



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

JOÃO LENO PEREIRA DE MARIA

CARTOGRAFIA DE AFETOS:
as narrativas orais de sete mulheres em comunidades tradicionais nas/das
Amazônias da região Bragantina, no Pará

JOÃO PESSOA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

JOÃO LENO PEREIRA DE MARIA

CARTOGRAFIA DE AFETOS:

**as narrativas orais de sete mulheres em comunidades tradicionais nas/das
Amazônias da região Bragantina, no Pará**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras. Área de Concentração: Literatura, Teoria e Crítica
Linha de pesquisa: Estudos Culturais e de Gênero

Orientadora: Prof^a. Dr^a Ana Cristina Marinho Lúcio

JOÃO PESSOA
2023

Ficha catalográfica

M333c Maria, João Leno Pereira de.

Cartografia de afetos : as narrativas orais de sete mulheres em comunidades tradicionais nas/das Amazônias da região Bragantina, no Pará / João Leno Pereira de Maria. - João Pessoa, 2023. 293 f. : il.

Orientação: Ana Cristina Marinho Lúcio.

Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Narrativas orais - Mulheres. 2. Representações do feminino. 3. Religiosidade. 4. Racismo. 5. Sexismo. 6. Ancestralidade. I.

Lúcio, Ana Cristina Marinho. II.

Título.

UFPB/BC

CDU 82-32-055.2(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ATA DE DEFESA DE TESE DO(A) ALUNO(A)

JOÃO LENO PEREIRA DE MARIA

Aos vinte e nove dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e três, às nove horas, realizou-se, por videoconferência, a sessão pública de defesa de Tese intitulada: “CARTOGRAFIA DE SABERES: as narrativas orais de sete mulheres em comunidades tradicionais nas/das Amazônias da região Bragantina, no Pará”, apresentada pelo aluno João Leno Pereira de Maria, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de DOUTOR EM LETRAS, área de Concentração em Literatura, Teoria e Crítica, segundo encaminhamento do Prof. Dr. Marco Valerio Classe Colonnelli, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós-Graduação. A professora Doutora Ana Cristina Marinho Lucio (PPGL/UFPB), na qualidade de orientadora, presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte as/os Professor/ases Doutor/ases Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne (PPGL/UFPB), Aluska Silva Carvalho (IFPB), Marcelo do Vale Oliveira (UFPB) e Naurinete Fernandes Inácio Reis (UNIFESSPA). Dando início aos trabalhos, a Senhora Presidente convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao doutorando para apresentar uma síntese de sua tese, após o que foi arguido pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, as/os examinadoras/es deram o parecer final, ao qual foi atribuído o seguinte conceito: APROVADO. Proclamados os resultados pela presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu, Ana Cristina Marinho Lucio (Secretária *ad hoc*), lavrei a presente ata que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

João Pessoa, 29 de junho de 2023.

Parecer: A banca ressalta a importância da pesquisa para os estudos sobre saberes tradicionais na região bragantina, a qualidade da exposição e dos registros fotográficos. Recomendações: delimitação dos conceitos e da metodologia, no primeiro capítulo; produção de mapas e tabelas que situem as/os leitoras/es na região da Amazônia Bragantina; eliminar repetições, principalmente em relação às justificativas para a mudança da tese ao longo da pesquisa; refazer o resumo indicando obras e autoras/es que dialogam, de fato, com a tese; priorizar autoras/es e teóricas/os da Amazônia e que assumem uma perspectiva decolonial.

Ana Cristina Marinho Lucio

Prof.ª Dr.ª Ana Cristina Marinho Lucio
(Presidente da Banca)

Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne

Prof.ª Dr.ª Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne
(Examinadora)

Aluska Silva Carvalho

Prof.ª Dr.ª Aluska Silva Carvalho
(Examinadora)

Marcelo do Vale Oliveira

Prof. Dr. Marcelo do Vale Oliveira
(Examinador)

NAURINETE FERNANDES INACIO
REIS:85163686291

Assinado de forma digital por NAURINETE FERNANDES
INACIO REIS:85163686291
Dados: 2023.06.30 14:41:25 -01'00'

Prof.ª Dr.ª Naurinete Fernandes Inácio Reis
(Examinador)

João Leno Pereira de Maria

João Leno Pereira de Maria
(Doutorando)

Dedico esse trabalho à minha mãe, Maria Rosa Pereira de Maria, que me educou a perceber o feminino como pulsão de vida, parte de tudo que se faz vida. Dedico às sete senhoras entrevistadas: Glória do Curral, Nazaré parteira, Mãe Yalê, Mãe Luiza de Ogum, Rosa da Cruz, Maria de Jesus e Diana Padilha.

AGRADECIMENTOS

A Deus, aos (às) orixás, aos (às) encantados (as), pela fortaleza que tive de construir ao atravessar um doutoramento em plena pandemia, momento da humanidade que ainda vigora em nossos traumas pessoais e coletivos. Gratidão ao aprofundamento espiritual, profissional e humanístico que essa experiência me proporcionou;

À minha mãe, Maria Rosa Pereira de Maria, que é o grande motivo de todo meu trajeto acadêmico, a fim de lhe proporcionar honrarias que uma mulher preta jamais ousou sonhar.

Ao meu pai, João Barroso de Maria (*in memoriam*), homem do campo, analfabeto, branco e maior incentivador de meu doutoramento.

À minha orientadora, professora Ana Marinho, por ter me acolhido em minha chegada, pela liberdade de escolhas que me fizeram sentido nesse trajeto de cinco anos de pesquisa e por todo o respeito com que conduziu essa orientação, quando estive perdido entre minhas hipóteses e minha experiência no trabalho de campo. Por me ajudar a perceber detalhes que minhas escutas nem suspeitavam. Por seguir sendo um afeto, uma inspiração.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal da Paraíba, que me recebeu e me proporcionou um ambiente acadêmico salutar, efervescente e profissionalíssimo.

À Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA), de onde sou docente na Licenciatura em Artes Visuais, por me conceder a liberação para a pesquisa que apresento e pela atenção depreendida às minhas demandas.

Às sete senhoras que entrevistei: Glória do Curral, Nazaré parteira, Mãe Yalê, Mãe Luiza de Ogum, Rosa da Cruz, Maria de Jesus e Diana Padilha, pelo encontro, pela partilha, pela generosidade, pela permissão de escuta e por todo o acolhimento afetivo ao me receberem em suas casas, em suas vidas, em suas famílias, por terem tido a coragem de revelar suas muitas faces para que essa tese pudesse existir. Gratidão pela oportunidade de ser um canal de parte de suas vivências.

Aos amigos e amigas que foram encontros necessários nessa jornada em João Pessoa-PB, bem como os de outrora, em Bragança-PA, Belém-PA e Marabá-PA, gratidão pela existência de vocês em meus dias, noites e madrugadas. Vocês são as maiores conquistas de minha vida, são tantos que seria criminoso esquecer de alguém, carrego todos na memória e nos meus melhores sorrisos.

À Naurinete Fernandes, Suelem Cordovil, Maria Cristina e Reginaldo Cerqueira, Armando Queiroz e Marcos Cavalcante, afetos de ontem e mais recentes;

À querida Ana Stela, que esteve diariamente sendo afeto, força e positividade nesses 5 anos, que venceu o câncer várias vezes, que se manteve viva para ver o caminhar de nossas vontades compartilhadas, que viu essa ideia nascer, que faz parte desse projeto em várias frentes, sobretudo a espiritual, que me manteve em pé com suas palavras de estímulo, força e sua encantaria. Obrigado por dividir esse momento comigo, obrigado por ser e estar.

Quebre nossas correntes e seremos livres, corte nossas raízes e morreremos.

Provérbio africano

Se não soubermos construir novas instituições e relações equitativas com as populações tradicionais e seus saberes, estaremos desprezando uma oportunidade única.

(Manuela Carneiro da Cunha, 2007)

RESUMO

Essa tese insere-se na interface dos Estudos de Gênero, Poéticas de Oralidade e Decolonialidade. Versará sobre as representações do feminino e seus saberes tradicionais, que, de há tempos, são debatidos em ambientes acadêmicos e em diferentes plagas sociais; pensar a (s) mulher (eres) em seus processos/vivências, constituiu um discurso político e científico potente na agenda do século XX e XXI. Dessa forma, o presente texto traz como corpus de abordagem as narrativas orais de sete mulheres oriundas de comunidades tradicionais nas/das Amazônias da região bragantina (no estado do Pará), interpretadas, elas e suas estórias, à luz de categorias, tais como: interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019), identidade e memória pessoal/coletiva (RICOEUR, 2000), (HALBWACHS, 2013) e rastros (GAGNEBIN, 2006). O recurso metodológico que valer-nos-emos será a cartografia, haja vista reconhecermos a pluralidade, fluidez e fissuras em nosso trabalho de campo, nas falas das entrevistadas, o que oportunamente nos fizeram redesenhar nossas escolhas epistemológicas, pensando na exequibilidade da tese que se atravessou para um diálogo com as religiosidades populares, saberes tradicionais e protagonismos femininos. Aponto e aprofundo, enquanto contribuição acadêmica, os conceitos de Protoambientação e Vereda Identitária, a fim de ampliar o debate sobre a ética em trabalhos de campo em comunidades tradicionais e, ao mesmo tempo, experimentar um exercício de (co) criação a partir de minha escuta, assim, devolvendo/assentando um conceito mais cabível às experiências relatadas. Utilizar-nos-emos, ainda, como suporte teórico de autores (as), tais como, (MONTENEGRO, 1994; PERROT, 1989; GEERTZ, 1978; DURAN, 1997; MAUSS, 2003) dentre outros (as).

Palavras-chave: Religiosidade; Oralidade; Racismo; Sexismo; Ancestralidade.

ABSTRACT

This thesis is situated at the intersection of Gender Studies, Poetics of Orality, and Decoloniality. It focuses on the representations of femininity and its traditional knowledge, which have long been debated in academic settings and various social contexts. Considering women in their processes/experiences has constituted a potent political and scientific discourse in the XX and XXI centuries. Thus, this text examines the oral narratives of seven women from traditional communities in the Amazonas region of the city of Bragança (located in the state of Pará, Brazil), interpreting them and their stories through categories such as intersectionality (AKOTIRENE, 2019), identity and personal/collective memory (RICOEUR, 2000), (HALBWACHS, 2013), and traces (GAGNEBIN, 2006). The chosen methodological approach will be cartography, acknowledging the plurality and fluidity in our fieldwork and the voices of the interviewees, which prompted us to reconsider our epistemological choices and contemplate the feasibility of a thesis engaged in a dialogue with popular religiosities, traditional knowledge, and female agency. As an academic contribution, I introduce and delve into the concepts of Proto-ambientation and Identitary Path, aiming to broaden the debate on ethics in fieldwork in traditional communities and, simultaneously, engage in an exercise of (co)creation based on my listening, thus offering a more fitting concept for the shared experiences. Additionally, we will draw on the theoretical support of authors such as (MONTENEGRO, 1994; PERROT, 1989; GEERTZ, 1978; DURAN, 1997; MAUSS, 2003), among others.

Keywords: Religiosity; Orality; Racism; Sexism; Ancestry.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 - Cotidiano na Comunidade do Tamatateua, interior de Capanema-PA...	59
Imagem 2 - Bar do Seu Decir (comunidade do Tamatateua, Capanema-PA).....	60
Imagem 3 - Riacho do Seu Nêgo.	61
Imagem 4 - Dona Glória do Curral mostrando suas garrafadas.	65
Imagem 5 - Dona Nazaré Parteira, em sua residência.....	66
Imagem 6 - Mãe Yalê em seu Centro Casa de pai Tupinambá.....	67
Imagem 7 - Rosa da Cruz, em sua residência.	67
Imagem 8 - Mãe Luiza de Ogum, em seu terreiro.	68
Imagem 9 - Dona Maria de Jesus, Capitoa da Marujada.	69
Imagem 10 - Dona Diana Padilha, promessa de São Benedito.	70
Imagem 11 - Casa da Família Barroso de Maria, em Vigia de Nazaré-PA.....	91
Imagem 12 - Casa da família Barroso de Maria, em Bragança-PA.....	92
Imagem 13 - Frente de Bragança-PA na década de 1950.....	99
Imagem 14 - Anúncio de fuga de escravizados do jornal.....	101
Imagem 15 - Estação ferroviária de Bragança-PA, nos anos 1950.....	102
Imagem 16 - Altar da igreja do Glorioso São Benedito, em Bragança-PA, em 1905.	104
Imagem 17 - Esmolação de São Benedito.	115
Imagem 18 - Mãe Selma, na subida do mastro.....	129

Imagem 19 - Mãe Luiza de ogum, em seu terreiro, na comunidade do Abacateiro, em Bragança-PA.....	132
Imagem 20 - Mãe Luiza de Ogum, em trabalho de cura, terreiro aberto.	134
Imagem 21 - Mãe Yalê, em seu terreiro.	139
Imagem 22 - Terreiro Casa de Tupinambá, em Tracuateua-PA.....	144
Imagem 23 - Dona Rosa da Cruz, em sua residência, na Comunidade do Jiquiri. .	150
Imagem 24 - Capela Nossa Senhora Auxiliadora, na Comunidade do Jiquiri.	154
Imagem 25 - Glória do Curral, em sua residência na Comunidade do Curral Velho.	158
Imagem 26 - Círio na comunidade tradicional de Curral Velho, em Capanema-PA.	163
Imagem 27 - Chegada da Comunidade Mirasselas.....	174
Imagem 28 - Dona Nazaré parteira em sua residência, em Mirasselas (Capanema-PA).	177
Imagem 29 - Promesseiras com a imagem de São Benedito na esmolação.	185
Imagem 30 - Dona Diana Padilha, promessa de São Benedito.	186
Imagem 31 - São Benedito da praia (de Ajuruteua), dos campos e da cidade.....	187
Imagem 32 - Procissão fluvial que leva a imagem de São Benedito para a Igreja, ao fundo, o mirante de São Benedito.	189
Imagem 33 - Chegada de São Benedito, pós procissão fluvial, na orla da cidade de Bragança-PA.....	193
Imagem 34 - Dona Diana Promesseira me recebe em sua residência, na Comunidade do Camutá, em Bragança-PA.....	194
Imagem 35 - Dona Maria de Jesus, a capitoa da marujada de Bragança-PA.....	199

Imagem 36 - Marujas e Marujos dançando no Salão do Teatro-Museu da Marujada, dia 26 de dezembro.....	200
Imagem 37 - Procissão de São Benedito, em 26 de dezembro de 2019.	202
Imagem 38 - Igreja de São Benedito.....	204
Imagem 39 - Dona Maria de Jesus, captoa da marujada vestida de maruja, em ação solene com a Irmandade de São Benedito.....	208
Imagem 40 - A imagem maior de São Benedito e o menino Jesus, abaixo dela as três imagens que transitam entre a cidade, os interiores e a praia de Ajuruteua, na esmolação.....	208
Imagem 41 - Iconografia antiga de São Benedito e recente.....	210

LISTA DE SIGLAS

UFPA — Universidade Federal do Pará

UFPB — Universidade Federal da Paraíba

PPGLSA — Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia

PPGL — Programa de Pós-Graduação em Letras

UPA's — Unidades de Pronto Atendimento

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	29
VEREDA I — TRABALHO DE CAMPO, VEREDAS IDENTITÁRIAS, EXPERIMENTAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS	41
1.1 PARA COMEÇO DE CONVERSA: HOMEM PESQUISA MULHER?	42
1.2 OUTRAS PLAGAS: TRÁFEGOS PRIMÁRIOS	52
1.3 ATRAVESSAMENTOS AFETIVOS: (IN)SURGEM AS SETE MULHERES	64
1.4 A FLORESTA COMO CIDADE: FLANA O PESQUISADOR	75
VEREDA II — DE ONDE EU FALO. DE ONDE ESCUTO?	90
2.1. MUITO PRAZER, MINHA AMAZÔNIA BRAGANTINA [IMERSÕES PESSOAIS]	90
2.2 BRAGANÇA: DA ESTRADA DE FERRO ÀS MINHAS VEREDAS [IMERSÕES HISTÓRICAS]	94
2.3 OUTRAS VEREDAS	109
VEREDA III — DOMÍNIOS DAS RELIGIOSIDADES.....	114
3.1 UM AGNÓSTICO QUE FALA DE FÉ: VEREDAS PERCORRIDAS.....	114
3.2 RELIGIOSIDADES POPULARES E SABERES TRADICIONAIS COMO MOTE DE MEMÓRIA: MÃE YALÊ, MÃE LUIZA DE OGUM, DONA ROSA DA CRUZ E DONA GLÓRIA DO CURRAL	119
3.3 VEREDAS, CRUZES E ENCRUZILHADAS: OS ATRAVESSAMENTOS COM MÃE LUIZA DE OGUM, MÃE YALÊ, DONA ROSA DA CRUZ E DONA GLÓRIA DO CURRAL	125
3.3.1 As veredas de Mãe Luiza de Ogum.....	127

3.3.2 As veredas de Mãe Yalê.....	139
3.3.3 As veredas de Dona Rosa da Cruz.....	148
3.3.4 As veredas de Dona Glória do Curral	157
VEREDA IV — DOMÍNIO DAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS POPULARES E SABERES TRADICIONAIS	169
4.1 EU CIDADINO, FALO DE CAMPO: OS SABERES E A ACADEMIA	169
4.2 OS ATRAVESSAMENTOS DE DONA NAZARÉ PARTEIRA.....	173
4.3 OS ATRAVESSAMENTOS DE DONA DIANA PROMESSEIRA.....	184
4.4 OS ATRAVESSAMENTOS DE DONA MARIA DE JESUS (CAPITOA DA MARUJADA DE SÃO BENEDITO)	198
CONSIDERAÇÕES FINAIS	212
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221
APÊNDICE A — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA COM DONA DIANA (PROMESSEIRA DE SÃO BENEDITO).....	232
APÊNDICE B — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DA DONA MARIA DE JESUS (CAPITOA DA MARUJADA).....	247
APÊNDICE C — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DE ROSA DA CRUZ SOUZA	257
APÊNDICE D — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DE DONA GLÓRIA DO CURRAL (EXPERIENTE)	279
APÊNDICE E — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA COM MÃE LUIZA DE OGUM (MÃE DE SANTO, UMBANDA)	293
APÊNDICE F — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DE DONA NAZARÉ (PARTEIRA)	301

APÊNDICE G — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DA MÃE YALÊ	311
APÊNDICE H — TERMOS DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDOS....	327

INTRODUÇÃO

O paradigma de pensar o mundo de forma fragmentada, que consolida as ciências modernas nascidas no século XVII, mostra-se, sobretudo a partir da primeira metade do século XX, insuficiente para compreender a complexidade dos fenômenos – sejam eles físicos ou sociais. Uma ecologia dos conhecimentos, hoje em construção, reconhece a multidimensionalidade dos fenômenos e a interconexão entre sistemas, ao mesmo tempo em que reafirma a diversidade cultural e cognitiva como princípios capazes de ultrapassar a “monocultura da mente” e questionar a ocidentalização do planeta (Maria da Conceição de Almeida, 2008, pg 105.)

Após numerosos estudos realizados nas últimas décadas tutelados pela via hegemônica, fica claro que as diversas experiências de desenvolvimento propostas para a Amazônia faliram em sua missão de desenvolver a região; são excludentes, comprometem ou destroem a rica multiculturalidade da Amazônia, levam à homogeneização cada vez maior das sociedades, dissolvendo num todo comum as particularidades e especificidades dos grupos sociais (Violeta Refkalefsky Loureiro, 2012, pg 528-529.)

A presente pesquisa tinha como ponto inicial as relações psicossociais de mulheres amazônicas a partir de estudos postulados por Carl Gustav Jung nas suas indicações sobre arquétipos, especificamente o da Grande-Mãe, tais intenções foram abandonadas durante o trabalho de campo, nos diálogos com as mulheres entrevistadas, cujas narrativas orais serão o *corpus* para o debate da presente tese.

Nos idos do segundo ano de doutorado (2019), assumo, eu ainda pensara a (s) mulher (es) de forma a essencializar/compartimentalizar parte de suas vivências. Perdurara em mim um olhar viciado, fruto de minha parca leitura da/na literatura de crítica feminista e debates os quais fui interagir (timidamente) somente nos últimos quatro anos da produção da tese. Minha ótica mais purista, equivocada, jamais funcionaria para a empreitada que estava por vir.

Em diálogos na orientação, no grupo de pesquisa, em eventos, volto a pensar possibilidades que me conduzissem a um caminho permeado por relações de empréstimos identitários, que me apresentassem mulheres cujas vivências fossem atravessadas por conhecimentos oriundos de diferentes matrizes da formação do povo brasileiro, cujo diálogo (violento) entre raças, classes, gêneros e credos se mostrassem latente nas narrativas orais das entrevistadas.

Julgo importante salientar que a minha trajetória acadêmica em quase nada flerta com a pesquisa que aqui defendo. Minhas produções se alinharam, de outrora até aqui, mais entre os trânsitos intersemióticos junto ao cinema e a literatura e demais linguagens artísticas. O interesse por esse viés de pesquisa com poéticas de oralidade, memória e identidade se deu a partir de leituras na disciplina Literatura Amazônica, ministrada pelo Prof^o. Dr^o José Guilherme Fernandes, na Especialização *Lato Sensu* em Ensino e Aprendizagem em L. Portuguesa e Literaturas, na Universidade Federal do Pará (UFPA), pelos idos de 2011.

Na escrita do projeto aprovado no Programa de Pós-graduação em Letras (Doutorado-UFPA), conceitos como a interseccionalidade e rastros (melhor abordados nos capítulos seguintes) ainda não me eram de intenção, enquanto componentes dessa tese. Eles adentraram após o trabalho de campo e a leitura de textos de Carla Akotirene (2019) e Kimberlé Crenshaw (1989) cujas contribuições funcionariam com mais perícia e eficiência para as realidades escutadas, vistas e sentidas em meu contato junto às mulheres entrevistadas.

Afetividades. É possível, naquela perspectiva, que a pesquisa fosse um resgate em minha história e como se deu essa relação com as mulheres que tive acesso (ou não), sobre minha mãe, avós que não conheci, tias distantes cujo contato foi quase nulo, possivelmente uma tentativa, quase esquiça, de avivar em minha memória excertos de um feminino que a vida não me contemplou, embora eu tenha tido, claramente, que essa tese nunca fora uma homenagem vazia, romântica às mulheres ou uma simples escuta, ao contrário, busquei mexer com dores pessoais e coletivas, conflitos, lutos, narrativas de resistências e silêncios.

Considero essa pesquisa potente e provocadora, pois desvela silêncios dessas mulheres, cujo trajeto histórico (coletivo) é atravessado pelo escamoteamento político, afetivo, profissional etc... É, ainda, uma possibilidade de reflexão sobre a multiplicidade de identidades e suas fissuras, que passeiam em um único corpo, que essas veredas se atravessam e se acidentam, provocando histórias de vidas que nos revelam dores, conflitos, comportamentos compulsórios, e, por outro lado, constroem ações de protagonismos e resistências.

A interrelação fé/credo passa a ser um elo de ligação entre as sete mulheres entrevistadas, bem como suas religiosidades com acentos populares, seus mosaicos, faces, empréstimos, possibilidades mistas de ritos e rituais; estes tornar-se-ão elementos nas representações e mote de minhas investigações, como as entrevistadas se relacionam com suas entidades de referência, se essa relação é comungada pelas demais pessoas de suas comunidades ou algo mais pessoalizado, se tais cultos e processos de fé são bem recebidos em suas coletividades.

Dona Glória do Curral, uma das entrevistadas, é experiente e adepta da fé cristã. Mãe Luiza de Ogum, outra entrevistada, é mulher e não tem por referência direta uma entidade feminina, incorpora Seu Manezinho (entidade masculina, caboclo e vaqueiro). Caíra assim, portanto, parte de algumas hipóteses; eu buscara na proposição inicial mulheres alinhadas às entidades femininas; foi no trabalho de campo, onde a experiência/narrativa das entrevistadas é suprema, que tal predileção se diluiu, deixando de ser elemento obrigatório; abandono a possibilidade desse diálogo com a entidade e centro o olhar na pessoa, nas sete mulheres que compuseram o *corpus*, uma vez que os recortes registrados já davam conta de sustentar as novas hipóteses. Não encontrei na conversa descontraída com as entrevistadas citadas (até o dia da entrevista) essa correlação direta das Orixás/entidades femininas com as mulheres que professam religiosidades de matriz afro-brasileira. As entrevistadas acima citadas são filhas de entidades das matas, estas são como suas casas, seus espaços de referências espirituais, assim como uma espécie de incubadora de tudo o que se faz necessário para seus trabalhos de cura, relato delas.

a Yalê é uma mulher comum, como toda outra, mas que acredita na força que tem, né, enquanto mulher, enquanto Mãe no Santo, que eu não sou Mãe de Santo nenhum, eu sou Mãe no Santo, no sagrado, nesse espaço, que tem defeitos como todo ser humano, mas que também reconhece as suas qualidades, reconhece o papel que ocupa dentro desse espaço, a responsabilidade que é lidar com você mesmo e com os demais, dentro de uma corrente espiritual (Mãe Yalê).

tem dia, vou já falar a verdade, que tem dia que eles fica aqui: — para onde a senhora vai, Dona Maria? Que que a senhora vai fazer para aí? Tem dia que eu me sinto (ela se emociona, chora) com vontade de ir pra dentro do mato, porque tem hora, assim, que eu me sinto, assim, que me dá vontade de sentar lá no mato, conversar (Dona Glória do Curral).A pesquisa se

assenta no coração da Amazônia bragantina, a água, enquanto imaginário¹ e elemento simbólico, está inteiramente ligada às práticas e discurso religioso nas transcendências afrodiaspórica, indígenas e cristãs, uma vez que observo seus ritos e rituais, quando assisto e escuto minhas entrevistadas falarem suas experiências espirituais, quando olho para o entorno de suas casas, com rios na frente de seus jardins, quintais, quando Mãe Luiza deixa sua comunidade para hoje, no findar da tese, ser uma moradora da Vila de Ajuruteua (Praia de água salgada).

Na perspectiva de rito, a água na religiosidade cristã é o primeiro contato oficial humano no sacramento do batismo; no estado do Pará, em Bragança especificamente, os rios se tornam ruas para que as procissões fluviais (tão comuns por conta das festividades em ambientes ribeirinhos) se construam em espaços terrestres e aquáticos, seja no Círio de Nossa Senhora de Nazaré ou na saída de São Benedito, no Trapiche na Comunidade do Camutá, em Bragança-PA (onde entrevistei a sra. Diana, a promesseira); na encantaria cabocla, com ares de pajelança a água assume papel fundante de cura: os banhos de ervas, de cheiro, de assento, de cabeça, nas garrafadas (para toda sorte de fins), nos serenatos e orvalhos que banham desde as “bocas das noites”² as infusões que devem ser usadas somente ao amanhecer.

Eliade (1996) conclui que as águas tomam a simbólica da soma universal das virtualidades; consideradas *fons* e *origo* são, pois, reservatórios de infindas possibilidades do existir; elemento primordial, a água é sustentação de toda “coisa” criada, pulsão/força de regeneração física e espiritual, propulsora de fertilidade, mote de pureza e virtude.

Bachelard (1989) alinha a água à simbólica da maternidade intrauterina, quando postula que “dos quatro elementos somente a água é que pode embalar. É ela o elemento embalador” (p. 136). A partir de tal compreensão, afirma que “inúmeras referências literárias provariam facilmente que a barca encantatória, que a barca romântica é, sob certos aspectos, um berço reconquistado”, já que “a água leva-nos.

¹ Imaginário é o “conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*; aparece-nos como um grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano” (DURAN *apud* RIBEIRO, 2009, p. 109)

² Expressão nortista utilizada para designar o “anoitecer”.

A água embala-nos. A água adormece-nos. A água devolve-nos à nossa mãe [sic]" (p. 136). Nesse sentido, a água é lida como elemento atravessado pelas pulsões de vida, se olharmos para o embalo como um físico e poético retorno à mãe, e, ao mesmo tempo, de morte, quando do mergulho em suas profundezas.

Ainda sobre água: a praia de Ajuruteua³, situada em Bragança-PA, fora um *locus* de pesquisa abandonado em virtude da pandemia de covid-19, as senhoras a quem me aproximei no correr do ano de 2019 mudaram-se de residências (foram acolhidas nas casas de filhos e/ou outros parentes), uma outra fora impedida de ser entrevistada, haja vista o isolamento proposto naquela ocasião, para além de “velhinha” (palavras dela) passava por um quadro de Alzheimer, o que acabara deixando minha pesquisa órfã de narrativas oriundas de mulheres moradoras da “Princesinha do Atlântico”⁴. Retomo essas imersões do trabalho de campo, como forma de agradecimento e registro dessas contribuições que não puderam ser oficializadas na presente pesquisa.

Impedimento semelhante aconteceu na Comunidade do América (comunidade quilombola)⁵, no instante em que busquei novo contato para efetivar as entrevistas e obtive a negativa da representante da comunidade, que me alertara acerca da impossibilidade de concluirmos o nosso processo, haja vista o alta letalidade da Covid-19, meados de maio de 2020, o que me motivara a buscar novas

³ Segundo Busmán et. al. (2003), “a Praia de Ajuruteua está localizada na região do Salgado Paraense, litoral nordeste do estado do Pará, a Ilha de Ajuruteua está situada a 36 km do município de Bragança e 258 km da capital, Belém. Esta praia de, aproximadamente, 2,5 km de extensão vem enfrentando um progressivo recuo na linha de costa, decorrente dos processos erosivos que predominam na região. A costa bragantina é tectonicamente do tipo *trainling edge coast* (Inman e Filloux, 1960), com topografia plana e ampla plataforma continental, sendo caracterizada pela ação de macromarés, com amplitudes em torno de 4,8 m (DHN, 2003). A influência de marés equinociais se faz sentir, especialmente, nos meses de março, abril, agosto e setembro. A praia de Ajuruteua margeia os manguezais adjacentes e está seccionada pelos canais de marés” (p. 1).

⁴ Deferência carinhosa e local dos nativos da paradisíaca Praia de Ajuruteua.

⁵ Segundo Santiago (2019), o Quilombo do América é uma Comunidade reconhecida legalmente, com moradores que se autodeclaram povos pretos, possui modo de vida na lavoura, na catação de caranguejos, cultivo da mandioca e produção da farinha. (...) O Quilombo do América da Amazônia bragantina, distante 8,5 km do centro urbano de Bragança com acesso pela Rodovia PA 458, via asfaltada, e pela estrada sem asfalto do Tamatateua, Taperaçu-campo Km 5, da RESEX-MAR. O transporte público não atende o Quilombo, o trajeto pode ser feito de carro, moto, bicicleta e etc. A duração da viagem de carro passeio dura entre 20-25 minutos. Na Comunidade não existe coleta de lixo, ruas asfaltadas, transporte público, tampouco, saneamento básico, apenas abastecimento de água

personagens para conclusão de meu “campo”, agora com todas as sanções impostas pelo período pandêmico, sobretudo a impossibilidade de ser acolhido por dias nessas residências, a limitação do contato físico e a ideia nefasta da presença externa naquela situação em que as pessoas a serem entrevistadas se encontravam, bem como a vida social e cultural e religiosa das comunidades totalmente paradas e enlutadas.

Na leitura das transcrições das sete entrevistas fica visível que alguns registros parecem ser mais afetivos e informativos com detalhes forjados no contato maior e nas experiências cotidianas trocadas com quem pude acessar mais intimamente. O trabalho de campo foi uma imersão profunda e coletiva, cujas aberturas foram concedidas por essas mulheres, mas também por seus familiares.

Falo acerca desse meu trajeto na intenção de dar caminhos para que compreendamos que tal fase da pesquisa se construiu e concluiu, forçosamente, em um período [absurdamente] atípico, e mais: metodologicamente, o trabalho de campo estaria sendo pensado com profundos empréstimos e ares etnográficos e/ou cartográficos, me decidi por este último. Minha tese se constrói, de então, como um estudo cartográfico.

Acresço tais informações não como exercício de justificativa vazia, mas na intenção legítima e digna do registro de como estivera sendo esse processo, funcionando, portanto, como esclarecimentos necessários acerca das condições de feitura da tese que este pesquisador (e equipe: pessoas entrevistadas, fotógrafos, motoristas, orientadora e diversos profissionais do Programa de Pós graduação em Letras-UFPB) se submeteu/teram ao insistir em continuar na empreitada da cartografia, abandonando (aqui e acolá) alguns preciosismos que uma pesquisa dessa estatura careceria.

Aliás, faz-se necessário afirmar que, Comunidades e/ou povos Tradicionais, são conceitos construídos a partir de históricas lutas e debates pelos seus direitos, a fim de que se registre, se enalteça e se guarde, não somente os seus territórios físicos, naturais, mas suas ressonâncias humanísticas e simbólicas. O Decreto Federal nº 6040, art. 3,1, de 07/02/2007, afirma que Povos e Comunidades Tradicionais, são:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Conforme Moraes *et al* (2015), Silva (2007) e Diegues *et al* (2000) as comunidades tradicionais, caracteristicamente, são autossustentáveis, alinhadas à produção de recursos oriundos da terra ou de suas hidrografias (no caso de comunidades pesqueiras), sendo assim, suas moradias e espaços de sociabilidades impossibilitados de mudanças abruptas, tais como as resultantes da implantação de grandes projetos exploratórios (mineradoras, barragens, hidrovias, ferrovias...), ocasionando assim uma ambientação alinhada à preservação, à sustentabilidade, aspecto conflitante com os resquícios políticos e econômicos do Brasil de base agrária do século XX e o impulsionamento do agronegócio atual, contexto de lutas, conflitos e mortes, que resultou em políticas estatais que dialogam e deliberam, na atualidade e em esfera global, sobre indicadores do Meio Ambiente, a fim de mostrarem em dados científicos um Brasil consonante com a agenda ecológica global, extremamente debatida no século XXI, ainda que em um mundo atravessado pelo capitalismo avassalador. As comunidades e/ou cidades as quais fui recebido foram Curral Velho (Capanema-PA), Mirasselas (Capanema-PA), Camutá (Bragança-PA), Acarajó (Bragança-PA), Tracuateua-PA e Jiquiri, em Bragança-PA.

É nesse contato mais íntimo em minha estada nas comunidades tradicionais que eu me enveredo para outros entendimentos do que viria a ser essa tese, passo a entender essas mulheres como entes que transitam entre os saberes tradicionais, mas que funcionam (também) como acolhedoras psicológica e espiritual de enfermos, cujas práticas se dão a partir da materialização de seus ritos /cultos e da relação que constroem com suas vizinhanças e grupos. Percebi, de logo, que eram experiências plurirreligiosas, com acentuado teor cristão apostólico romano, com ênfase em leituras, vez e outras, mais conservadoras em que, ao mesmo tempo essas tais relações produziam personagens que contavam suas histórias a partir de narrativas de tensionamentos, erigidas sob fissuras. Avanço para um debate que busca interpretar minhas entrevistadas (Dona Glória do Curral, Dona Nazaré parteira, Mãe Yalê, Mãe Luiza, Dona Rosa da Cruz, Dona Maria de Jesus e Dona Diana

promesseira) à luz da interseccionalidade, memória, identidade e rastros, uma vez que suas estórias, mesmo narradas sob viés de protagonismo, aprofundam questões (historicamente) produzidas pelo sexismo, empurrando-as para as violências ocorridas em suas veredas identitárias de mulheres racializadas, periféricas, de religiosidades não cristã, faces que, *a priori*, me empurraram a compreendê-las como mulheres oprimidas na vida social, porém valorizadas no simbólico, que se forjaram na esfera do exequível, onde qualquer teoria que lhes queira traduzir, somente conseguiria a partir de uma complexa e ampla imersão em seus feitos, em suas práticas, (auto) construções, em seus movimentos de resistências, não me furtarei de foco nessa demanda...

Os Rastros, aliás, adentram minhas perspectivas, a partir do trabalho de campo; visualizo/registo experiências incorporadas na cultura local das comunidades investigadas que funcionam a partir de marcadores oriundos de outros processos culturais de contato (herdados do encontro colonial) presente na região bragantina, seja em sua estrutura arquitetônica, seja em seus hábitos alimentares, religiosos e medicinais, dentre outros. Esse movimento de incorporação é tema no trabalho de Pacheco de Oliveira (2000), onde ele aborda a possível atualização cultural como iniciativa dos próprios grupos. Afinal, parafraseando Malinowski (1978), estar em contato é se comportar mais ou menos como os “outros” se comportam.

Ressalto que todas as comunidades que estabeleci vivência organizam-se, economicamente, mais a partir da lavoura familiar e menos da pesca para a subsistência, estipulam relações de trocas de produtos alimentícios, em especial a farinha de mandioca, possuem, em sua maioria, acesso à internet (ainda que precário), luz elétrica e a água é proveniente, via de regra, de poços, constroem relações de solidariedade. É nessa ambientação que meu olhar passou a procurar traços que me levaram a reorientar a episteme da pesquisa, foi no exercício da sensibilidade de construir novas possibilidades e perceber outras urgências que essa tese avançou, por exemplo, para visualizar o vestuário como elemento histórico, o vocabulário e suas variações, a insistência em um modelo societário distanciado do que eu viera (cidadino, neoliberal), visões de segurança pública, de público e privado, questões relacionais, etárias, dentre tantos elementos culturais, me atravessam e passo a percebê-los, não como caminho natural, mas Rastros.

Paul Ricoeur *apud* Emerson Oliveira (2009), pensando conceito Rastro, metaforicamente, compara-o como uma “falta de ajustamento da imagem presente à impressão deixada como por um anel de cera” (p. 11), ressalta mais à frente que “a metáfora da cera conjuga as duas problemáticas, a da memória e do esquecimento” (*idem*, p. 37). O referido autor afirma que *impressão* (enquanto escrita) e *rastros*, ainda que por linhas tênues, são constructos diferentes e considera que há “três empregos da ideia indiscriminada de rastro: rastro escrito num suporte material, impressão-afecção ‘na alma’, impressão corporal, cerebral, cortical” (*idem*, p. 34).

a nossa saia é uma saia muito larga, uma saia bem comprida, antigamente não, *elas vestio* qualquer saia, qualquer blusa, né, então ela mudou nesse estilo, ela mudou isso, hoje em dia, cada Maruja procura se arrumar melhor, todas *quere* chegar bem, mesmo que quando a gente vê uma que não tá bem arrumada, a gente já acha muito diferente, né, se a saia tiver mais curta, eu sou... eu vou chamar pra ali, vou conversar, pra que fique certo com as outra, por que nós, eu como Capitoa, eu fico... sempre eu *tô* vendo, é, vendo aquilo, sempre eu *tô* olhando o que tá diferente das outras, para poder chamar, pra conversar... (Maria de Jesus - Capitoa da Marujada).

O “querer chegar bem” enfatizado pela capitoa da marujada de Bragança-PA, Dona Maria de Jesus traduz um elemento pouco discutido quando tratamos de religiosidades, ainda que populares, a vaidade, ou mais, as relações de poder e disputa pelo poder que se estabelecem aos que estão bem ornados e os que não estão, um possível marcador do embranquecimento da festa religiosa, a qual trataremos nos capítulos seguintes e o retoque eclesiástico e cristão (enquanto instituição) de recato e uniformização moral frente ao elemento profano tão característico (outrora) da festividade em questão; é nesse entrelugar da memória e do esquecimento e/ou silenciamento que encontramos materialidades para investigações e possibilidades de leituras.

Para além da uniformização das marujas, essa fala revela, no tempo presente, a necessidade da mulher maruja se “enfeitar” para esses festejos (em vários dias), de estar bela, bem posta, de expor suas joias/bijuterias, assim como seus pés descalços nas ruas da cidade de Bragança-PA, n’um passado e presente conversando,

ininterruptamente, com enfoque ao dia da procissão do Glorioso São Benedito, 26 de dezembro.

Um outro dado a que, historicamente, se nota na fala de Dona Maria de Jesus, é que a Marujada, na soleira do tempo, é resultado, hoje, de processos e diálogos com a memória oficial, acordos de sobrevivência, embranquecimentos culturais e estatais. Ela acresce identidade a outros grupos, transeuntes na região, que, com o passar dos anos, entendem essa manifestação como algo pertencente a eles (também). A partir do pressuposto de que a identidade é uma representação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), os critérios de identificação são eventuais

objetos de representações mentais, quer dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e pressupostos, e de representações objectais, [...] em coisas ou em atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que tem em vista determinar a representação mental que outros podem ter destas propriedades e de seus portadores (BOURDIEU, 2001, p. 112)

Há, a partir de então, um agregamento etário marcado pela presença de pessoas mais novas, processo mais massivo, daí a fala da capitoa sobre vestimenta, a reiterada preocupação pela uniformização das pessoas, a festa (em si) torna-se um fetiche (*vide* Marx), a indumentária feminina também (saia vermelha plissada, camisa de cambraia e chapéu com penas de pato e ornado com fitas), uma vez que a masculina, em tudo, é mais simplória e sem grandes adornos (somente calça e camisa manga-comprida, ambas brancas, cinto preto, fita vermelha no braço e chapéu branco c fita vermelha), que nos remete, numa leitura mais simplória e à primeira vista, a Seu Zé Pulintra⁶, figura cultuada nos terreiros de religiões afrodiáspóricas, tais como a

⁶ Almeida (2018, p. 83) descreve Zé Pelintra da seguinte forma: "Zé Pelintra é uma entidade híbrida, ou seja, abrange diversas mesclas interculturais, podendo assumir várias faces e papéis no desenrolar de suas funções. Pode transitar de um universo a outro, trabalhar na direita ou na esquerda, dependendo da necessidade

Umbanda, o que desnuda material e imagetivamente, em rastros, a herança negra africana da Marujada de Bragança, oriunda da presença de escravizados na região, questão que aprofundarei no terceiro capítulo, que tratará, dentre outras coisas, sobre religiosidades populares.

