- 7) Você dá testemunho na igreja de sua condição de benzedeira antes de aceitar a Jesus?
- 8) Você ensina às pessoas a leitura do evangelho? Como isso acontece?
- 9) Que mensagem ou mensagens você mais utiliza em seus ensinamentos?
- 10) E quanto aos tratamentos, como podemos chamar os chás, infusões, xaropes, banhos, etc., que você ensina às pessoas que procuram por seus atendimentos?
- 11) Você se considera uma educadora?



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