Tomo, metafórica e poeticamente, a expressão vereda como solução para a divisão de meus 4 capítulos, uma vez que estive construindo, em sua maioria, essa pesquisa dentro dessa paisagem/ambientação, estradas de terra, caminhos de chão batido, barro cortado pela força do inverno amazônida, questões que pautaram as realidades vivenciadas que vivenciei nesse percurso de trabalho de campo, que me foram massa e cimento para compor o *corpus* utilizado, por isto, vereda passa a ser (também) um exercício de reflexão epistemológica já que, nestas, cheguei a caminhos que me oportunizaram uma abordagem das narrativa dessas sete mulheres entrevistadas, onde, estas últimas se tornam nortes políticos, conceituais e éticos pelos quais me guiei, orientado, de sempre, por uma profunda necessidade de construir um estudo honesto, crítico e atual sobre essas sete mulheres.

A vereda I esboçará meus caminhos acerca da feitura da tese, minhas inclinações iniciais, as declinações teóricas, os passeios poéticos e a interrelação entre o pesquisador, a Universidade Federal da Paraíba (no que tange ao programa de Doutorado), a Universidade Federal do Pará (junto ao Programa de Mestrado que me recebeu como aluno especial, as comunidades tradicionais que estive em vivência, as pessoas no geral e as metodologias adotadas para a presente produção acadêmica.

A Vereda II apresenta a cidade de Bragança e região bragantina, em uma perspectiva mais pessoalizada, íntima, vista sob um prisma poético de como construo pertença com o lócus, desde tenra idade até a atualidade, me organizo como narrador autodiegético, a fim de estabelecer diálogo com a escolha metodológica da cartografia, quando essa retira, em partes, de sua responsabilidade a métrica do mapa

prática e imediata, das circunstâncias impostas pelo 'trabalho', pelo médium ou pelo adepto.”

tradicional, assumindo de então um caráter mais subjetivo, construído na memória, com pontos e linha que dão direções ao grupo que os conhece, àquilo que faz sentido ao grupo. A Vereda II é, ainda, o que restou (me refiro às fotos) da imersão nos estudos propostos pela perspectiva da Antropologia visual, quando coloco em sépia todas as imagens utilizadas, construindo daí uma narrativa imagética que conta acerca de minha construção pessoal e coletiva no lócus escolhido, a região bragantina, conto sua história oficial, sua relevância comercial e cultural e me embrenho em questionamentos sobre a história oficial, colocando-os em suspensão, vendo-os também como construções poéticas, ainda que alinhadas a discursos colonialistas, inventados, ferida aberta até o tempo presente nos discursos sobre a região em questão.

A Vereda III e a Vereda IV poderiam ser um único capítulo, ao tratar sobre sete mulheres que são expoentes de saberes tradicionais, me vi na obrigação de tentar agrupá-las em dois eixos: a vereda III versará sobre os saberes tradicionais, como essas mulheres se relacionam com suas comunidades no que tangem suas feituas de curas (especificamente), como se sentem acolhidas (socialmente), como se construíram mulheres de referências religiosas nesses contextos, trazendo para o debate a ressonância do uso desses ritos como saber tradicional, ao passo que a Vereda IV se dá mais alinhadas às narrativas que tratam sobre a experiência narrada em cima das manifestações religiosas, festas e seus elementos (músicas, danças, figurinos, representatividades, relações de poder e disputas), bem como a existência de processos centram a figura (no caso da capitoa da Marujada, uma mulher afroindígena) em papel relevantíssimo de destaque.

VEREDA I — TRABALHO DE CAMPO, VEREDAS IDENTITÁRIAS, EXPERIMENTAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS

O tempo se desvincula de experiências de vida, torna-se autônomo, regulado, impessoal, e passa a exercer controle sobre os passos de cada um [...]. A memória, que é transmitida por textos, objetos, pedras e máquinas, embora dê a impressão de preservar o passado em sua totalidade, reproduz apenas parte do que foi vivenciado anteriormente (SANTOS, 2003, p. 19)

Lembrar não é a re-excitação de inumeráveis traços, fragmentados, fixos e sem vida. É uma re-construção, ou construção imaginativa, construída a partir de nossa atitude em relação a uma massa ativa de reações ou experiências do passado organizadas, e em relação a pequenos detalhes importantes que comumente aparecem em imagem ou na forma da linguagem (BARTLETT, 1961, p. 213).

A intenção de construir uma pesquisa cujo objetivo é revelar aspectos das representações do feminino, perscrutando-as junto aos saberes tradicionais de mulheres na/da Amazônia Bragantina e como se dão suas veredas identitárias (sobre o prisma da interseccionalidade) é tarefa complexa, corajosa, meticulosa e movediça.

Cabe ao pesquisador atual compromissado com o itinerário das conquistas (acadêmicas e dos movimentos sociais), dos feminismos e da Crítica Feminista, atentar para conceitos tais como *lugar de fala*⁷, que tornam-se epicentrais nos urgentes debates da acalorada agenda dos diálogos sobre gênero.

⁷ Segundo Djamila Ribeiro (2019, p. 28), o Lugar de fala se dá “a partir da teoria do ponto de vista feminista (standpoint theory), é possível falar de lugar de fala. Ao reivindicar os diferentes pontos de análises e a afirmação de que um dos objetivos do feminismo negro é marcar o lugar de fala de quem o propõe, percebemos que essa marcação se torna necessária para entendermos realidades que foram consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica”. Ainda sobre standpoint theory, Collins apud Ribeiro (2019) afirma que o termo “refere-se a experiências historicamente compartilhadas e baseadas em grupos. Grupos têm um grau de continuidade ao longo do tempo de tal modo que as realidades de grupo transcendem as experiências individuais. Por exemplo, afro-americanos, como um grupo racial estigmatizado existiu muito antes de eu nascer e irá, provavelmente, continuar depois de minha morte. Embora minha experiência individual com o racismo institucional seja única, os tipos de oportunidades e constrangimentos que me atravessam diariamente serão semelhantes com os que afro-americanos confrontam-se como um grupo. Argumentar que os negros, como grupo, irão se transformar ou desaparecer baseada na minha participação soa narcisista, egocêntrico e arquetipicamente pós-moderno. Em contraste, a teoria do ponto de vista feminista enfatiza menos as experiências individuais dentro de grupos socialmente construídos do que as condições sociais que constituem estes grupos” (p. 28).

É urgente pensar/repensar sobre a pluralidade dos significados do verbete Mulher, enquanto categoria de abordagem científica e/ou sujeitas de direitos, sem essencializações, bem como as infindas faces dos feminismos, cujos corpos de mulheres pretas, indígenas, brancas, trans, travestis, urbanizadas, rurais, ribeirinhas, desde sempre, vêm sendo violados na história da humanidade. É responsabilidade política e acadêmica de todo pesquisador, homem, cis, ao propor um estudo científico que verse sobre as mulheres (e suas cosmologias) se questionar se esse ainda é um lugar que nos cabe, haja vista o trajeto danoso em várias frentes sobre os quais produzimos.

1.1 PARA COMEÇO DE CONVERSA: HOMEM PESQUISA MULHER?

Cabe a um homem *cis*⁸ encabeçar/ser voz, na contemporaneidade, para uma produção científica que verse sobre o feminino, é, ainda um lugar possível?

Abro esse subtópico com tal questionamento por compreender que devemos debater produções desalinhadas de discurso ético em referência aos sujeitos em linhas gerais, especificamente, aos grupos marginalizados, minorizados, estereotipados, subalternizados na sociedade; historicamente, a ciência não foi um lugar de acolhimento a essas demandas, determinados estudos foram extremamente danosos ao andamento emancipatório, jurídico e psicossocial de diversos grupos e corpos.

Não farei uma genealogia de erros acadêmicos que desaguaram em abominações científicas que culminaram em preconceitos e limitações de viveres arraigados até os dias correntes, tais como estudos que se enveredavam a questionar a capacidade cognitiva de pessoas negras, a fim de lhes/nos inferiorizar e justificar a escravidão, capítulo catastrófico da história da humanidade, ou estudos que

⁸ O termo *Cisgênero* está atrelado a uma lógica que fomenta o pensamento e construção de história de vida de uma pessoa identificada junto à sua natureza biológica, muito embora saibamos/acreditamos que o gênero, seja masculino ou feminino, é, sobretudo, uma construção social, por isto não condicionado à existência de uma determinada genitália/órgãos reprodutivos, tal como discute Judith Butler (2003).

alinham a histeria, especificamente, como uma doença alinhada ao gênero, a fim de travar a emancipação feminina, dificultando, em todas as ordens, a marcha das mulheres rumo às trajetórias libertárias das violências de gênero.

É de minha compreensão que a ciência (em vários paradigmas) e seus rumos é, também, uma escolha política, atravessada por relações de disputas e poderes e que, historicamente, esteve servindo ao cisheteropatriarcado, branco, judaico Cristão, inviabilizando, já nas questões de minha pesquisa, por exemplo, a construção da identidade negra na Amazônia, quando endossa o “paradigma da morenidade”, a fim de promover como verdade absoluta a ideia de nação intrínseca ao questionável mito da democracia racial no Brasil, ou quando, desde tenra idade temos acessos ao indígena dogmaticamente essencializado em um único fenótipo nos livros utilizados na educação básica, o que patrocina, enquanto signo semiótico e política, uma visão rasa, nebulosa, tendenciosa, singularizada dos povos originários.

Iniciei minha pesquisa com duas intenções as quais não consegui abandonar por vontade própria:

- 1) o processo de trabalho, de campo e/ou escritas⁹ da tese, deveria acontecer fluido e orgânico¹⁰. Mesmo orientado de que minha presença nas comunidades tradicionais gerava alterações, olhares, mudanças de posturas (minhas e das pessoas), de que se estabelecia a partir de uma correlação de força, flagrada, inevitavelmente, pela forma como eu me portava, falava e vestia (diferenciada deles), e, em especial, por não ser dali, por não ser aparentado com nenhuma pessoa, por ser um estranho interferindo naquela paisagem já tão costumeira entre os moradores intentei, de início ao fim, construir com honestidade uma relação de troca

⁹ *Escritas*, no plural é uma referência aos outros recursos comunicadores que utilizaria no texto escrito da tese, fotos, poemas escritos a mão, intervenções artísticas na feitura do texto e cartas (que foram já utilizadas no texto apresentado à banca de qualificação), em suma, a ideia de escrita em âmbito ampliado.

¹⁰ Utilizo a expressão *orgânico* para designar o meu tempo de produção junto às relações que me atravessariam, em especial, no trabalho de campo, na curadoria (escolha) das sete mulheres entrevistadas, a construção do *corpus* estaria desalinhada das obrigações burocráticas propostas pelo meu pré-projeto inicial, uma vez que, somente em campo, entendi determinadas demandas que me apareceram como processos limitadores de minha vivência: uma pandemia, por exemplo.

cultural, afetiva e de acolhimento, para somente após avançar determinadas barreiras, eu iniciar, de fato, a construção física, materializada do *corpus* da pesquisa (as entrevistas e as documentações necessárias para poder expor os primeiros resultados do que eu buscara abordar).

- 2) A relação seria marcada pelo diálogo fluido, inserido aos poucos nas rodas, junto às mulheres, aos seus esposos, filhos, sobrinhos e netos... como que, alguém que vinha passar fins de semana e ficava mais uns dias, fiz farinha, banhei nos igarapés públicos e de fundos de quintais na comunidade, apanhei açai, telhei casa de vizinhos, fui figura presente em festas organizadas e ambientadas ali, dancei com as pessoas, aprendi e ensinei, tornei-me, em alguns casos, pessoa de confiança naquelas casas que me foram abertas as portas, mediador de conflito me vi imerso e aceito, não como um deles (nunca foi minha intenção), mas como o João que estava a fazer um trabalho no Pará, cujo resultado se veria em alguns anos e que aquela estada ali era uma fase desse trabalho

Esse trabalho de campo seria mais lento por outros desafios, eu jamais morei em zona rural e sabia que poderia derrapar alguma coisa nas relações pessoais, nos gostos, nos questionamentos, o que me era natural, era estranho ali, havia um grande receio pessoal que essa vivência se transformasse em muros com as comunidades, com essas mulheres e seus entes. A sala de aula do doutorado, junto aos debates com colegas em pesquisas afins, me oportunizou aprendizagens pontuais para que minha estada fosse salutar, de respeito mútuo e rica em trocas e escutas, não somente com as mulheres entrevistadas, mas com os que compunham seus grupos comunitários.

Para além da fluência teórica acerca desses processos os quais eu era apenas iniciado (em alguns temas), careceria da permissão afetiva dessas pessoas a quem eu intentava conhecer com mais profundidade, inclusive ganhar a afeição e confiança para poder tocar em temas que poderiam ser traumáticos em suas trajetórias de vida, tais como abortos (espontâneos e tão comuns nas narrativas extraoficiais de mulheres que, por sua condição de pobreza, não conseguiam fazer o pré-natal), ou situações de violência doméstica, questão silenciada em todas as

comunidades, uma vez que a maioria das pessoas são aparentadas, casam cedo, engravidam e compõem famílias ainda na adolescência, carecendo dentre algumas coisas, do apoio e boa relação entre ambos núcleos familiares. Carecia, sob a percepção do grupo, ser lido como alguém digno de ouvir e vivenciar as socializações dessas sete mulheres e trabalhar na construção de um questionário semiestruturado fizesse da entrevista um problema para elas após minha estada nas suas comunidades, princípio atravessado em quaisquer falas e ações minhas, desde meus entendimentos sobre o cuidado ético nessa labuta.

A construção do trabalho de campo intentou registrar/localizar narrativas de sete mulheres ocupantes de espaços de poder, ainda que simbólicos, em suas comunidades tradicionais. O fio condutor que iniciara minhas buscas se deu na lógica de oferta/procura desses saberes, como serviços ofertados por essas mulheres, somente na vivência com elas compreendi que dinheiro e outras formas de pagamentos não era o fator determinante nessas relações.

Conforme Brandão *apud* OLIVEIRA (2022), o trabalho de campo é

uma vivência, ou seja, mais do que um puro ato científico, como talvez pudesse ser um trabalho de laboratório, no caso de um psicólogo experimental, ou a pesquisa de gabinete de um economista. O trabalho de campo, a pesquisa antropológica, para mim, é uma vivência, ou seja, é um estabelecimento de uma relação produtora de conhecimento (...) ainda que o antropólogo possa se armar de toda uma intenção de objetividade, de obtenção, de produção de dados e informações, os mais objetivos, os mais reais (não sei se com aspas ou sem aspas) possíveis, de qualquer maneira, muito mais do que em outros casos, todo trabalho de produção de conhecimento aí se passa através de uma relação subjetiva. A pessoa que fala, fala para uma outra pessoa. Uma relação entre pessoas que tem uma dimensão social, e uma dimensão afetiva se estabelece (p.33).

Ambientada na Amazônia bragantina, minha tese aborda, ainda, acerca dos desafios e experiências de sete mulheres frente ao sexismo, ao racismo e as opressões acerca de seus credos, comungando conceitos, tais como: o machismo estrutural, a intolerância religiosa e toda sorte de processos referentes às religiosidades, contextos de curas (aqui entendidos como saberes tradicionais), suas

acidentadas veredas identitárias, em suma, como se constroem suas interseccionalidades (AKOTIRENE, 2019).

Segundo Carla Akotirene (2019):

A Interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (p. 14).

Descompartimentalizar minha visão essencializadora e limitada sobre essas mulheres e suas práxis foi um trajeto custoso, porém acertado para um itinerário ético proposto, uma vez que iniciei a protoambientação (conceito que debaterei no correr do capítulo) ainda atravessado pelos postulados Junguianos (arquétipos, Grande-Mãe, Inconsciente coletivo, dentre outros) que seriam abandonados na experiência da escuta durante o trabalho de campo; meu estado da arte (fase de construção de suporte teórico-crítico) não mais me valeria, mudei perspectivas, fui tomado por outras sensibilidades, por outras intenções, pois as narrativas das sete mulheres extrapolaram as minhas hipóteses, eram outras as mulheres que encontrei.

Me incomodaria reproduzir o passado: ser um homem que fala sobre mulheres, talhando-as em recortes limitados, conforme cegueiras e escolhas políticas.

Aqui, a interseccionalidade funcionará como aparelhamento teórico e metodológico, não somente como perspectiva; vara minha tese a fim de dar conta do debate e recortes de gênero, raça, classe e credo na vida das sete mulheres entrevistadas; desconstruo o conceito proposto por Carla Akotirene (2019), nominado *Avenidas Identitárias*, por *Veredas Identitárias*, uma vez que considero relevante pensar a vereda pelo marcador de georreferenciação, pensando, por exemplo as mulheres em suas multiplicidades, respeitando-a m seus contextos mais distanciados da vida urbana, a ideia de vereda concentra inclinações à experiências mais rizomática, por esse trabalho ser uma cartografia acho justo (re)alinhar esse conceito.

Refletir sobre as vivências dessas mulheres em consonância com a Interseccionalidade torna-se possibilidade ímpar da academia, dentre tantas coisas, louvar o feminismo negro que, em contribuições mais diretas, aponta as mulheres racializadas como as mais acidentadas nessas veredas identitárias.

Aliás, se a ciência em seu *locus* hegemônico (a academia), permitiu a produção de conhecimentos que apequenaram a experiência/existência das mulheres, desta vez, tornar-se-á palco de um estudo compromissado com as agendas feministas do século XXI, uma vez que sendo discurso, fomenta e constrói “produtos da cultura e, portanto, dependente da evolução histórica, de novos conhecimentos e das limitações, avanços e inacabamento do pensamento humano” (ALMEIDA, 2008, p 108).

Defendo a ideia de vereda identitária (e não avenida identitária) por entender que esse ponto cartográfico assinala outros processos de socializações e trocas simbólicas, afetivas (dentre outras), entre comunidades, entre as mulheres entrevistadas, as suas Amazônias e eu (o pesquisador), que na curadoria de infindos repertórios metodológicos, passei a (mentalmente) desenhar um trajeto (também simbólico) entre paisagens, rios, pessoas, vendas, pontes, cruces, compreendendo que o itinerário que eu me familiarizaria era um processo muito revelador da pesquisa do trabalho de campo, passando a pensar a estrada de chão e sem asfalto e/ou outros traços de urbanidade a partir de lentes mais subjetivas e provocadoras, essas veredas rasgadas pelo inverno, esquerda e direita, me provocaram novas reflexões as quais fui, quase esquizo(mente), me aventurando a buscar conhecer mais intimamente essas sete mulheres que compuseram o corpo, a voz e alma dessa pesquisa.

Considero importante essa liberdade de criação ao pensar essa tese como um produto poético, que pode cocriar conceitos/categorias, descolonizar vocabulários, sobretudo quando a natureza do texto permitir tais experimentações, por me enveredar pela experiência ética da diversidade.

Realocar minhas intenções de pesquisa para interseccionalidade, memória, identidade e rastros é uma opção pela postura decolonial que busco, que questiona os espaços de poder ao qual podem vir ocupar essas mulheres, não tendo o homem como a outra extremidade, mas buscando compreender esse trajeto

antropológico a partir de conquistas, processos de resistências, revisões conceituais, bibliográficas e críticas, movimentos de resistências, estratégias de sobrevivências, emancipação e protagonismos de sete mulheres. O que pode e se espera de uma mulher branca? O que pode e se espera de uma mulher negra? O que pode e se espera de uma mulher indígena ou afroindígena? Destas respostas buscarei entendimentos sobre algumas vivências compulsórias, tais como: a gravidez precoce, o baixo nível de escolaridade, a exploração do trabalho doméstico feminino e infantil, bem como uniões matrimoniais precoces (oficiais e, via de regra, não-oficiais), profissões desprestigiadas adjacentes às prestações de serviços, ao trabalho na lavoura e pesca com menor remuneração e/ou empurradas para a produção de artesanato, corte e costura.

Aliás, casamentos precoces, gravidez compulsória, exploração do trabalho infantil, sujeição aos maridos, pais e sogras e/ou tutoras (quando “filhas de criação”, a partir da prática nociva e comum do trabalho infantil doméstico), baixa escolaridade de umas, enquanto média e alta escolaridade de outras e como os baixos salários incorreram em suas memórias pessoais, comunitárias e coletivas, ou mais, como esses fatores desembocam nas suas experiências religiosas, espirituais, em seus “religares”.

Essa pesquisa se afasta da ideia de interpretar vivências femininas sob o filtro teórico Junguiano, arquétipos e inconsciente coletivo, não por negar tais constructos, mas por entender que certas marcas de sociabilidade são resultantes do agressivo processo de subjugação/colonização/escamoteamento social e narrativo, violações de todas as ordens que são, profundamente, enraizadas nos cotidianos das comunidades tradicionais e eu, sendo o outro, o externo, jamais conseguiria uma escuta que me desse base para, responsavelmente, abordar aquelas questões iniciais.

Sabia que trataria com mulheres que são mães (seja no santo: nos casos de Yalê, Mãe Luiza e a captoa Maria de Jesus) comecei a pensar formas de trabalhar isso com outras criticidades, por desacreditar da maternidade por esse viés da romantização, “Daí não ter cabimento exigirem agência política para que se levantem sozinhas depois dos impactos da colonização, nem as tratem como a mãe preta,

sobrenatural, matriarca, guerreira, que tudo aguenta e suporta” (AKOTIRENE, 2019, p. 16).

Novos questionamentos surgem sobre a feitura ética e escolhas da pesquisa, tais como:

- 1) Quem era o pesquisador que estava indo ao trabalho de campo?
- 2) Até onde ia minha capacidade de ver, ouvir, interpretar e aceitar fatos que seriam relatados/descortinados?
- 3) Quanto de fé e sensibilidade havia em minha escuta sensível?
- 4) Em qual lugar afetivo eu guardaria tais narrativas, imaginários ou histórias de vida?
- 5) Como eu lidaria com esses afetos ou desafetos, passariam a existir?
- 6) Como é o pesquisador quando vai ao local que (também) é/foi sua morada e seu espaço de vivência?
- 7) Sobre ser uma cartografia: de que, exatamente, estamos falando, pessoas, mapas, paisagens ou territórios?
- 8) Aliás, pode um (a) sujeito (a) da pesquisa ser um *território*, *um espaço*, *um trânsito*?

Apresento alguns questionamentos na intenção de levar aos leitores dilemas que enfrentei em meu processo de criação e investigação, buscando outras epistemologias que pudessem compor um estudo mais crítico, atual, com função social de existir e que acolhesse melhor a riqueza e diversidade do *corpus* que compus; foi no processo de contato e interação com as sete mulheres entrevistadas em suas comunidades tradicionais que se desnudaram exequíveis (ou não) alguns eixos de partidas, os quais já externei.

Valer-me-ei de alguns pressupostos teóricos para responder acerca de escolhas metodológicas, tais como Gilberto Velho (2013), entre outros, quando questiona os antigos paradigmas originados sob a égide do discurso “colonialista”

sobre o “ideal” do antropólogo em pesquisar “culturas distantes” em contraponto às pesquisas de “sociedades complexas”, o que, imediatamente, me faz questionar o que entendemos por “outra cultura”. É possível fixar limites entre diferentes experiências e tradições de grupos determinados?

Metodologicamente, esse estudo assume-se como cartografia de afetos, de perfil qualitativo, construída a partir de questionário semiestruturado elaborado para a produção de dados, tendo como *corpus* as narrativas orais de sete mulheres oriundas e/ou moradoras de comunidades tradicionais na/da região bragantina, especificamente, Comunidade do Curral Velho e Mirasselas (Capanema-PA), Tracuateua-PA, Comunidade do Jiquiri, Camutá e Acarajó (Bragança-PA).

Na obra *Cartografias contemporâneas, espaço, corpo e escrita*, Almeida (2015, p. 197) afirma que

As cartografias da contemporaneidade, por sua vez, são concebidas como espaços múltiplos e pluralizados, diante da enorme variedade das experiências dos sujeitos em trânsito. Esse trabalho procurou discutir esse espaço multifacetado das diásporas e dos trânsitos contemporâneos por meio de três tropos recorrentes nas narrativas de autoria feminina [...] ao se discutir esses tropos em várias narrativas da diáspora e das modalidades contemporâneas, observa-se, no entanto, a predominância de um espaço discursivo de articulação plural e uma miríade de possíveis formas de se perceber essas recorrentes imagens

O trabalho de campo revela mulheres de comportamentos e saberes híbridos, abeberados nas culturas de matrizes indígenas, ritos de religiosidades afrodiaspóricas, alinhavados pela inquestionável presença/pertenças (algumas) ao credo cristão apostólico romano, de matriz europeia, imprimindo daí um caráter polissêmico e polifônico aos processos narrativos registrados.

Compreendi pós-trabalho de campo, reconhecendo apegos conceituais, que minhas hipóteses estavam falhas, incompletas, inexecutáveis quando confrontadas junto ao *corpus*; os novos processos que eu pesquisaria seriam atravessados por questões mais profundas, se comparados com a visão limitada de minhas suposições iniciais, eu carecia de tempo para assimilar outras possibilidades de leituras. As

vivências/narrativas daquelas mulheres “puíram”¹¹ o antigo fio condutor de minha tese, que, dolorosamente, deixaria de versar sobre o arquétipo da Grande-mãe, porém avança para o caloroso e urgente debate sobre Interseccionalidade, Memórias, Identidade e Rastros, e mais: questões evocadas nas visões que as entrevistadas tinham sobre suas representações particulares, performances, corporeidades, falas e silenciamentos.

É no trabalho de campo, morando nas comunidades, que compreendo a experiência do (estar/ser) pesquisador não pode se sobrepor à experiência da pessoa entrevistada e que, nesses contextos, se estabelecem infindas possibilidades de relações de troca ética em ambas as partes.

Minha presença nas comunidades, naturalmente, geraria alterações de comportamentos, olhares, desconfianças e mudanças de performances, em especial quando essas comunidades já tinham recebido outros pesquisadores com estudos similares, o que me reforçou o tom e cuidados éticos que iam, desde o cuidado em acessar essas mulheres até o processo de divulgação e produção de matérias desse trabalho de campo (fotos, vídeos, artigos...). Essa fase da pesquisa me obriga a compreender que não há neutralidade nessas experiências imersivas e que, inclusive, toda escolha e/ou direcionamentos são políticos e construídos sob uma base ideológica.

Penso ser um constructo científico honesto, franco e necessário uma tese que questiona o real sentido de alteridade em tempo de violências discursivas e simbólicas, estas últimas assistidas (ainda) na contemporaneidade, questões que desmontam e reconstroem parte da liturgia academicista, erigida sob citações bibliográficas burocráticas, alinhando o produto científico a algum discurso mais palatável ou construído sob profundas limitações em seu aspecto ético/político, com experiências de troca humanística/afetiva quase inexistente.

¹¹De *Poir*: expressão recorrente no norte, que designa o ato de criar lacerações/fissuras entre as partes.

Intento que essa tese funcione como exercício de reflexão para repensarmos como construir ciência alinhada às poéticas de oralidades.

Conforme Hermeto; Amato; Dellamore (2019, p. 9), em *Alteridades em tempos de (in) certezas – escutas sensíveis*

A agenda aberta em torno das alteridades torna-se mais premente, considerando-se que, no tempo presente, essas tensões se explicitam: as alteridades se multiplicam, no entanto, tornam-se mais sutis e de mais fácil apreensão. O paradoxo é que, embora mais árdua, essa apreensão é cada vez mais necessária no cotidiano atual, para vencer os limites impostos pelo etnocentrismo – como bem anunciou Clifford Geertz (1999). O mesmo autor chega a essa conclusão a partir da visão clássica do olhar antropológico, qual seja, o estudo da alteridade radical, considerando como nativos quaisquer outros que sejam sujeito/objeto de pesquisa nas ciências humanas e sociais. Deslocando esse princípio da etnografia, ampliado o tempo presente, para pensar a história oral, voltamos ao nosso princípio: a pesquisa de campo traz surpresas às hipóteses iniciais da pesquisa, mas isso só acontece quando se está disposto a escutar sensivelmente, reconhecendo o outro, qualquer que seja ela, como tal.

Aceito e sigo na compreensão de que essas mulheres entrevistadas são partes de seus territórios, veredas de si, atravessadas em/entre si, partes conscientes da paisagem natural, humana e simbólica, por isto, sistemas complexos de georreferenciação, por isto, *lócus*.

1.2 OUTRAS PLAGAS: TRÁFEGOS PRIMÁRIOS

O projeto que funcionara como embrião dessa empreitada, devo dizer, fora parido em sua primeira versão após uma viagem ao estado do Piauí, onde tive acesso ao terreiro de São Benedito (Umbanda) e entrevistei Pai Joaquim, nos idos de 2011, pleiteava vaga no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA), em Bragança-PA; durante esses anos a pesquisa sofrera incontáveis ajustes, mudanças de percepções, alterações de referenciais teórico/críticos, metodologias, e em especial, mudanças acerca do lugar afetivo que eu, o pesquisador, empregara no processo de amadurecimento acadêmico.

Penso que a academia deve ser um espaço de confronto de ideias, de avanços, de concordâncias e refutações de leituras críticas de vivências, de compreensões de cosmologias, e, mesmo sendo um lugar de conforto (assumo) para mim, é na rua, nas veredas, no diálogo suado das andanças que a pesquisa foi se construindo, quase que por vontade própria, retroalimentada nas narrativas orais registradas, nos silêncios, nas leituras e possibilidades conceituais, ora agregadas, ora abandonadas, após trabalho de campo. Considero relevante assinalar o histórico do projeto-base, uma vez que a obsessiva urgência acadêmica, visando produções e resultados parciais, pode ser prejudicial para o andamento da pesquisa, sobretudo no recente evento pandêmico pelo qual passamos.

Uma pesquisa alinhada às Poéticas de Oralidade¹², que se pretenda responsável e atenta (eticamente, falando) carece de tempo, atravessa vários estágios de maturação; faz-se necessária atenção redobrada para o pesquisador não reproduzir faces de uma ciência caduca, *esquiza*, ultrapassada, que limita, apequena e inferioriza experiências híbridas/amplas quando estas estão indispostas com o discurso científico vigente, teórico, academicista. Não são as realidades que devem se adequar às teorias, mas a ciência que deve perseguir novas possibilidades de interpretações críticas sobre as realidades.

No artigo *Memória, esquecimento, silêncio*, Pollak (1989, p. 4) afirma que

Não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar portando pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização de memórias.

¹² Sobre Poéticas de oralidade, Paul Zunthor (2010) afirma que “toda oralidade nos aparece mais ou menos como sobrevivência, reemergência de um antes, de um início, de uma origem”. Ou seja, a importância da oralidade é concebida como ponto inicial, como origem para se explicar e se entender o que está sendo produzido na atualidade. A oralidade insiste em se fazer presente, oferecendo subsídios necessários de compreensão de diferentes valores. O referido teórico compreende oralidade: [...] como um conjunto complexo e heterogêneo de condutas e de modalidades discursivas comuns, determinando um sistema de representações e uma faculdade de todos os membros do corpo social de produzir certos signos, de identificá-los e interpretá-los da mesma maneira; como – por isso mesmo – um fator entre outros de unificação das atividades individuais (ZUMTHOR, 1993, p. 22).

Essa produção averigua um fato social (mulheres que operam com saberes tradicionais na Amazônia bragantina), narra como essas mulheres se constituíram experientes, parteiras, mães-de-santo, promesseiras, capitoas da Marujada, busca, portanto, a partir da memória impressas em suas narrativas orais, compreender os rastros percorridos ou produzidos por elas em suas trajetórias de vidas, a fim de que possamos compreender suas identidades.

Diante de minha formação acadêmica e de minha questionável condição “nativa”, oriundo da região bragantina, indago: o que significa ser “nativo” e ir a campo? Qual campo estou me referindo? Quem vai a campo, o nativo ou o pesquisador? O que foge ao olho do nativo, e do pesquisador? O que buscar nas narrativas dessas mulheres e levar para pesquisa? O que me foge, enquanto homem, acerca da experiência da condição das mulheres? A performance atravessada em identidades tão distantes resultará em uma abertura na comunidade ou será um muro entre nossas vozes? Como desbloquear certos silêncios/silenciamentos sem ser lido como intruso, invasivo, ou numa imersão mais desastrosa, um pesquisador extrativista (epistemicamente)¹³, um garimpeiro da “dor alheia”? Quanto (ainda) pode existir de nativo no pesquisador que fora atravessado por profundas experiências externas, reflexões e que se assume um sujeito que fala, performa e escuta de um não-lugar (embora o não-lugar seja um lugar)?

[*MEA CULPA*]. No afã de seguir para o trabalho de campo, padeci, (lá nos idos de 2019) de um “olhar viciado”, intentava (erroneamente) encontrar sete mulheres que narrassem suas dores e mazelas, era a isto que eu endereçava minha atenção e via nos Estudos de Gênero um suporte para interpretar criticamente as violências vivenciadas por este grupo, contrariamente, encontrei narrativas de conformidade, de representatividade e até felicidade (sem romantismos), porém, em um e outro excerto,

¹³ Conforme Grosfoguel (2016, p. 132) extrativismo epistêmico funciona como “uma mentalidade que não busca o diálogo que implique uma conversa horizontal, de igual para igual entre os povos, nem o entendimento dos conhecimentos originários em seus próprios termos, mas que busca extrair ideias como se extraem matérias primas para colonizá-las por meio de se sua submissão ao interior dos parâmetros da cultura e da episteme ocidental”.

flagram-se pontos cruciais que desnudam seus viveres com experiências limitadas em virtude da questão gênero, classe, raça e credo.

O ofício do pesquisador é questionar e problematizar essas narrativas, o farei no correr da tese, mas assinalo que não serei desonesto com meu *corpus*, ao insistir em uma tese pautada numa espécie de “Etnologia de sofrimentos”, inclusive, por compreender que essas sete mulheres conseguem pensar e problematizar suas trajetórias de vidas, suas veredas e adianto que lá no 3º e 4º capítulos farei poucas intervenções teóricas sobre suas cosmovisões, focarei mais no relato, não se trata de transferir a responsabilidade desse papel crítico para a entrevistada, mas de construir uma pesquisa que orienta-se à valorização dessas vozes; penso ser o caminho científico coerente quando o pesquisador não sobrepõe ou induz o corpus às limitações teóricas. Esta é uma opção: dar foco à narrativa, de forma a valorizar o que essas mulheres pensam e compreendem de si e de seus entornos.

Nessas adjacências, passearei pelos conceitos e problemáticas de Comunidade Tradicional, Memória Coletiva, Alteridades, Silêncio ao debater sobre a recorrente associação desses saberes tradicionais como ofícios/serviços (remunerados ou não), bem como *Dom/Dádiva* (*vide* Mauss) como poder, e em especial, atuações dessas mulheres entrevistadas e como são recebidas em suas comunidades e nos arredores.

Na vivência da comunidade tradicional do Tamatateua, em Capanema-PA, primeira vereda a qual tive acesso ao trabalho de campo em 2019, ficou nítido que eu sempre seria/fui o “outro”, mesmo alguém, de certa forma, aproximado das culturas e hábitos da região bragantina, eu me flagrava em muitos detalhes: sotaque, vestuário e falta de traquejo com alguns nomes de artefatos utilizados no dia-a-dia deles. Essa “cuíra”¹⁴ por chegar a campo, fora instigada já nos acalorados debates das disciplinas, no Programa de Pós Graduação em Letras, na UFPB, especificamente nos momentos em que tratávamos sobre Gênero e Oralidades, como eram os desafios de pesquisas dessa natureza, bem como nas reuniões do grupo de Estudos *Cartografias das*

¹⁴ Cuíra é uma expressão muito utilizada na Amazônia paraense, cujo significado perpassa a ideia de impaciente, irrequieto, que não para, tem vontade de... desejoso (a) por algo/alguém.

poéticas orais, coordenado por minha orientadora, a Dra. Ana Marinho, cujas tardes me foram imprescindíveis e libertadoras para um andamento saudável do campo que pleiteava fazer.

Concluí de forma imediatista, rasa e óbvia que, identificado como homem *cis*, negro, acadêmico, urbano, morando há mais de dez anos fora da Amazônia Bragantina, minha experiência poderia naufragar facilmente, a minha comunicação seria problemática e isto me impediria de acessar narrativas de sofrimentos daquelas mulheres, motivações ímpares que, pós-conclusão de créditos/disciplinas do doutorado, me fizeram regressar ao estado do Pará para morar na Amazônia Bragantina, iniciando assim as aproximações com as comunidades.

Ainda sabia ser interiorano? Minha presença seria agressiva? De há tempos reflito sobre as relações de poder que se asseveram naquela região tão marcada pela presença (política e econômica) dos colonos, para quê e como existem, como são lidos nas cidades, qual valoração social lhes é permitida?

Sendo um homem citadino, marcado pela cidade, enquanto eixo de trocas e construções simbólicas, socioculturais e econômicas, nunca tive vivência amplo na zona rural e suas questões, embora, esporadicamente, visitasse tios, amigos da família e outros parentes em comunidades na região, nos idos da infância e adolescência, memórias que foram, inclusive, acionadas no correr dessa produção, que serão devidamente assinaladas em fotos, lembranças e retoques poéticos.

Compreendi, no contato com pesquisadores de poéticas das oralidades (paraibanos e paraenses), que o sucesso de qualquer pesquisa nessa direção, dependeria de uma fase prévia, uma espécie de “estado da arte” prático, uma aproximação do pesquisador com as pessoas que serão entrevistadas e isto atravessado pelo afeto, o que careceria de tempo e momentos compartilhados, afinal, ninguém abre a porta de casa para um estranho.

Acreditei, antes e durante a fase de trabalho de campo, que havia grande distanciamento entre eu e as pessoas das comunidades percorridas em decorrência dos divergentes corpos políticos e espaços de poder os quais transitamos, e isto em dados momentos se salientaria, marcadores que poderiam criar entraves passaram a

existir, não somente com as senhoras que seriam entrevistadas, mas com outros componentes familiares/afetivos, afinal, eu ainda era um “estrangeiro”.

Reitero que essa preocupação se deu mais em direções práticas, do cotidiano, não do ponto de vista epistemológico, jamais quis me parecer/performar como um nativo e sempre disposto a pensar e repensar estratégias para que, mesmo diante das relações de poder entrelaçadas entre nossos díspares corpos políticos, não me transformasse num pesquisador cujo intento era ser uma cópia rasa do nativo¹⁵ para acessá-los, ao contrário, compreendi que foram nossas diferenças que nos estabeleceram momentos de trocas, de entendimentos de ambas as partes, me fizeram, “por espelhamento” e contraste, abrir meu olhar para muitíssimas direções que jamais atentaria a partir das orientações bibliográficas, foi esse exercício sensível de não olhar o trabalho de campo focado, tão somente, na entrevista que minha experiência se tornou algo prazeroso, rica e sustentada por bases afetivas muito sólidas e coletiva, nunca focado somente nas mulheres entrevistadas, mas em diálogo direto com seus filhos/as, maridos, noras, genros, netos/as, amigos/as, vizinhos/as...

Olhando para trás, lá em 2019, não creio que alguém abriria as portas de suas casas para um pesquisador sem referências prévias, parentarias e afetivas, sobretudo pelo fato de algumas dessas comunidades (especificamente Mirasselas, Vila do Camutá, Tracuateua) já terem sido ambientações de outras pesquisas¹⁶, cujos processos não foram positivos para ambas as partes. Eles relataram que os pesquisadores nunca voltaram, que nunca souberam os resultados do trabalho e se mostraram abalados pelo distanciamento afetivo/prestativo do pesquisador, que outrora tornara-se um amigo.

¹⁵ Embora, para Malinowski (1978), estar em contato com os “nativos” é se comportar mais ou menos como eles. O objeto da pesquisa etnográfica são “os modos estereotipados de pensar e sentir” (p. 32). E isso é descoberto através da observação direta, pois aproveitamos as manifestações concretas para sabermos o que “nativos” pensam e como eles se sentem em relação ao que acabamos de presenciar.

¹⁶ São narrativas extraoficiais (sem registros em áudios, pois a fala não fora em momento de entrevistas, mas no diálogo corriqueiro acerca do que eu fazia ali), ouvi relatos de moradores que sinalizavam (negativamente) outras vivências de pesquisadores que por lá passaram, a crítica vinha no que tange a questão afetiva, que segundo eles se estabelecera só de uma parte, a deles, e o fato de nunca terem tido acesso aos resultados, e mais: nunca houve nenhuma contrapartida social direta para com a comunidade.

A tese, metodologicamente, bebeu na fonte da etnografia¹⁷, construção a partir do entendimento de que eu deveria, na vivência, alargar meu olhar acerca das narrativas dessas mulheres, a fim de compor meu *corpus*. Para iniciar meus registros adentrei uma fase a qual denominei, intuitivamente, de *Protoambientação*.

Protoambientação que chamo, foi a prévia estada na comunidade do Tamatateua, na cidade de Capanema-PA, que me servira de entrelugar de minhas hipóteses e exequibilidade destas, funcionara, ainda, como momento teste para a imersão afetiva e humanística na qual eu circularia naqueles territórios.

Nomino esse evento metodológico, dando-lhe lugar de relevância na tese, ao considerar que a *Protoambientação* foi de suma importância para os andamentos futuros da pesquisa, me possibilitando raízes mais sólidas naquilo que estava buscando, não era um momento descompromissado da pesquisa, mas um recorte de tempo em que, por parecer descompromissado, me gerou momentos de reflexões e refutações de hipóteses que jamais eu teria acessado se, somente tivesse usado o tempo na comunidade para registrar em áudio, vídeo, fotos e diários de campo, fase configurada de *observação participante*, ou seja, um estudo feito “não pela objetificação dos outros, mas prestando atenção a eles, vendo o que fazem e escutando o que dizem. Estudamos com as pessoas e não sobre elas” (INGOLD, 2019, p. 12).

Um das características da *Protoambientação* é a organicidade do processo, pautado na vivência, na relação direta com o coletivo, nua das responsabilidades do pesquisador, não é desorganizada, mas aberta a novos processos organizacionais, considero um *hiato* entre o projeto inicial da produção e as realidades a serem observadas/registradas. Vale dizer que tal fase se deu em *lócus* onde não seria (e não foi) escolhida nenhuma das sete mulheres para a fase seguinte de aproximações e entrevistas, ela em si foi um processo também experimental, somente ao fim do

¹⁷ Segundo Mattos (2011): a “Etnografia é a especialidade da antropologia, que tem por fim o estudo e a descrição dos povos, sua língua, raça, religião, e manifestações materiais de suas atividades, é parte ou disciplina integrante da etnologia é a forma de descrição da cultura material de um determinado povo” (p. 52).

trabalho de campo aceitei a valia desse momento (em suspensão) que executei no fazer da pesquisa... passando assim, a utilizar nas outras experiências, em outras comunidades que, de fato, foram palcos das entrevistas.

Sendo um epicentro entre outras, a Comunidade do Tamatateua (Capanema-PA) funciona como espaço em que circulam muitas pessoas de outras comunidades próximas, nela se escoam produções da agricultura familiar e pesca, ônibus escolares e “de linha”¹⁸ para outras cidades/localidades, dentre tantas possibilidades de socialização e lazeres há, também balneários, festas, bares, bingos solidários etc...

Imagem 1: Cotidiano na Comunidade do Tamatateua, interior de Capanema-PA.



Fonte: O AUTOR, 2019.

A comunidade tradicional de Tamatateua fora o ponto de partida da Protoambientação por um motivo especial: entrecortava as comunidades, de Mirasselas, Tauari, Segredinho, Curral Velho, Rio das cobras, Neves, dentre outras. Construí, para além de repertórios e contatos, infintos laços afetivos que me

¹⁸ Ônibus de linha é como, os moradores da comunidade do Tamatateua, chamam a frota de ônibus que vem de Capanema-PA, em especial, para as comunidades do interior, a diferenciação se dá a partir de um outro fato, há ônibus escolares que circulam aquelas comunidades, também vindos da cidade de Capanema-PA, custeados pela prefeitura. Importa dizer que tantos nos ônibus de linha, quanto nos escolares, vez e outra pessoas fora do contexto escolar são trazidas, assim como mercadorias e outros objetos.

possibilitaram chegar a outros pretensos produtos da tese, que seriam finalizados após a defesa (documentário e exposição fotográfica itinerante), intentos que foram abandonados em virtude da pandemia e de meu distanciamento no isolamento, porém existe material fruto dessa vivência no Tamatateua, tais como fotografias, imagens/desenhos em bidimensional e poemas visuais, orientados por estudos e experimentações adjacentes à Antropologia Visual.

Imagem 2: Bar do Seu Decir (comunidade do Tamatateua, Capanema-PA).



Fonte: O AUTOR, 2020.

Parte da protoambientação fora dedicada aos diários de campo, embora estes tenham sido mais uma forma de desanuviar, somente após o trabalho de campo final é que percebi que tal caderno era uma face pronta e acabada de uma narrativa pessoal sobre aquele momento, ali estavam em poesias muitas questões que tangenciavam esse processo, que faziam sentido para mim, era uma narrativa desenhada, poderia ser um capítulo de minha tese, em suma, construí um metaproduto¹⁹ da pesquisa.

¹⁹ Penso *Metaprodutos* como a construção significa de achados-outros no meu percurso de campo trabalho de campo, resultados estes que podem ou não vir a ser usados na tese, são excertos que tratam sobre a própria tese, produtos a mais, n'outras linguagens, uma espécie de transbordar daquilo que a pesquisa pediu, inicialmente

Imagem 3: Riacho do Seu Nêgo.



Fonte: o autor, 2020.

Por se tratar de uma pesquisa construída em um Programa de Doutorado em Letras, acabei silenciosamente, varando para outras construções, deixando de lado essa imersão na imagem, ignorando, de certa forma, meu trajeto pessoal e profissional na fotografia e audiovisual. Porém utilizo alguma coisa desse material, quando penso ser uma soma poético/ discursiva, aliás, informo que essa predileção pela imagem lá no início da pesquisa nasceu como parte de uma estratégia de aproximação com as pessoas na comunidades, com a escola da comunidade, especificamente, porém não houve, previamente, um pedido (registrado) de liberação desse material (fiz oficinas de fotografia com as crianças e adolescentes da comunidade), penso futuramente em utilizar esse material colaborativo e de múltiplas assinaturas para uma exposição fotográfica digital e itinerante e/ou avançar para a gravação de documentários acerca da vida dessas sete mulheres entrevistadas.

Segundo Meirinho (2017):

A antropologia e a sociologia visuais são provenientes desta transdisciplinaridade e passam a nos proporcionar, de poucas décadas para cá, estudos que vão mais além e apontam para a mudança do uso tradicional da fotografia na pesquisa social. “O modelo ideal sugere uma colaboração entre o sujeito e o pesquisador ao invés de um fluxo unidirecional de informações” (Harper, 1998b, p. 35). É esse formato colaborativo que fundamenta este trabalho, em que a imagem fotográfica não é apenas um elemento que estabelece relações e diálogos entre o pesquisador e os sujeitos estudados, mas o resultado de um processo lúdico de desconstrução perceptiva contextualizada com a visualidade (p. 62).

É preciso dizer que a Antropologia Visual invade (timidamente) minha pesquisa a partir da disciplina *Linguagem através da imagem*, ministrada em janeiro de 2019 pelo Prof. Dr. Daniel Fernandes, no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPGLSA), da Universidade Federal do Pará, em Bragança-PA, disciplina que assisti como aluno especial, em virtude da impossibilidade de ir a campo de imediato, haja vista as estradas/veredas estarem alagadas/rasgadas em virtude de eu voltar à região em pleno inverno amazônico. Ganhei tempo, no primeiro semestre de 2019, organizando um estado da arte sobre dissertações do PPGLSA que tratavam de temáticas semelhantes às que eu intentava abordar, pude conversar com vários pesquisadores que já estavam em campo e ter acesso à biblioteca do Campus Universitário de Bragança, com isto minha pesquisa ganhava novas possibilidades, pensar a imagem era um deles.

Para além de poderoso recurso discursivo, a imagem (vídeos, foto ou gravuras) e, sobretudo a presença de um fotógrafo na comunidade fora muito bem recebida, bem assimilada nas comunidades, me torno, também, *persona* relevante e de prestígio naquele território, passando a ser convidado para fotografar aniversários, jogos de futebol, festas e (até) velórios. O ato de fotografar me empurra para outros contornos afetivos com essas pessoas (no geral).

Para Andrade (2002, p. 31-32)

a imagem fotográfica está mudando a compreensão da representação do mundo. Assim como a antropologia, a fotografia tem por vezes “um observador participante que escava detalhes e fareja com o seu olhar o alvo e o objeto de suas lentes e de sua interpretação”. A antropóloga social Sylvia Caiuby Novaes (1998) afirma que a história das culturas passou a desfrutar de novas dimensões e interpretações com o uso de imagens. Isso contribuiu para a compreensão mais aprofundada do universo simbólico. Na expressão de sistemas e atitudes pelos quais os grupos sociais se definem, constroem-se identidades e apreendem-se mentalidades. “Não é mais aceitável a ideia de se renegar a imagem para segundo plano nas análises dos fenômenos sociais e culturais” (NOVAES, 1988, p. 116).

A câmera digital e/ou a do celular, o registro fotográfico discreto em tudo, a promessa da foto impressa (em especial de crianças nos eternos aniversários) tornou-se um *fetichê*; uma oficina de fotografia ou vídeo seria um canal de entrada para que eu conseguisse me “achegar” às pessoas, estreitando, com isto, os laços de amizade

com as comunidades vizinhas, e, por conseguinte, encontrar as mulheres a quem eu buscara para entrevistar, tais ações foram indicações cirúrgicas dos colegas pesquisadores que eu conquistara naquele ano, que já gozavam de certo crédito com algumas comunidades, que me indicariam às lideranças comunitárias, que me ajudavam na curadoria das sete mulheres que dariam vida à tese.

Afirmo, pois, sou um pesquisador que não passou por grandes atribulações em campo, sob o ponto de vista ético, no trato com as comunidades e seus moradores, devo isto à protoambientação na Comunidade do Tamatateua que funcionara como “treino” para a experiência do campo nas outras sete comunidades. Eu precisava ser aceito por um grupo muito heterogêneo, pessoas mais velhas, conservadoras, por crianças, pelos esposos de minhas possíveis entrevistadas, por seus filhos; embora eu buscasse tratar, especificamente, sobre as narrativas orais de mulheres, o trabalho de campo não poderia me limitar a investigar/tratar/arguir somente com elas, talvez resida aí a parte mais produtiva desse processo, o exercício da escuta ampla.

A *Protoambientação* foi primordial ao me oportunizar exercitar um tom mais acertado para chegar às outras comunidades, novas experiências, novas narrativas, eu passara a ser alguém de referência no entorno, e isto, naturalmente, funcionara como ponte para achar as senhoras a quem eu entrevistaria (futuramente); dentre os moradores do Tamatateua, havia uma significativa quantidade de pessoas aparentadas, biológica e/ou afetiva/religiosamente (padrinhos e afilhados de batismo, primeira comunhão e crisma) com outros moradores de comunidades vizinhas, e isto me era relevantíssimo.

Não iniciei a pesquisa em Bragança-PA, propositalmente! A escolha deveu-se ao fato de buscar localidades mais distantes, por acreditar que nestas últimas eu deveria gastar mais tempo e ter mais cuidados na aproximação com essas mulheres a quem eu entrevistaria, que me cederiam o momento da escuta, que me escolheriam para dividir suas vivências e memórias; compreendi em campo que, mesmo com processos semelhantes cada comunidade construía socializações particulares, tais como, seus ritos de luto, suas preocupações com determinadas enfermidades e/ou perigos naturais (rios, veredas alagadas, animais selvagens), como exerciam sua solidariedade, como pensavam a ideia de público e privado, segurança pública, como conciliavam conflitos, como construía suas resiliências, como se autogeriam na

ausência quase total de ações do Estado etc... a olho nu eu era só mais uma pessoa que estava transitando na comunidade, sob desconfiança por não ser aparentado com ninguém, embora isto nunca tenha se configurado, *a priori*, como um problema.

Aos poucos descobriam acerca de minha profissão (professor)²⁰, qual nível (professor universitário), por qual motivo eu estava em dias de semana ali (liberado por 4 anos para fazer uma pesquisa), e isto é relevante dizer porque nos finais de semanas essas comunidades acabam recebendo pessoas das cidades vizinhas por motivos diversos: festas de aparelhagem, shows, bingos, balneários abertos, campeonatos amadores de futebol (masculino e feminino), dentre outros.

Dentre os questionamentos mais corriqueiros havia um que se sobressaía: se eu trabalhava (?) não compreendiam a pesquisa como um trabalho passível de pagamento, somente como estudo, me perguntavam como eu havia viajado por tantos estados sendo, tão somente, um simples professor bragantino, o questionamento surge após terem acesso em minhas redes sociais e verem fotos em vários estados do Brasil. Vou aos poucos tornando-me um vizinho comum, alguém a quem recorriam para saber sobre “bolsas”, “auxílios”, leis, mediações de conflitos (pessoais, inclusive), “Minha casa, Minha vida”, aliás, minha casa na cidade de Bragança-PA torna-se “pouso” para doentes e seus familiares irem a hospitais, grávidas irem parir, toda sorte de questões, afeto estabelecido, a protoambientação estava dando certo, e eu já estava a passos largos de iniciar, de fato, as entrevistas, em fins de 2019.

1.3 ATRAVESSAMENTOS AFETIVOS: (IN)SURGEM AS SETE MULHERES

²⁰ Ser professor nessas imediações é ter sua identidade alinhada a algo de muito prestígio, há um respeito poucas vezes vivenciados em outros locais. O professor que mora na comunidade é sempre a figura que atua em várias frentes, que trata com políticos, que defende os direitos coletivos, que está a frente em cerimônias religiosas, que age na tradução de quaisquer perigos que a institucionalidade possa acarretar ao grupo ali existente, atua como que um advogado, um enfermeiro, um assistente social, um conselheiro amigo e goza de alguns privilégios.

No findar de 2019, eu já vislumbrara quem seriam as sete mulheres/vozes em minha tese, ei-las aqui:

Dona Glória, autodenominada experiente²¹, moradora da Comunidade do Curral Velho (Capanema-PA) foi a primeira que me concedera escuta, em março de 2020, tal aproximação se deveu ao fato dela ser tia de um pedreiro (da comunidade), mas que estava trabalhando na construção de minha casa em Bragança-PA. O elo afetivo/parental de Fagney Marques e Dona Glória, da Comunidade do Curral Velho me possibilitou a primeira entrevista e estada com a família Queirós, que tão bem me acolheu.

Imagem 4: Dona Glória do Curral mostrando suas garrafadas.



Fonte: O AUTOR, 2020.

A segunda entrevistada fora Dona Nazaré, parteira mais antiga da Comunidade de Mirasselas (interior da cidade de Capanema-PA), também me indicada pelo pedreiro Fagney Marques; ela me recebera em duas tardes, para que eu explicasse acerca da pesquisa e, posteriormente, a execução da entrevista e usos

²¹ *Experiente* é um termo ainda difuso em meio acadêmico, apesar de bem conhecido na região Amazônica. Ao pensarmos na identidade de uma experiente, logo nos vem a ideia de uma mulher de meia idade, mãe de família, cristã de formação, via de regra com traços físicos indígenas e/ou negros, mas que domina o conhecimento acerca da medicina natural: planta suas ervas, colhe na mata suas raízes, faz garrafadas, infusões, banhos, cuida da “saúde das mulheres”, reza e benze para diversos males.

de fotos/imagens. É importante dizer que eu já frequentara essa comunidade ao mesmo tempo que a de Tamatateua, pois Mirasselvas serve de entrada para as demais comunidades, sendo importante rota para escoação de produtos agrícolas (café e pimenta do reino, em especial), da agropecuária, bem como circulação de pessoas e mercadorias em geral.

Imagem 5: Dona Nazaré Parteira, em sua residência.



Fonte: O AUTOR, 2020.

A terceira entrevistada foi Cleide Silva, a Mãe Yalê (Mãe de Santo, umbandista), reside no município de Tracuateua-PA (antigamente era território de Bragança-PA), me fora indicada pelo colega Ed Vulcão, (frequentador do terreiro e filho de santo de Mãe Yalê), laço de amizade surgido na turma de Mestrado em Linguagens e saberes da Amazônia (UFPA).

Imagem 6: Mãe Yalê em seu Centro Casa de pai Tupinambá.



Fonte: O AUTOR, 2020.

A quarta entrevistada foi a Missionária (leiga), Dona Rosa da Cruz (também artesã) da Comunidade do Jiquiri (bairro que, outrora, fora lido como zona rural de Bragança-PA), a mesma chega em minha pesquisa pela indicação de minha mãe, católica praticante, que era sabedora dos trajetos de vida de Dona Rosa da Cruz naquela comunidade. A história acerca da construção da igreja (orquestrada por ela), de sua obstinação em concluí-la, a relação com o pai e suas insubmissões me fascinaram. Havia, decerto, encontrado uma grande história, uma mulher afroindígena, cuja vivência me era rica em muitas possibilidades de olhares.

Imagem 7: Rosa da Cruz, em sua residência.



Fonte: O AUTOR, 2020.

Esse atravessamento não me foi revelado por nenhum humano, fora, mais uma vez, “um convite dela”, palavras dela, Mãe Luiza de Ogum é Maranhense, umbandista desde a infância, explorada pela exploração do trabalho infantil, moradora da comunidade do Acarajó, em Bragança-PA.

Imagem 8: Mãe Luiza de Ogum, em seu terreiro.



Fonte: O AUTOR, 2020.

A sexta entrevistada é Dona Maria de Jesus, que é a atual Capitoa da Festa da Marujada, em Bragança-PA, a mais alta honraria que uma maruja pode ter; de todas as entrevistadas ela era a única que eu tinha certeza, desde sempre, que deveria ser entrevistada, essa pesquisa não poderia existir sem a figura da capitoa. Curiosamente o meu contato com ela se deu antes e depois da pandemia, contactei-a em março de 2020 e, em virtude dos altos índices de mortes por covid-19 cessamos o diálogo, em meados de julho retomamos o contato a partir de outra ponte, especificamente, Paula (cônjuge de meu fotógrafo de pesquisa Ari Ramos) que, somente meses depois, eu descobriria ser sobrinha de minha sexta entrevistada.

Imagem 9: Dona Maria de Jesus, Capitoa da Marujada.



Fonte: O AUTOR, 2020.

A última entrevistada foi Dona Diana, promesseira de São Benedito na comunidade do Camutá em Bragança-PA.

Um dia antes da procissão fluvial de São Benedito, meados de dezembro de 2019, eu fui convidado por uma colega pesquisadora (em poéticas da oralidade), Larissa Fontinele, para assistir a ladainha e esmolação do “santo preto” na comunidade do Camutá, interior de Bragança-PA, lá fiquei maravilhado com a proporção da festa, o farto jantar oferecido aos visitantes e aos esmoleiros²², assim como a quantidade de pessoas vindas de outros lugares. Dias depois voltei à mesma casa e descobri que não era uma residência qualquer, de uma família qualquer, mas da família Padilha: a mais tradicional no que tange os festejos de São Benedito, daí ser a última casa que o santo visita antes da procissão fluvial, quando se encontram as 3 imagens (São Benedito da praia, da cidade e das colônias), estas peregrinam o ano inteiro sendo levadas na casa dos promesseiros. Fui recebido (meses depois) por

²² Esmoleiro é o homem que participa dessas procissões, responsável por levar, casa em casa, dos promesseiros a imagem de São Benedito, em pequenas procissões. Fica a cargo destes o cantar e tocar da Ladainha de São Benedito.

Dona Diana Padilha para a entrevista, passei a frequentar a comunidade, conhecer pessoas dos entornos e vivenciar um tanto da vida comum daquela ilha.

Imagem 10: Dona Diana Padilha, promesseira de São Benedito.



Fonte: O AUTOR, 2020.

É necessário reiterar que, até o início do trabalho de campo, nenhuma destas senhoras fazia parte de meu convívio social e afetivo, que todas foram, uma a uma, encontradas/escolhidas a partir de diálogos com moradores, por indicação de outros pesquisadores e/ou pessoas que se responsabilizaram por me aproximar de algumas delas, que não houve qualquer tipo de pagamento feito a elas, tampouco promessa de pagamentos financeiros futuros pela participação nessa produção acadêmica, que durante nossa vivência esclareci cada detalhe, inclusive questões teóricas, a fim de esclarecê-las de minhas motivações pessoais e científicas, que mencionei acerca de outros dois possíveis produtos da tese (documentário e exposição fotográfica). Todas, em voz uníssona, aceitaram de bom grado e me permitiram escuta de suas histórias de vida.

É oportuno informar que, em virtude da pandemia de Covid-19, fui impossibilitado de entrevistar algumas senhoras já contactadas, que já haviam aceitado o convite para protagonizar minha tese, e tão somente, me esperavam para o registro de entrevista, após vivência nas suas comunidades, a exemplo da senhora quilombola que não pude visitar para iniciar o trabalho de campo, uma vez que a

Comunidade do Américo (comunidade quilombola), acertadamente, se fechou em inícios de março de 2020 para receber pesquisadores e quaisquer pessoas de fora daquela comunidade, e uma senhora benzedeira na Praia de Ajuruteua (em Bragança-PA), cuja Vila dos pescadores também se fechou para receber pessoas, a exemplo do proceder da Comunidade do Américo. Preferi, dolorosamente, não expor nada de quaisquer materiais de registros capturados nessas comunidades em virtude de não ter conseguido chegar ao meu *corpus* de tese.

As entrevistadas se deram mediante a essas questões citadas, em curso de mundo atípico, adoecido, em meio ao luto, ao medo, à luta pela sobrevivência, abandonados todos pelo Estado, liderado por um presidente que “combinara de nos matar”²³. A pesquisa careceu de se adaptar e reinventar em infimos aspectos.

Meu traquejo para imersão nessas relações afetivas com essas senhoras e os seus, a sensibilidade para compreender as combinadas formas de acesso às suas vidas, nossas trocas emocionais, profissionais e espirituais, resultou em um trabalho que julgo coerente com questões que me foram inegociáveis nesse trajeto, tais como a ética e cuidado em amplas direções, estabelecemos relações de confiança, de respeito, gratidão e solidariedade. As conexões existentes entre as sete mulheres são nítidas, suas vidas são marcadas pelas interrelações nefastas do sexismo, cisheteropatriarcado cristão, branco, porém com muitas fissuras de resistências e protagonismos, são nesses meandros que busquei o tom do que optei por tratar, contar, do que decidi selecionar para a construção dessa tese... compreendo o *corpus* e suas possíveis interpretações como escolhas políticas e sim, orientados ideologicamente.

Compreendi nessas andanças que santas, entidades, encantadas, orixás, caboclas, anciãs eram/são forças/fontes de inspiração e identificação dessas mulheres com seus femininos sagrados, porém são processos mais fluidos, sem

²³ Alusão à célebre frase da escritora Conceição Evaristo: “Eles combinaram de nos matar e nós combinamos de não morrer”.

engavetamentos de fé ou a quem se tem fé... surgem novos “nortes”, novos cortes, diluem-se fronteiras.

As supostas fronteiras iniciais caíram, desapareceram, comunidades com marcas/domínios cristãos também faziam usos de saberes indígenas, também abrigavam cultos de mulheres e homens alinhados à Umbanda (em especial), e algumas dessas mulheres que transitavam por esses credos se diziam e atuavam socialmente como cristãs, estratégia de sobrevivência, possivelmente. Novos recortes foram incorporados, outras aspirações, a obra esteve/está aberta (durante todo o percurso que segue construindo), e segue de igual modo até o ponto final dessa produção, não há em mim nenhuma objeção de furtar das realidades dessas vivências outros detalhes que me seja relevante de registro, que meus olhos/ouvidos, sensivelmente, alcancem até o findar dessa andança...

Em 2018, já no Doutorado em Letras (UFPB), na fase de cumprimento de créditos, fui provocado a repensar/reformular minha pesquisa. A disciplina Metodologia da pesquisa, ministrada pela Prof^a. Dr^a Ana Marinho Lúcio (e orientadora dessa tese), já sinalizara, pelo tom de debate em sala de aula, que mudanças epistemológicas são necessárias e comuns, bem-vindas, que a pesquisa tem tempo de construção, desconstrução e maturação quando o pesquisador busca arguir, eticamente, e compreender qual será seu objeto.

A experiência da sala de aula das disciplinas Teorias e Críticas Feministas, Tópicos Especiais em Literatura e Estudos de Gêneros, Tópicos Especiais em Estudos Culturais e de Gênero, bem como suas bibliografias propostas, foram momentos os quais qualifico como relevantíssimos para a revisitação/alteração de meu projeto inicial; a vivência com outros (as) pesquisadores/as da área de Gênero e Teorias Feministas também foi de valia inenarrável. Trocar, sendo homem cis, com mulheres pesquisadoras de gênero e feminismos, foi, sem dúvidas, o *start* que eu precisava para alimentar minhas intenções de pesquisa com mais coerência e cuidados com a agenda atual dos feminismos... desessencializar a ideia da mulher como um produto unilateral em suas vivências foi o passo mais importante para eu conseguir caminhar nessas veredas as quais me dispus, outrora.

Creio que o trabalho de campo, junto à escolha da cartografia, enquanto recorte metodológico da pesquisa, me fizeram entender determinados fenômenos de forma mais sistêmica, interconectada, o que considero um achado, por exemplo, reconhecer a relação entre essas mulheres e a natureza que as cerca, processo simbiótico que escorre para as relações pessoais, que redesenha geopolítica dos afetos ali estabelecidos entre essas sete mulheres e seus grupos.

Segundo David Bohm (1998):

essa habilidade do homem em separar a si próprio do ambiente, bem como em dividir e distribuir as coisas, levou em última instância a um largo espectro de resultados negativos e destrutivos, pois ele perdeu a consciência do que estava fazendo e, desse modo, estendeu o processo de divisão além dos limites dentro dos quais este opera adequadamente. Em essência, o processo de divisão é uma maneira conveniente e útil de pensar sobre as coisas, principalmente no domínio das atividades práticas, técnicas e funcionais (p. ex., dividir um terreno em diferentes campos onde várias safras serão cultivadas). Todavia, quando esse modo de pensamento é aplicado de uma forma mais ampla à noção do homem a respeito de si mesmo e a respeito do mundo em que vive (isto é, à sua visão de mundo pessoal), então, ele deixa de considerar as divisões resultantes como meramente úteis ou convenientes e começa a ver e a experimentar a si próprio e ao seu mundo como efetivamente constituídos de fragmentos separadamente existentes. Guiado por uma visão pessoal de mundo fragmentária, o homem então age no sentido de fracionar a si próprio e ao mundo de tal sorte que tudo parece corresponder ao seu modo de pensar. Ele assim obtém uma prova aparente de que é correta a sua visão de mundo fragmentária, embora, é claro, negligencie o fato de que é ele próprio, agindo de acordo com o seu modo de pensar, a causa da fragmentação que agora parece ter uma existência autônoma, independente da sua vontade e do seu desejo (p. 20-21).

Minha pesquisa conflui com um desenho acadêmico qualitativo, a partir de entrevistas construídas com questionário semiestruturado, e a liberdade para um relato final de um caso e material imagético produzido nas comunidades tradicionais investigadas. O questionário semiestruturado foi uma estratégia metodológica que me valia para, com mais eficiência, perscrutar informações dessas mulheres. O questionário é atravessado por perguntas acerca de suas origens, se nascidas na região bragantina ou não, quantos filhos tiveram, se casadas, suas escolaridades, a relação com a fé, com as suas percepções raciais, como se organizam coletivamente; a ideia de deixar o microfone aberto para alguma história que elas quisessem contar

é parte de um acervo de narrativas orais que busquei registrar para outras produções, artigos (possivelmente), esse último material poderia ou não entrar na tese, optei por não utilizá-los. A necessidade de fazer um registro de áudio longo, com possibilidades interpretativas vastas se deu em virtude de eu ter iniciado meu trabalho de campo nas comunidades mais distantes, cujo acesso me seria mais difíceis para outros retornos pós-entrevistas; o que chamei de relato pessoal final (ver anexos) é a possibilidade delas me contarem algum “causo”, partindo da ideia de uma narrativa fantástica, possivelmente, que me ajudaria a alinhá-las (identitariamente) como *griôs*, uma vez que tomam a oralidade como maior mecanismo comunicacional, porém a maioria negou que tais ensinamentos sobre seus saberes tradicionais e/ou ofícios terapêuticos lhes foram repassados por outras pessoas, outras mulheres, o que frustrou a lógica do repasse de conhecimento baseado na oralidade, a partir da tradição, elas afirmam que tal “alumiação”²⁴ fora divina, que é um dom.

Griots (ou *Griôs*), nas culturas africanas e afrocentradas, são figuras, via de regra, anciãs, que carregam consigo, dentre muitas atribuições, a responsabilidade de transmitir aos mais novos as memórias de seu povo, de suas comunidades, através de contação de histórias, por sua vez, narrativas orais. O quesito idade é relevantíssimo, pois a velhice é encarada como baliza de verdade, de compreensão empírica, haja vista que a narradora de memórias precisa ter, obviamente, memórias para narrar, vivências, sabedoria na escolha e tom ao palavrear seus conhecimentos, mas, sobretudo, experiência de vida, massa fundamental de sua narrativa.

Sobre *Griots*, Gizêlda Melo do Nascimento (2018) afirma que são:

personagens idosas como responsáveis pela transmissão e manutenção de traços culturais autênticos estaria ligada não apenas a uma certa autoridade que possuem pelo acúmulo de experiências, mas prioritariamente por tratarem-se de personagens limiares. Seres cuja autoridade reside também na posição privilegiada em que se situam: na zona fronteira onde a vida e a morte indistintas; entre a vida visível e a invisível, situação que remete a uma visão filosófica africana do mundo pois que “estão mais próximos dos mortos e participam de sua condição” e que, por participarem dessa intimidade com

²⁴ *Alumiação* é uma palavra consonante à iluminação, muito dita pelas senhoras mais antigas das comunidades que pesquisei.

o mundo invisível, a espiritualidade torna-se mais presente. Daí talvez venha a leveza, daí também a aparente fragilidade física. Numa lei de compensação, maior fragilidade física, maior potencialidade de forças vitais do universo (p. 125).

A negação de que aprenderam tais ofícios pela oralidade, repassada de mãe para filha, de avó para neta, de líder religiosa para “fiel/adepta,” foi uma refutação de hipóteses a que minha tese sofrera, decidi inserir tal questão como dado de pesquisa e problematizarei mais adiante, especificamente, no terceiro capítulo, sobre religiosidades populares. Pensar poética de oralidade com mulheres subalternizadas, sem acessar a lógica/ maquinaria da ancestralidade é uma tarefa impossível, a meu ver. Prefiro ler tal registro como uma incompreensão delas acerca da ideia pedagógica do que é ou não repasse de conhecimento.

Ir a campo com um “roteiro aberto”, tentando me distanciar de olhares viciados do pesquisador que busca resultados rápidos, aprisionado em seus filtros e repertórios pessoais, seguramente, me foi estratégia sagaz para fugir do lugar comum de uma produção como essa.

Cumprimento de créditos, Protoambientação, trabalho de campo, edição de arquivos fotográficos do campo, organização/escuta dos áudios, transcrição das entrevistas e escrita do texto de qualificação foram, uma a uma, fases da pesquisa que me possibilitaram maturar o que, de fato, é essa cartografia de afetos que, ora proponho, que compreende, ainda, essas mulheres entrevistadas como pontos, linhas, retas, a partir de seus saberes e relevâncias humanas, afetivas e políticas em suas comunidades. Mulheres-mapas.

1.4 A FLORESTA COMO CIDADE: FLANA O PESQUISADOR

aí eram rosas, que eu gosto muito de todo tipo de flor, rosa então, e deu uma bicada aqui que me deu vontade de jogar fora o vaso, é coisa da vida, eu gosto muito de planta, eu vou em Bragança comprar plantas, coisas que elas postam para mim, faço parte de grupo, aí tanto planta medicinal, porque é bom a gente ter, principalmente no interior (Dona Diana Promesseira).

O debate referente às relações entre campo/cidade tem se erigido à luz de diversos constructos, dilemas, contradições e sensibilidades. Aciono para essa pesquisa, a fim de entender os territórios que pesquisarei, o conceito de “cidade-floresta”, na proposição de Agenor Sarraf Pacheco (2009), que se volta para uma observação do cotidiano, de como se dão as relações de trabalho existentes, dos processos religiosos, suas mesclagens, empréstimos e bricolagens, mas sobretudo, de como se constrói a relação ser-natureza nas Amazônias.

O conceito cidade-floresta propõe que as comunidades tradicionais são territórios que remontam traços do mundo da floresta e que, a partir das relações comerciais e culturais com a cidade, se potencializam como epicentro emanador de contextos de saberes tradicionais, com isto, há uma relação de troca não apenas mercantil, mas identitária, quando do desenvolvimento de modus vivendi e organização societária particular, resultando em Éthos.

Aliás, faz necessário denunciar que, em quase nada, essa relação campo-cidade, junto ao conceito de cidade-floresta, em contexto de Amazônia bragantina, se alinha à modernização de quaisquer fatores, é urgente esclarecer que as comunidades tradicionais que pesquisei criam estratégias particulares para o enfrentamento ao parco olhar estatal frente às necessidades ali existentes; falamos de modernização quando tratamos de energia elétrica, acesso à internet, implantações de UPA's (Unidades de Pronto Atendimento), porém ignoramos a qualidade das estradas, a geração de empregos a respeitar a sustentabilidade, não podemos ignorar a crescente atenção que a região aqui discutida está tendo de investidores de agronegócios ou mesmo a pesca predatória e os baixos salários pagos aos pescadores por empresas oriundas de outros estados que se instalam na cidade de Bragança-PA (que funciona como importante polo pesqueiro regional).

Afirma Loureiro (2012) que:

Certamente, não se pode falar em modernização quando não ocorre uma correspondente participação da sociedade nos benefícios materiais e imateriais gerados pelo crescimento econômico. Quando, ao contrário, o modelo restaura formas perversas e arcaicas de exploração do trabalho humano; quando o processo aumenta as desigualdades locais e entre regiões; quando empobrece a região naquilo que ele tem de maior valor – sua

biodiversidade. Assim sendo, o conceito de modernização foi-se esvaziando completamente, à medida que se referia a fenômenos sociais os mais diversos, de tal modo que, hoje, mesmo o fato de roubar famílias e comunidades inteiras de seus meios originais de subsistência é chamado de “modernização” (p.534).

Nessa linha de raciocínio, assinalo como “cidade-floresta” o lócus do trabalho de campo (Curral Velho, Mirasselas, Acarajó, Jiquiri e Vila do Camutá), por serem zonas rurais, distanciadas do centro da cidade, por vezes marginalizadas e/ou entendidas como periféricas (se olhadas pela ideia de que o urbano é o centro...), embora não sejam entendidas/nominadas como favelas, mas como “interior”, “colônia”, “intera”²⁵, “vila”, dentre outras denominações tão comuns na Amazônia para designar as áreas mais afastadas, marcadas pela vida rural, campesina. Aliás, pensar o conceito de subalternidade (enquanto relação de poder), automaticamente, me fez questionar sobre o que é/quem é subalterno em contextos de comunidades tradicionais. As mulheres entrevistadas se (auto) percebem assim? Em suas comunidades, são percebidas como subalternas? Suas experiências identitárias pessoais/coletivas são atravessadas por essa lógica? O (a) subalterno (a) o é, nesse contexto, para quem, Universidade ou Comunidade? A quem me guiarei? Quanto vale, epistemologicamente, a voz dessa mulher, a quem, cremos, subalterna?

Os Estudos Subalternos tratam sobre o poder, sobre quem o tem e quem não o tem, quem está ganhando e quem está perdendo, segundo Beverly (2004).

Preciso dizer que a experiência de ser subalterno se dá, via de regra, a partir de uma perspectiva de territorialidade de grupos que foram expropriados de suas possibilidades de ações junto ao poder da estrutura hegemônica, que também se define e constrói demarcado por território, espaço e tempo. Aliás, o termo subalterno não equivale, diretamente, à ideia de oprimido, pobre, desvalido ou afins, a terminologia existe, efetivamente, para designar aquele que é/foi impedido de voz política, atores/atrizes sociais vitimados, quase sempre, por uma agenda perversa alinhada ao cisheteropatriarcado branco, judaico-cristão, ao capital, ao imperialismo

²⁵ Intera: expressão abreviada alusiva a “interior”. Assim são chamadas as comunidades rurais na Amazônia bragantina, termo usado, restritamente, nos usos orais.

eurocêntrico e/ou suas sequelas herdadas do processo colonizador, daí traçarmos em (contra)ataque uma agenda decolonial, que não venha mais possibilitar voz, mas somar vozes, ao endossar o discurso libertário e revolucionário desses grupos que foram/estão em processos de (de)silenciamentos.

Conforme Reis & Andrade (2018) o pensamento decolonial:

objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial (p. 03).

Eu, demarcado como um homem da ciência hegemônica, tenho me questionado sobre como avançar nessa vereda que compreende a mulher como subalterna e, ao mesmo tempo, reconhece suas narrativas de sobrevivências, resistências, seus protagonismos, ainda que elas não necessitem desse nosso famigerado reconhecimento acadêmico; subjetividades à parte, devo assinalar que diante das sete entrevistadas há excertos que reúnem sim características de silenciamentos políticos (em especial, relatos para além da entrevista gravada), embora seguindo por esse mesmo viés, ocorram ressignificações de percursos e promoção de história alternativa frente ao discurso oficial vigente, há embates, lutas, conquistas e vozes, muita polifonia, inclusive no discurso acerca do que se constroem essas narrativas dos femininos. O discurso dos feminismos, na atualidade, já interseccionais, dão conta de explicar questões que, outrora, eram fossos, mesmo dentro dos debates de gêneros, são exemplos positivos o feminismo negro, trans, e das camponesas dentre outros.

Reside, na soleira academicista, uma profunda contradição ao compreendermos o subalterno (nas suas representações) enquanto sujeito social, uma vez que, supostamente, o sujeito atua, protagoniza, é dotado de construção de narrativas e a ideia de subalternidade, se vista por um prisma transparente, lato, retira desse sujeito essa possibilidade.

Na obra *Subalternidad y Representación: debates em teoria cultural*, Jhon Beverly (2004) reflete acerca do lugar político e ativista dos Estudos Subalternos, como se difundem acadêmica e societariamente, nos alerta, inclusive, sobre a utópica visão que, ingenuamente, pesquisadores introjetam em seus fazeres científicos, ao afirmar que “o subalterno é subalterno em parte porque não pode ser representado pelo saber acadêmico (e pela teoria) [...] porque esse saber é uma prática que produz ativamente a subalternidade (a produz no ato mesmo de representa-la)” (p. 23).

Gayatri Spivak (2010), em *Pode o Subalterno falar?* sinaliza o problema da representação de um local, sendo reconstruído a partir da visão de alguém de fora. Local, pessoas, processos são (re) lidos e recebidos (enquanto textos de chegadas) como saberes hegemônicos, pois paridos em locais de prestígio científico (a Universidade). O pesquisador passa a ser um tradutor dos subalternos, de suas vivências, ampliando daí a problemática de “falar sobre” o outro para “falar pelo outro”, extirpando desse processo a ação do subalterno de falar por si/de si.

O trabalho de campo me possibilitou um lugar de escuta sensível, afetiva, mas sobretudo de reflexão acerca do que eu pretendia ouvir, do que me era “interessante” para a pesquisa. Pensar um grupo como subalterno é pensar tal grupo a partir de um lugar epistêmico, pensamento construído/orientado, historicamente, pelo trajeto de silenciamentos e invisibilizações coletivas desse grupo, especificamente, de sete mulheres, embora o entorno de suas relações também tenha sido alvo de minhas observações/anotações, fotografias, desenhos, poemas e demais produtos de pesquisa.

Perceber o quão potente eram as vozes dos testemunhos daquelas sete mulheres, me foi gerando profundo desconforto se eu viesse desconsiderar esses relatos de protagonismos, de felicidades alternativas (alternativas para quem?) e sumariamente, seria injusto empurrá-las para um contexto cru e previsível de subalternas, invisíveis, de sofredoras. É importante frisar que, distante de uma aventura “romântica” de inferir a elas os seus protagonismos devidos, essa tese não se privará, mais adiante, de problematizar questões caras às mulheres (enquanto categoria) na/da Amazônia bragantina, tais como o trabalho infantil, gravidez compulsória, casamentos forçados, escolaridade tardia/baixa, violência doméstica e monetarização.

a pessoa da mulher dentro de uma sociedade, né, comunidade e familiar, a gente sabe que já mudou muito, né, mas desde o começo, né, desde, vamos dizer assim, desde o princípio da história humana, a gente sabe que a mulher, ela sempre ocupou um lugar em último colocado, a gente sabe que a mulher muitos há muitos tempo ela precisa de ganhar um espaço, né, que ela seja bem, vamos dizer assim, bem respeitado, bem tratada, reconhecidos seus valores, né, dentro da comunidade eu posso dizer que, é aquilo que eu falei no início, né, houve assim, né, uma espécie de uma rejeição, naquela situação toda, mas assim, eu passei a perceber que a preferência pelo uma pessoa homem e ela já apareceu assim mais no final, onde uma pessoa disse que “construção não era para mulher” (Dona Rosa da Cruz- missionária leiga).

Assinalo, por exemplo, que as mulheres da Região Bragantina (especificamente as mulheres racializadas, não brancas) estão, já em tenra idade, no mercado de trabalho informal, exploradas nos contextos de lavoura familiar, pesca artesanal, no trabalho infantil doméstico, como artesãs, nas carvoarias, nas casas de farinhas, constituíram famílias em suas adolescências (a maioria teve gravidez compulsória) e assim, diretamente, ajudaram a construir suas comunidades. Minha tese surge com a responsabilidade de selecionar narrativas orais de sete mulheres cujas vidas foram marcadas por regularidades sociais, e concomitantemente, desnudar processos profundamente marcados por protagonismos, resiliências, (re) existências pessoais e coletivas.

1.5 *EMBRENHAR-SE PARA ACHAR-SE: SOBRE CURAS E MALUFIÇOS*

de distintas formas, todos los conocimientos, el científico, lo mismo que cualquier otro, están marcados por los contextos sociales e institucionales en que son producidos. Por eso, la valoración y evaluación de los resultados de cualquier forma de producción de conocimiento debe hacerse tomando en cuenta esas condiciones de producción (MATO, 2008, p. 106).

Nesse espaço, previamente, delimitado, elas trocam favores, fornecem ofícios terapêuticos, físicos e espirituais, cujas representatividades em suas comunidades são incontestáveis, provocando, com isto, locomoções e dilatando compreensões

rígidas entre urbano e rural, sagrado e profano, popular e massivo, do dom, da dádiva e da reciprocidade (*vide* Mauss).

Eu faço cura *pras* pessoa que chegam doente, às vez chega cum *malufiço*, que é o feitiço, eu curo, eu trabalho com *espírito*, eu trabalho *pra* mulher, quando esses negócio de separação, união, tudo eu trabalho, só não trabalho *po* mal, aí eu já, escorrego, vou de banda (...) eu recebo gente de outros lugares aqui na minha casa, eu recebo, tem vez que eu recebo de Capanema-PA, Belém-PA, esses *lugarzin* por aí *tudin* gente me procura, graças a Deus! (Mãe Luiza de Ogum).

Conforme Mauss (2003, p. 294)

Uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam. Felizmente, nem tudo ainda é classificado exclusivamente em termos de compra e de venda. As coisas possuem ainda um valor sentimental além de seu valor venal, se é que há valores que sejam apenas desse gênero.

O encontro com essas mulheres com saberes tradicionais e/ou processos “da mata”, se deu de forma orgânica, natural, como já dito, afetos surgidos a partir do escutar de tambores pela madrugada e ou conversas “baixinhas”, como que em segredo nas comunidades que pesquisei. O trabalho de encontrá-las e conhecê-las careceu de tempo mais lento que o proposto pela academia, eu quis, de início ao fim da vivência em campo, construir uma experiência que, metodologicamente, me alinhasse/apresentasse a um mapa (que, creio ser rizomático), concernente com o que eu ia vendo/ouvindo/sentindo naqueles lugares, com aquelas pessoas (em geral), com aquelas mulheres. Desapeguei da ideia de tempo, do desespero dos prazos, pressas, da necessidade de ser um pesquisador-garimpador. Quis mais! Me perdendo (várias vezes), me encontrei...

Segundo os filósofos Deleuze & Guatari (1995), “todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado,

organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também as linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (p. 25).

Foi, em especial, esse caráter de desterritorialização (epistemológica, sobretudo) a que Deleuze & Guatari se referem, que decidi valorizar em trabalho de campo, quando me desloquei para novos caminhos para experimentar outros “nortes” da pesquisa, daí compreender, nesta altura do estudo que, para além do *lócus* geográfico, aquelas mulheres poderiam (também) ser lidas como territórios de si, materialização dos saberes, nelas e para outrem, por isto espaço, pontos, linhas e áreas no mapa que eu construía na tentativa de afinar o que eu de fato estava pesquisando. É o momento em que mulher e a “natureza” se relacionam, sob meu olhar atravessado por categorias a serem preenchidas por processos muito mais complexos, também permeados por elementos os quais a minha ciência ainda não alcança.

Segundo Damatta (1987):

A matéria-prima das “ciências sociais”, assim, são eventos com determinações complicadas e que podem ocorrer em ambientes diferenciados tendo, por causa disso, a possibilidade de mudar seu significado de acordo com o ator, as relações existentes num dado momento e, ainda, com sua posição numa cadeia de eventos anteriores e posteriores (DAMATTA, 1987, p.19).

Vinha de um trajeto que desenhava, metodologicamente minha tese como uma Etnografia, haja vista o que chamei de protoambientação, a estada nas comunidades (algumas com maior tempo de imersão, outras menos), a entrada nas casas das sete mulheres entrevistadas e seus entes (diretos), mas tal desenho de construção de tese ainda não contemplava o que eu buscava, ainda sem muita clareza, só me palpitava que não era o bastante, a conta não fechava.

Motivado por leituras propostas por minha orientadora, a Prof^a. Dr^a Ana Marinho Lúcio, bem como as discussões nas reuniões do grupo de pesquisa Cartografias das culturas orais, entendi nesse modelo metodológico, que minha tese deveria ser parida numa construção mais libertadora, inventiva e poética, na qual a

coluna dorsal de minha empreitada poderia ser a troca com as mulheres entrevistadas, que, na verdade, minhas descobertas descortinavam uma cartografia de mulheres com saberes tradicionais. Tal *insight* fez com que minha pesquisa se redesenhasse mais uma vez, agora, tomada pela tônica dos atravessamentos identitários e interseccionais, da memória e identidade e dos rastros, eu faria uma cartografia de afetos, baseada nas narrativas das sete mulheres as quais estive em escuta durante um trabalho de campo que perdurou um ano e 8 meses (salvo 3 meses iniciais da pandemia de Covid-19, instalada em março de 2020).

A cartografia é um ato de comunicação intersubjetivo, é também uma maneira de se colocar no mundo, a arte ou ciência de representá-lo, de se orientar, trazer o lá para aqui, tornar o espaço familiar, torná-lo um lugar (Holzer & Holzer, 2013, p. 201).

Tal mudança de rumo foi provocada, ainda, a partir da necessidade de descrever como se deu a escolha dessas sete mulheres, como eu soubera de suas existências, como eu chegara em cada uma, ou elas a mim e como fora essa troca, esse encontro.

Experimento rizomático em tudo. Por conta da construção do mapa, pela forma de busca desses pontos e retas, ou, pelo meu achar e perder, frente às veredas (des) encontradas no meu trabalho de campo, escolhas, construção de sumário e escrita de tese.

Na obra *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, os filósofos Deleuze & Guatari (1995), afirmam que

o mapa é aberto, conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, constituí-lo como uma ação política ou como uma meditação. Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas; (...) um

mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que sempre volta ao mesmo” (*apud* FILHO e TETI, p. 52, 2013).

As visitas triviais banhadas de conversas comuns nos eternos finais de tardes regados a *cafezinhos, porta-a-porta*, me foram cenários de muitas escutas preciosas. Os (as) moradores (as), que já me recebiam como alguém de afeto em seus convívios, se convertiam em dispositivos linguísticos, sujeitos (as) em potencial, ferramentas analíticas vivas e potentes, eu “relaxara” da pesquisa da boca para fora. Segundo Favret-Saad (2005), essa afetação compõe a pesquisa antropológica na medida em que ser afetada “abre uma comunicação específica com os nativos” (p. 159). Isso torna possível a captação de ‘aspectos não verbais’ presentes na comunicação involuntária e não intencional. Me são frescas, inclusive, as memórias desse início de caminhar da tese, do meu encantamento por, paulatinamente, estar me tornando alguém a quem se pudesse confiar segredos e particularidades (até) das comunidades vizinhas, bem como de suas vidas privadas, imersão que me fazia refletir se eu teria avançado “meu campo” tal ponto a me perceber em processo nominado por “experiência próxima”.

Segundo Geertz (1997):

experiência próxima” é, mais ou menos, o que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes veem, sentem, pensam, imaginam etc. e ele próprio entenderia facilmente, se os outros utilizassem da mesma maneira (p. 87).

É, exatamente, a experiência próxima que possibilita a fusão perfeita entre o saber, transmitido de geração a geração, preferencialmente a partir da oralidade da entrevistada junto ao pesquisador que resulta, quando de uma cartografia, nos desenhos das espacialidades de experiências adquiridas, trocadas, fortalecendo assim, a ideia de território ou espaço onde tal grupo interage e constrói sua visão de mundo “além de ocupar esse território por várias gerações, ainda que alguns membros

individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra dos seus antepassados” (Fernandes & Fernandes, p. 138, 2015)...

Na investigação dos saberes, a experiência próxima funciona como um encontro entre o intelectual-pesquisador e o praticante de dada cultura, haja vista que, para considerarmos os saberes junto à relação entre sujeitos, faz-se necessário que o investigador se dilua mais, construindo assim (dialeticamente), o binômio pesquisador-sujeito, ainda que as diferenças e marcas de cada um existam (e devem existir), compreendendo mais, que a neutralidade é algo inexistente e que, mesmo em relacionamento profícuo e de amplo respeito em ambas as partes, há diversas relações de poder atravessadas entre esses atores sociais.

Mesmo marcado pelo sotaque, pelo fato de ser alguém novo naquele território, por meu natural tom de conversa excessivamente explicativo, de forma inconsciente e leve, minha presença fora “incorporada” naqueles lugares, a ponto de estar em conversas banais, aparentemente descompromissadas, eu passara a me sentir confortável para, sem muitos acordos, introduzir questões que buscava provocá-los, (homens, mulheres e crianças) a falar sobre mitos, visagens, espiritualidades, figuras femininas cujos dons de cura constituíam identidades, prestígio e representatividade em seus espaços de socializações. A estratégia foi o excesso de atenção quando esses temas eram trazidos à roda e a feição de encantamento e admiração por aquelas narrativas, tornei-me um ouvinte atento e assíduo desses temas, que naturalmente surgem no cair da noite ou outros momentos do dia, a hora de meio-dia, por exemplo, quando as crianças não devem ir ao rio. A minha experiência cartográfica seguia e cada detalhe era avaliado e passível de ser escolhido como elemento de investigação.

Conforme Rolnik (1989) *apud* Prado Filho & Teti (2013), é

tarefa do cartógrafo dar língua para afetos que pedem passagem, dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias. O cartógrafo é antes de tudo um antropófago (p. 15-16).

A escolha pela experiência Cartográfica (e não mais etnográfica) se deu, dentre alguns motivos, a partir de profunda aflição frente ao meu desconhecimento acerca das vias físicas de acesso terrestre à algumas das comunidades tradicionais que desenvolvi a pesquisa. Eu desconhecia os caminhos para as comunidades e, vez e outra, era levado por um novo colega, após uma ou duas visitas eu me aventurava a ir só, sempre tomado por um certo receio de dobrar alguma “esquina” errada e ficar rodando por horas na mata, espaço hostil sob meu olhar.

Eu, que sempre tive aversão a me organizar via GPS, estava sozinho e desorientado em estradas que melhor se trafegavam a pé, de bicicleta ou de moto (veículo muito comum naquelas paragens), e que, no primeiro semestre de 2019 (janeiro a junho) essas veredas se transformavam, trecho em trecho, em pequenos riachos, rasgada pelos *torós*²⁶ do inverno amazônica; percebi, desde sempre, que as comunidades as quais eu adentrara não seguiam marcadores de localização convencionais (faixas, placas e/ou sinalizações de trânsito), seus georreferenciamentos se organizavam por árvores (*depois da mangueira que tem um banco, após a plantação de café, depois da casa da dona Rosa, que tem um jardim com muita flor*), de bares (*Bar do rio, Bar Cintura de mola, Bar do Nêgo, depois do rio*), da casa “deste ou daquele morador”, de mulheres (*ali no centro da Dona Luíza, ali na casa da Dona Diana Promesseira, depois da Dona Glória do Curral...*), daí, inclusive, a compreensão de que as sete mulheres entrevistadas são pontos neste mapa invisível que se deflagrara sob meus olhos nessas andanças, que são locais, não somente memórias e rastros, mas a representação da união do ser humano com a natureza, com a paisagem. Foi esse o “estalo” para que eu me decidisse, compreendesse e aceitasse que eu estava imerso em uma experiência de cartografia.

Segundo Seemann (2012):

A leitura pessoal do mapa não obedece às regras da geometria, precisão e produção técnica: ela é feita por meio de código privado e íntimo da memória. Os nomes de ruas e das localidades não são uma listagem objetiva, nem um árido exercício de um desenho do trajeto casa-trabalho, mas uma

²⁶ Toró: expressão popular que significa chuva torrencial, avassaladora, de caráter destruidor.

relembração de pessoas, algumas mortas, outras distantes, outras ainda caminhando pelo calçadão do povoado. Dessa maneira o mapa se torna uma autobiografia gráfica, um memorial especial de uma pessoa, porque ele recupera o tempo no espaço e o espaço no tempo, reconstruindo a memória do passado (*apud* De Paula, p. 113, 2019).

Em cada encontro com as sete mulheres eu permanecia menos o “outro” (no pior sentido da palavra), porém passei a me entender como ponto cartográfico movente, inserido naquela paisagem, o mapa ia aumentando à medida que a experiência de campo se alargava, novas veias dilatavam, questões (in)surgiam, outras percepções eram abandonadas, a pesquisa construía percursos particulares, e, em jogo corpo-a-corpo um esboço cartográfico, afetivo, subjetivo, imagético e imaginário ia se desvelando mais nítido, dia após dia.

Tal dimensão somente fora racionalizada após meses de trabalho de campo realizado, em especial nas infundas escutas dos áudios das entrevistas para fins de transcrição, bem como a releitura de meus diários de campo, que se tornaram um espaço poético para eu divagar algo daqueles processo: poesias, cartocrônicas, desenhos, detalhes que me chamavam atenção no cotidiano daquelas comunidades e nomes, muitos nomes, vínculos parentais os quais eu não poderia esquecer, além de tentar dar literariedade a alguns “causos” narrados a mim.

O laço afetivo construído com as pessoas das comunidades sempre fora genuíno, não-desinteressado, mas honesto, eles/as, pouco a pouco foram compreendendo quem eu era, o que eu estava a fazer naquelas imediações e o que fazia fora da comunidade, o que (potencialmente) suas vidas poderiam angariar mediante minha presença ali, embora tais trocas não tenham sido desenhadas a partir de cobranças e promessas de nada, porém não ignoro que meu trabalho possa ter incorrido em uma maior autoestima naquelas pessoas, que se perceberam especiais e dignas de serem registradas via foto, vídeo e texto para a academia.

Penso que a troca fora compreendida entre as partes, o pesquisador e as comunidades, nunca pretendi e jamais fui visto como um nativo, porém a minha interferência naqueles territórios foi bem aceita, sem grandes atritos ou alardes, para me fazer compreender e ser ajudado por todos, não necessitei “forçar” um sotaque, um falar ou caricaturar minhas visões de mundo para me sentir acolhido por eles.

Diversos processos de significações, subjetividades²⁷, escolhas (ou encaminhamentos culturais e religiosos), traumas, choros (meu, inclusive) foram trazidos à tona nesses movimentos catárticos, onde mesmo em instantes de estranhamentos sempre me vi discreto, mas franco quando não entendia algumas vivências e muito claro ao responder aos insistentes questionamentos deles: _ “*Quem é você?*”, “*o que faz aqui?*”, “*mas é pesquisa pra quê?*”, “*você vai morar aqui?*”, “*você é o quê para a Dona Dulcinha e Seu Nêgo?* (senhora e senhor que me acolheram em sua casa na fase de protoambientação... tornando-se, ambos, como mãe e pai para mim).”

Conforme Lèvinas (1993):

Mesmo tomado como signo, o rastro tem ainda isto de excepcional em relação a outros signos: ele significa fora de toda intenção de significar [*de faire signe*] signo e fora de todo projeto do qual ele seria a visada. [...] O rastro autêntico [...] decompõe a ordem do mundo; vem como em ‘sobre-impressão’. Sua significância original desenha-se na marca impressa que deixa, por exemplo, aquele que quis apagar seus rastros, no cuidado de realizar um crime perfeito. Aquele que deixou rastros ao querer apagá-los, nada quis dizer nem fazer pelos rastros que deixou. Ele decompôs a ordem de forma irreparável. Pois ele passou absolutamente. Ser, na modalidade de deixar um vestígio, é passar, partir, absolver-se (itálico do autor, p. 113).

O rastro, ainda que desprovido de intenções, subjaz significância original, propulsiona significados, indícios insurgem; como marcas/pegadas n’um chão de terra batida, os rastros funcionam para o historiador como os marcadores esmaecidos de algum processo construído pela existência humana. No afã de esmaecer um signo,

²⁷ Eles sempre me questionavam quanto aos meus projetos de vida, acerca de casamento, filhos, família, de uma hora para a outra, virei filho de senhoras, neto de outras, agia e era recebido como primo das pessoas mais novas. Quando contava sobre minha vida, mais espantos, de como consegui fazer o que contava, sendo que somos de origens sociais similares, não iguais. Subjetividades que foram demarcadas em minhas narrativas e, no espelhamento com as deles/as, denotavam disparidades, embora isso não tenha se configurado, momento nenhum, como uma muralha para nossos diálogos avançarem.

outros tantos se levantam. A cultura, em seu sentido mais lato, é resultado de semioses, intersemioses.

Nessa perspectiva, minha cartografia de afetos registra narrativas femininas, compreendendo as sete mulheres entrevistadas como componentes físicos desses mapas subjetivos de referência em suas comunidades, ouvir suas histórias de vidas me possibilitou um olhar crítico sobre seus trajetos e de como a sociedade, em geral, se organiza para interpretar e perceber essas vivências. Avanço na intenção de avaliar as narrativas orais das entrevistadas na direção da interseccionalidade, memória, identidade e rastros.

VEREDA II — DE ONDE EU FALO. DE ONDE ESCUTO?

2.1. MUITO PRAZER, MINHA AMAZÔNIA BRAGANTINA [IMERSÕES PESSOAIS]

O primeiro menino escreve na ravina,
O primeiro menino escreve na ravina,
Sua escrita muda como as estações,
De uma notícia de chuvas para um retrato com flores,
O vento, seu melhor leitor, apaga os pontos finais,
Prefere as reticências para alongar os pensamentos,
Depois, com sua mala sem trincos, voa pelo mundo,
Levando as perguntas que o coração da gente faz mover-se com rumor.
(Edmilson A. Pereira)

Início, pois, reafirmando uma condição por mim esquecida até a escrita dessa tese: — eu já fui ribeirinho, é deste lugar de memória acessada por agora, no ato da finalização da escrita, que valer-me-ei para me embrenhar na segunda vereda que tentará discorrer acerca de minhas (an) danças pessoais, teóricas e poéticas... eu que vim do rio, que tive um rio no quintal de casa, daqui desaguou...

Na reconstrução inicial de minha memória estou imerso na casa da quatrocentona Vigia de Nazaré-PA, a cidade mais antiga do Pará, na rua Barão do Rio Branco, logradouro que meu pai (retirante nordestino de Araisos-MA) comprara para instalar a roça de arroz no final dos anos 1980, após desistir da terra em Bragança-PA, eu, de colo, menos de um ano...

Ainda posso sentir o calor da pedra de secar arroz à frente de casa, queimante no sol a pino; a mim, soava ser um jardim, de pedras talvez, mas jardim. Recordo-me ainda do frescor da sombra no quintal, em meio à floresta e, atravessada esta, o rio, o cipó de raiz, a água, naturalmente escura e misteriosa dos rios da Amazônia, o odor do mangue e toda sorte de fantasia que uma criança na sua primeira infância pode conceber...

Eu sou o menino que tinha um rio no quintal, que brincava na montanha de palha de arroz e que jamais tirou os pés dessa montanha, que jamais deixou de sentir saudade do seu manguezal, que nunca superou bem a partida prematura, com apenas 5 anos de idade, de seu rio. Novo recomeço, 4 anos após nossa ida para Vigia, meu pai se aposenta e regressamos à Bragança-PA, onde tive um outro jardim de pedras, mas sem rio, sem mangue, sem floresta, estava em beira de pista, duas esquinas do centro da cidade, e sem rio.

A minha primeira palavra foi “aba” (água) e eu ainda não consigo responder se foi em virtude de sede ou convocação para o passeio no rio ao fundo do quintal, ou anunciando a chuva torrencial do inverno amazônico, que umedecia aquela casa de madeira que nos abrigara até 1990.

Voltei, relutante, obsessivo e sempre saudoso com meu rio, com minhas águas, com as veredas iniciais, mesmo com medo de mãe d’água, de curupira ou da boiúna.

Imagem 11: Casa da Família Barroso de Maria, em Vigia de Nazaré-PA.



Fonte: ACERVO DA FAMÍLIA BARROSO DE MARIA, 1988.

Na casa da General Gurjão, 329, cidade de Bragança-PA, me deparo em uma casa cujo jardim era de seixo, cheio de borboletas, um vasto repertório imaginário de palavras, eu, sempre ávido pelas palavras, já chego alfabetizado, pois fui expectador assíduo das aulas que minha mãe dera a meu irmão Emmanuel Pereira (3 anos mais velho e já em idade escolar). Foi sempre a palavra que me sustentou naquele novo espaço tão incomum, agressivo, hostil, sem crianças de minha faixa etária, sufocante,

em que eu sucumbia. Ali, estive certo de que havia perdido meu rio, minhas montanhas e minhas florestas e tudo mais que constituía meu imaginário da primeira infância. Uma infância marcada pela saudade do restante da vida que me fora roubada tão prematuramente.

Imagem 12: Casa da família Barroso de Maria, em Bragança-PA.



Fonte: O AUTOR, 2002.

É na palavra que eu briguei, gritei e emudeci com apenas 5 anos, quando tivemos que deixar o gatinho de estimação em Vigia-PA, que se afugentou na hora da mudança, que estranhou a casa sem a mobília, que ficou. É na palavra que eu calei a saudade de nossa vizinha, Dona Joana (quase uma tia, que eu jamais reencontrei após a mudança), sempre tão carinhosa e afável comigo. É na palavra que eu desvendo e me curo, ao entender/rememorar que sim, fui ribeirinho, que falo deste lugar. É na palavra que o menino/homem se sentiu acolhido em seus livros e/ou quaisquer coisas que pudesse ler e fantasiar, a fim de preencher o vazio que se alojara desde a mudança tão abrupta para a sua/minha cidade natal.

Esse exercício de (des)silenciamento dá-se no contexto que eu, o pesquisador, também volto o olhar e a escuta para as possibilidades de meus sentidos, de minhas subjetividades, minhas ancestralidades, recomponho minha história pessoal para estabelecer pertencas e experiências com os coletivos que estive inserido durante essas anos do doutorado, recobrando, em especial passagens de minha vida imbricadas no contato com os saberes tradicionais junto às mulheres de minha família, minha mãe, tias e vizinhas, especificamente no que tange à medicina popular, se é que ainda podemos tratar do fenômeno com essa terminologia.

É nessa prerrogativa que flano na Vereda II, pensando a cidade/campo/ribeira como território físico, mas subjetivo, como espaço de memória.

Quando uma mulher toma a voz em minha tese, fala sua história de vida, estabelecendo pontes entre nossas narrativas é como se parte de minha vivência, quase que em *insight*, viesse à tona, rogo licença (sendo um homem cis) para me acolher nesse lugar de ancestralidade que as mulheres são estimuladas a acessarem com mais constância, quando de suas místicas, de seus processos em coletivos, de suas possibilidades de viveres, de suas existências.

A construção dessa cartografia de afetos não é pautada/alinhavada somente nas visões teóricas, hipotéticas dessa metodologia, é construção poética, há nessa vereda um bocado de escrevivência²⁸, há, sobretudo, escolhas que culminam com a teoria apresentando realidades que lhe caibam (me refiro às minhas entrevistadas e nossos atravessamentos de vida, não sou um estranho), acrescento à escrita, possivelmente “endurecida” da tese ambientada no campo das letras, um tanto de delírio, de sonho das vidas como se contam.

Tenho pensado na escolha da Cartografia como exercício poético e subjetivo, uma vez que se abre para a potência do mapa alicerçado pela memória, é deste entrelugar sensível entre a teoria, o método, o sujeito e seus objetos que partirei, a fim de dialogar com as narrativas orais das sete mulheres entrevistadas, que sim, também me escolheram para protagonizar a pesquisa, tornando-se pontos e linhas em minha trajetória acadêmica, ao me aceitarem não somente em suas casas, no seio de suas famílias, mas nas suas histórias de vida, ao me abrirem as portas de (alguns) muitos mistérios, que me desorganizavam e reorganizavam a todo momento.

Dona Glória do Curral, Dona Nazaré Parteira, Mãe Yalê, Mãe Luiza de Ogum, Dona Rosa da Cruz, Dona Diana Promesseira e, por fim, a Capitoa da Marujada, Dona Maria de Jesus, me possibilitaram, com suas vozes, a pensar as mulheres na/da

²⁸ Segundo Conceição Evaristo (2020), escrevivência é uma forma de contar as histórias não contadas oficialmente a partir do ponto de vista das mulheres negras, descortinando, assim, o imaginário negativo atribuído à elas. “A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra” (p. 223).

Amazônia Bragantina, ao desnudarem seus femininos e suas formas de feminismos, como suas experiências de vida são/estão atravessadas pelas veredas de gênero, raça, classe e credo. Suas narrativas aludem, por diversos momentos, uma gama de saberes, práticas e lugares de poder nas construções populares de seus ritos.

Desemboco: o rio, que no correr da escrita de tese, me conferiu uma nova face identitária, a de ribeirinho, com a lembrança da infância na cidade Vigia de Nazaré-PA (até os 5 anos), me conduz às águas do Caeté, rio que banha Bragança-PA, e, bem sei, este chega nas ribeiras que dão contas da procissão do São Benedito, santo preto-mor da festividade de Dona Maria de Jesus (a capitoa da Marujada) e das promessas de Dona Diana, essa mesma água banha a lavoura de arroz de Dona Rosa da Cruz, é jardim nos campos alagados de Dona Glória, na comunidade do Curral Velho, em Capanema-PA, lava os recém-nascidos de Dona Nazaré parteira, em Mirasselas, Capanema-PA, é fonte de vida, purificação e morada dos orixás da umbanda de Mãe Yalê (Tracuateua-PA) e Mãe Luiza (Acarajó, Bragança-PA).

2.2 BRAGANÇA: DA ESTRADA DE FERRO ÀS MINHAS VEREDAS [IMERSÕES HISTÓRICAS]

Pauso o ar poético e pessoal do primeiro subtópico, não abruptamente, mas por necessidade de alguns questionamentos críticos acerca de questões históricas, construídas conceitualmente, legitimadas e aceitas (academicamente) na história oficial da região bragantina. Essa face da pesquisa acrescenta possibilidades na recomposição de elementos da história da região abordada, estabelecendo diálogos acerca da presença dessas classes subalternizadas, uma vez que estas foram/são, marginalizadas e escamoteadas.

Importa aqui ressaltar, abordo essas temáticas não como ponto primordial da tese, não faz parte de minhas questões principais, porém sinto necessidade de apresentar a região para o leitor que não teve acesso a ela, dar um panorama de como se constituíram os grupos que, por cá, chegaram: indígenas, europeus e africanos.

Obviamente, esse excerto de meu trabalho é uma escolha política de não invisibilizar, mais uma vez, essas contribuições étnico/raciais, sociais e culturais, e, ao mesmo tempo apresentar a figura de Mãe Yalê (que é uma mãe de santo entrevistada para a tese) também como autora²⁹, que pesquisa e pensa, em especial, a presença dos Tupinambás na região Bragantina, em suma, o presente subtópico tece uma teia que apresenta a região a partir de sua história revisitada, apresentando contribuições de matrizes indígenas e africanas, trabalha, em linhas mais gerais, na construção de uma visão de como a cidade “acolheu” esses povos no processo colonizador e quais resquícios sobraram, quais contribuições para o *éthos* da região bragantina são lidos como legados negros e indígenas? Essa Bragança racializada, diversa, plural é um percurso possível/passível a ser validado (cientificamente) a partir das narrativas orais de minhas entrevistadas? Respondo que não, pois tais questões ainda não me eram de interesse no trabalho de campo, porém careço dizer que essas sete mulheres, em suas narrativas de vidas, em subjetividades compõem-se com organismos vivos de resistências que constituem fissuras nos silêncios/silenciamentos, oriundos e construídos na história oficial da cidade em questão e na região.

Como pensar contribuições dos grupos periféricos/marginalizados (especialmente a contribuição das mulheres inclusas nesses grupos) na construção da região bragantina, relevantíssimo e estratégico espaço de negociações comerciais e trânsitos culturais, se a história oficial versou, quase sempre, na direção de seus rastros europeus, nas suas igrejas e obras barrocas, na sua fé cristã e nas suas popularizadas festividades religiosas (Festa de *Corpus Christi* e seus tapetes coloridos de serragens, no Círio de Nazaré e Festividade de São Benedito em suas procissões terrestres e fluviais, novenas e esmolagens). Minha pesquisa apresenta, na atualidade, onde estão e como se organizam sete mulheres nesses contextos acima citados.

²⁹ Mãe Yalê, ou, Cleide Silva de oliveira é Licenciada Plena em Letras, no ano de 2012, defendeu a monografia intitulada “Os índios tupinambás sob os aspectos histórico, antropológico e linguístico”, na Universidade Federal do Pará (Campus Bragança). Para além de me conceder suas narrativas orais, Mãe Yalê me apresentou essa produção, que me fez refletir a importância de trazê-la, não somente como voz pessoal, mas voz acadêmica a fim de dar conta de uma intenção inicial dessa pesquisa: apresentar autoras e produções de autoras amazônidas que versem sobre suas realidades. É preciso dizer que o elo entre Mãe Yalê e os indígenas Tupinambás se dá, ainda em esfera espiritual, face debatida da sua entrevista.

Bragança-PA é situada em planície, à margem esquerda do rio Caeté, pacata, é cenário comum das cidades de interior na Amazônia, daquelas que sempre nascem em frente a um rio, com pracinhas, orla, uma igreja católica, arquitetura oitocentista preservada, algum coreto com bandinha e ares bucólicos, quase nenhum acento de industrialização, vocação ao comércio e, por sua posição pluviográfica é atrativa aos olhos dos empresários da pesca. Suas palmeiras imperiais reluzem alguma imponência.

08 de julho de 1613, oficialmente, data a chegada dos primeiros europeus que pisaram em solos caeteuaras, são os franceses da expedição de Daniel de La Touche, n'uma terra já habitada por indígenas Tupinambás.

Segundo Nonato da Silva (2006), a história de Bragança-PA

remonta aos episódios envolvendo os objetivos da Coroa portuguesa de ocupação militar da Amazônia. Tal ocupação tornou-se necessária devido às numerosas expedições realizadas por franceses, ingleses e holandeses, no final do século XVI e início do XVII. O reino português decidiu, então, reagir contra esses invasores europeus, indignados com a predominância portuguesa e espanhola nestes domínios americanos. Houve batalhas contra eles e contra seus aliados índios. De um lado, o rei de Portugal ordenou a expansão militar da presença portuguesa no espaço amazônico com vistas a proteger o território que estava sendo conquistado. De outro, a presença dos religiosos portugueses servia para reconhecer as riquezas dessas áreas, implementar a catequese, fundar povoações, que marcassem a sua posse no lugar e para explorar economicamente essas terras (p. 14).

É aceitável a tese de que a propícia hidrografia local, me refiro ao Rio Caeté e seus braços de rios, assim como a Praia de Ajuruteua, teriam contribuído para a chegada dos europeus na Amazônia Bragantina, formando novos povoados, dando largada ao processo de colonização contra os indígenas ali encontrados.

Importa destacar, enquanto fato histórico, a união Ibérica das Coroas de Portugal e Espanha (1580-1640), assim permitindo maior acesso nas tomadas de territórios, resultando, portanto, na expulsão de ingleses e holandeses nos idos do século XVII. É nesse contexto da expulsão de colonizadores franceses (no litoral do Maranhão), que fica permitido aos portugueses, para além de São Luís-MA, seguir

adiante em expedições militares rumo à Amazônia, intentando constituírem comunidades, ampliando poderio político/econômico sobre o referido território, bem como a inserção da fé cristã e dizimando os povos originários que lhes dificultassem tais empreendimentos.

Em 20 de novembro de 1614, após a queda dos franceses, Francisco Caldeira de Castelo Branco, regressando de Pernambuco, fora indicado para constituir reforço militar, efetivando assim controle/domínio desses novos territórios. Rumando ao rio Pará (braço do rio Amazonas), pleno 25 de dezembro de 1615, Castelo Branco desemboca à margem direita da Baía de Guajará, onde funda o Forte do Presépio, que, aos 12 de janeiro de 1615, chamar-se-ia Nossa Senhora de Belém do Grão-Pará, hoje, nossa capital do Pará.

Coube ao navegador Pedro Teixeira a missão de avisar aos luso-brasileiros de São Luís sobre a fundação de Belém, e, efetivamente, nesta viagem ele passa por águas bragantinas.

Belém fundada, territórios conquistados, outros povos europeus expulsos da região, processos dizimatórios e exploração do trabalho escravo de povos tradicionais, monopólios de navegações à toda, as capitanias do Gurupi e do Caité, pontos estratégicos entre São Luís e a Amazônia, passam a ser espaços de exploração lusitana.

“Villa de Caité”, já em 1640, aparece registrada em um documento português intitulado “Descrição de todo o Marítimo da Terra de Santa Cruz”, postulado por João Teixeira. É neste contexto que Bragança fora envolvida em uma disputa pontual e se viu arrolada a uma disputa entre duas capitanias.

Segundo Nonato da Silva (2006)

Bragança ainda se viu envolvida numa disputa. Pertencente a Capitania do Gurupi, o Rei da Espanha, Filipe II, doou em 09 de fevereiro de 1622, o seu território ao Governador geral do Brasil na época, Gaspar de Souza. Onze anos depois, Francisco Coelho de Carvalho deu a capitania a seu filho, Feliciano. Reclamando a posse das terras junto à Corte de Madri, Álvaro de Souza, filho de Gaspar, ganhou a capitania de volta. O primeiro núcleo populacional foi organizado pelos portugueses, que conquistaram o território

a partir do primeiro núcleo da colonização na região do rio Caeté (ou Caité=caa+y+eté=mato bom, verdadeiro, na língua tupi), buscando firmar sua tentativa de dominação nas áreas de posse da união ibérica na América. De posse das terras, Álvaro de Sousa tornou-se um grande empreendedor fundando à margem direita do Caeté, o primeiro núcleo populacional, com o nome de Vila de Souza do Caeté. Por problemas de comunicação com Belém, Álvaro de Souza levou o povoado para a margem esquerda do rio, onde está atualmente a cidade de Bragança (p. 15).

O antigo povoado ficou para a posteridade nominado como Vila *Cuera*, ou Vila que-era. Erige-se, em 1763, como freguesia, já denominada Nossa Senhora do Rosário, ainda com significativa presença indígena; tal freguesia vê um aumento populacional e de importância a partir da elevação à categoria de Vila, feito alinhado a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, então Governador da Província do Maranhão e Grão-Pará, que (re) denomina a localidade de Nossa Senhora do Rosário de Bragança-PA.

Em virtude de sua posição geográfica privilegiada, entre as capitais Belém e São Luís, a vila passa a ser olhada e gerida sob a ótica de relevante espaço de trânsitos políticos e econômicos, e como ação de povoamento recebe trinta casais açorianos que, pontualmente, inauguram (historicamente) um processo organizado de aportuguesamento daquela região.

No ano de 1854, sob a resolução n.º 252, de 02 de outubro, por decisão do Presidente da Província, o tenente-coronel Sebastião do Rêgo Barros, funda-se a cidade de Bragança-PA.

Bragança-PA, de então, tornar-se-ia a principal cidade daquela região, tornando-se polo daquilo que optou-se por chamar de Zona Bragantina, em deferência ao abastado comércio, à vasta produção de agricultura, à complexa organização socioeconômica, à sua bacia hidrográfica, mas sobretudo à sua posição geográfica, alinhando interesses entre Pará e o Maranhão.

Imagem 13: Frente de Bragança-PA na década de 1950.



Fonte: ACERVO DA FAMÍLIA BORDALLO DA SILVA, 1950.

Belém e São Luís se relacionavam, comercialmente, fluvialmente, porém essas viagens expunham a tripulação a naufrágios, haja vista a quantidade de tempo em alto mar, bem como a baixa tecnologia empregada nessa atividade, isto antes da implantação da Estrada de Ferro de Bragança, em 1908; outra via de acesso à Bragança era o Rio Guamá, porém, parte da viagem seria por terra/a pé/cavalo, a outra metade da viagem era embarcada, até a cidade de Belém. Anos depois, a Companhia Costeira do Maranhão se encarregou de gerir a viagem a partir de pequenos navios.

O Bragantino é, portanto, um povo resultante da junção de matrizes étnicas indígenas, brancas e negras. Nas ruas, nas praças, nos hábitos alimentares, religiosos e no *modus vivendi* somos levados a perceber minha afirmação anterior. Como política de povoamento, temos a invasão colonizadora e branca em Bragança, a partir da entrada dos trinta casais açorianos, conclamados por Mendonça Furtado, governador da época. A população indígena era formada por povos da nação Tupi, de quem pouco se sabe sobre os modos de vida naquela região, haja vista os processos dizimatórios cuja resposta se dá no silêncio acerca da presença dessas populações nas produções que tratam sobre a história de Bragança e região.

Segundo Nonato da Silva (2006)

A organização não somente da Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança, em 1798, mas de diversas outras confrarias leigas, como arma de resistência, cuja preservação de certo arcabouço cultural garante várias

permanências até hoje perceptíveis e que seus agentes fundadores, considerados “subumanos”- para os brancos senhores, as brancas madames e a Lei dos brancos-, desqualificados para o trabalho da agroindústria que chegara com o tempo, sem terras ou educação primária, mantiveram-se presos às relações sociais caracterizadas pela dependência com relação ao senhor e ao clero católico (p. 16).

Historicamente, essa presença negra na Amazônia, que maior parte dos escravizados foram enviados para o estado do Maranhão, outra menor para a do Grão-Pará, desembarcada no porto em Belém. Por volta de “1830 mais de 20.514 africanos foram trazidos para o Grão-Pará” (Gomes; Schwarcs, 2018, p.111), totalizando assim, cerca de 58.895 cativos africanos (Bezerra Neto, 2012, p. 202) em solo amazônica.

As possíveis rotas marítimas varavam de Lisboa/Portugal, indo pela África Ocidental/Alta Guiné e, posteriormente, na Costa de Mina, aportavam no Brasil, com o objetivo de comercializar em Maranhão e Belém do Grão-Pará, (BEZERRA NETO, 2012, p. 230). Outra rota marítima desaguaria entre Lisboa/Portugal para África Central-Ocidental, Congo-Angola, aportando em Belém no Grão-Pará. As pesquisas de Bezerra Neto (2012) nos dão conta das vivências desses povos africanos escravizados que pisaram na Amazônia e que foram, em processo agressivo, mesclados aos ditames do colonizador, onde, culturalmente, nos acrescentaram suas cores, religiosidades, suas culturas, seus processos artísticos, suas cosmologias, subjetividades e seus movimentos de resistências. Filhos (as) da África Ocidental, de Guiné: Cacheu e Bissau, afamados mercados exportadores de cativos e Centro Ocidental da África, a nação de Angola, conforme Bezerra Neto (2012, p. 234).

Imagem 14: Anúncio de fuga de escravizados do jornal.

**SIGNAES DO ESCRAVO LIBORIO
PERTENCENTE AO DR. TOR-
QUATO TEIXEIRA MENDES.**

Liborio, preto fula, idade 45 an-
nos, baixo e grosso, rendido, com an-
tigos signaes de Bixigas, e uma das
ventas atacada por uma bixiga—pou-
ca barba, e só usa a que tem no quei-
xo inferior. Ausentou-se de caza,
no dia de Sexta feira Santa 19 de
abril, onde estava tratando-se de
frieira nos pés. E' de presumir que
ande pelo marco da legoa, estrada
de Bragança, Marisal e curro, onde
foi visto.

Protesta-se contra qualquer acoi-
tamento, e serviço dado ao dito es-
cravo.

Gratifica-se bem a quem o captu-
rar e trouxer á casa do seu senhor, á
estrada de S. José—Rocinha do ful-
lecido capitão Barata.

Belem 15 de maio de 1878.

Fonte: JORNAL DIÁRIO DE BELÉM, Coleção Parauaras, Departamento de Obras Raras.
Biblioteca Arthur Viana.

Há, por entre os idos de 1897 e 1900, indícios de fluxo migratório europeu em terras bragantinas, dessa vez espanhóis, cerca de 956 colonos, alojados na Colônia Agrícola Benjamin Constant, distrito de Tijoca.

Bragança, na soleira do tempo, vai descentralizando suas populações, empurrando para colônias/interiores suas populações racializadas e interdidas em seus direitos políticos; é sob essa égide de progresso “para poucos” que novos bairros e localidades passam a acolher a massa de nordestinos, colonos, indígenas (des) aldeados e pessoas negras, empurrada para as redondezas da cidade. É nessa direção que a cidade vai assumindo, dia em dia, um caráter farsesco, de espaço aporuguesado, europeizado, ornada com suas igrejas e cúrias de exuberante beleza e riqueza de detalhes, com seus coretos trazidos da Alemanha e seus casarões erigidos na azulejaria lusitana. É nesse clima de maquilagem social que se forja a ideia daquilo que descende de um saudosismo, meio onírico, esquizofrênico e/ou delirante, apelidado de *Bragantinidade*. As cidades que compõem a Zona Bragantina são: Augusto Corrêa, Bonito, Bragança, Capanema, Igarapé-Açu, Nova Timboteua, Peixe Boi, Primavera, Quatipurú, Santa Maria do Pará, Santarém Novo, São Francisco do Pará e Tracuateua.

Imagem 15: Estação ferroviária de Bragança-PA, nos anos 1950.



Fonte: ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS BRASILEIROS, IBGE, vol XIV, 1957, p. 132.

Construída a partir da necessidade de escoar produção agrícola da Zona Bragantina para a capital e demais áreas estratégicas, a Estrada de Ferro de Bragança-PA, décima terceira ferrovia inaugurada no Brasil, no dia 10 de junho de 1884, funcionou como espaço de transporte regular e moderno, assegurando o trânsito terrestre de exportação daqueles produtos. O espaço de abrangência da Estrada de Ferro, a quem tomamos aqui como marco histórico, é correspondente a pouco mais de 30 mil quilômetros quadrados, que corta do Norte pelo oceano Atlântico, indo ao sul pelo rio Guamá; vara pelo leste ao rio Gurupi – que divide os estados do Pará e do Maranhão – ao oeste encontra-se com a baía do Marajó. Importante dizer que nesse movimento, por entre desembocaduras e cursos de rios, nas adjacências do litoral atlântico surgirão vilas, lugarejos que originarão as 13 cidades que compõem a Amazônia Bragantina, como prefiro chamar.

Sob a égide da inauguração da Estrada de Ferro em Bragança, surge a valorização dos produtos/produção/produtores agrícolas locais, com isto eclode uma nova geopolítica cultural. Os senhores, em posse de abastado capital a partir das novas relações comerciais pós-estrada de ferro, passam a constituir/financiar, em idos das décadas de 20, 30, 40, e 50 do século XX, uma intelectualidade que viria produzir jornais e revistas, atuar na criação de grêmios e espaços recreativos com ambientações/ambições artístico-culturais, consonante à pungente produção agrícola e comercial que marcara aquele período.

Pensar Bragança-PA a partir desses detalhes, me permite colocar a cidade como epicentro dessa região ou zona, que se organiza e funda-se a partir da

construção de uma ferrovia na Amazônia. Tal impacto me obriga a lidar e pensar sobre um problema antigo e atual: o da Amazônia vista como um espaço a ser explorado de qualquer forma, uma terra de habitantes cuja humanidade não é levada em consideração, a inexistência de consultas às populações tradicionais, ribeirinhas, indígenas, negras, a cegueira do Estado quando não valoriza o que há, em curso, enquanto paisagem humana.

É preciso, sobretudo, compreender que tais processos são agressivos do ponto de vista humano, afetivo, ambiental, cultural e em tantas outras esferas.

Notadamente, a estrada de Ferro de Bragança pode e deve ser interpretada como um projeto estruturante, alinhada a um processo político de cunho colonizador europeu do território em questão, e mais: da invenção de uma Zona bragantina exportadora, produtora de grãos, único centro ebulidor cultural (fora da capital, Belém) na época e, posteriormente polo pesqueiro, em virtude de sua propícia posição hidrográfica, dentre outros aspectos relevantíssimos.

Segundo Leandro & Silva (2012):

Os presidentes da Província do Pará eram grandes entusiastas da ideia de construir uma ferrovia na Zona Bragantina e introduzir imigrantes estrangeiros a exemplo do que ocorria nas fronteiras do café brasileiro. Afastada da zona produtora de borracha, ainda que alguns de seus municípios produzissem uma fração da goma elástica exportada, o Estado fomentou a colonização através do recrutamento de imigrantes estrangeiros, notadamente europeus, em função de sua virtual capacidade de empreender técnicas modernas nas atividades agrícolas. Todavia, eram precárias as condições de acesso desde a Capital da Província à região, e o projeto para conectar Bragança e Belém seguia na esteira da onda que tomava conta das economias capitalistas no século XIX: as ferrovias. Com rendas suficientes para financiar tal empreendimento, não pouparam esforços, os governos, em realizar tal obra. Para que se tornasse objetiva a colonização europeia da Zona Bragantina, a ferrovia era a obra que viabilizaria o acesso rápido e fácil ao mercado da capital dos produtos agrícolas e matérias-primas industriais com origem nas colônias modernas a serem criadas e situadas em seu eixo, bem como nas cidades e vilas já existentes (p. 148-149).

A complexa formação social do povo bragantino alinha-se a indígenas, padres, colonos europeus e nordestinos, senhores e escravizados, e passa a ser,

naquilo que opto chamar de fase ferroviária (1908-1966), uma sociedade de donos de “sítios” e/ou trabalhadores de terra de marinha, junto à sociedade de trabalhadores caboclos que representam (em grande parte), não romanticamente, os autênticos construtores de ricas tradições alusivas ao que mais tarde a branquitude chamaria de *Bragantidade*, conceito que alude a um *modus vivendi* e de ser do sujeito bragantino. Elementos da cultura, tais como: Cavahada, Xote bragantino, Boi-bumbá, Pássaros, procissões fluviais, esmolação a São Benedito (santo da cidade, do campo e da praia de Ajuruteua), Festa da Marujada e criação de irmandades religiosas do cristianismo popular são fenômenos que demarcam *rastros* dessas matrizes de povos que estiveram em conflitos (sobretudo de narrativas, invenções de tradições e silenciamentos), pelas cidades e região adjacentes à Bragança-PA.

A complexidade da festa de São Benedito, junto à sua Marujada, rastro preto e simbologia maior do *Ethos* do bragantino, se desnuda na visível mesclagem de elementos das culturas e religiosidades afrodiáspóricas com as faces do cristianismo popular ocidental e, tenho cá pensado se terá sido, de fato, bem-intencionado, esse processo de empréstimos entre tais religiosidades, o que duvido bastante. Cito a pesquisa de Heraldo Maués (2012), realizada em três mesorregiões do estado do Pará, onde o autor também reconhece uma “mescla entre concepções e práticas católicas e do universo da pajelança” (p. 37), especificamente, na região do Salgado.

Imagem 16: Altar da igreja do Glorioso São Benedito, em Bragança-PA, em 1905.



Fonte: ARQUIVO DA CÚRIA DA DIOCESE DE BRAGANÇA DO PARÁ. Parte integrante do Livro de Registros de 1926, sob a responsabilidade do cônego Luiz Borges de Salles.

É preciso, corajosamente, lançar mão de interpretações orientadas não mais (somente) pelos documentos históricos, pelas materialidades, mas pela proposição

dos rastros, que são visíveis a olho nu naquilo que tange às iconografias alusivas à Bragança-PA (em especial), enquanto povo e região. Carece de uma busca, não somente do assentamento vazio de falar sobre a relevância da contribuição negra na festividade de São Benedito, nas mesclagens de elementos da Umbanda/Candomblé junto ao Catolicismo popular, carece de um olhar semiótico (sínico) de alguns elementos da Marujada, para que consigamos, de forma mais equiparada compreender, por exemplo, a negritude que resiste/reside, século em século, diante/dentro de um sistema religioso (o cristianismo) que silenciou, alijou, mascarou e inviabilizou, enquanto narrativa e potência política, as contribuições afrodiáspóricas e indígenas, na região bragantina, sobretudo na festividade do São Benedito.

Conforme Bordallo da Silva (1981), a Marujada remonta ao ano de 1798, na fundação da Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança, período áureo da Escravidão no Brasil, precisamente aos 03 de setembro (de onde é datado o primeiro estatuto). Não há data precisa acerca da permissão para que 14 escravizados erigissem uma igreja em alusão ao santo preto, constituindo assim uma confraria. Autorização concedida, é sabido que esses escravizados saíram às ruas da cidade e, em gesto de gratidão, entoaram cânticos e dançaram em frente às casas dos seus donos. Nos anos vindouros, os escravizados refizeram o itinerário, iniciando, com isto, a tradição de louvação ao São Benedito, festa que já se alinhava à dança e música afrodescendentes, mescladas ao culto católico. Esse texto musical, coreográfico, performático, com indumentária particular, saído às ruas anualmente dá massa ao que mais tarde seria a Marujada de Bragança, que em nada lembra suas festividades congêneres, tais como o auto marítimo e/ou 'Chegança de Marujos', 'Barca', 'Fandango'.

Inicialmente, em Bragança-PA, a Marujada de São Benedito assumiu, de início ao fim, um caráter profano, tendo conseguido, apenas séculos depois, a baliza cristã, em seus ritos e rituais e dogmas, assim como a aceitação popular do santo preto como padroeiro da cidade, cujo processo se deu a partir de algumas ações, dentre as quais a mudança de iconografia de imagens de São Benedito, que, outrora, carregava flores ou pães (São Benedito também é conhecido como padroeiro dos cozinheiros) e passou a carregar em seu colo um menino Jesus, embora não tenham

sido contemporâneos, prática comum no processo de sincretismo religioso e expansão da fé cristã no *Novo Mundo*.

Tradição demarcada, se insurgem algumas delimitações, caminhos de unicidade a serem perseguidos pelos escravizados devotos e a população local: tais ações se encaminham para a construção de uma festa de Marujada com cifras, especificamente bragantinas, com vistas a um diálogo maior entre os povos que habitavam a cidade, em um tom mais conciliador, embora não possamos esquecer de todo o engodo que mais tarde esse elemento se transformaria, parte desse engodo a que me refiro se direciona à ilusão da construção de um discurso que fomenta a ideia de formação da cultura bragantina a partir de uma troca sensível, profunda e sem grandes silenciamentos. Tal impressão se dá, especificamente na baixa quantidade de bibliografias que tratam de descortinar ou debater esses silenciamentos, ou mais, da eterna necessidade desses tratados, escolhas e versões terem sido, via de regra, redigidos por “entes” que, politicamente, sempre se valeram dessa posição de “tradutores” desse processo, o que me parece um tanto oportuno e enviesado pela busca de um lugar social alto, tanto na Festa de São benedito, na Marujada ou na tentativa de continuarem a expandir um discurso que mais silencia o grupos que, de fato, construíram essa tradição, ao invés de lhes estimular voz, ou tratar de tal temática a partir de suas vozes.

Esse catolicismo mais dinâmico assimilado (no sentido mais lato da palavra) pelos escravizados africanos, também construiu formas diversificadas de se compreender no espaço, de instaurar socializações, de lidar com a morte e de manutenção da fé e culto durante o ano inteiro, a exemplo da saída dos 3 santos (da cidade, do campo e da praia) para o processo de esmolação.

Ainda que concebamos tais práticas adjacentes ao rito católico, as “representações negativas sobre os cultos africanos marcaram as trajetórias de muitos indivíduos que precisaram encontrar mecanismos para, ao mesmo tempo, manter os cultos afro-ancestrais e professar a religião socialmente aceita”, o catolicismo (NASCIMENTO, 2006, p. 109).

É preciso compreender que a “aceitação” das irmandades se constitui alinhada às reformas católicas, cujo caráter político e sociocultural se dá na

necessidade de integrar o negro e o não-branco empobrecido da região bragantina, conferindo-lhe algum lugar de coexistência com aquilo que era a regra, a ordem, o centro: a Marujada é esse fenômeno e espaço de sociabilidade quase perfeito para integrar religião, música, dança, figurino, poesia e sociabilidade, é também espaço de poder e disputa, datando do século XIX até a atualidade.

Segundo Nonato da Silva (2006)

O essencial da imagem do negro, herdada de suas origens, na sexualidade e sensualidade apuradas, na musicalidade da voz, na dança, no ritmo, na resistência à ordem social, nas louvações a seus santos e na criatividade usada para mitificar seus deuses em imagens de homens católicos, não foram características tão bem interpretadas pelas autoridades eclesiásticas, máxime com a organização, no início do século XX da Prelazia de Nossa Senhora do Rosário do Guamá (hoje Diocese de Bragança do Pará), seja na constituição e afirmação da Irmandade como órgão e sociedade civil (conforme as leis civis) seja na sua condição de atuar como ainda como um instrumento de louvor e culto (p. 18).

Para Armando Bordallo da Silva (1974)

até 1753 a grande influência étnica, em toda a região caiteuára, era indígena. A partir de 1754, com a colonização da Vila de Bragança pelos açorianos, a influência cultural branca se fez sentir, modificando profundamente a vida social e econômica da região (p.157).

É, com essa presença portuguesa que o processo de enegrecimento da região se dá, com o início do tráfico negreiro e processo de dizimação dos indígenas que ali estavam. Faz-se necessário, ainda, dizer que certos discursos acerca do “índio preguiçoso” são fomentados nesse primeiro momento de encontro entre esses povos.

Conforme Armando Bordallo da Silva (1974).

A lavoura precisava de braços; o índio era hostil ao trabalho escravo; a introdução do negro tornava-se necessária ao trabalho agrícola e pastoril. Com a presença destes novos elementos étnicos e pautas culturais diferentes, fundiram-se três culturas: a indígena, a branca e a negra (p. 161).

Compreendo esse encontro de grupos étnicos tão distanciados em lugares políticos como um momento que não se deu de forma amistosa, sem resistências e sem relações de trocas culturais entre todos, ainda que, especificamente para os indígenas e os africanos escravizados, tal processo tenha sido mais violento e eivado de silenciamentos nos seus modos de vidas, tais como práticas culturais e religiosas e/ou de cura.

Em imersão pessoal, por ser filho de nordestinos retirantes, sempre me indaguei, desde tenra idade, os motivos pelos quais percebia um apagamento no que diz respeito aos indígenas na cidade de Bragança-PA, pela dificuldade de livros na Biblioteca municipal que tratassem dessa questão e, especificamente, pela pouca bibliografia que nos permitia olhar com mais complexidade para essas sociedades que estiveram na região antes dos europeus e africanos. Era como se a cidade tivesse, propositalmente, feito um trabalho para extirpar da história todo e qualquer vestígio e fato histórico que tratassem dessa matéria, não fossem os fenótipos indígenas (e não estou, cá, essencializando o indígena acreditando haver unicidade nos traços indígenas, mas me valendo do meu estranhamento juvenil que, naquela época, sim, compreendia que havia um tipo indígena: pele escura, cabelo liso, olhos puxados, dentre outros elementos físicos), a insistente necessidade de curar doenças (físicas e espirituais) com remédios caseiros, os hábitos alimentares diferenciadíssimos dos quais meus pais, especificamente, tinham tido acesso em outros estados no Brasil, questão cara à minha percepção de último filho da família, único nascido em Bragança-PA e, por isto, atento às questões que um jovem não atentaria em seu final de infância e juventude, preso, eternamente, em um entrelugar de hábitos nordestinos (litoral do Maranhão e Piauí, de onde vêm meus pais) e uma Bragança no início dos anos 1990 que almoçava camarão ou charque com açaí, comia maniçoba, pato no tucupi, “coisas” que jamais se assentaram à mesa de jantar de minha família, que se recusara à culinária local.

2.3 OUTRAS VEREDAS

Ao pensar a cidade e região adjacente à Bragança como espaços de Memória, notadamente, compreendi que estaria em uma encruzilhada de narrativas, que seria um desafio construir uma cartografia honesta com as contribuições dos povos que por ali passaram e tenho pensado no tamanho dessa tese acerca de como nos (a nós bragantinos) orienta a pensar a cidade e região sob uma lógica de diversidade, sobretudo histórica. Somente a pouco, pesquisas de dissertações de mestrados e doutorados começam a se interessar por (de)silenciamentos e desvelamentos de processos alinhados às culturas indígenas e negras, mas que a história oficial tratou de invisibilizar durante os alardeados mais de 400 anos da cidade de Bragança-PA.

Necessito afirmar que o presente subtópico, peremptoriamente, não assume/cuida de tal questão à luz de uma esfera denunciatória, revolucionária (no sentido panfletário), ele se constrói, pois, com a responsabilidade de iniciar um diálogo necessário e urgente acerca do conceito de *Tradição inventada* (HOBBSAWN, 1997), pois busco alocar, teoricamente, a região bragantina, território a ser cartografado, como espaço cujos processos identitários foram/continuam sendo construídos/moldados em torno de um discurso que, tendenciosamente, nos alinha à uma vivência eurocêntrica, preterindo assim as vozes dos povos racializados, em especial na construção de narrativa do mito fundador da cidade/região a ser investigada.

Eric Hobsbawn (09/06/1917- 01/10/2012) e Terence Ranger (29/11/1929 – 03/01/2015), para sempre serão lembrados quanto às suas contribuições acadêmicas que nos ajudam a pensar as faces e contradições das sociedades contemporâneas que, outrora, foram colonizadas; o termo “tradição inventada” refere-se a um conjunto de costumes aceitos por um grupo, uma comunidade, que se torna vítima, sob meu olhar de criticidade, da imposição de valores/normas/comportamentos, cujo cerne principal é a continuidade do elo com o passado a partir da imperativa repetição e relação artificial com aquela tradição.

Segundo Hobsbawn & Ranger (1997) o termo *Tradição inventada*

É utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas- e se estabeleceram com enorme rapidez (p. 9).

É preciso compreender, antes de tudo, que nesses contextos de colonizações a Identidade é sempre uma tentativa de conferir relação de pertença, confiança e afabilidade com o local. A tradição se inventa, sobretudo para conferir unicidade aos que decidem ficar na região, demarcando assim costumes, lugares e posições sociais, estaturas políticas: quem manda, quem obedece, quem vive e quem é dizimado, não somente de corpo físico, mas sobretudo de corpo político, social, histórico e, mais agressivamente, epistêmico.

Um dos questionamentos mais pontuais a ser feito é: quem cria e com quais objetivos se criam tais tópicos imutáveis e endurecidos da história oficial? Quem cria e/ou consegue poder para narrar, coletivamente, a história a ser reescrita *ad infinitum*? E, quando o faz relegando outras vozes, que acabam sendo empurradas para a margem, silenciadas e distanciadas, propositalmente dos espaços de poder?

Temos, nesses tempos políticos atuais, assistido a muitas invenções de tradições, (in)verdades aceitas, divulgadas e, transitantes, em voga, em tempos de Pós verdades, “em verdade”, o que se assistimos têm sido versões dúbias de discursos que nos empurram para a defesa de ciência, da democracia, bem como de academia e tudo o que ela representa, enquanto espaço de fomento do conhecimento. Retomo cá esse debate uma vez que essa tese fora construída em sua metade em tempos pandêmicos e, nesse texto, não abrirei mão de assinalar as especificidades de construir ciência junto ao rigor alinhado à antiga relação da verdade acadêmica (no melhor sentido do termo) com a sociedade em geral.

Faz-se necessário, junto ao diálogo entre Tradição inventada, Memória e Identidade, compreender que esta última se dá a partir de um conjunto de perpetuações de hábitos, estes enformados configurando dado *ethos*, que se constrói em uma esfera processual, por isto, reitero: a identidade não existe de forma isolada, ela é relacional.

Para Zilá Bernd (1992)

A identidade é um conceito que não pode afastar-se do de alteridade: a identidade que nega o outro, permanece no mesmo. Excluir o outro leva à visão especular que é redutora: é impossível perceber o ser fora das relações que o ligam ao outro (p. 15).

Fernandes (2015) afirma que:

A memória é um processo de disputa entre vencedores e vencidos, em que a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas implica no silêncio sobre o passado, pois tratar do passado é trazer à tona todos os traumas perpetuados pela construção da identidade oficial, que empurrou para debaixo do tapete tudo aquilo que não corroborou ou corrobora, e que contradiz o discurso “inclusivo” do poder e da hegemonia (p.128).

Portanto, não lembrar ou permitir lembrança, invalidar registros, destruir possibilidades de registros é, mais que nunca, descartar a memória dessas contribuições “periféricas”; quando se alude a Bragança uma origem francesa, automaticamente se exclui um debate que julgo relevantíssimo, sua origem indígena, Tupinambá. E retomo esse tema não por identitarismo vazio, mas por necessidade de compreendermos nossos processos de socialização, de comércio, de relações de trabalho, na lavoura, na pesca, do fato da Marujada ter em sua representação simbólica de poder uma mulher preta (via de regra); das relações de gênero nas comunidades tradicionais (especificamente o caso das marisqueiras), dentre tantos detalhes que fogem à herança eurocêntrica, que não nego, mas estou convencido de que meu *lócus* de pesquisa não se consegue explicar à luz das vivências francesas e portuguesas em nossa região, daí, em toda calçada da cidade, banco das infinitas praças, no vento da orla do Rio caeté sinto “o silêncio dos deportados, vítimas por excelência, fora de suas redes de sociabilidade, mostrando as dificuldades de integrar suas lembranças na memória coletiva da nação” (POLLAK, 1989, p. 9)

Instaladas essas zonas de “não-ditos” e silêncios, elementos da cultura como a religião e suas múltiplas faces, a arte em suas diversas linguagens (literatura falada e escrita, música, dança, culinária), rapidamente é capitaneada nesse jogo de (re)agrupamentos, assimilações, de escolhas do que é válido do “encontro” entre povos e culturas, e disto, historicamente, temos percebido que somente alguns grupos são convidados para essa “santa ceia”, em especial quando tais processos estão envoltos em espaços e construções de poderes (micro e macro). Para exemplificar o que venho discutindo, lanço mão de três pontos a serem examinados naquilo que tange à cultura em Bragança, especificamente na Festa da Marujada:

- O Jesus nos braços de São Benedito e o processo de embranquecimento da festa da Marujada;

- As vestes de Jesus-menino, nos braços de São Benedito, se alinham, iconograficamente, a Oxalá, que em cultos afrodiáspóricos é Jesus;

- As vestes dos Marujos (homens), aludem à figura de Seu Zé Pilintra, entidade que atravessa as religiões do Candomblé e Umbanda.

- A figura humana mais importante da festa da Marujada de Bragança-PA é a Capitoa, via de regra uma senhora maruja idosa, de pele escura, que é a escolhida por aclamação ou indicação direta da capitoa anterior. Essa matricialidade é um elemento que pende mais às culturas africanas do que às europeias, essa ideia de colocar uma mulher, racializada, idosa, remonta à figura de uma *griôt*, responsável pelo repasse oral das tradições, pela memória e pela ancestralidade envolta ao grupo.

- O elemento água, presente nas procissões fluviais, marca do catolicismo amazônico, é, também, um rastro ao qual podemos dedicar atenção e estabelecer diálogo com a simbologia das águas, que representa fluxo de vida e purificação, dentre tantos vieses de interpretações

É nesse contexto de (des)silenciamentos e debates caros entre o catolicismo popular e dinâmico, erigido no calor das ruas junto à história oficial, junto à memória (pessoal e coletiva), que lhes apresento essa segunda vereda de minha tese de doutorado. A cidade de Bragança-PA, nesta perspectiva cartográfica, se assenta como um território cujas percepções se dão a partir de debates que julgo necessários

em ambiente acadêmico, uma vez que ainda considero urgente uma produção que se organize para trabalhar nesse direcionamento: o de construir produtos a partir dessas vozes e corpos que, historicamente, foram impedidas de se impor (politicamente).

Minha cartografia de afetos não flerta (tão somente) com os processos medicinais de cura (física e espiritual), religiosos, ambientais, mas porta-se como um alento aos processos de memória e escamoteamento identitários mais amplos, dentre tantas coisas, avançará para a abordagem sobre racismo religioso, pela violência marcada pelas questões de gênero e suas resistências, bem como as subjetividades que convergem e dão formas ao que de pobreza, por isto, um estudo interseccional.

VEREDA III — DOMÍNIOS DAS RELIGIOSIDADES

3.1 UM AGNÓSTICO QUE FALA DE FÉ: VEREDAS PERCORRIDAS

Terra – mulher
Tu que muito sabes desse mundo
Tu que nesta vida profunda
Com todos os séculos aprendeu a malícia
Como quer que te chame?

Eliane Potiguara

Esse arquipélago do eu, o território psíquico do sincretismo, sob forma dialógica: de partes isoladas do meu eu, de minhas ilhas interiores, de meus rochedos-de-carne, enseadas corporais, cavernas emotivas - antes que isolamentos - partem aventurosas pirogas, não somente para descobrir outros arquipélagos de outros eu, mas também para me deixar descobrir pelo olhar do outro. É ao me descobrir para o outro que me descubro

Massimo Canevacci

Eu desconfio de fé, religiões, religiosidades, cultos, ritos, rituais e místicas que estejam dissociadas do uso do corpo físico em suas performances, que não dançam em círculos, que encontrem na natureza algum elo de religação com o cosmos. De acordo com Geertz (2008), a religiosidade é um fenômeno cultural que envolve ações simbólicas e significados compartilhados que permitem aos indivíduos entender e interpretar a realidade, fornecendo uma estrutura de significado e orientação para suas vidas. Não encontro, ainda hoje, sentido em religião que não dança nem se pinta...

Tal sensibilidade se dá, especificamente, por uma memória particular: chego em Bragança em 22 de janeiro de 1990 e neste dia, em específico, a rua de minha casa estava envolta/enfeitada com pessoas e um mistério para nossa família que,

somente mais tarde vai compreender que a casa de nossa vizinha recebia a *Esmolação de São Benedito*, procissão religiosa construída por promesseiros que guardam uma imagem do santo preto visitando casas de antigas promesseiras e promesseiros, a fim de perpetuarem a tradição.

Imagem 17: Esmolação de São Benedito.



Fonte: ACERVO DE LARISSA FONTINELE, 2013.

Homens hasteiam a bandeira da festividade, tocam e entoam cânticos e ladainhas e, via de regra, cabe às mulheres promesseiras carregarem a imagem, casa após casa de outra promesseira, a fim de que o santo possa ser homenageado com um almoço ou jantar no dia seguinte, a carne de porco é sempre uma comida comum nesses banquetes.

É preciso entender que essa ritualística aquece a fé dessas pessoas durante o ano inteiro, que tal processo não se dá por uma necessidade somente econômica dos esmoleiros, chega à nossa compreensão que, para eles e elas (a comunidade devota), todo dia do ano é dia de São Benedito e que a fé e louvação não devem esmorecer no correr do ano. Importa relembrar um fato que me chamava atenção: a simplicidade nas vestes daquelas pessoas no ato da esmolação, são homens de meia idade, simples em tudo, de pouca instrução didática, guardiões da tradição e mestres de cultura; o mês de dezembro é, seguramente, mais amplo em movimentações da esmolação, haja vista a festividade está acontecendo, mas tal processo acontece durante o ano inteiro, conforme Fernandes *apud* ALENCAR (2014, p. 42):

Na esmolação de São Benedito observamos uma sobrevivência da mendicância medieval, ainda mais porque a ordem a que pertenceu São

Benedito era dos franciscanos, além do que os escravos que organizam a irmandade no século XVIII não têm recursos próprios.

Conforme Alencar³⁰ (p. 45, 2014):

É notório, o discurso que prega a propagação da fé cristã através da humildade, como forma de manutenção de moldes que perduram diante da tradicional Esmolação de São Benedito, dentro da religiosidade que demarca o catolicismo, a partir da evangelização promovida pelos devotos esmoladores [...] Assim, a afamada originalidade do ritual, que gira em torno das ladainhas em latim e dos tambores, é a forma de manter e alargar os “traços” originais no horizonte da própria devoção. Traços que são rastros de africanismos e de fé ao santo preto: “as folias, as esmolações, os batuques, os ritmos, as cantorias, a ladainha...”. Convém, dizer que a originalidade, frisada e pausada no discurso proferido por Nelson Magalhães³¹, é rastro da amalgamação das práticas afro-religiosas e cristãs que perduram e mantêm acesa a chama da religiosidade.

O jardim de minha casa passa a ser uma espécie de anfiteatro para essas pulsões, a rua, deliberadamente se torna uma ribalta, é meu primeiro encontro com aquela manifestação digna de estudos etnocenológicos, eu com apenas 5 anos de idade já achara interessantíssimo aquilo tudo, ao passo que meus pais sempre mantiveram um sentimento mais ameno com essas demandas religiosas e culturais da nova cidade, é possível que essa me tenha sido a primeira experiência de pertença com a cidade e região bragantina, transgressor desde tenra idade, me afeiçoei primeiro que meus genitores a essas especificidades da minha Bragança do Pará. Surge assim o fascínio pelos figurinos da procissão, pela musicalidade já dentro do processo de esmolação e outros ritos da festa (como a chegada do santo preto pelas

³⁰ Larissa Fontinele de Alencar é pesquisadora de Bragança-PA, sua dissertação de mestrado intitulada “No Rastro dos pés descalços: da Marujada à narrativa literária” (UFPA) versou acerca da Marujada como fenômeno cultural interreligioso e recompõe rastros afrodiaspóricos da festividade, assim como a assinala em poéticas narrativas literárias de escritores Bragantinos e da Amazônia.

³¹ Nelson Magalhães a quem ela retoma o discurso foi padre na igreja de São Benedito por mais de uma década, chegando a ser prefeito da cidade, hoje, distanciado da vida religiosa e pública.

águas — procissão fluvial — o abraço dos/as marujos/as na igreja, o parque de diversões de madeira branca, vermelha e azul), pela performance vocal, que anos mais tarde fui entender ser mais um rastro afrodiaspórico, pois atravessa muitíssimas outras manifestações religiosas de laço africano, e, ainda me é nítida a emoção de assistir e entender como solenidade o ato de uma vizinha preta, Dona Brasília (já falecida), ao meio da rua, sol a pino, receber com graça e felicidade o repasse, por outra senhora, da imagem do Glorioso São Benedito, momento em que a cantoria diminui, os tambores param, as pessoas oram e a tradição se mantém viva, ambas senhoras empunhadas de seu Guarda-chuva (também preto e hierático, assim como o santo).

Um detalhe que julgo merecer destaque, que se revela nessa pesquisa como algo fulcral para essas minhas impressões infanto-juvenis-pessoais e que me aviva a memória (no melhor sentido da palavra *avivar*) é que nossa residência de Bragança do Pará fica distante apenas três esquinas do Largo de São Benedito, onde, em dezembro se dá a festividade mais ampla: chegada da procissão fluvial, leilão, danças no barracão da Marujada, hoje, Teatro-museu da Marujada, parque de diversões (com as eternas canoinhas de madeiras branca, vermelha e azul) e bandinha marcial no coreto do Rex bar.

É desse lugar de expectador em vários sentidos (visuais, auditivos, olfativos...) que meu encanto surge e que minhas primeiras questões nascem ao não entender uma festa religiosa cristã “com tanto corpo físico” presente nesse processo. É na infância, com a ingenuidade particular de um menino, que começo a engatinhar essa tese, nas minhas dúvidas, quando de minhas incompreensões sobre como nascem e se abeberam, nessa festa, tantas possibilidades de olhares, tantas corporeidades e performatividades, tantas (im)precisões, tanta beleza, também alcançada a partir de como me chegam em tantos sentidos os elementos que compõem essa minha pertença ao São Benedito.

Assumo, pois, fui/sou/serei, de então, um narrador autodiegético³², não consigo fugir desse lugar, a tese é sobre mulheres, sobre suas relações sociais atravessadas por gênero, classe, cor e credo, mas também é sobre como eu me construí nesse lócus, como a vida criou filtros em minhas óticas e como eu consigo ver essas mulheres entrevistadas. Reconstituo parte de minha estória para elucidar o leitor acerca de onde falo, de onde sou/fui/estou...

Essa terceira vereda se abre como possibilidade de debater, à luz da interseccionalidade, memória, identidade e rastros como Dona Glória do Curral, Dona Nazaré Parteira, Mãe Yalê, Mãe Luiza de Ogum, Dona Rosa da Cruz (Missionária Leiga), Dona Maria de Jesus (Capitã da Marujada), Dona Diana promesqueira se relacionam com a fé, como seus trajetos de vida são atravessados pelas experiências junto aos seus credos, como seus corpos políticos são recebidos (sob o olhar delas) pelas comunidades das quais são referências e, sobretudo, como os seus saberes se construíram e foram geridos, pessoal e espiritualmente, ao longo de suas estadas nesses territórios.

É preciso afirmar que a religiosidade, o credo e a fé eram perguntas iniciais no trabalho de campo, mas somente ao final deste, e após as leituras das bibliografias propostas a partir da realização do exame de qualificação, é que pude aceitar que as narrativas orais de todas as mulheres entrevistadas eram entrelaçadas por essa temática, que era esse um dos fios condutores que tanto pereci para encontrar durante a pesquisa de campo: as suas relações com o divino, como esta relação construía seus sagrados femininos, a noção financeira de seus ofícios, se remunerados e/ou não remunerados, como suas religiosidades lidam com a cobrança destes últimos e se havia a ideia de caridade e como era essa caridade; como a religiosidade popular lhes conferiu memórias e identidades, lugares de relevância e potência junto “aos/às seus/suas” (e aqui construo, com elas, passagens que narram “toda sorte” de vivências — poder e disputa: conflitos pessoais e coletivos).

³² Segundo Reis e Lopes (1988), o “narrador autodiegético, constructo aqui inserido a partir dos estudos narratológicos postulados por Genette (1972:251), compreende a entidade responsável por uma situação ou atitude narrativa específica: consta daquela em que o narrador da história a relata a partir de suas experiências particulares, agente, como personagem central dessa história” (p. 118).

Minha terceira vereda conta como elas se configuram e se compreendem rastros de suas ancestralidades, nos seus lugares sociais/espirituais em seus trajetos de vidas.

Ressalto que, dividirei responsabilidades com as sete mulheres entrevistadas, tomarei suas cosmovisões e protagonismos como mote de construção, será uma escolha, uma postura acadêmica. O ato de fazer poucas interferências teóricas nesses dois últimos capítulos me faz pensar que construo uma tese mais coerente com a ciência que acredito vir do povo, que parte das vozes dessas mulheres, invisto nas suas capacidades de se pensarem, de se narrarem, acolho suas profundidades analíticas sobre si e me enveredo para um estudo em que o pesquisador não tenha, ao fim, a necessidade de desconstruir o que foi contado em seu *corpus*. Não me eximirei de analisar, mas essa análise partirá do que me fora contado em palavras ou silêncios, mas nunca na intenção de colocar dor onde vi alegria, superação e resiliência, seria injusto com as trajetórias que compusemos (eu e essas mulheres) no trabalho de campo.

3.2 RELIGIOSIDADES POPULARES E SABERES TRADICIONAIS COMO MOTE DE MEMÓRIA: MÃE YALÊ, MÃE LUIZA DE OGUM, DONA ROSA DA CRUZ E DONA GLÓRIA DO CURRAL

Mesmo fora das épocas críticas, que ocupam tão grande parte de sua existência, as mulheres são o objeto seja de superstições, seja de prescrições jurídicas e religiosas, que marcam claramente que elas formam uma classe no interior da sociedade. Acredita-se serem ainda mais diferentes dos homens do que o são; acredita-se serem o foco de ações misteriosas e, por isso mesmo, aparentadas aos poderes mágicos (MAUSS, 2003, p. 65).

Adentro essa vereda III invocando a necessidade de alinhar o conceito de religiosidade como mote delineador de memórias. É nessa experiência do trabalho filantrópico e caridoso, se é que assim podemos chamá-los, que algumas das sete entrevistadas foram construindo suas narrativas de vida, suas visões de mundo, suas

noções de bem e mal, de seus corpos alinhados ao transcendental, bem como ocuparam espaços de representatividades, transitórias, em alguns casos, ou não, em outros.

Essa vereda assume, ainda, o papel de tocar questões sobre a constituição do discurso que endereça à mulher as subjetividades do campo das religiosidades (populares ou hegemônicas) e sobre como essas vivências se desenharam em seus saberes tradicionais, sobre como esse discurso limitou (estabelecendo limites de atuação na sociedade) as experiências de vidas dessas mulheres, mas ao mesmo tempo as constituiu.

Conforme Peixoto³³ (2018)

A mulher transitaria entre certos domínios, abrigando no corpo a liminaridade entre cultura e natureza, imiscuindo em si as polaridades. Tal oposição, para Maria Angélica Motta-Maués acarreta uma inversão no que se refere ao contexto social. Aos homens, por serem dotados de estabilidade, “é permitido circular e atuar, livre e efetivamente, em qualquer domínio, de qualquer área do sistema social, ao passo que à mulher são impostos limites rígidos, restringindo-se drasticamente as oportunidades para o seu desempenho social” (MOTTA-MAUÉS, 2008, p.330). Emerge daí a distribuição dos papéis que oscilam entre público e privado, a casa e a rua, com a conseqüente demarcação de domínios para o masculino e para o feminino (DAMATTA, 1997) (p.9).

Reitero minha preocupação em apresentar parâmetros científicos, bem como questionamentos/provocações que assinalem a necessidade de construção de novos tipos de relação e compromissos com as mulheres em contextos de comunidades tradicionais para que, por fim, se estabeleçam diálogos mais paritários, humanizados, horizontais e com fins ao discernimento do que sejam esses conhecimentos, por nós, nominados tradicionais: qual tradição?

³³ Lanna Beatriz Lima Peixoto (UFPA/Pará) apresenta esse esclarecedor artigo, intitulado *A mulher e seu quintal, caminhadas por um universo mágico-místico-transformacional*, na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

De compreensão pessoal: o conhecimento tradicional é toda forma de ensino e aprendizagem de algo a partir de uma linhagem de tradição, que envolve infindas questões, tais como territórios e territorialidades, etarismo, gênero e raça, repasse desse conhecimento a partir de processos de oralidade, e aqui não confundo oralidade com processos ágrafos.

Aliás, é preciso descolonizar, inclusive, o nosso conceito do que seja grafia, façamos o movimento de compreender aspectos culturais, não em uma perspectiva comparatista (no pior sentido da palavra) rasa, que nos evoque a algo já conhecido na nossa cultura, uma tradução, por exemplo, mas compreender o tamanho daquele processo dentro da cultura de quem nos diz, de quem nos conta acerca de si. De acordo com Barbosa (2014), o desenho pode ser entendido como uma forma de grafia, uma vez que utiliza símbolos visuais para expressar ideias e representar a realidade. A autora destaca que o desenho é uma linguagem universal, que permite a comunicação entre pessoas de diferentes culturas e idiomas, e que é capaz de transmitir informações complexas de forma clara e objetiva. Barbosa também menciona que o desenho é uma ferramenta importante em diversas áreas do conhecimento, como a arquitetura, o design, a engenharia, as artes visuais, entre outras, sendo utilizado tanto para a criação de projetos quanto para a documentação e registro de informações.

Faz-se necessário, por isto, avançarmos na ideia de que esses formatos e estatutos de conhecimentos/saberes se dão de forma natural, avulsa, sem pesquisa, sem experimentação, desorganizados, sem historicidades, e distanciados daquilo que compreendemos como inovações tecnológicas; é dever do pesquisador atual sair desse lugar de prévias certezas de como se cumprem e se constituem esses saberes, de como são regidos, recebidos e construídos, coletivamente, nas suas respectivas comunidades. É pontual que, sensivelmente, se estabeleça junto aos atores/atrizes sociais um lugar inteligível, mais “aprumado” à semiótica das culturas, onde se possa ver, de fato, cada elemento que é composição desse mosaico de narrativas, falares, ladainhas, cantos, batuques e folias, processos terapêuticos, receitas, benzas e orações, silêncios...

Os saberes tradicionais se alinham, especialmente, sobre as mulheres, possivelmente por estas serem historicamente responsabilizadas pelo zelo com os

filhos, a família, a higiene da casa (dentro e fora), o quintal ou jardim no contexto amazônica, por exemplo, é um espaço de subjetividades, de retroalimentação entre esses sujeitos e a natureza, observo nessa interrelação um rastro das mulheres oriundas de culturas indígenas e afrodiáspóricas, quando se insurgem práticas de cura, magia ou xamanismo, o que sob o filtro cristão foi empurrado para a ideia pejorativa da feitiçaria, do “malufício”, que empurrou essas mulheres a “figuras de personagens malfazejas” (MOTTA-MAUÉS, 2008, p. 333) tais como feitiçeras e matintas³⁴.

Os saberes tradicionais, em suma, são regidos por regimes particulares, próprios a cada territorialidade, ou seja, um mesmo processo é decantado em diversas narrativas e processos pessoais, daí a dificuldade, a tensão acadêmica e a inabilidade do pesquisador em “traduzir” para uma linguagem mais endurecida e científica esses conhecimentos, pois estes ficam à margem em seus contextos; quando o pesquisador somente olha para os dados frágeis de seu trabalho de campo e ignora a teoria, ou pior, faz com que esse campo venha se adequar (no pior sentido de adequação, aquele que extirpa, que subtrai, que invisibiliza) em teorias que não dão conta da dimensão dos saberes pesquisados, ou mais, o pesquisador “lê” tais saberes ignorando seus contextos de existências, assim como quando não assume a responsabilidade de entender como foram gestados e a quem servem os chãos epistemológicos dos quais se valem, dos perscrutam.

Conforme Manuela Carneiro da Cunha (2007)

os conhecimentos tradicionais estão para o conhecimento científico como as religiões locais para as universais. O conhecimento científico se afirma, por definição, como verdade absoluta até que outro paradigma o venha sobrepujar, como mostrou Kuhn. Essa universalidade do conhecimento científico não se aplica aos saberes tradicionais – muito mais tolerantes – que acolhem frequentemente com igual confiança ou ceticismo explicações divergentes cuja validade entendem seja puramente local. “Pode ser que, na

³⁴ Conforme SILVA JUNIOR (2014): A Matinta Perera é, via de regra, uma senhora idosa em condições de se metamorfosear em uma espécie de pássaro de hábitos noturnos e transitar pela comunidade. O que marca a presença da Matinta é seu trinado: fiiite, fiiite, fiiite, Matiiinta Perera.

sua terra, as pedras não tenham vida. Aqui elas crescem e estão, portanto, vivas.” A pretensão de universalidade da ciência talvez seja herdeira das ideias medievais de uma ciência cuja missão era revelar o plano divino. Desde o século XVII, ao se instaurar a ciência moderna, ela foi deliberadamente construída como uma, através de protocolos de pesquisa acordados por uma comunidade (p.78).

Tenho, nessa empreitada de pesquisa que já ultrapassa 5 anos, compreendido que o “ouro” dessa produção não é a conclusão dela, mas contar com riqueza de detalhes algumas provocações, descobertas pessoais e coletivas, minhas e das mulheres entrevistadas. Os filtros acadêmicos junto aos diálogos com os filtros dos costumes dessas comunidades, em todas as palavras, gestos, sorrisos e, insisto, silêncios trocados, na certeza de que o trabalho que cuida da memória e identidade nunca é um trabalho neutro, foram sempre uma via de mão dupla, aliás, a memória sobretudo, conduzida para além do ato da contação de histórias, fez com que eu, mais que ninguém, rememorasse, reencontrasse, reconectasse partes adormecidas e jamais experienciada de meu eu. Esse “novo mundo” a que me construí pesquisador, que acessou o afeto de ter avós me fez questionar acerca de como eu me percebera cientista e de qual tipo de ciência eu acreditei estar fazendo ali, para quem estava sendo feita, quem permitira o direito de eu ouvir, tocar e traduzir essas narrativas? Hoje consigo responder: foram essas mulheres que me escolheram para a escuta, que me permitiram acessar primeiro o afeto e somente depois o corpus (os registros gravados), é desse lugar de trocas que me afino nesse fazer acadêmico, fora essa a nossa relação estabelecida.

Em *O Pensamento Selvagem*, Claude Lévi-Strauss (1970) afirma que

O fosso, a separação real, entre a ciência e aquilo que poderíamos denominar pensamento mitológico, para encontrar um nome, embora não seja exatamente isso, ocorreu nos séculos XVII e XVIII. Por essa altura, com Bacon, Descartes, Newton e outros, tornou-se necessário à ciência levantar-se e afirmar-se contra as velhas gerações de pensamento místico e mítico, e pensou-se então que a ciência só podia existir se voltasse as costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos (p. 18).

É na compreensão de que há formas distintas de pensamentos e elaboração de conhecimentos que conferem, filosoficamente, valores “em si” desse meu labor; é no exercício, quase esquizofrênico, de tentar ver aquilo que me é invisível e que também, possivelmente, o é para elas (as mulheres entrevistadas), por exemplo, quando narram que não aprenderam seus processos pela oralidade (ensinadas por uma mãe, vó, tia, ou vizinha), uma vez que a ideia de aprendizado/zagem está ainda, intimamente, alinhada à ideia de sentar-se em um banco de escola.

Saberes tradicionais e Ciência acadêmica não são a mesma coisa, não devem ser, não precisam ser, são estatutos diversos e em suas diferenças residem e se aprofundam suas relevâncias, é no entrelugar da fé, do mito, da magia, da força de seus discursos que se fomentam suas riquezas;

Me chamara atenção, *a priori*, questões como a autoridade circunscrita às personas da benzedeira, da parteira, das mães-de-santo e da Capitoa. De imediato indaguei: — “Quem pode ensinar?”, “Quem pode aprender?”, “Quando os saberes podem ser considerados um chamado divino?”, se foi processo autodidata é “possível debater saberes tradicionais a partir da lógica da transmissão oral?” eu, como pesquisador, devo levar a cabo o que elas falam na entrevista ou faz-se necessário uma interpretação do que pode ou não ter sido compreendido na pergunta”, se eu compreender que o corpus “não deu conta” daquilo que, de fato, estava sendo investigado?

Os textos vindouros informam com mais riqueza de detalhe como foram os principais momentos de minha estada com as sete entrevistadas, como fomos construindo diálogos, trocas e confianças e como, didaticamente, eu tive que dividir esses saberes, alguns mais subjacentes a questões como cura física e espiritual e outros às festividades, folias, catolicismos populares, construindo uma poética de atravessamentos afetivos.

3.3 VEREDAS, CRUZES E ENCRUZILHADAS: OS ATRAVESSAMENTOS COM MÃE LUIZA DE OGUM, MÃE YALÊ, DONA ROSA DA CRUZ E DONA GLÓRIA DO CURRAL

Durante o processo de ir e (de)vir na pesquisa, seus avanços, seus retrocessos, abandonos focais e silêncios, segui tomado por uma intenção: tal constructo deveria ser um documento a atravessar-se por elementos étnico-raciais, a fim de acrescentar questões ao que se pensa acerca da Amazônia bragantina.

Essa tese não intenta rejeitar a contribuição europeia, branca e cristã impregnada na região, ao contrário, busca compreender (também) nas vozes dessas mulheres suas construções pessoais e coletivas erguidas no ecumenismo particular, fluido e agressivo (sob meu olhar) em que compuseram suas histórias, quando abraçam ritos e rituais de outras religiosidades, e mais, é um registro sensível de meu processo de *afetação* junto às entrevistadas e seus entes nesses cinco anos de pesquisa.

Ao perceber empréstimos, diálogos interreligiosos e como essas “fiéis” se montaram na vida busquei diálogo com outros pesquisadores da região (com trabalhos de campo produzidos ali), tais como a dissertação de Mestrado da Prof^a. Dra. Larissa Fontinelle de Alencar, intitulada *“No rastro dos ‘pés descalços’: da marujada à narrativa literária”*; a dissertação de mestrado do Prof. Dr. Dário Benedito Rodrigues Nonato da Silva, intitulada: *“Os donos de São Benedito: convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XX”*; a dissertação de mestrado do Prof. Me. Nazareno Araújo Barbosa, intitulada *“Umbandas e Batuques: magias e encantarias no Terreiro de Mãe Terezinha, Bragança-PA”* e a tese de doutorado do Prof. Dr. José Sena, intitulada *“Corpos dissidentes, saúde sexual e microbiopolíticas de resistência na Amazônia Atlântica”*.

A dissertação de mestrado (UFPA) da pesquisadora Larissa Fontinelle de Alencar acresce à presente pesquisa uma visão acerca dos rastros silenciados da memória afrodiaspórica, seus aspectos históricos oficiais e não-oficiais alinhados às literaturas que apresentam a Marujada de Bragança em lugar poético, ficcional, lúdico

em registros sensíveis. Essa dissertação (re)constrói os caminhos estéticos e histórico-antropológicos pelos quais a louvação ao São Benedito se dá, manifestação religiosa e popular que atravessa (diretamente) a vida de duas das sete entrevistadas que são vozes em minha pesquisa: Dona Maria de Jesus (Capitã da Marujada) e Dona Diana (promesseira de São Benedito). O texto de Larissa Fontinelle me ajuda a compreender inúmeras produções de subjetividades, sensibilidades, relações políticas e de poder envoltas às ações que marcam a festividade do São Benedito.

De acordo com o resumo da dissertação de mestrado de Nonato da Silva (2011), intitulada “Os donos de São Benedito: convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XX”, o estudo analisa as práticas devocionais em torno de São Benedito em Bragança, ressaltando as tensões entre as formas tradicionais e devocionais do catolicismo e a influência da cultura popular na construção das práticas religiosas. O autor também discute as relações de poder envolvidas nas disputas pela manutenção da devoção e das festas em honra a São Benedito.

Barbosa (2018) realizou uma pesquisa em seu mestrado com o objetivo de investigar as práticas mágicas e encantatórias presentes no Terreiro de Mãe Terezinha, localizado em Bragança-PA. O autor abordou a relação entre as religiões afro-brasileiras e a cultura popular, destacando a importância da Umbanda e do Batuque para a comunidade local. A pesquisa se concentrou na análise dos rituais, danças, cantos e rezas, bem como na interpretação dos símbolos e dos significados presentes nas práticas religiosas.

De acordo com a tese de doutorado de Sena (2017), intitulada “Corpos dissidentes, saúde sexual e microbiopolíticas de resistência na Amazônia Atlântica”, o corpo é compreendido como espaço de expressão política e resistência, e a luta pela garantia dos direitos sexuais e reprodutivos é uma das formas de resistência e empoderamento das minorias sexuais na região amazônica.

Essas pesquisas ancoraram profundos estranhamentos e fissuras em meu trabalho de campo, como isto às leituras e provocações de minha orientadora, bem como as atravessadas pela banca de qualificação, momento que defini as últimas

veredas a compor o presente estudo, abraçando novos(as) autores e possibilidades de outras interpretações das realidades das mulheres entrevistadas.

Marcada por encontros, desencontros e reencontros epistemológicos, humanísticos e poéticos, essa tese guarda nos silêncios de meus diários de campo, nas minhas memórias e nos textos (re)lidos, a responsabilidade de trazer histórias de vidas de sete mulheres, suas experiências e percepções pessoais e coletivas, como elas se percebem mulheres na/da Amazônia Bragantina. É necessário, ainda, revelar que a produção que seguirá, mulher a mulher, justificar-se-á, deliberadamente, por elas, me furtarei de desgastar essa parte da produção com teorizações, exatamente por ter feito isso durante os capítulos anteriores. Tenho pensado que suas falas, suas percepções de mundo e seus traquejos em me revelar tais compreensões já dão conta de se responsabilizar pelo que são, pelo que contam, pelo que desnudam de si.

3.3.1 As veredas de Mãe Luiza de Ogum

Precisamente no dia 30 de agosto de 2019 data o início de minha primeira ida a campo com fins de registros, já na cidade de Bragança-PA. Após a finalização dos créditos no ano de 2018 na Universidade Federal da Paraíba e em 2019 na Universidade Federal do Pará, sigo para a comunidade do Abacateiro II, a convite de um amigo candomblecista, Luis Valter.

A ideia era irmos em um dia de festa do terreiro da umbandista Mãe Selma, que nos recebe já incorporada em Seu Zé Raimundo³⁵. Era dia dele, casa cheia, dia da subida do mastro ornado com muitas oferendas, tambores à toda.

³⁵ Peixoto (2010) descreve a presença da entidade Zé Raimundo na Umbanda como um Caboclo que trabalha com as forças da natureza e com a energia da mata. Segundo o autor, Zé Raimundo é conhecido por sua sabedoria e por ser um grande curador espiritual, sendo capaz de auxiliar os fiéis em questões de saúde, proteção e equilíbrio energético.

Em nossa chegada a entidade veio nos cumprimentar, disse-nos que que sabia de nossa visita e, mais que depressa, pediu a uma pessoa que nos oferecesse uma bebida, uma lata de cerveja para cada um, recepção feita, sentamos.

Imagem 18: Mãe Selma, na subida do mastro.



Fonte: O AUTOR, 2019.

Mãe Selma (de indumentária amarela na foto acima), mesmo não tendo sido uma das mulheres entrevistadas precisa aparecer nesse relato, pois foi em seu terreiro que tive as primeiras impressões acerca de como se davam as relações comunitárias entre uma mãe de santo umbandista, seus filhos da casa, e a vizinhança; aprendi, especificamente naquela primeira visita, acerca do respeito, da acolhida junto aos irmãos do Candomblé, visitantes de outros terreiros de Umbanda, de vizinhos cristãos empáticos e afeitos à religiosidade ali exercida, pessoas curadas que voltavam e frequentavam o terreiro nesses dias, como forma de agradecimento à Mãe Selma, por alguma benção intermediada por ela, junto a algum encantado, caboclo ou orixá.

Esses dias de festa funcionam, ainda, como fortalecimento de vínculos entre as casas de santo (Umbanda e Candomblé) e os “irmãos no santo”.

Passo, em diante, a frequentar por meses a casa daquela família, sem solicitar de imediato uma entrevista, pois eu intentava um processo relacional mais amplo, confirmo que essa fase se tornou (também) um processo de profundas descobertas (espirituais, inclusive) para mim, que não sou religioso, mas que passei a me ver alvo de falas acerca de minha espiritualidade por esses líderes religiosos.

Em nova visita falei da pesquisa, solicitei autorização à Mãe Selma para fotografar os dias de terreiro aberto, fazer vídeos, solicitei para Mãe Selma e para

entidades, apenas mencionei que haveria, ao final da pesquisa, uma entrevista, seria um processo sem pressa, somente após estabelecermos relação de confiança, de afeto, de cuidado.

Eu carecia de mais tempo para assimilar aquilo que os livros não conseguiam me ensinar, as proposições que levei ao programa de pós-graduação que não coadunavam com o que estava vendo em campo e, sobretudo, que não há neutralidade somente no labor do fazer científico, mas em meu corpo físico e espiritual dentro daquele território, sobretudo quando o presente pesquisador e meu fotógrafo são, sabidamente, filhos de Oxóssi³⁶, detalhe palpitado no correr de nossa estada por muitas mulheres que frequentavam a casa, o que nos geraria algum possível dissabor com outros homens da casa (esposos delas, alguns), o que expõe que todo lugar é um lugar político, erigido sob regras rígidas, sob arquétipos, sob relações de poder e sob tensões, seguranças e inseguranças das mais diversas.

A experiência de trabalho de campo no terreiro de Mãe Selma marca com profundidade o meu entendimento do terreiro como um espaço de resistência, de acolhimento, de sociabilidade, mas também de disputas, do lugar da mãe de santo como uma sacerdotisa que zela por seu espaço social ali dentro, isto pelo fato dela reiterar sua posição como mãe de santo e, com isto, exigir que se respeite esse lugar; ela é mulher que conversa e exerce poder de comunicação juntos aos/às orixás e encantados/as, é mulher que se lê, ativa em tudo, se vê lida como canal de cura, de bençãos, que manipula ervas, fogos, amores, faz infusões, banhos, garrafadas, que reza, que benze e que intercede n'outras matérias, que usa seu corpo bailante como morada para as entidades.

³⁶ Sou filho do Orixá Oxóssi. Tal revelação me foi feita por um Pai de Santo chamado Joaquim, pai no/de santo do Terreiro São Benedito, na Ilha Grande de Santa Isabel, na Cidade de Parnaíba-PI. Segundo Verger (1997), Oxóssi é um dos orixás mais populares na Umbanda e é considerado o senhor das florestas e da caça. Ele é frequentemente associado à figura do caçador, protetor dos animais e das plantas, e sua presença é invocada para trazer abundância e fartura aos seguidores da religião afro-brasileira.

À época (2019/20), me chamara profunda atenção o fluxo de trabalho do terreiro, aberto quase diariamente, o que não é tão comum nas falas e registros das outras umbandistas entrevistadas;

Mãe Selma é “das boas”, procuradíssima por muitas boas gentes da cidade e região, também da capital e pessoas de outros estados, de pobres às pessoas abastadas, seu terreiro é pequeno (fisicamente falando), mas com um “axé³⁷” bom, é casa de santo sem reboco e com bancos grandes de madeira boa, há simplicidade em tudo, mas emana dele uma potência de força poucas vezes sentida em minhas experiências junto a outros espaços de fé afrodiáspóricas.

Retomando a minha primeira visita à casa de Mãe Selma (Festa de Seu Zé Raimundo), avisto no outro lado do salão uma senhora de feições fortes, preta retinta, a qual não consegui de imediato identificar a faixa etária, essa senhora se pôs a entoar alguns pontos³⁸, não estava vestida com as indumentárias alusivas à ocasião, tampouco parecia fazer parte integrante da casa, exatamente por ser, tão somente, uma senhorinha sentada como plateia, tal qual eu do lado oposto, na parede paralela, de voz forte e performance vocal irretocável, cujos melismas bem elaborados me hipnotizaram, a festa se resumiu em tentar ouvir mais uma vez aquela mulher cantar.

Aquela mulher era Mãe Luiza de Ogum, que somente vim, de fato, conhecer e ser apresentado meses depois, precisamente em junho de 2020 (já durante a pandemia de Covid-19) quando visitei na Comunidade do Abacateiro I, um amigo

³⁷ Axé (Àse em Yoruba) significa força, poder, energia positiva. Diz-se, ainda, dos terreiros com bom axé aqueles em que se sente uma energia de paz, de confraternização na casa, sem atritos entre os filhos e mães e pais de santos. De acordo com Prandi (2001), o conceito de axé na umbanda refere-se à energia vital que permeia o universo e que é manifestada através dos orixás e entidades da religião. O autor destaca que o axé é uma força dinâmica e transformadora, capaz de gerar vida, movimento e mudança, e que é fundamental para o funcionamento da umbanda e para a realização de seus rituais e práticas.

³⁸ Segundo Santos (2012), o ponto de umbanda na umbanda é um elemento fundamental para a realização dos rituais da religião. O autor destaca que o ponto é um tipo de música que combina cantos, palmas e instrumentos percussivos, e que é utilizado para invocar as entidades espirituais e estabelecer a conexão entre o mundo material e o mundo espiritual. Santos ressalta que cada ponto possui uma vibração específica e que é capaz de invocar entidades diferentes, sendo que os pontos mais tradicionais da umbanda são transmitidos de geração em geração e possuem um grande valor simbólico e espiritual para os praticantes da religião.

chamado Daniel, (amizade construída nas idas ao centro de Mãe Selma), minha visita a esse amigo se deu por conta de ajuda para levar um enfermo a um hospital, eu era o colega que tinha carro e poderia ajudar, o enfermo estava acometido da covid-19...

Nessa noite, ao ouvir tambores soando, pedi ao meu amigo que me direcionasse a esse terreiro, não sabia da existência de um outro naquela comunidade, para minha surpresa avistei Mãe Selma à porta, que me recebera, me reconheceu, me acolhera e me apresentara à entidade Dona Mariana (era Mãe Luiza de Ogum, mãe de santo daquela casa, estava em processo de incorporação).

Aguardo até o findar da noite para pedir uma data, uma nova visita, uma entrevista e a possibilidade de uma breve vivência naquela casa, nascendo daí nossa parceria, amizade, nossa comunhão e clareza de que não foi o acaso que me levou ali, mas havia assuntos que minha pesquisa não compreende ainda, falas da própria Mãe Luiza, que me ensinou que certos processos nunca nos serão revelados, mas que nossa fé e energia acabam por nos encaminhar por essas veredas, ela usou essa palavra, que eu tomei por mote para pensar a pesquisa e esses encontros afetivos, pessoais, epistemológicos e poéticos.

Imagem 19: Mãe Luiza de ogum, em seu terreiro, na comunidade do Abacateiro, em Bragança-PA.



Fonte: O AUTOR, 2020.

Mãe Luiza de Ogum é enfática quando expõe a frágil relação construída na sua comunidade, diz ser acolhida, mas nas entrelinhas nos apresenta narrativa que desnuda o racismo religioso, a intolerância do credo, a ideia de uma mulher preta

maranhense assumir um terreiro e, por isto, ser vista como pessoa de referência, protagonista social de sua religiosidade, que ainda é um tabu a ser avançado, segundo Machado (2015), "a história do silenciamento das religiões de matriz africana é uma das expressões mais evidentes da opressão sofrida pelos afro-brasileiros" (p. 25).

Mãe Luiza de Ogum, em linhas gerais, mostra confiança no futuro, mas finca os pés pretos e retintos na realidade quando afirma,

eu me sinto que *muitas* vez tem muita gente que critica, muitos não criticam, *muitos* gosta, *muitos* não gosta, né, então, aí que tem as coisas, por que tem gente que gosta e tem gente que não gosta, mas por esses "não gosta", quem não gostar eu não vou ligar *pra* isso (Mãe Luiza de Ogum, 2020).

Durante a vivência no terreiro de Mãe Luiza, tive acesso a momentos oportunos para essa pesquisa, tais como trabalhos de cura, escrevi receitas (para trabalhos) e nesse momento compreendi sua fragilidade de escrita (ela estudou até a terceira série do ensino fundamental), assisti consultas e, gentilmente cedi minha escuta para pessoas que frequentavam a casa.

O relato mais intrigante não foi gravado, mas preciso assinalá-lo aqui, de um morador de outra comunidade que veio solicitar ajuda à essa entrevistada, pedindo que ela fizesse um trabalho para expulsar a mãe d'água má que estava a proliferar um mau na sua pequena criação de porcos. Esse senhor me narra que na sua localidade havia uma mãe d'água boa (loira) e que agora essa, amorenada (por isto, má) fora atraída pela inveja de sua vizinhança e familiares ao verem o negócio que estava prosperando. Para a antropóloga Alcida Rita Ramos (1990), as "Mães d'água" são figuras importantes na mitologia amazônica e representam a interação entre humanos e seres sobrenaturais aquáticos. Essas entidades, que possuem diferentes nomes e formas em diversas tradições culturais da região, são relacionadas à pesca e às águas dos rios, e sua importância é evidenciada em práticas religiosas e festas populares (RAMOS, 1990).

Imaginário, memória (mãe d'água é uma entidade intimamente ligada às narrativas orais dos povos da Amazônia) e rastros da ideia do branco como elemento

positivo e do negro/indígena como elemento negativo, ao pensarmos nas falas do caboclo que estava no terreiro de Mãe Luiza de Ogum.

É necessário frisar que há certa preocupação de Mãe Luiza de Ogum em esclarecer bem aos seus filhos de santos e às pessoas que frequentam seu terreiro acerca das atribuições de sua fé/credo, de suas proficiências, daquilo que ela mais trabalha e onde consegue ajudar.

Imagem 20: Mãe Luiza de Ogum, em trabalho de cura, terreiro aberto.



Fonte: O AUTOR, 2019.

Ela, pontualmente, afirma ser Mãe de santo boa de cura, atribuindo parte de sua dedicação religiosa a esse fim, com ênfase em malefícios de ordem física, usa de seu conhecimento com ervas apesar de não plantá-las, é com estas que ela mais trabalha nas suas afamadas garrafadas, chás, infusões; afirma ainda que sua casa é aberta para o bem, para a comunhão entre as pessoas daquele credo e outras que buscam acalanto espiritual e que, em última instância, por vezes, recorrem aos conhecimentos de sua fé, mesmo não sendo pessoas “feitas no santo”. É bastante procurada para amarrações de amor.

olha, eu faço cura *pras* pessoa que chegam doente, às vez chega com *malufiço*, que é o feitiço, eu curo, eu trabalho com *espírito*, eu trabalho *pra* mulher, quando esses negócio de separação, união, tudo eu trabalho, só não trabalho *po* mal, aí eu já, escorrego, vou de banda (Mãe Luiza de Ogum, 2020).

Uma das questões iniciais da pesquisa era saber como essas mulheres se relacionavam com o dinheiro, quais seus lugares de classe, se eram estáveis (financeiramente), se seus trajetos de vidas lhes retiraram a possibilidade do emprego legítimo, se isto era uma ambição delas, se tiveram acesso à educação formal e como esta lhes beneficiara no mercado de trabalho, se, culturalmente, elas se viram ou foram estimuladas a tal, durante suas vidas.

Durante o trabalho de campo vi que nem todas as entrevistadas exigiam pagamentos, cobravam dinheiro e/ou viam os seus serviços (trabalho religioso e junto aos saberes tradicionais) como atividade financeira, como renda principal de suas famílias, Mãe Luiza de Ogum afirma que cobra (ainda que valor simbólico), Mãe Yalê tem outra visão.

eu tenho o meu terreiro pra *mim* sustentar de vela, né, eu tenho também meu gasto de, da minha alimentação, que eu tenho que me alimentar, né verdade, *aontão* eu compro, agora eu não sou uma pessoa exigente: _Ah, me dá mil, dois mil, não! Eu não faço! Eu olho a situação *daquelas* pessoa, tá entendendo? (Mãe Luiza de Ogum, 2020).

Sobre situações corriqueiras no terreiro, curiosidades, Mãe Luiza narra a preocupação com seus filhos de santo, especialmente na “feitura do santo”³⁹, de como esse processo é rigoroso para todos, para ela como mãe, para a pessoa que está no processo e para todos os membros da casa.

³⁹ Goldman (1985) compreende a *Feitura do Santo* como um processo de iniciação, um rito *stricto senso*, tal denominação vem do Candomblé baiano, e é correspondente ao que se chama, também, de “feitura da cabeça”, ou, a construção de uma nova pessoa. Ainda que tenham particularidades em referência ao referido processo (dentre algumas, a própria nomenclatura), ou, quando se trata de sujeitos passíveis ou não à incorporação de entidades, por exemplo (Goldman, 2012). A recolhida vai variar conforme a doutrina do terreiro, tal processo é necessário, uma vez que, é a partir do isolamento social que se estabelece uma conexão com as divindades (Machado, 2012), que acontece somente após determinados rituais de limpeza do corpo, bem como oferendas expedidas às divindades (Gorski, 2012). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/yv6f6CVNJSYmxnXDBsLcQ7G/?format=pdf&lang=pt>. Acessado em 22/01/2023.

Fala da dimensão espiritual que lhe é confiada e da aflição que sente quando o processo sofre algumas falhas (por parte dos filhos de santo); percebi nesse momento a vontade dela em comentar acerca de alguma situação em especial, e ela o fez.

O processo de feitura de santo depõe a favor (ou contra) o (a) filho (a) de santo, mas sobretudo do terreiro e da Mãe de santo que instrui a situação, residia ali a grande preocupação dela: como ela era vista, se o processo não fosse feito corretamente. Tal questão veio à tona com uma narrativa dela, desagradada:

Ihe contar uma, chegou uma filha de santo aqui, que ela andava caindo, chegou desmaiada, ah lá eu fui fazer o santo dela, fiz, com maior gosto e prazer, dentro do resguardo de camarina, ela quebrou, ela foi fazer uma coisa que não devia [...] era 7 mês, pra quem quer ter o que é seu, carregar o que é seu, ele tem que jogar um capricho naquilo, mas ela não, antes de terminar o resguardo ela logo quebrou [...] o próprio cara que tá com ela chegou aqui e me disse: olha, ela fez isso, isso, e isso! Já pensou uma filha de santo sai do encruzo com 8 dia do quarto, nos 9 dia, ela ir fazer o que não deve? Ela quer saúde? Ela quer felicidade? Não quer! Aí depois vai falar da mãe de santo, que a mãe de santo é que não presta, a mãe de Santo que não soube fazer e por detrás dela, fiz o de outra, tá tudo certinho, graças a Deus! (Mãe Luiza de Ogum, 2020).

Dialogamos acerca da brevidade da vida, de como Mãe Luiza de Ogum enxerga a ideia da morte e, em especial, como a sua religião toma esse tema, ela traduz com paz a consciência de que estamos em passagem, conta com felicidade sobre ainda não ter enterrado nenhum (a) filho (a) de santo e (em *off*) falou da dificuldade em exercer seu papel de mãe de santo nesses momentos, para pessoas que frequentam a casa, mas não são feitas no santo, pessoas que, inclusive, solicitaram ajuda espiritual na pós-morte e a família impediu o rito (ela não esmiuçou a situação, disse que não poderia contar...) na hora do velório/enterro. Tal fala revela a dificuldade de diálogos dessas lideranças frente ao racismo religioso, a Umbanda ainda é um credo que traz em suas marcas o preconceito de outrem, a incompreensão, a aversão, fruto da ignorância, do baixíssimo letramento jurídico e ético pelos quais se atravessam as religiosidades afrodiáspóricas.

Mãe Luiza de Ogum, em sua velhice e certeza da finitude da vida, revela uma grave preocupação de ordem mais pessoal, se questiona sobre seu fim, sua frágil saúde física e seu dever espiritual de repasse do terreiro, das demandas espirituais, suas imagens de santos (as), caboclos (as), orixás e encantados (das), assim como as oficializações de sua casa e a responsabilidade para com seus filhos de/no santo.

um dia a gente tem que seguir [...] eu digo todo dia, quando tiver pra ir, meu Deus, me dá uma luz *pra mim* enxergar e ver que eu vou, que não tenha mais jeito, por que, quando eu tiver nesse ponto eu tenho que doar, se eu tiver um filho, uma filha, um irmão, ou um parente que siga, eu tenho que doar... (Mãe Luiza de Ogum, 2020).

A breve vivência na casa de Mãe Luiza de Ogum se deu em virtude da pandemia de Covid-19, do acaso e dos direcionamentos que fogem à pesquisa, sua entrevista é rica também de silêncios, penso eu, de receios de ser franca e expor as limitações que passara uma senhora preta, retinta, mestra nos cultos afrodiaspóricos no interior da Amazônia. Ela cuida, ligeiramente, em cada fala que transita pelas suas interseccionalidades, de voltar à tona e se portar como gosta de se ver, como rainha, como mãe de santo; em minha chegada ela estava de roupa comum, de logo, pergunta se pode usar uma roupa de dia de culto, escolhe as vestes e chapéu de Dona Janaína⁴⁰, me faz aguardar meia hora no relógio para que dois filhos de santos cheguem uniformizados e assistam a entrevista e sejam fotografados ao seu lado, a ela faz sentido viver essa comunidade com os seus, é como se ela, sozinha, ali não existisse, não tivesse sentido, entendo essa convite como um chamado ao grupo para que se perceba importante, imponente e a veja em lugar de destaque, como uma mulher preta e de santo que exige um reconhecimento, que fala de um lugar que

⁴⁰ De acordo com Prandi (2001), Janaína é uma das principais entidades femininas da Umbanda e é associada à figura das águas e do mar. Ela é considerada uma grande mãe espiritual, protetora dos lares, das crianças e das famílias, e sua presença é invocada para trazer equilíbrio emocional e paz de espírito aos seus seguidores.

desafiou todas as estatísticas. Já incorporada em Seu Manezinho⁴¹, ele me pede para ir à geladeira, ver o congelador, sua fartura, seus peixes, fala dos agrados dos pescadores, reforça para mim que sua vida é como aquele congelador, farta de do que é necessário para compor uma vida com muitas lutas, pequenas e grandes conquistas, mas sobretudo, com paz, ela e sua forma de relacionar-se coma natureza, com seus dons, magias e mistérios. Não me permite, quase nunca, um olhar de pesar, de pena, de lhe ver em um lugar apequenado.

Mãe Luiza é mulher caprichosa, de múltiplos talentos, mulher que conhece os segredos da mata, das águas salgadas e doces e que se torna rastro de uma tradição de “maranhensas⁴²” da Umbanda de tambor de mina que chegam ao Pará ainda menina, que varam para o trabalho infantil doméstico, que são advindas de famílias de pescadores ou agricultores, que compõe nosso *éthos*⁴³. Ela, em si, é ponto de chegada e saída, é referenciação para os curiosos que chegam à Comunidade do abacateiro, passou a ser mulher e lugar ao mesmo tempo. Aqueles tambores soaram no dia certo, eu estive em tempo e lugar correto naquela noite que, acidentalmente, eu a encontrara, era um convite, me alertara Dona Janaína, não hei de duvidar...

⁴¹ De acordo com Moraes (2008), "o Caboclo Manezinho é um guerreiro da natureza, que traz a força da mata, o conhecimento ancestral das ervas e a conexão com as energias do mundo natural" (p. 45). Sua imagem é frequentemente invocada em rituais de cura, proteção e orientação espiritual, sendo considerado um dos mentores espirituais mais respeitados pelos praticantes da Umbanda.

⁴² Termo comum e jocoso (com teor xenofóbico, quando em tom de xingamento, ou para expor o caráter de elemento externo) para se referir às mulheres vindas do Maranhão, cujo arquétipo sempre descamba para a preta retinta, pobre, com muitos filhos, via de regra esposa de pescadores e agricultores e que flertam com as religiosidades afrodiáspóricas.

⁴³ Segundo Charaudeau e Maingueneau (2004), o termo *éthos* tem origem na retórica antiga e se refere à imagem que um sujeito transmite de si mesmo por meio de sua fala e de suas ações. Os autores destacam que o *éthos* é uma construção social e histórica, que pode variar de acordo com o contexto comunicativo e com os valores e normas culturais dominantes em determinada época e sociedade.

3.3.2 As veredas de Mãe Yalê

E eu vi aquela mulher me olhando do outro lado, tanto, meu Deus do céu essa mulher me olha tanto, me olha tanto, aí de repente, ela, a médium, já incorporada, na Cigana Madalena, pegou uma rosa e veio e jogou sobre mim, e disse: _ Até que enfim, eu consegui te trazer aqui, depois de muito tempo, eu te tirei da beira do abismo, e consegui te trazer até aqui, e a partir daquele momento ali ,a partir daquele trabalho eu me apaixonei pela Umbanda, eu me apaixonei pelo mistério Exu (Mãe Yalê, 2020).

Na outra vereda dessa encruzilhada encontro Mãe Yalê, na cidade de Tracuateua-PA⁴⁴, atravessamento possível a partir de meu contato com seu filho de santo, Ed Vulcão, afeto construído na minha estada no Programa de Pós - Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (UFPA-Bragança-PA)

Imagem 21: Mãe Yalê, em seu terreiro.



Fonte: O AUTOR, 2020

⁴⁴ Tracuateua é uma cidade de Estado do Pará. O município que, outrora, já foi território de Bragança se estende por 936,1 km² e contava com 30 959 habitantes no último censo. A densidade demográfica é de 33,1 habitantes por km² no território do município. Limita-se com Bragança, Quatipuru e Capanema, Tracuateua-PA se situa a 13 km a Sul-Oeste de Bragança. Situada a 29 metros de altitude, Tracuateua tem as seguintes coordenadas geográficas: Latitude: 1° 4' 49" Sul, Longitude: 46° 54' 5" Oeste. Município emancipado em 1996.

A ida certa no Terreiro Casa de Tupinambá naquela segunda-feira chuvosa de março de 2020 seria o primeiro encontro físico entre eu e aquelas pessoas, aquela comunidade, aquele axé, mãe Yalê (filha de Oxóssi) abre as portas de sua vida, suas experiências como mulher e mãe no santo (como gosta de afirmar), me expõe seus trajetos e andanças espirituais até sua chegada à umbanda, me abre suas percepções de seu lugar social de sua voz, seus espaços de poder, seus desafios, suas resiliências.

O credo, reitero, não me era primeiro fio condutor da pesquisa, assumo tal questão como interligação das sete somente após as entrevistadas, após perceber que a religiosidade era uma forma dessas sete mulheres existirem e resistirem as possíveis situações de violências em suas vidas que, notadamente, estariam dispostas entre esferas sexistas, machistas racistas e envoltas, uma e outra, ao racismo religioso, face mais hedionda dos atravessamentos entre raça, classe e religiosidade, quando tudo aquilo que não é cristão é visto como atroz, demoníaco, nefasto, que deve cessar.

Na contramão da construção de um início de narrativa de sofrimento, Mãe Yalê nos conta ser pedagoga atuante (diretora de escola), mostra-se politizada, e traz de forma detalhadíssima sua cosmovisão que a desnuda como mulher afroamazônica. Em gesto de honestidade avança a entrevista para outros tons, assume ter sua vida atravessada pela exploração do trabalho infantil, fala do agressivo deslocamento do campo para a cidade grande (Belém do Pará), a fim de poder estudar, engravida na casa dos patrões (cujo pai da criança era o filho dos patrões), nos faz um relato emocionante da experiência de ter sido escolhida por seu filho, Alexandre (*in memoriam*- era uma criança com deficiência) para a vida terrena, ente que tanto lhe ensinara e ensina sobre os mistérios da vida e da espiritualidade, que delineou, na dor da passagem/morte por este plano, as veredas as quais Mãe Yalê deveria percorrer para sua emancipação

Não é uma história muito fácil, porque eu tinha, assim, muitos conflitos com meu pai devido a bebida, né, era algo que eu não aceitava, porque quando ele bebia ele se tornava violento, né, e isso gerava grandes problemas, né, e, assim, sempre morei em Tracuateua, nasci e me criei em Tracuateua, mais, especificamente, não na... aqui na sede do município, mas *num* "interiorzinho", uma localidade chamada Tracuá, de parto natural, como era na época, na casa da minha avó (Mãe Yalê, 2020).

Aprofunda a narrativa varando para a sua infância marcada pela violência doméstica e de como aquela realidade lhe assolara por anos, expõe seu trauma com detalhes e com a firmeza de quem acompanha e se irmanou à luta contra a violência doméstica referente às mulheres (seja esposa/cônjuge, seja filha, seja física, seja psicológica); nos diz de sua constituição familiar, é filha do casal de lavradores, Dona Sebastiana e Seu Francisco, cuja prole era 11 filhos e de como a ida para a capital do estado, Belém-PA, funciona como uma fuga para sua retirada daquele cenário de pobreza e agressões. Com isto vai para outros processos, ao se tornar mais uma lenha na fogueira da exploração no trabalho infantojuvenil, realidade vil, cara e corriqueira nas cidades maiores e capitais dos estados que integram a Amazônia.

devido esses conflitos e ele, às vezes, me ameaçava, né, chegou a tentar me matar uma vez, né, com um facão, e os vizinhos, eles falavam pra minha mãe pra que ela me tirasse dali, antes que acontecesse algo pior, né, aí aquela história típica da menina do interior que vai para cidade, vai estudar, mas vai trabalhar na casa de família, e foi isso que aconteceu comigo, quando eu tinha por volta de 15, 16 anos, devido a esses conflitos, eu tive que sair, né, fui morar com uma prima minha, em Belém, lá no bairro do Marco e estudar, né, fazer o ensino médio, e a história típica: a menina que engravida, né, do filho do patrão, e aos 18, 19 anos eu engravidei, parei de estudar no segundo ano do ensino médio (Mãe Yalê, 2020).

Se/e nos emociona ao falar da vida e morte do filho com paralisia cerebral, rebento parido da breve relação com o filho dos patrões e do tanto que essa criança com deficiência lhe ensinara sobre afeto e abdicação e, também, a seus familiares, expõe, nua e crua, a dificuldade no trato com o poder público, com os transportes públicos e a dificuldade ao acesso à rede de serviços possíveis na época em que o conceito de inclusão de pessoas com deficiência era, de longe muito distante de como entendemos hoje; narra acerca do abandono por parte da família paterna do bebê, o que reverberou em um resgate dos laços afetivos com seu pai, após este (re)acolhê-la no seio familiar, mesmo diante dos episódios extremos de violências na infância e juventude, cenário complexo que foi delineando outros ares aos seus projetos de vida.

Cerceada do direito de concluir os estudos por mais de dez anos, a filha de Oxóssi (orixá das matas e do conhecimento) vai em buscas de alentos espirituais, cujas visões humanísticas à luz da justiça social junto à solidariedade escorrem para a sua luta pela garantia de direitos aos menos favorecidos e, por fim, já em sua casa de Umbanda, se constrói como canal de cura aos enfermos da carne e do espírito, dessa e de outras encarnações.

Se gradua em Licenciatura Plena em Letras (hab. L. Portuguesa), torna-se pesquisadora da Etnia Tupinambá e é levantada como Mãe de Santo no Terreiro Casa de Tupinambá:

quando eu tive o meu filho, né, o Alexandre, era o nome dele, ele teve paralisia cerebral, né, toda a coordenação psicomotora dele foi afetada, ele tinha que passar por uma série de tratamentos, né, imagine uma menina nova, né, que não conhecia muito, né, ter que assumir essa responsabilidade da maternidade com uma criança, né, deficiente, na casa de pessoas que não a queriam tão bem quanto antes [...] e foi quando meu pai que tinha um conflito comigo, né, manda o recado: _ Venha embora, que nós vamos ajudar você, com seu filho! [...] O Alexandre, além de todos esses *problema*, ainda tinha epilepsia, né, lá em Belém tinha crise constante, era toda semana, toda semana [...] aí a gente veio embora pra cá, eu não sei se foi o clima de Tracuateua, não sei o que foi [...] nos anos que ele viveu aqui ele não teve mais nenhuma crise epiléptica, mas eu tive que parar de estudar por 10 longos anos, né, pra cuidar dele, porque eu vivia em função dele, mas quando eu vim embora, minha mãe, minha irmã, ela: _ Você quer voltar a estudar? Se você quiser voltar a estudar eu fico com seu filho, nós tomamos conta do seu filho! Aí foi que eu voltei *pro* 2º ano, terminei o ensino médio, aí tipo... não vou parar, eu vou fazer o cursinho, eu vou fazer uma Universidade, aí fiz o cursinho, passei, né, o curso de Letras em 2007, e fui conhecer o universo da Universidade, né, em Bragança (Mãe Yalê, 2020).

Essas andanças espirituais respingaram nas suas produções acadêmicas, pensando sobre a região, o lugar das contribuições indígenas na formação de nossas culturas amazônidas, a entrevistada em questão faz um trabalho de conclusão de curso (o TCC) que descortina, magistralmente, as nuances da presença do povo Tupinambá na região bragantina, matéria pouquíssimo tratada (academicamente) uma vez que se preferiu o silenciamento político dessa presença. Perscruta, através de rastros, elementos da cultura Tupinambá nos nossos costumes, hábitos alimentares, falares, viveres e visões de mundo. Segundo ela, “a costa atlântica era

habitada por milhares de povos indígenas, com as mais diversas culturas. O povo tupinambá, em especial, ocupava toda a região litorânea” (OLIVEIRA, 2012, p. 37).

É preciso enfatizar também que essa presença Tupinambá na região bragantina é questão difusa em virtude de certo silenciamento quanto a essa bragantinidade indígena em detrimento da europeia. Penso ser uma escolha política. De acordo com a autora,

Parece lícito afirmarmos que o processo de ocupação e de povoação do território do Grão-Pará só começou a se desenrolar a partir da formação da Vila de Bragança, do encontro dos franceses com os indígenas e de tudo o que acarretou esse encontro para os povos envolvidos na conquista desse território (*idem*, p. 90).

Mãe Yalê destrava esse diálogo em seu trabalho e nos possibilita um entendimento acerca dessa contribuição cultural à Amazônia Bragantina e à Umbanda ali praticada em seu terreiro, sobretudo nos trabalhos de cura com ervas e afins.

Na minha formação religiosa, eu passei por várias religiões, né: fui batizada no catolicismo, mas passei pela Assembleia de Deus, fui Testemunha de Jeová, né, passei pelo espiritismo, passei pela Doutrina Vale do Amanhecer, não sei se você já ouviu falar, né, até chegar na Umbanda, e quando, ainda, a gente fazia parte do Centro Espírita. [...] Quando eu cheguei naquele local, que era um universo totalmente desconhecido *pra* mim, né, E eles foram falar sobre o meu filho, da reencarnação, sobre algumas experiências de vida, de nós dois juntos, né, e a partir daquele momento foi uma preparação, digamos, pra passagem dele, que eu já sabia, na verdade, porque eu tive contato com uma senhora, lá em Marituba-PA, que ela é daquelas pessoas que tem a sua cabanazinha no quintal, né, aquelas rezadeiras [...] e ela disse que o meu filho, né, que eu tinha um filho que era um espírito de luz, mas que ela tava vendo ali... a vidência dela era de que, logo, ele faria a passagem dele, né, que eu deveria me preparar, e eu não levei, assim, muito a sério naquela época, mas quando chegou nesse Centro Espírita, né, e foi a mesma fala daquelas pessoas que eu nem conhecia, né, e a partir dali, daquele momento, houve, realmente uma preparação (Mãe Yalê, 2020).

Essa referida preparação que Yalê nos narra, consta, a priori, do desencarne de seu filho, mas data para ela outras possibilidades, o que estava para vir era muito grande, ela perderia o filho biológico após entender os motivos por tais encontros nessa encarnação, mas ganharia novas demandas, uma nova casa, novos filhos, novos motivos para existir e continuar resistindo.

Imagem 22: Terreiro Casa de Tupinambá, em Tracuateua-PA.



Fonte: O AUTOR, 2020.

Essa preparação data um início da Mãe Yalê e sua nova existência, como Mãe no Santo, na espiritualidade, no desapego a seu corpo, aos seus projetos mais pessoais, nasce a mulher-instrumento dos desígnios espirituais, comprometida com a caridade, a Mãe de santo que entendeu sua Umbanda como um serviço em benesse da sociedade. Segundo ela

Seria Umbanda a manifestação do Espírito para a caridade, como é que eu vou praticar caridade se eu cobrar dinheiro para fazer o bem para alguém (?) aí eu vou fazer um trabalho de cura para você, mas você tem que me dar tanto, isso não é caridade, vou fazer uma limpeza energética, mas você tem que me dar tanto, isso não é caridade, né, até mesmo quando você faz algo *pra* uma pessoa, em troca de favor, isso não é caridade, então a casa ela não cobra nenhum centavo (Mãe Yalê, 2020).

Mãe Yalê, sendo quem é, ocupando espaços inéditos para alguém que vem de um seio familiar distanciado da educação formal, mesmo construindo uma narrativa de resistência, tem consciência do quanto o elemento externo ainda tem uma visão

equivocada de seu credo, de seus ritos e rituais, dos diferentes tipos de violência aos quais seu corpo político (e de seus filhos e filhas) está exposto, sabe que seu genótipo/fenótipo, sua ancestralidade é profundamente acidentada em várias veredas identitárias, pois é mulher, pobre e afroindígena... atualmente é religiosa de culto afrodiaspórico, moradora e diretora de escola em cidade pequena do interior do Pará e trabalha na zona rural desta região. Sua narrativa revela, ainda, episódios de profunda intolerância e *racismo religioso*⁴⁵ advindos da vizinhança em sua comunidade.

Esse relacionamento com a comunidade, por nós sermos umbandistas, na época, Espíritas, nunca foi visto com bons olhos, né, as pessoas tentaram fazer abaixo-assinado para acabar com o terreiro, as pessoas da Igreja Católica, e falavam, a gente *tava* tendo trabalho e as pedras *tava* voando no telhado, entendeu, os adultos não tinha coragem de vim, mandava as crianças jogarem pedras. [...] Logo no início, quando o filho do Pai pequeno, né, o Luciano nasceu, o Felipe, as pessoas chegaram a dizer até que a gente fazia ritual satânico *pra* criança, que às vezes ele chorava, acionaram Conselho Tutelar, né, e o conselho Tutelar não chegou a falar com a gente. [...] O terreiro ainda é visto aqui pelas pessoas da comunidade, ainda, como algo ruim, como algo onde se pratica maldade, não se faz o bem, a frequência do terreiro é muito mais pessoas de Bragança-PA, Capanema-PA, Castanhal-PA, Belém-PA, do que, propriamente, aqui da cidade (Mãe Yalê, 2020).

Esse nosso encontro revelou, ainda, uma Yalê pesquisadora de si, um (auto) olhar crítico de suas buscas pelo transcendental, concepções claras daquilo que não mais lhe preenchia o religar, contradições alinhadas aos lugares de poder e atrelamentos políticos-outras. Fala de sua relação com a vida e a morte e como encontrou sentido na ideia e na prática da caridade, propalada e executada na sua Umbanda. Suas andanças nessas veredas não eram confusões e desconhecimentos, eram caminhos espirituais para ela reconhecer a importância dos elementos fé e

⁴⁵ Conforme argumenta Silva (2019, p. 31), o racismo religioso na umbanda é uma forma de discriminação e exclusão que se manifesta pela negação ou desvalorização das práticas, símbolos e entidades de matriz africana que compõem a religião. Silva ressalta ainda que o racismo religioso na umbanda é um reflexo da estrutura racista da sociedade brasileira e que a luta contra essa forma de discriminação deve ser uma preocupação constante dos adeptos da religião.

natureza, de como isto se relacionava com o feminismo, sua forma de ser revolucionária no seu tempo, sobretudo na compreensão de que o seu religar não é superior a nenhum outro, ao contrário, quando a espiritualidade a convidar a ser canal de cura às pessoas de outras manifestações religiosas, ali se manifestará a sua melhor Umbanda.

a gente vai conhecer nosso contexto, né, a mulher Amazônida, né, e, quem é a Yalê (?) hoje, né, a Yalê é uma mulher comum, como toda outra, mas que acredita na força que tem, né, enquanto mulher, enquanto Mãe no Santo, que eu não sou Mãe de Santo nenhum, eu sou Mãe no Santo, no sagrado, nesse espaço [...] é opiniosa, personalidade forte, que foi muito já mais difícil lidar com as pessoas, eu tive que aprender isso aos poucos, né, lidar com outro, lidar com filho de Santo, lidar com a presença masculina, que, às vezes, não quer a mulher ali dirigente, né, a frente de alguma situação, e você ter que lidar isso com humildade, não agredindo o outro [...] a Cleide é uma mulher que amadureceu, que hoje é a Yalê, passou pelo processo de iniciação na Umbanda, recebeu esse nome, né, em Yorubá, YA: (mãe), LÊ: (forte), mãe forte, da nação Gege⁴⁶. [...] A Umbanda é a religião da natureza, a natureza é nossa bíblia, a natureza é que nos dá suporte para tudo que nós fazemos na nossa vida, sem folha não tem vida, né, imagine para quem é filha de Oxóssi, natureza pura, força, né, e o que a gente busca na natureza é tudo aquilo que a gente precisa (Mãe Yalê, 2020).

Uma passagem acerca dessa vivência com Mãe Yalê que me marca enquanto pesquisador, foi a sensibilidade dela junto a seu terreiro, em fecharem as portas e irem para o isolamento em menos de uma semana após a Covid-19 ser deflagrada (no Brasil), no momento em que o mundo se viu atingido por uma pandemia e o Brasil ainda estava debatendo sobre a possibilidade e exequibilidade de um *lockdown*, aquele terreiro já havia se reunido para entender o que estava acontecendo (inclusive, espiritualmente) no mundo, quais deliberações deveria tomar. Assim, acataram as decisões de seus guias espirituais após encontro fechado e depois de nosso último encontro, em 2020, somente tive acesso a ela e sua casa, quase dois anos depois,

⁴⁶De acordo com Prandi (2001), o termo "Jeje" é utilizado na Umbanda para se referir a um dos principais grupos étnicos de origem africana que foram escravizados no Brasil.

em 2022. 2020 era de Xangô⁴⁷, após a reunião que decidiu pelo isolamento (de imediato) me foi relatado por outra filha de santo da casa que eles sentiram uma forte presença de Omulú⁴⁸.

Trago a pandemia de Covid-19 para a tese, mais uma vez, pois esta fizera com que nosso contato físico, nossas trocas mais genuínas, as idas ao terreiro em dia de casa aberta, observações extraoficiais acerca da vida de Mãe Yalê parassem ali, muito embora as ações de caridade, encontros virtuais, fortalecimentos de vínculos espirituais e determinados trabalhos oferecidos pela casa não tenham cessado totalmente. É necessário lembrar que o Terreiro Casa de Tupinambá é referência em tratamentos/terapias a partir do que a natureza nos dá, seja com as ervas e toda sorte de possibilidades que estas possuem para curas espirituais e físicas, seja nos espaços abertos, floresta, rios, praia... e tal relação de comunhão com “o natural” se exprime nas falas de Mãe Yalê, quando me diz que,

⁴⁷ Conforme Prandi & Vallado (2010), Xangô teria sido o quarto rei da cidade de *Oió*, que foi o mais poderoso dos impérios *iorubás*. Depois de sua morte, Xangô foi divinizado, como era comum acontecer com os grandes reis e heróis daquele tempo e lugar, e seu culto passou a ser o mais importante da sua cidade, a ponto de o rei de *Oió*, a partir daí, ser o seu primeiro sacerdote [...] De todos os orixás que marcam a saga da cidade de *Oió*, nenhum foi mais reverenciado que Xangô, mesmo quando *Oió* passou a ser apenas um símbolo esfumado na memória dos atuais seguidores das religiões dos orixás espalhados nos mais distantes países da diáspora africana do lado de cá e do lado de lá do oceano [...] É o Orixá do Trovão, senhor da Justiça.

⁴⁸ De acordo com Prandi (2017), Omulú é um orixá da religião afro-brasileira que representa a doença, a cura e a morte. O autor destaca que Omulú é cultuado principalmente em terreiros de candomblé e umbanda, sendo considerado um dos orixás mais temidos e respeitados pelos fiéis. Prandi também menciona que Omulú é representado por uma imagem que simboliza a morte, mas que também remete à ideia de renovação e transformação.

LOUVAÇÃO A OMULÚ

“Omulú é que rege a morte.
É instante, é passagem, é o findar dessa andança!
Grifos meus, Gritam os meus...
É o pulo da ponte para vastidão do espírito.
Ainda gritam os meus grifados, por quanto tempo?
É para ti, Olorum, toma tudo o que tombou na vereda carnal!
Leva tudo o que se lavou no vício emocional.
AXÉ a tudo que não pune, que é sentença divina... que é caminho...
Que seja andança, ainda, seguimos gritados, grifados, gripados. Nos dê boa hora! Gritam os meus.”

(Grifos meus. Poesia cunhada dentro do terreiro de Mae Luiza de Ogum, transcrita no Diário de campo)

O que se usa mais aqui é no benzimento, macerados, né, *pra* machucados, *pras* dores, né, mas se usa também, têm médiuns que têm esse conhecimento [...] tenha muito respeito quando você colhe uma erva, alguém, uma erva precisa muito de... *pra* te ajudar, *pra* limpar seu campo energético, para te curar de uma dor de estômago, seja lá o que for, né, então, respeito, né, peça licença aos Orixás [...] *pra* colher aquela erva, porque ela precisou morrer *pra* que você possa ajudar... (Mãe Yalê, 2020).

Trato (abertamente) sobre a pandemia de Covid-19, para assinalar à banca/leitor que essa tese de doutorado é comprometida em se revelar (posteriormente) que buscou apresentar seu local e tempo de produção: uma pandemia; o faço não para justificativas menores, mas pelo entendimento de que pesquisas como a presente, em tempos de limitações de todas as ordem, carecem de uma leitura concernente ao seu local/tempo de produção, sobretudo por ser documento oficial do período (recente) em que estivemos (sobre)vivendo. Funciona, a meu ver, como uma decisão política que demonstra, mesmo com toda fragilidade do momento, que a pesquisa se enveredou para outros recortes, novas possibilidades, outros silêncios, mas não parou, e mais: existiu e resistiu em meio a um governo que, a todo momento, tentou desestabilizar a ciência no país, que negou a vacina, que negou bolsa de estudos a pesquisadores, que atrasou bolsas, que em meio ao caos, nos negou trato humanitário.

3.3.3 As veredas de Dona Rosa da Cruz

Porque as pedras no caminho elas existe na finalidade de atrapalhar, né, e a nossa fé em Deus e a força de boa vontade é a coragem, né, que a gente tem que passar por cima dessas pedras e construir, né, o plano que tá pra ser feito (Rosa da Cruz, 2020).

A vereda que me atravessa as narrativas de Dona Rosa da Cruz remonta a infância, uma parte consciente de minhas idas à *Comunidade do Jiquiri*, bairro afastado de Bragança-PA, com ares de zona rural, daquelas distâncias que se necessitava preparo para ir, engolir o medo ao passar na *Ponte do Sapucaia*, abrir, em ato de coragem, os olhos para apreciar o esqueleto da antiga Estrada de ferro de Bragança-PA quando a maré estava baixa, vencer o eterno *estirão* contando as cruces que sinalizavam os que tombaram naquele caminho, ultrapassar a sinuosa *Curva do mata sete* e, por fim, chegar ao nosso destino: a casa do *Tio Bernardino*, antigo morador local, lavrador maranhense de arroz de várzea, que chega ao Pará no início dos anos 1980, esposo de Dona Antônia da Cruz, pai de Raimundo da Cruz, Manoel da Cruz, Antônio da Cruz, Julia da Cruz (*in memoriam*) e de Dona Rosa da Cruz, nossa entrevistada.

nós chegamos nesse período, né, do ano de 83, tinha 10 anos, e meus pais vieram, né, e sustentaram sua família sobre base da profissão agricultura, no trabalho de roça, e eles trabalharam em cultivo de arroz, eu também, junto com meus irmãos, a gente desenvolveu esse trabalho chamado Agricultura Familiar que foi como a gente foi sustentado, o meu nível de estudo foi um nível de estudo, assim, posso dizer, muito sofrido, né, porque (?) por que meus pais, eles não tinham condições de manter nós numa escola nem de dar para nós um estudo que seria, vamos dizer assim, garantindo um futuro melhor e a gente não teve essa oportunidade, né, pela falta de condições financeira deles, mas, particularmente eu estudei pouco, posso dizer que, principalmente, nos primeiros anos de aula foram anos, assim, ocupado, tanto em trabalho de roça, ainda criança, e também no trabalho doméstico (Rosa da Cruz, 2020).

É desse lugar da memória que inicio minhas provocações a essa entrevistada, sobre sua religiosidade e como se dera essa atuação em sua Comunidade do Jiquiri: como ser religiosa e guardar o domingo (afamado *Dia do Senhor*, segundo os católicos) em oração, louvor e remissão se não existia nenhuma igreja naquelas cercanias? Como dar seguimento à fé, ao culto, rito e ritualística católica dos sacramentos, especialmente batismo (vida) e extrema unção (morte) naquela localidade, os terços gloriosos nas casas, no mês de maio (mês das mães, de Maria), em novembro (no Círio de Nazaré), em dezembro (no Natal)?

Imagem 23: Dona Rosa da Cruz, em sua residência, na Comunidade do Jiquiri.



Fonte: O AUTOR, 2020.

As indagações seguem: como nutrir uma agenda de culto cristão apostólico romano ali naquela comunidade, em não havendo igreja física, em não havendo práticas regulares dessas ações, de onde capitanear protagonismo nesse sentido? E em especial, quais recordações ela guarda do início de sua trajetória como mulher cristã, quais bases lhas fora repassada pela família e ambientações junto a seu grupo?

A gente viu, né, desde o início da vida, meu pai e minha mãe, principalmente minha mãe, que deu valor à igreja, né, por ela ser uma escola espiritual da vida, que nos mostra, que nos apresenta para Deus, né [...] eu posso dizer assim, que a religião ela é muito fundamental na vida da gente, eu mesmo sempre dei muito valor à minha igreja, à minha religião porque via minha mãe também a valorizar, né, eu via ela a respeitar os mandamentos da igreja, aí eu também passei, né, a seguir ela, de acordo com os ensinamentos dela, mas o compromisso por uma comunidade, né, na minha vida, ele chegou somente a partir do dia 10 de abril de 1998 (Rosa da Cruz, 2020).

Recordo, pois, o tamanho do empenho de Dona Rosa da Cruz para organizar a catequese da primeira comunhão de várias gerações de crianças e jovens, trabalhou arduamente para que a Comunidade do Jiquiri passasse a receber, mensalmente, a visita de um padre para celebrar missas, confissões, visita aos enfermos, assim, construindo uma outra atmosfera em seu catolicismo popular, suado, de rua (asfaltada ou vereda de barro seco), que avança de sua comunidade e vara inspirando outras nos arredores. Essa ambientação religiosa é atravessada como espaço de socialização e lazer também, passa a ser uma atividade cultural, uma vez que se

ensaíam os cânticos para a missa, em que se montam peças teatrais temáticas para cada festividade no ano, bem como possibilita diálogos transversais como o papel da família na escola, meio ambiente, violência doméstica, dentre outros, encabeçados pelas afamadas Campanhas da fraternidade (organizada pela CNBB⁴⁹), no quaresma (quarenta dias que antecedem a páscoa). O chamado da Igreja Católica para Dona Rosa da Cruz, nessa atuação mais diretiva é, notadamente, o que dá especificidade à vida, que ela doa há mais de 20 anos para esse fim: o da solidariedade, filantropia e direcionamento espiritual de seu grupo comunitário.

dia 10 de abril de 1998, que, voltando ao calendário daquele ano a gente vai ver que era um dia de sexta-feira Santa [...] fui participar de uma confissão, [...] então eu ouvi, né, um pedido, uma pergunta do padre [...] se eu aceitava ficar responsável pela construção de uma capela na comunidade [...] eu posso dizer com toda certeza, né, que o plano de Deus a gente não pode dizer assim: Ah, eu vou ser escolhida por Deus para esse trabalho, porque a gente não sabe do futuro, só Deus sabe, né, então, naquele momento eu posso dizer que foi algo estranho, assim, em comparação a todos os momentos que eu já vivi, por que (?) eu digo assim, porque aquele dia para mim foi mais do que sagrado, né, porque Deus me enviou esse trabalho, eu levei esse assunto para dentro da comunidade de acordo com o pedido do padre, né, e aí surgiu o projeto, o plano da construção da igreja (Rosa da Cruz, 2020).

São seus préstimos à sua comunidade do Jiquiri e adjacências que constituem a memória e identidade de Dona Rosa da Cruz, em cada detalhe suas vivências desafiam o *cisheteropatriarcado*, ao avançar da invisibilidade social ocasionada pela sua condição de pobreza, por ser migrante do Maranhão, lavradora do arroz de várzea (camponesa que estudou até o 2º ano do Ens. Médio) e, ao assumir a construção

⁴⁹ Segundo Souza (2015), a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) é a principal instância da Igreja Católica no Brasil, que reúne todos os bispos em atuação no país. O autor destaca que a CNBB tem como objetivo promover a unidade dos bispos e coordenar as atividades pastorais da Igreja no território brasileiro, além de representar a Igreja em diversos setores da sociedade civil. Souza também menciona que a CNBB é responsável por orientar os fiéis católicos sobre questões religiosas, sociais e políticas, contribuindo para o diálogo e o engajamento da Igreja na construção de uma sociedade mais justa e solidária.

daquele espaço de referência de sua religiosidade. É a partir de sua revolução pessoal (em casa), no diálogo difícil com o seu pai (que preferia a filha cativa aos afazeres domésticos) que ela avança para outros lugares de protagonismo feminino, que ela forja seu feminismo, imprimindo aí sua possibilidade de existir.

Na época, minha mãe já havia falecido, meu pai é o líder da família, na opinião dele filha mulher era pra tá em casa, então eu sem poder ultrapassar as suas leis [...] eu vi a dificuldade, assim, na minha frente, né, como eu vou trabalhar em um compromisso desse que eu me comprometi com Deus, com a comunidade, e agora, né, para obedecer meu pai eu teria que parar [...] um plano que Deus, que eu posso dizer que Deus me escolheu, né, e junto com a comunidade eu tinha que entregar aquele trabalho que eu assumi, né, então, além do meu pai também, eu via que a comunidade, né, algumas pessoas da comunidade, elas tinham, né, aquele tipo de rejeição, né, porque (?) por que elas queriam que esse trabalho fosse para uma pessoa do agrado, né, deles, das famílias (Rosa da Cruz, 2020).

Um dos aspectos iniciais que desenham minha pesquisa alinhada à religiosidade dessas sete mulheres entrevistadas era compreender a partir de quais modelos de identificação essas senhoras se construía. Na maturação de meu trabalho de campo me é relatado que possuíam alguma devoção específica à alguma santa, orixá e/ou encantada e, que tinham pelo laço da fé, diálogos com estas.

As narrativas orais de Dona Rosa da Cruz nos ajudam a compor como surgiu essa predileção pela imagem e simbologia de Nossa Senhora Auxiliadora e Nossa Senhora de Nazaré, mãe de Jesus Cristo, bem como sua identidade de devota desta santa.

Maria sempre fez parte [...] da minha fé, por entender que a mãe de Jesus ela tem um lugar sagrado, tanto no céu como em nossas vidas, Maria, ela recebe vários nomes, né, pelas denominação de lugares, né, ou de outros, por exemplo, né, Nossa Senhora Auxiliadora, ela vem de um nome missionário de ajudar, de ajudar Deus na missão de salvar o mundo, então a imagem de Nossa Senhora Auxiliadora, hoje, ela tá na capela, né, lá no Jiquiri, e ela surgiu no meu conhecimento, né, desde criança, que eu via ela em pequenos “cartazinhos” (Rosa da Cruz, 2020).

Chama a atenção esse entendimento que sua santa de devoção, Nossa Senhora Auxiliadora, é também Maria, a mãe de Jesus e tem tal codinome por conta da missão de auxiliar Deus e/ou Jesus na tarefa de amenizar os males do mundo, a partir do suposto acalanto trazido pelo discurso religioso, bem como a visão da igreja como colo e útero da humanidade. Conforme Ferreira (2016), o culto a Nossa Senhora Auxiliadora é uma devoção mariana que surgiu na Itália no século XIX, durante o movimento da Restauração Católica. A autora destaca que essa devoção se popularizou rapidamente e se espalhou por diversas partes do mundo, sendo especialmente difundida entre os salesianos e suas obras educacionais.

Esses mistérios envoltos à Maria (mãe de Jesus), assim como a instauração do culto Mariano, passam a dar outros ares à figura simbólica da mulher na liturgia e outros lugares de poder e adoração na Igreja Católica Apostólica Romana. Para Grings (2013), o culto mariano é uma das principais expressões da devoção popular na tradição católica, especialmente na América Latina. O autor destaca que a veneração à Maria se manifesta de diversas formas, como romarias, novenas, terços, procissões e festas religiosas. Além disso, Grings ressalta que o culto mariano é marcado pela diversidade de títulos e invocações à Virgem Maria, que são associados a diferentes situações e necessidades da vida dos fiéis.

A Capela de Nossa senhora Auxiliadora, na comunidade do Jiquiri, é resultado desse entendimento da relevância de Maria, mãe de Jesus, atrelada à outra denominação (Auxiliadora, com outra iconografia), mas também ao fenômeno religioso que é a festividade do Círio de Nazaré no estado do Pará, maior procissão religiosa do mundo, que tem suas ressonâncias em várias cidades do interior, sobretudo as mais antigas.

Imagem 24: Capela Nossa Senhora Auxiliadora, na Comunidade do Jiquiri.



Fonte: O AUTOR, 2019.

A capela construída por Dona Rosa da Cruz e moradores em sua comunidade homenageia Nossa Senhora Auxiliadora como padroeira local a partir de um fato que ela nos relata com detalhes, não é somente uma escolha avulsa ou deliberada por superiores, ao contrário, contém acaso e mistério, tal escolha fora regida pelo fatídico calendário de santos consultado pelo pároco da Diocese de Bragança-PA, Pe. Aldo Fernandes, em reunião no dia 24 de maio de 1996.

então ele disse que ia procurar uma data, abriu a agenda, procurou, procurou e achou o dia 24 de Maio, ele disse dia 24 de Maio eu vou na comunidade, reúna todo mundo lá, reúne todos, procurem lá organizar, então eu vou estar lá dia 24 de Maio, à noite, quando ele foi procurar na agenda do santo do dia, então tava né, a imagem de Nossa Senhora Auxiliadora, como a Padroeira do Jiquiri, que foi pro dia que ele marcou de ir, né, eu não vou dizer que foi coincidência mas eu vou dizer que foi providência divina, né, porque a imagem que santinha que eu via há muito tempo atrás ela se revelou nessa data, né, que é... que foi a primeira visita do padre na comunidade, no dia 24 de Maio de 1996 (Rosa da Cruz, 2020).

Chama atenção, ainda, na narrativa de Dona Rosa da Cruz sua visão acerca do trabalho doméstico em consonância com o debate de gênero, e como ela lê essa questão quando comparada com o trabalho na agricultura.

Quando desenvolvia seu trabalho missionário, a entrevistada também cuidava dos afazeres domésticos e trabalhava com os irmãos e o pai na lavoura de arroz (fora da comunidade), assim como na criação de animais e na plantação de árvores frutíferas na propriedade da família.

Conforme Dona Rosa da Cruz, é a remuneração que acarreta compreensão e valoração desses afazeres, como tal empreitada é vista socialmente; ela entende que é o dinheiro que reverbera na vida prática da mulher que lhe propicia ganhos, prestígios e lugares de poder, assim, no afã de sua liberdade econômica, Dona Rosa da Cruz deixa expõe em vários pontos da entrevista uma certa apatia ao orgulho em ser vista como dona de casa, na contramão desse lugar pré-estabelecido para uma mulher afroindígena, sem segundo grau completo, filha de lavradores, nordestina e moradora de comunidade tradicional da Amazônia, ela, categoricamente afirma gostar mais do trabalho na roça, ou do atual: é artesã do crochê, diz ela que nunca foi afeita à cozinha, ao trabalho de casa, e sempre pontua que nunca viu nos trabalhos missionários uma possibilidade de ganho financeiro, ao contrário, gastava de próprio bolso para coisas nas festividades.

eu sempre vejo esses dois trabalhos, eu não sei dizer se são dois amigos ou se são duas profissões que não se entendem [...] eu acho o trabalho da roça ele ser valorizado em dois sentidos [...] o trabalho que você faz na roça, ele fica valendo por vários dias [...] se você planta o arroz, ele passa, sendo um arroz de várzea, por exemplo, ele passa seis meses, né, pra você colher aquela produção [...] dentro de casa você tem outro trabalho diferente, né, ele é um trabalho que você faz de manhã e pouco depois você já vai ter que fazer novamente, porque (?) por que louça se suja rápido, casa se suja rápido, roupa, enfim, é um trabalho cotidiano que se repete há vários dias, então, normalmente trabalho doméstico familiar ele não gera uma renda para você, ele gera soluções do dia-a-dia, né, aquilo que você precisa manter limpo, mas a diferença em que eu faço é que, quando se trata de roça, daquele trabalho de agricultura, ele é um trabalho que ele fica valendo por mais dias, né, e no final dessa contagem de dias, no caso dos 6 meses, você soma o seu/as suas expectativas, eu vou vender arroz, eu vou colher um pouco de arroz, eu vou poder vender, vou poder ver aquela renda financeira, e a casa não, você vai fazer em todos os dias, dias após dias, e sempre vai dar, no serviço sempre, né, mas a renda, é, quem nos oferece uma renda é a roça, né, mas assim,

é, mulher, ser mulher, ela não isenta a mulher do compromisso da roça, simplesmente por ser mulher, né, eu, pra falar a verdade, né, dos meus 6 anos/7 anos até os meus 20 anos eu passei firmemente na roça, né, por falecimento de minha mãe passei a cuidar de casa, né, E aí eu já fiquei assim mais nessa tarefa, né, doméstica, aonde eu vejo que a roça ela oferece renda financeira, né, e o trabalho de casa ele, ele rende soluções diária, assim, mas sem renda financeira (Rosa da Cruz, 2020).

Para Dona Rosa da Cruz sempre foi um desafio ser mulher nesses espaços de onde ela fala e assumiu liderança, seja em casa ou na roça, onde trabalhava em dupla jornada, tais marcadores fizeram-na inventar o seu feminino “desaprumado” de regras pré-estabelecidas, haja vista compreender que as mulheres sempre desempenharam “um papel fundamental no trabalho rural na região amazônica, mas muitas vezes enfrentam desigualdades de gênero, falta de acesso a recursos e serviços básicos, além de violência e discriminação” (MELO, 2018, p. 45).

É verdade que ela não se inseriu em um mercado de trabalho legitimado, é verdade que ela não concluiu o Ens. Médio, é verdade que ela ainda se responsabiliza pela maior parte do trabalho doméstico em sua residência (mora com mais três irmãos, todos solteiros) mas, contrariando algumas outras faces impostas pelo sexismo, Dona Rosa não casou, não teve filhos, inscreveu seu nome na sua comunidade com seu trabalho missionário e leigo, não fora extensão de nenhum elemento masculino, sendo mulher também carregou tijolos, areia e cimento para erigir aquilo que deu sustentação à sua vida: sua igreja, sua fé. É revolucionária a seu modo, inventora de si em um tempo e local onde as mulheres eram/são silenciadas, não somente em suas vozes, mas em suas ações, suas vontades, suas liberdades de escolhas de trajetos de vidas.

Interseccionada em várias violações, acidentada em várias veredas identitárias, afroindígena, nordestina, na comunidade era percebida como forasteira, pobre, feia (palavras dela), agricultora de arroz de várzea, alguém quem não despertava ao grupo a ideia de prestígio (lá no início desse trabalho).

Nada a parou... Hoje, para além das atividades religiosas, sem aposentadoria e ainda na busca da estabilidade financeira, dedica-se com sucesso ao ofício de artesã, não vai mais à roça e segue firme em sua fé.

3.3.4 As veredas de Dona Glória do Curral

Eu rezei, rezei ele todinho, fiz um preparo de defumação com Alecrim, Alfazema, Alecrim da Angola, alho, palha de alho, o erva-doce, o Alecrim, o cominho em palha, a Cera de abelha e o Uxi do... Meu Deus, o nome do remédio, é uma é uma frutinha que eu pego para fazer o... Meu Deus!... aí eu fiz tudo, faço tudo isso, depois que eu rezo eu faço aquilo, preparo tudinho, aí eu benzo, jogo água benta e boto na pessoa [...] Menina, não precisa ter medo não, não tenha medo, isso aí não faz medo para ninguém, ele já pisou muito nós, pois é, mas não tenha medo! Aí eu preparei bem o corpo e fui para ele, me abracei com ele, me agarrei com ele, me abraçou e graças a Deus, meu filho, graças a Deus, muita saúde ... olha, ontem eu saí daqui sábado, por trás de mim, chegou três, aqui, sábado, depois que eu saí... (Glória do Curral, 2020).

Maria da Glória Neves Queiroz é nascida em Tamatateua, comunidade tradicional da zona rural de Capanema-PA, filha de mãe cearense e pai paraense de outra comunidade tradicional (Califórnia, território de Capanema-PA). Nasceu em 4 de abril de 1960 em uma família de oito irmãos (atualmente vivem seis mulheres e um homem). É moradora da Comunidade tradicional do Curral Velho há trinta anos, casada com Manoel Vidal Queiroz e mãe de seis filhos, dentre estes: três biológicos e três por afinidade (consanguíneos do seu cônjuge). Sua vivência é atravessada por aquilo que ela se denomina: uma experiente⁵⁰ e/ou benzedeira⁵¹.

Tal identidade lhe faz atrair olhares, popularidades e clientela dentro e fora de sua comunidade, o que, para ela, é motivo de orgulho e satisfação, pois goza do

⁵⁰ Segundo Cunha (2009), na antropologia, o conceito de *Experiente* é utilizado para descrever aqueles que possuem uma compreensão mais profunda e abrangente sobre determinado tema, muitas vezes adquirida através da experiência prática ao longo do tempo. Essa compreensão pode ser vista como uma forma de conhecimento que não necessariamente é obtida através dos meios acadêmicos tradicionais.

⁵¹ Segundo Carvalho (2013, p. 29), as benzedeadas são consideradas "curandeiras populares" e "herdeiras dos saberes dos pajés e curandeiros" que atuam no campo das crenças populares e da medicina popular, realizando práticas de cura por meio de orações, benzeduras e manipulação de ervas e objetos simbólicos.

carinho e respeito pelos seus, haja vista ser uma mulher que arca com toda sorte de serviços à vizinhança, desde o auxílio no trabalho de parto até a extrema união no devir da morte. Em sua residência, recebe enfermos de infindas particularidades, se sente acolhida em outros vilarejos conforme corre sua boa fama de benzedeira e experiente.

Imagem 25: Glória do Curral, em sua residência na Comunidade do Curral Velho.



Fonte: O AUTOR, 2020.

Dona Glória do Curral relata que, dentre as enfermidades que mais atende as de ordem feminina são bem significativa (seja enfermidade física, seja espiritual), seus tratamentos curam males misteriosos e, como exemplo, cita aquilo que a ciência dita popular denomina “A Mãe do Corpo”,

É uma bola que nós mulheres temos dentro da nossa barriga, fica próximo do nosso umbigo, só que quando a mulher tá muito fraca, maltratada, desnutrida, aquilo fica perturbando, inclusive, quando ela tá muito com problema de saúde e não é bem tratada, a Mãe do Corpo chega a matar, porque ela dá um soluço, ela sobe, vem pra garganta (Glória do Curral, 2020).

Essa fala desnuda uma outra face da saúde como questão de classe: as pessoas adoecem em virtude da escassez de viveres, da fome, da falta de remédio adequado, do distanciamento do poder público, por todo escamoteamento de direitos que as classes subalternizadas estão dispostas. Dona Glória do Curral é um alento

de esperança aos que sofrem quaisquer males, pois auxilia, trata e cura por intermédio das ervas, de sua reza, benzeções, banhos, infusões, garrafadas, defumação, trabalhos de toques, massagens e emplastro, cura quebranto, peito caído, mau olhado.

eu faço um banho, eu faço as *deformações*, eu gosto de trazer aqui em casa para fazer um *trabalhozinho*, né, fazer uma coisa mais bacana, aí nesse trabalho, aí eu tenho todos os meus materiais, meus remédio tudinho, aí eu faço uma defumação bacana, aí eu rezo primeiro, aí depois eu faço a defumação, preparo bem a pessoa, aí deixo aqui em casa, quando é tal hora da noite, quiser ir embora, pode ir, já tá preparado, vai direitinho, aí eu fico fazendo o acompanhamento dos banhos e o remédio caseiro para se preparar (Glória do Curral, 2020).

Atende sua clientela a partir de práticas alternativas, embora enalteça a importância da medicina convencional, em especial nos processos de gravidez, haja vista ter consciência de que há alguma limitação para certas doenças na cura pelas plantas e pelas rezas, e mais, ela tem consciência de que as populações tradicionais necessitaram de conceber essas práticas, essas ciência e experimentações a partir da falta de um olhar do Estado, de um programa sério de saúde pública que enxergasse o campo, a zona rural, não somente como uma paisagem natural, mas sobretudo, humana. Tal fala se dá, após a entrevista, quase em ato de autocensura, quando ela narra sobre a significativa quantidade de mulheres que sofreram abortos espontâneos (mais no passado) pela falta de pré-natal ou por não terem acesso a postos de saúde e recursos para irem à cidade serem atendidas por profissionais da dita medicina hegemônica.

Minha filha, eu vou cuidar de você, você vai ser bem tratada, eu vou lhe tratar, mas quando for próximo do seu parto, procure ir pro hospital, procure ir para o médico, né, porque lá tem um recursozinho melhor, e eu encaminho logo, que nem eu faço aí por esses canto tudinho, eu, como eu já disse, eu faço, eu alinho vocês tudinho, mas hoje para mim fazer um... olha, antigamente, eu tinha meus "arpreparo" tudinho, eu sei pontear, eu sei fazer o curativo, eu sei de tudo, meu filho (Glória do Curral, 2020).

Essa narrativa demonstra que seu olhar não é esvaziado do debate que empurra os saberes tradicionais para a ideia de escassez de medicina convencional, mas sim como um agregador, um suporte nesses processos de cura, como uma sociabilidade no ato de repasse de conhecimento pela tradição, pela oralidade, pelo fato de serem mulheres, seu trabalho é também um acolhimento e, neste contexto, ela se porta como documento vivo dessa tradição de práticas populares, que podem ser coadunadas com a ideias de religião com o sagrado feminino, com os seus ciclos, com suas religiosidades fluidas que tomam a fé cristã, mas que jamais esqueceram e deixaram de lado a natureza e suas encantarias, rastro intacto, especificamente, das mulheres da floresta. De acordo com Matos (2019), o conceito de sagrado feminino está relacionado à valorização da natureza, da intuição e da espiritualidade feminina, e tem ganhado espaço em diversos movimentos religiosos e espirituais. O sagrado feminino também envolve o resgate e o reconhecimento da história e dos saberes das mulheres, bem como a luta por direitos e igualdade de gênero.

Segundo a experiente, a mata e o rios são espaços místicos, *lócus* que acolhem encantados, dotados de forças ocultas e invisíveis, que protegem a natureza, que regulam comportamentos ao representarem perigo aos nativos, especialmente às crianças, naquela lógica de serem alvos mais fáceis por serem mais desprotegidas espiritualmente e susceptíveis aos encantamentos, ao se aventurarem fora de hora nessas paragens. Segundo Almeida (2018), os encantados na Amazônia são seres espirituais presentes nas tradições indígenas e ribeirinhas, que possuem poderes e conhecimentos específicos e são capazes de auxiliar as pessoas em diferentes aspectos da vida. A crença nos encantados está relacionada à valorização da natureza e dos saberes ancestrais e faz parte da rica diversidade cultural das Amazônias (a Amazônia é um espaço plural).

Chegando lá, mal a gente sabe o que a gente não vê, a criança se sente mal, chega em casa, a criança tá com uma febre, a criança tem uma vontade de “provocar”¹, a criança fica mole, a criança só quer dormir, não aceita o seio, muitas das vezes fica ali, tipo dopado, e a pessoa fica sem saber o que fazer, leva a um médico, aí vai e dá um remédio errado, aí vem a questão, por que você tava naquele rio (?) e a criança não era batizada, aí ele vem, você chega comigo e diz: - Tia Glória, eu vim aqui pra senhora ver e eu vou e vejo, a

criança fica boa, com a fé em nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Glória do Curral, 2020).

Necessário dizer que Dona Glória do Curral não cobra por seus serviços, é, hoje, dona do lar. O exercício de seus saberes/conhecimentos e de suas curas se dão pelo ato de solidariedade, a ideia de pagamento é muito difusa nesses contextos os quais ela vive, quando muito, há ofertas de outras ordens, tais como um pagamento em farinha, peixes, feijão. Para ela, o dom de poder ajudar, em si, já é uma graça.

Se a família ou o/a acometido/a lhe dá alguma gratificação em espécie, Dona Glória aceita, mas não toca de imediato no dinheiro. Nunca fez de seus dons um comércio, se orgulha disto.

quando eles vão me dar alguma gratificação, eu mesmo não pego com a minha mão, eu digo meus filhos, — Quanto é Tia Glória (?), eu digo, meus filhos, eu não vou cobrar nada, porque quem tem este Dom e sabe ajudar e conhece, que os dons de Deus não se vende, vai da sua consciência, o que você me der, eu aceito, só não aceito pancada, mas se você disser, Tia Glória, hoje eu não tenho nada para lhe dar, mas que Deus e Nossa Senhora lhe abençoe, lhe proteja e lhe dê saúde, — Obrigado meu filho, precisando, volte sempre! (Glória do Curral, 2020).

Ela reconhece o dom como algo sagrado e se percebe como instrumento de cura, sente-se profundamente agraciada por Deus, pela possibilidade de ser um alento para pessoas enfermas. Ao viver rodeada por aquilo que compreendemos ser a pobreza, ela pensa que tais serviços não podem ser comercializados, se vê e se reconhece alguém escolhida por Deus para esse fim: ser uma benzedeira, uma experiente, alguém que acolhe o outro em suas dores.

Aliás, não me eximirei de problematizar o fato dela usar mais vezes a palavra experiente do que benzedeira, que a meu ver, soa como certo eufemismo a fim de mascarar seus processos de benza/reza com as ancestralidades indígenas e afrodiaspóricas, a fim de não ser confundida com uma bruxa, uma feiticeira. Conforme sinaliza Fares (1997) o termo bruxaria/feiticeira alude a sentidos diversos, uma vez que:

A feitiçaria é uma prática aprendida, não é inata. As feitiçadeiras estudam o uso dos elementos animais, minerais e vegetais para elaborar seus fluidos, unguentos, chás que receitam para aqueles que as procuram, não importam se os remédios curam feridas ou abrem chagas (FARES, 1997, p. 138).

Tal engrenagem identitária e de resistência se dá pela noção exata de que os mistérios de seus processos de auxílio, acompanhamentos e cura lhe empurrariam para outras veredas identitárias, como bruxa/feitiçadeira, catimbozeira, macumbeira, alcunhas impostas para as mulheres que continuaram a sanha por descobrir-se, também, natureza. São mulheres que aprenderam sobre suas matas e águas, que desenharam ciclos (inclusive menstrual) aproximadas do conhecimento tradicional, a fim de circularem em plagas sociais e culturais outras. Aquilo que denominamos cristianismo popular é, na verdade, uma possibilidade de resistência exercitada por essas pessoas para que suas ancestralidades passem dentro a cultura hegemônica sem maiores violações.

A mesma experiente/benediteira, Dona Glória do Curral, empresta sua frente de casa para ser palco da procissão do Círio de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, uma outra denominação da Virgem Maria, mãe de Jesus.

Glória do Curral se reconhece como praticante da fé cristã, na qual é batizada e crismada, devota de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, considera a fé como algo importantíssimo em sua jornada física e experiências espirituais.

Foi professora de catecismo (preparação de jovens para a primeira comunhão), rege ladainha em louvor à sua santa de referência durante o mês de março, cuja ritualística se dá em procissões e encontros realizados às quartas-feiras e organiza, junto às senhoras da comunidade do Curral Velho a procissão que dá forma ao Círio de Nossa senhora do Perpétuo Socorro.

Imagem 26: Círio na comunidade tradicional de Curral Velho, em Capanema-PA.



Fonte: O AUTOR, 2019.

Dentre outras ritualísticas de seu calendário anual, participa e organiza a via sacra para a páscoa, dos terços, novenas, bingos filantrópicos e, no mês de outubro ela encabeça a procissão cuja caminhada em louvor à santa protetora das parteiras (Nossa Senhora do Perpétuo Socorro) atravessa mais 3 comunidades tradicionais.

Existe, olha, agora em abril, em março, nós temos a caminhada, temos agora toda quarta-feira, toda sexta-feira nós temos as ladainhas, nós temos os terços, de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que é amanhã, quarta-feira nós temos terço, mas sexta tem as via-sacra, quando for na sexta-feira santa, nós faz uma caminhada na casa de algum irmão, aí nós leva para igreja, faz a ladainha e vem para casa, quando é o mês de outubro nós temos o arraial que a gente chama, né, da comunidade, aí a nossa procissão sai da Vila Sorriso pra igreja do Bacuri, aí nós trabalha sábado e domingo, o dia e a noite para fazer tudo isso, quando é no domingo tem a procissão, a missa, tem as comidas, aí encerra tudo, aí só de ano a ano essa procissão. [...] Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Ele é Protetora dos partos, é a nossa mãe, pode ter outra, pois é a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, por que Maria é mãe de todos nós (Glória do Curral, 2020).

Em velórios é sempre responsável por ornamentar os defuntos com flores, “puxa” ladainhas e terços para os finados. Um elo afetivo importante de ser elucidado aqui é que nessa comunidade, em especial, a maioria das famílias que compõem núcleos familiares são comunidades tradicionais que se construíram nas proximidades

de rios, a partir do cultivo de arroz de várzea, feijão, plantação de mandioca e pesca artesanal, o que explica o olhar sensibilizado da população local com mulheres como Dona Glória do Curral, cujo rastro de religiosidades fluidas com práticas e empréstimos de outras menos prestigiadas (indígenas e afrodiaspóricas), poderiam em leitura mais conservadora, serem tidas como anticristãs. O relato da entrevistada dá conta de que há uma boa relação nesse sentido, que não há uma má relação com a comunidade, embora ela avance para o diálogo de que, fatalmente, ela é alguém com acesso aos encantados, aos espíritos da mata, mas ao chorar no instante que me relata tal questão deixa às claras que se sente interdita de viver e falar sobre esse lado de sua natureza religiosa, talvez viva tranquila ali por não explorar parte desse dom.

Tem dias, eu vou já falar a verdade, que eles ficam aqui, tem dias que eu me sinto (momento de emoção, ela chora...) com vontade de ir para dentro do mato, tem hora, assim, que eu me sinto que me dá vontade de sentar lá dentro do mato, conversar [...] quando amanhece o dia eu vou conversar com as minhas plantas, é o meu primeiro bom dia, aí daquela planta eu tiro pra mim fazer o remédio, mas eu tenho que pedir a ela, ela tá me cedendo (Glória do Curral, 2020).

É zelosa com seu vasto jardim e gosta de mostrar e falar das/com suas flores, o que ilustrou a interrelação de pertença de Glória com tudo o que ela considera natureza. Ela planta, molha, cuida, poda, pede licença, colhe e agradece a oferta de flores e ervas que são de ornamento a instrumento de cura, essa predisposição das mulheres amazônidas também confere identidade a elas, o quintal é um espaço físico, mas também subjetivo, simbólico, possui ervas, hortaliças, possui cosmovisão. É uma forma particular de viver e sentir-se retroalimentada à ideia de natureza.

Esclarece que seus dons e seus processos de cura foram/são iluminados por Deus e Nossa Senhora, não reconhecendo, portanto, que tais processos se deram na oralidade, a partir da escuta com outras mulheres sobre suas práticas, segundo ela foi uma experiência solitária, orientada pela sua relação com o divino, desde tenra idade.

Isso daí, eu sempre trouxe, desculpa eu te dizer, eu sempre trouxe na minha mente, na minha mente, ninguém, só quem me ensinou foi Deus e Nossa Senhora (Glória do Curral).

Penso que tal olhar se dá conforme o entendimento de que seus saberes não lhes foram ensinados em banco de escola e/ou cursos, em suma, lhe foge o debate que confere poder à oralidade, que lhe põe em lugar de repasse de conhecimento, a ideia de pedagogia atrelada à escolarização convencional empurra as pessoas que não sentam em bancos de escola a desacreditarem de outros processos de aprendizagem, logo, o que nominamos saberes tradicionais oriundos repassados pela oralidade e vivência passam a ser vistos como dons divinos, como algo especial: a de escolhido/a por Deus, cuja missão de vida é ser um/a missionário/a.

Mesmo sendo uma mulher vinda da classe trabalhadora, afroindígena (sob meu olhar), do campo, carecendo de recursos financeiros, Dona Glória do Curral nunca viu seu dom como algo a lhe conferir identidade financeira, trabalha desde a infância e juventude na lavoura e na pesca artesanal, já foi ajudante de professora e servente em três colégios da região, o que denota outra natureza quanto classe, raça e gênero: as mulheres racializadas sempre estiveram no mercado de trabalho desde a infância, herança colonial que marca a trajetória de vida das sete entrevistadas para essa tese.

Vale ressaltar que nessas comunidades a ideia de trabalho é ainda alinhada à subsistência e não ao acúmulo de capital. Por entender que o trabalho, enquanto categoria marxiana, me era de interesse inicial na pesquisa, ela, durante a entrevista, abordará infindas vezes como isto atravessará sua vivência como mulher, o que desnuda seu orgulho de ser uma mulher do lar, mas também atuante financeiramente em sua casa, e mais: revela que a mulher preta e/ou afroindígena sempre esteve no mercado de trabalho com salários menores, subjugada, em posições e cargos menores, desregulamentadas, nunca lhes fora dado o direito de compor sua infância e juventude com dignidade, distante de alguma ocupação que trouxesse dinheiro ou algo em troca para ajudar na alimentação da família. Nunca puderam ser, tão somente, meninas.

Araújo (2014), assinala que a exploração do trabalho infantil de meninas na Amazônia é um fenômeno que está intimamente ligado às desigualdades de gênero e à pobreza. As meninas, via de regra, são submetidas a trabalhos domésticos e agrícolas, em casos mais indigestos são aliciadas para a exploração sexual. Esse tipo de exploração coloca em risco a saúde e o desenvolvimento físico e psicológico dessas crianças, além de violar seus direitos humanos.

Meus processos de trabalho é desde que eu tinha 7 anos, é que eu ia pra roça levar a merendinha pra meu pai e pra minha mãe, quando nós vinha dez e meia, 11 horas e ir pra aula em Mirasselas [...] nós pesca camarão, a gente pesca o siri [...] eu gosto de retirar o Carataí da Malhadeira, é um peixe muito gostoso, eles traz pra cá, nós tira e nós trata, e come assado, a gente faz um *avuado*, que é uma beleza! (Glória do Curral, 2020).

Quando Dona Glória diz que trabalha na lavoura e na pesca artesanal, que ajuda a “tratar” o peixe, ela, mudando de tom, afirma que não vai ao mangue “tirar caranguejo”, que isso é atividade e espaço relacionados ao universo masculino, já que o mangue, para além de questões místicas (morada de encantados) representa lugar de difícil acesso, desafiador e inóspito.

De acordo com Maués (2009), o trabalho das mulheres na lavoura e pesca na Amazônia é fundamental para a sobrevivência das famílias e das comunidades, mas invisibilizado e desvalorizado pela sociedade. As mulheres são responsáveis por atividades como a colheita, o plantio e a preparação de alimentos, além de participarem ativamente na pesca e no manejo dos recursos naturais. No entanto, enfrentam dificuldades como a falta de reconhecimento e de acesso a políticas públicas que valorizem o trabalho feminino.

Essa divisão do trabalho orientada por gênero, incorre, inclusive, em atravessamentos legais, quando em situação de benefícios/aposentadorias, as mulheres são denominadas como marisqueiras e os homens como pescadores, o que traduz uma natureza pré-estabelecida que empurra as mulheres para um serviço que, via de regra, lhes paga menos que a um homem, que lhe apegue.

Glória do Curral é esse entrelugar, essa fissura racial, étnica e religiosa, que se torna referência em sua comunidade e nas adjacentes, o autorreconhecimento como mulher experiente nos coloca diante de alguns arquétipos: a imagem da mulher com traços físicos indígenas e/ou negros que mexe com ervas, com encantarias, que colhe na mata suas raízes, faz suas garrafadas para males de todas as ordens, produz infusões, banhos, perfumes, sabe cuidar de doenças de mulheres (relacionadas, comumente, à menstruação, infecções, acompanhamento de gravidez, pós-parto...), reza e benze para proteger a si e aos que a procuram, sanando, assim, diversos males (físicos e espirituais), mas que é associada à figura de uma mulher cristã, quando participa de ladainhas e novenas, “encomenda” defuntos nos salões da Igreja Católica do lugar. Assim, as formas de reconhecimento e acolhimento adotadas por Glória, aceitas na sua comunidade do Curral velho, se revelam não apenas na sua voz de narradora astuta, mas também na condução de suas respostas na entrevista, do traquejo com seu *métier*, nos seus silêncios, no olhar marejado quando fala de sua relação com a mata e sobretudo no amor que emprega na sua forma de ser solidária e cristã, mesmo tendo consciência de que seus processos de cura se dão a partir de empréstimos culturais, sociais e religiosos outros.

Essa Vereda III nos mostrou um tanto sobre aspectos religiosos que forjaram as trajetórias de vidas dessas mulheres, que as permitiu existirem da forma como existem em suas Umbandas e seus Cristianismos populares. De acordo com Almeida (2007), o cristianismo popular é caracterizado por uma religiosidade que se adapta às necessidades e às crenças de cada indivíduo, moldando-se a partir de influências culturais e sociais diversas. É uma forma de religiosidade que se desenvolve a partir da interação entre tradições e culturas, incorporando elementos de diferentes origens e se adaptando aos contextos em que é praticada. Em Amazônia bragantina, sinto que a ideia de religião (no termo mais tradicional) deixa de ser, tão somente, uma religião com um Deus distante e passa a ser uma possibilidade de contato rápido, direto, algo pessoalíssimo, mas para um fim coletivo, socializável, entre as mulheres, a natureza e todas as possibilidades de entidades. Os saberes tradicionais são ampliados a esses momentos de culto, reza e benza, de cura, de oração, de interrelação dessas mulheres com suas plantas, seus jardins, seus quintais, seus jirais e todos os dons que elas acreditam possuir. Na IV Vereda trataremos dos saberes tradicionais alinhados às festividades religiosas, folias, ladainhas, esmolações.

VEREDA IV — DOMÍNIO DAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS POPULARES E SABERES TRADICIONAIS

4.1 EU CITADINO, FALO DE CAMPO: OS SABERES E A ACADEMIA

Abro meu último capítulo da tese reafirmando minha intenção de discorrer sobre ciência na Amazônia bragantina, a partir das narrativas orais de mulheres oriundas e/ou moradoras de comunidades tradicionais. Meu trabalho, quase obsessivo, em revelar esses meandros se dá a partir da necessidade que senti de compreender meus entornos, suas subjetividades, suas nuances, mediante uma formação acadêmica (especificamente a graduação em Letras, habilitação em Língua Portuguesa) que pouquíssimo devotou atenção para essa paisagem humana, imagética, linguística e poética que me circundou.

Me vi em exercício reflexivo acerca dos usos das vozes de 7 mulheres, e de como trataríamos (juntos) suas vivências, suas ciências, a forma como elas são/foram acidentadas nas suas veredas identitárias, em como raça, gênero, classe e credos lhes interseccionaram suas histórias de vida.

Essa tese aborda, ainda, questões sobre como absorvemos e reproduzimos discursos, representamos e pensamos matérias, tais como: saúde pública, educação formal e não-formal, desenvolvimento sustentável, agroecologia, xenofobia, racismo religioso, estratégias de sobrevivências, cultura alimentar e outras faces da vida distante dos ditames urbanos, ou ainda, como essa outra narrativa se dá a partir das interrelações entre cidade e comunidades tradicionais.

O gênero (mulheres, especificamente) como conceito que não pode ser reduzido à diferenciação biológica entre homens e mulheres, mas compreendido como um conjunto de relações sociais que produzem e mantêm a desigualdade entre os sexos (COLLINS, 2000, p. 67); funcionando, portanto, como ferramenta analítica para a compreensão das múltiplas formas de opressões, mas (também) de resistências que possam emergir a partir dessas interrelações.

Diante da impossibilidade de algumas materialidades documentais de minhas hipóteses iniciais, o conceito rastro passou a guiar parte de meus olhares ao longo dessa produção, esse conceito me fora suficiente para avançar na presente empreitada, levantando debates, provocando discussões que, até pouquíssimo tempo não faziam parte de meus interesses e, aqui me refiro ao meu lugar de formação, dentro de nossos sistemas epistemológicos, haja vista compreender minha formação alinhavada a um viés mais tradicional, que priorizou sempre visões de mundos de cunho mais hegemônico, academicista, eurocentrado e norteamericano, bem como literatos do universo canônico de língua portuguesa (somente do Brasil e Portugal), ignorando com isto o necessário e urgente debate sobre a decolonialidade, autoria feminina, literaturas africanas e indígenas e toda sorte de falares em língua portuguesa nas outras colônias (me refiro, em especial à graduação em Letras).

Essa Vereda IV, dentre outras coisas, junta esforços para apresentar academia como um espaço que se abre a pensar as ciências do povo, os saberes tradicionais. Ao assumir esse lugar, assumo o papel de pesquisador (politicamente) comprometido em dar segmento a estudos que se direcionarão a dialogar com as muitas faces das culturas oriundas das populações tradicionais e originárias, nos primeiros capítulos nominados de subalternizados (*vide* Spivak). É deste lugar que venho fugindo, adentrando às fissuras de macroestrutura, me inventando pesquisador que busca teorizar e vivenciar processos, refletindo sobre seus espaços de produção, comprometido em não perder o fio ético entre a sensibilidade que deve haver na relação academia *versus* saberes tradicionais, mas questionando sempre quaisquer “liturgias” de produção de conhecimento, de validações dessas matérias, enquanto conhecimento.

Reafirmo, nessa vereda IV, a necessidade de dar fluidez e validade às falas das entrevistadas utilizando poucas referências bibliográficas, uma vez que opto, corajosamente, por dividir com elas a responsabilidade de se interpretarem, negociamos, em gesto de confiança, esses entendimentos de suas visões de mundo, de seus mundos.

Kimberlé Crenshaw (2017) pensa a interseccionalidade como ferramenta metodológica importante para entender como diferentes formas de opressão (sexismo, a violência de gênero, o racismo, o racismo religioso, dentre tantas) e

privilégios se entrelaçam na experiência vivida pelas pessoas, possibilitando uma análise mais precisa e completa das relações de poder na sociedade.

A meu ver, a leitura crítica existe, a teoria é clara, deve ser priorizada, está posta nessa tese quando apresento categorias, conceitos, metodologias de trabalho, sobretudo quando o debate se abre para algumas denúncias que podem incorrer em mudanças societárias, porém, sob meu *corpus* (narrativas orais gravadas nas entrevistas, especificamente) e outras possibilidades de registros que fiz, não consigo encaminhar minhas interpretações que as tome, tão somente, como mulheres vitimadas por essas veredas identitárias.

Há nisso um caráter que nunca julguei estar preparado para questionar e/ou debater aqui: a atmosfera conservadora que as forjou, que insiste em se fazer presente nesta e naquela entrelinha, detalhe que trago como fato e registro, daí falas menos aguerridas ou que deram tônicas menos panfletárias quando narram momentos de opressões, violações e silêncios, que, seguramente denota a presença de tabus, proibições, segredos e tensões em sua sociedade ou contexto (POLLAK, 1989).

Estamos falando de mulheres que passearam ao longo de suas vidas em diversos lugares físicos, geográficos, emocionais, identitários e que, de há tempos, se percebem protagonistas de suas vidas, em espaços de poder. Tais vozes levantam-se com essas narrativas de resistências, não com função de falsear as realidades ou minimizar opressões, mas com a responsabilidade de também apontar avanços e caminhos que elas percorreram e desenharam em suas veredas.

A baixa escolaridade, a gravidez e casamentos compulsórios, a experiência da vida campestre, os trabalhos na lavoura ou pesca (seja na infância, juventude e maturidade), são matérias identificadas por elas como eixos de suas identidades, componentes de suas memórias, seus saberes e suas estratégias de sobrevivências. Ihes são ensinados, não pelo banco da escola e/ou universidade, mas pelos seus trajetos de vida, pelas percorridas veredas por elas narradas.

Caminho em direção contrária à postura epistemicida com a qual os saberes tradicionais, práxis, cosmologias afrodiáspóricas e indígenas e suas visões de mundo fundadas na diversidade cultural, são/foram tratados em algumas plagas, por isto

reafirmo o desejo de construir os dois últimos capítulos dividindo no exercício poético de escuta sensível a responsabilidade e honestidade com o *corpus* a qual tive acesso para essa pesquisa. É, exatamente por considerar o epistemicídio como processo de eliminação sistemática de conhecimentos, saberes e formas de expressão que não se enquadram nas normas hegemônicas de produção e validação do conhecimento científico, que atuo nessa empreitada buscando conceber nas narrativas orais dessas mulheres possibilidades-outras de olhares, a fim de que eu não cometa nova violência epistêmica, perpetuando assim a dominação, bem como a invalidação de suas vozes, enquanto grupo social subalternizados.

Segundo Sueli Carneiro (2005) o epistemicídio é

para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Por isso, o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender (p. 97).

Opto, inclusive, pela voz de Sueli Carneiro (2005) para ser coerente com meu desejo de alinhar (vez e outra) nessa produção autores/as que são compreendem, mediante suas sensibilidades epistemológicas, certos processos, uma vez que são corpos que ocupam espaços atravessados pela experiência do racismo e do epistemicídio.

A IV Vereda é construída a partir das narrativas de três mulheres entrevistadas, são elas: Dona Nazaré parteira, moradora da comunidade tradicional de Mirasselvas (interior da cidade de Capanema-PA); Dona Diana, promesreira de São Benedito, moradora da comunidade tradicional do Camutá, comunidade na zona rural de Bragança-PA e, por fim, Dona Maria de Jesus, capitoa da irmandade e da festa de São Benedito, moradora da cidade de Bragança-PA.

Essas senhoras compõem um grupo narrativo alinhado aos saberes tradicionais com foco em aspectos que variam em experiências religiosas e/ou suas representatividades em espaços de poder nas festividades populares, tais como as marcas do profano nas festividades de São Benedito.

Essa tese assinala o compromisso de refletir como temos reproduzido indigências de corpos e narrativas em nossas pesquisas quando não atentarmos/respeitamos subjetividades relacionadas a afeto na produção autodiegética, enquanto narrador/narrativa intrínsecos e que relacionam política, poética e biológica, sobretudo em pesquisas em que sujeitos (no melhor sentido da palavra) podem se confundir com a paisagem natural, mediante suas formas de relacionamento com o ambiente, em que, nas suas subjetividades, não se percebem/se contam atravessados tantas vezes por violações nessas veredas identitárias.

Pensar identidade, memória e rastros dessas sete senhoras e propor novos caminhos epistemológicos, diluindo certas fronteiras que não concebem o corpo físico e biopolítico em suas corporeidades como elemento textual, simbólico, é urgente!

4.2 OS ATRAVESSAMENTOS DE DONA NAZARÉ PARTEIRA

o médico dá injeção, né, daí se mete a mão, puxa, não, é como eu *tô* falando, a oração, e faço o remédio pra dar pra mulher tomar, pra botar, o remédio se toma uma cebolinha cozida, um chá de alho, *cê tá* entendendo (?) meio copo de urina de qualquer um homem, é como... serve até para animal. Eu já fiz parto de animal, que eu tenho animal, e sempre eu *tô* dando remédio pra elas, *cê tá* entendendo (?), é isso aí que é o remédio da placenta, viu? (Nazaré parteira, 2020).

Nos idos de 2018 dobro pela primeira vez a PA-308 rumo à comunidade do Tamatateua (Capanema-PA) para passar o Natal com amigos e avanço pela bucólica Mirasselas (comunidade tradicional rural de Capanema-PA). Eu, recém aprovado no Doutorado em Letras, jamais imaginei que passaria, infindas vezes, em frente à porta de uma futura entrevistada, Dona Nazaré parteira.

Imagem 27: Chegada da Comunidade Mirasselvas.



Fonte: O AUTOR, 2018.

É naquilo que nomeiei *protoambientação*, diálogos diretos com moradores de várias comunidades tradicionais antes dos registros oficiais da pesquisa, conversas descansadas da pressa burocrática do trabalho/diário de campo que sou direcionado à Dona Nazaré parteira.

Fiquei entusiasmado com a fé que as outras mulheres punham na puxada⁵² de Dona Nazaré parteira, quis vê-la, entender como se construía parteira e, até onde essa sua vivência lhe conferia identidade, o que tinha para contar desses *causos* de parto.

Aliás, eu careci de resgatar em minha história pessoal a memória de que meu pai João Barroso de Maria e minha mãe, Maria Rosa Pereira de Maria, foram puxados por parteiras, eles e, absolutamente, todos os meus tios, maternos e paternos, e, narrador autodiegético assumido, me coloquei à disposição dos meus para melhor entender esse processo, ouvi parentes, vizinhos de Dona Nazaré parteira, de sua

⁵² Segundo Oliveira (2018), a Puxada de Parteira é um conhecimento ancestral transmitido de geração em geração, no qual as parteiras utilizam técnicas tradicionais para auxiliar o parto e proporcionar suporte físico e emocional às parturientes.

comunidade e das comunidades vizinhas e, por fim, estive em sua residência para entrevistá-la.

Como não trazer a história de vida dessas mulheres que vivem nas veredas da Amazônia Bragantina, que são invisibilizadas nas suas ciências e experimentações? É preciso avançar, inclusive, o arquétipo da parteira como a mulher que somente faz o parto, em nossas cercanias Dona Nazaré assume, afetivamente, vários papéis: funciona como conselheira, psicóloga, enfermeira, experiente, mexe com ervas, faz garrafadas, benze, ensina e produz medicamentos em sua farmácia natural, une uma sorte grande de conhecimentos/saberes tradicionais que, nos nove meses de gravidez, podem ser utilizados, dando assim à “mãezinha” e à família a segurança necessária para a hora do parto.

O período de gestação, o parto e o pós-parto também é alvo da cuidados e práticas da parteira, ela sempre está atenta às cólicas, possíveis febres, infecções urinárias e, sobretudo, à saúde mental da grávida, que é uma questão cara nos discursos sobre saúde da mulher na Amazônia, cuidados com o resguardo⁵³ para que este não venha ocasionar doenças e males (corpo e alma) oportunistas advindos desse momento da vida da mulher, quando mal gerido, mal elaborado.

Conforme Nakano *et. al.* (2003)

As interdições relacionadas a não se expor a friagem, inclui não lavar os cabelos, não ficar descalça, ao vento são crenças relativas aos “humores” do corpo humano. O discurso médico e o popular nem sempre são coincidentes. A mulher quando no contexto hospitalar se envolve em um jogo de ambivalências, e ao ser conduzida pelo poder disciplinar, a mesma é obrigada a seguir às regras e normas institucionalmente determinadas, o que garante assim a aprovação de suas ações. Vivências conflitivas mostram-se mais evidenciadas nas falas dessas mulheres quando se referem aos cuidados e restrições quanto à alimentação e higiene. É no domínio do privado que essas crenças e costumes tendem a ser mais respeitados. Os alimentos são considerados reimosos a depender de certos estados liminares tal como a

⁵³ Reguardo é o nome popular que dão ao período do Pós-parto.

menstruação e o puerpério. Os critérios usados para classificar um alimento em reimoso levam em conta 3 momentos: o alimento em si, antes de ser preparado para o consumo; o estado das pessoas que vai consumi-lo e o modo de preparo do alimento (p. 235).

Minha história pessoal, de tenra idade, já é atravessada por diálogos esclarecidos de que a hipertensão precoce e insônia de minha mãe, bem como nossa relação afetiva estreitada, se deviam a um fato incomum: no dia de meu nascimento uma outra mãe dera a luz a uma criança morta e, em seu momento de dor/luto/desespero tentou entrar na enfermaria em que eu, recém-nascido de horas, estava; é quando minha mãe, recém-operada (nasci de parto cesariano) levantou-se, pisou no chão frio, andou reta, pegou peso e nessa ambientação de susto e pânico, tratou de nos esconder no banheiro da enfermaria do hospital, único ambiente com porta ali a fim de nos salvar do descontrole da outra mulher que acabara de perder o bebê.

As outras mulheres tomam esse lugar da narrativa para sinalizar que as doenças vindouras se configuram a partir desse momento de minha mãe comigo, apenas horas de meu nascimento. É narrativa corriqueira e “de porta de casa” entre as mulheres dessa região, Amazônia bragantina, e parece ser um assunto delas, homens não tratam diretamente dessas questões, há quase um tabu e/ou interdição. Penso que elas buscam alguma explicação para males físicos e espirituais subsequentes, culpabilizando os descuidos ou acaso durante o parto ou resguardo (pós parto), por isto esse momento é físico, mas extremamente simbólico onde a gravidez, o parto e o pós-parto são processos divididos com a família e entes que moram, pois o imaginário atua à toda e em coletivo.

Considero pertinente iniciar com a ambientação simbólica do parto uma vez que assistimos, dia após dia, violências obstétricas de todas as ordens, o advento e a realidade do parto humanizado é um debate urgente, enquanto prática e discurso científico dentro e fora dos hospitais, tenho pensado que esses diálogos e cuidados mais amplos da parteira para com as grávidas e seus contextos e subjetividades podem caminhar em mesmas plagas de discussões e interesses.

A validade e/ou eficiência da parteira não pode se configurar um problema para esse estudo. Porém não me eximirei de problematizar que tais práticas são comuns em determinadas regiões do país e do mundo, dentre tantos fatores, por conta de ações falhas do Estado que falta com suas responsabilidades para as usuárias de serviços públicos de saúde. O tão apregoado Direito à vida nos é negado desde a vida uterina com o questionável serviço público de saúde, no Brasil, especialmente na atenção básica. Falar de parto humanizado não é um modismo, é uma urgência que pode se abeberar no trato que as parteiras dão às gestantes, em processo tão comuns que elas já conhecem e fazem usos. Essa visão da gravidez alinhada à lógica dos direitos não desqualifica a prática afetiva e profissional da parteira em detrimento à medicina convencional, sobretudo por suas práticas serem diferenciadas/ampliadas em várias frentes, tradicionais por excelência.

Imagem 28: Dona Nazaré parteira em sua residência, em Mirasselas (Capanema-PA).



Fonte: O AUTOR, 2020.

Dona Nazaré parteira é um documento vivo que remonta a memória de todos da sua comunidade. Trouxe à vida várias gerações, benze, faz garrafada, ensina sobre ervas, chás e acolhe. É mulher que virou lugar, ponto de referência na comunidade tradicional de Mirasselas, zona rural da cidade de Capanema-PA. A vida ali corre antes da casa e após a casa de Dona Nazaré parteira.

De baixa estatura, com voz cansada e cabelos que alcançam a altura dos joelhos, Dona Nazaré parteira retoma pontos que, sensivelmente, apresentam sua história de vida, sua experiência como mulher amazônida, racializada, periférica em

muitas veredas, explorada para o trabalho doméstico infantil e diz que aprendeu a fazer parto pela urgência da situação que dividira com a sua patroa

nasci no Jacarequara, fui pra Belém com a idade de 10 anos, né, trabalhando de babá, tá entendendo (?), com 14 anos aprendi a fazer parto, da minha patroa, da minha colega. Com 21 anos vim me embora para minha terra de novo, Jacarequara, arrumei um rapaz, me casei, aí eu fui continuar fazer o parto, no caso [...] depois eu continuei fazendo das outras, de sobrinha, de prima, de irmã, de tia, continuei levando (Nazaré parteira, 2020).

A narrativa de Dona Nazaré me apresenta uma questão que necessito trazer à luz, ela diz ter aprendido a ser parteira sem interferências externas, sem diálogos com outras parteiras, tudo foi de modo mais intuitivo, por conta da necessidade. Tal fala, de alguma forma, caminha na contramão do que creditam às lógicas/regras fomentadas pelos saberes tradicionais, que seriam repassados na oralidade, pela força da tradição.

Toco mais uma vez nesse assunto por ter sido algo que, no início do trabalho de campo, me instalara uma crise, é quando eu, a fim de compreender essa fissura, varei a discussão para outros debates. *A priori*, pensei: — o que é ensino e aprendizagem, o que é espaço de educação, o que é a ideia de tradição, eu terei me feito entender quando a questioneei quem lhe havia ensinado sobre ser parteira, sobre partos?

Dona Nazaré parteira levanta em sua narrativa o mesmo tom de outras entrevistadas quando tratamos sobre a oralidade como potência de repasse de saberes, para ela o ensinamento lhe fora inspirado por Deus, não reconhece um outro mecanismo que lhe orienta na sua prática de parteira, é o discurso religioso que lhe dá sentido à vida e toma esse lugar simbólico como uma missão, construindo daí suas memórias e suas identificações como algo que ela concebe como dom.

A pertença de Dona Nazaré parteira aos saberes tradicionais independe desses marcadores de identificações com as pedagogias as quais ela esteve disposta, ao contrário, sua fala atrelada ao discurso religioso amplia esse debate, a coloca no entrelugar do simbólico, de como ela se percebe nesses imaginários, esse

entendimento dela nos empurra a pensar outras matérias, tais como a resiliência (enquanto categoria científica) e os processos de resistência os quais lhes fizeram protagonista, lhes conferiam sua autopromoção.

Deus que me ensinou, nunca na minha vida vi, porque quando a minha mãe ganhava neném, eles *dizio* assim: — Vão brincar, *mininos*, que a cegonha vem trazer o neném, aí vem, quando eles *passare*, vocês *vere!* — Nunca vi! ... e Deus me deu aquela mentalidade para mim socorrer naquela hora pra ela, né... (Nazaré parteira, 2020).

A autopercepção, a noção particular de felicidade e o etarismo são temas levantados nessa entrevista, a presente tese, que se envereda por interpretar (criticamente) à luz da interseccionalidade a experiência e práticas dessas sete senhoras é sacudida, vez e outra, por falas que me colocam em novas direções, por exemplo: se no primeiro capítulo (*a la Spivak*) perguntei se “pode o subalterno falar?”, neste último venho refletir de uma outra “margem do rio”, “ouviremos/validaremos o que pensa a mulher subalternizada?” “pode essa mulher racializada, pobre, ribeirinha, interiorana se conceber em narrativa de mulher feliz, mesmo diante todas as infimas violações a que fora acometida pela vida?”, aliás, quem dá posse à narrativa de felicidade? O pesquisador? A teoria? A academia? Minhas indagações se dão na direção de que, vez e outra, o pesquisador incorre em seleções de excertos que se afastam das percepções que as entrevistadas constroem em torno de si, e tal preocupação minha se dá por conta de Dona Nazaré parteira já ter sido visitada por outros/as pesquisadores/as e, em nosso primeiro contato sem registros em áudio, ela mencionou que haviam deturpado coisas ditas por ela. Minha problematização, nesse sentido, é mais alinhada a como os pesquisadores, sensivelmente, têm feito essas escutas, como têm tratado essas narrativas.

todo mundo aqui me reconhece como Nazaré Parteira, né, Dona Nazaré Parteira, e vem de muita gente, de muitos cantos, vem atrás de mim, _ É aqui que mora a Dona Nazaré Parteira? Eu digo: _ É..., Ah, eu pensei que era uma velhinha, repara, quer dizer que aí, eles acha que pensava que eu era uma

velha. _ Eu não sou velha, eu sou nova. Então eu me acho feliz, que vem muita gente de longe à minha procura, pra quê (?) pra mim ajudar vim um inocente ao mundo, né (Nazaré parteira, 2020).

Em tempos de discussões sobre parto humanizado, afeto clínico e humanização dos espaços físicos de saúde, percebo que a parteira porta-se como um rastros, como resquício, como prática alinhada à solidariedade comuns às mulheres racializadas advindas da classe trabalhadora, interpretadas pelo discurso científico como periféricas.

eu ajudo elas assim, se elas *sentire* uma inflamação, se elas *sentir* um enxume, aí eu vou fazer o remédio para elas *tomare*, pra elas *sentire* um parto melhor, eu mando: primeiro, você vai tomar um purgante pra limpar o estômago, se der problema de vômito, de acesso de enjoo, né. Depois eu faço a garrafada pra ela tomar, acabar o que ela tá sentindo, *vamo* dizer, serve para anemia, pra *bumina* (albomina) pra infecção, pra tudo serve aquele remédio que eu passei pra ela tomar, então, você passa aqui se você tiver com 2 ou 3 mês, você me passa aqui com 4 mês completo, para mim ver como é que tá a criança (Nazaré parteira, 2020).

Uma fala que assinala com profundidade a técnica, o cuidado e a relação construída entre parteira e grávida se dá no instante em que Dona Nazaré esmiúça para mim como ela faz a “puxada”, que não é uma prática, tão somente, no dia do parto, mas em todo o acompanhamento durante a gestação, verifica-se a posição do bebê, se houve sangramentos ou perda de líquido, inflamações, inchaços, mas também se a grávida está com sintomas de mal olhado, como estão os seus sonhos, se reza, se está bem acolhida e alimentada, detalhes de todas as ordens se tornam dignos de registros e alvos de atenção afetuosa da parteira

puxar a criança é assim, a gente deita a mulher, eu vou examinar, né, onde está a cabeça, pra onde tá o pé, como é que tá a criança, no *vento* da mãe, *cê* tá entendendo (?) porque ela vem e diz: — Ai, eu *tô* com uma dor aqui, a outra vem e, ai, eu *tô* com uma dor aqui, ai, Dona Nazaré, eu *tô* sentindo aqui, então, aquilo ali, eu vou ver como a criança tá no *vento* da mãe, se *tá* de pé, se *tá* de atravessado ou se *tá* encostado, tá entendendo (?), se ela sentir dor aqui é porque a criança *tá* com a cabeça enterrada aqui, na via da pessoa, na bacia da pessoa, se tiver sentindo dor na costa, é, a criança tava atrás, no modo de sentar, de andar de moto, de bicicleta, *cê* tá entendendo, aí no *causo*

eu vou sacudir aquela criança, ajeitar aquela criança, se tiver de atravessado, vira, tiver de pé, vira pra frente, que a criança tem que ser de cabeça para baixo, ele nasce de pé e nasce sentado só não nasce de atravessado, aí eu vou virar para nascer normal, *cê tá entendendo (?)* então, o puxamento que a gente fala é isso, aí sacode a mulher, joga a mulher, bagunça ca mulher, *cê tá entendendo* (Nazaré parteira, 2020).

Intentei compreender se ser parteira lhe era a fonte principal de renda mensal, se esse serviço assumido por ela reverberaria financeiramente em sua vida. Tal pergunta, feita a todas as sete entrevistadas, se direcionava a entender como o dinheiro e elas se relacionavam, quais suas ambições, como a ideia de pobreza lhes atingira as suas trajetórias de vida e o quanto elas compreenderam-se violadas pelo cisheteropatriarcado, pelo modelo capitalista, pela baixa escolaridade de algumas e pelo afastamento do mercado de trabalho que rege a CLT (Consolidação de Leis do Trabalho).

Mais uma vez fui levado para novos questionamentos, que me fizeram chegar a outras respostas, uma vez que fui levado para novas perguntas.

A pobreza, obviamente, é uma realidade, algumas das entrevistadas informam que não cobram nada, outras assume que sim, porém sempre reparando a situação financeira de quem elas assistem com seus serviços e práticas, absolutamente todas as entrevistadas possuem outras ocupações profissionais, seja em trabalho formal ou informal. Dona Nazaré parteira é também agricultora de lavoura familiar.

eles *pergunto* quanto é, então, eu dou o meu valor assim, por que tem muitas pessoas que não tem condições, então, às *veze* eu digo assim, não, se você tiver o dinheiro, você me dá o dinheiro, se você não tiver com que você puder me pagar, você não paga, me paga não, me gratifica, por que eu não vou cobrar aquele horror, né, então, no meu valor que eu faço, eu peço R\$ 200,00 para ver se... se eles tiverem aquela consciência eles me dão mais, ou então, Dona Nazaré, a senhora quer uma farinha, a senhora quer um feijão? Tudo é agrado, tá entendendo? (Nazaré parteira, 2020).

Religiosa, católica apostólica romana, ex evangélica protestante, Dona Nazaré retoma o tema do credo, da fé e de suas buscas espirituais, em especial, com falas que a constituem, para além de parteira, como benzedeira/rezadeira.

É preciso explicar que nesses contextos de Amazônia bragantina são comuns as religiosidades populares serem mescladas com ritos e empréstimos de outras religiosidades, e nesse contexto concebo a pessoa da parteira entrevistada, que também benze, também reza, tira quebranto, levanta espinha, cura rasgadura, atravessada pelo discurso da religiosidade cristã, por isto digna de registro nessa vereda IV, dentre alguns fatores, por ser uma fervorosa devota de Nossa Senhora dos remédios e Nossa Senhora do Bom Parto e por, claramente, assinalar suas rezas, as quais nunca tive acesso, em sinal de respeito também não aprofundei tanto nessa direção

eu sou católica mesmo, já fui crente, passei 4 anos na crença mas não gostava, foi o jeito eu voltar pra aquilo que eu queria, tá entendendo (?) Então, porque (?) por que eu trabalho, vou com fé em Deus, primeiro lugar, e tenho que ter as minhas palavras para ajudar, porque no caso, às vezes nasce a criança e fica a *placinta* da criança, que se torna, diz assim, pregado na espinha, né, fica pregado, então a gente tem que ter a oração, é pra poder dilatar, para poder sair (Nazaré parteira, 2020).

Quando sinalizei a interseccionalidade como eixo teórico e metodológico visei compreender quais engrenagens de sobrevivência essas mulheres da Amazônia bragantina se valeram em seus trajetos de vida, onde suas veredas identitárias eram mais acidentadas, na cor, no gênero, na classe ou em seus credos.

O finda do trabalho de campo (forçoso findar) me fez compreender que suas narrativas, no geral, lhes empurravam para lugares profissionais/rentáveis alinhados às suas religiosidades e seus saberes tradicionais, ainda que o dinheiro não fosse o princípio de suas buscas, ao contrário.

Adentram às minhas questões de pesquisa, a partir dessas respostas, se são/foram mães solas, se são as principais mantenedoras financeiras de suas famílias, em quais aparelhamentos educacionais foram formadas, se a ideia de

trabalho coaduna com o conceito de emprego e se este último lhes foi uma realidade em maior parte da vida, e como elas se sentem quando compreendem o processo exploratório ao qual foram, possivelmente, submetidas em virtude da possível baixa escolaridade, por terem tido idade economicamente ativa em uma época em que o cisheteropatriarcado dominava (ainda domina) os meios de produção de forma mais agressiva que na atualidade e/ou com frentes de resistências feministas que não lhes enxergavam como partícipes

olha, eu já, eu todo serviço trabalhei, graças a Deus, mas sempre eu tive esse trabalho, mas eu trabalhava de Roça, trabalhava toda *lavora*, todo dia, tirava malva, cortava arroz, capinava, cortava malva, tirava mamão, fazia farinha, ainda faço, se assim dando certo eu ir lá no terreno, eu faço, *cê tá* entendendo [...] as *garrafada*, olha, eu já preparei duas *garrafada* só hoje, né, dona Nazaré, né, eu vim aqui, a senhora faz uma *garrafada* pra mim (?) para quê (?) como seja pra rapaz, como seja pra homem, seja para menino, seja para mulher, seja pra moço, seja para mulher casada, tudo tem um tipo da *garrafada* que a pessoa vai usar, tá entendendo? (Nazaré parteira, 2020).

Dona Nazaré Parteira passeia na sua história como protagonista, percorrendo suas memórias com profundidade de detalhes e sem lástima, sua vida foi a “vida que deu para ser” (palavras dela). Da experiência na cidade grande (Belém-PA), explorada no trabalho infanto-juvenil, ela traz só lembranças que pouco esmiúça, mas dá ares de que não são boas lembranças, após dez anos na Capital, Belém-PA, decide voltar para a sua Jacarequara (interior de Capanema-PA); hoje é dona de casa, de roça e de muitos partos. As suas mãos cumpridoras, pequenas e expressivas, desenham em voz rouca e baixa (quase em tom de sussurro) que foi e é feliz, dentro de sua simplicidade, de há tempos, em sua Mirasselas, lugar que a escolheu para ser mãe afetiva, tia e madrinha de muitos, mulher de puxada, parteira; ela continua ali de pé, firme no seu propósito, naquilo que entende como missão divina, sabe e reconhece a importância de suas raízes, está presa e é parte da história do lugar, está naquelas gentes paridas nas comunidades vizinhas. Em minha cartografia de afetos, em uma única palavra ela se define e encorpa a voz: — Guerreira.

Quando endosso, escuto, registro e busco entender essa “guerreira” que a entrevistada se enxerga, não romantizo as opressões/violações vividas por ela em

suas veredas de gênero, raça, classe e credo, não consigo e nem quero discordar de Dona Nazaré parteira. A ideia de guerreira da entrevistada não é uma construção, tão somente, erigida de dores não curadas em sua história pessoal e coletiva, mas uma percepção de uma senhora que se enxerga combativa e revolucionária em seu tempo, que ajudou o marido no trabalho árduo da lavoura, que se fez presente na construção da casa, que limpa seu quintal e seu jardim, que, por ser parteira, ocupa espaços de relevância e poder entre as pessoas de sua comunidade e nas comunidades vizinhas, que recebe “gente importante” em casa (professores, mestrandos, doutorandos, estudantes de enfermagem...) que é sinônimo de resistência por imprimir em suas práticas um tanto de sagrado e profano, por ser rastro de ancestralidades indígenas e afrodiaspóricas e, ao mesmo tempo, professar sua fé cristã.

4.3 OS ATRAVESSAMENTOS DE DONA DIANA PROMESSEIRA

Meu pai tomou conta dessa festividade, depois que meu avô não teve mais condições, morreu, ele ficou tomando conta por promessa de um filho, por que teve um problema de saúde muito grave, naquele tempo os hospitais nem tinham, eu acho, eu acredito, e aí ele fez a promessa com São Benedito e alcançou a graça, aí nesse tempo variava assim, um ano ficava na casa do meu avô e o outro ano ficava na casa do meu pai, ele, quando ele morreu, e adoeceu, que tomou conta, já ficou só na casa do meu pai, né, que até hoje a gente estamos continuando (Diana promessa, 2020).

Dentre as entrevistas, a de Dona Diana promessa é a que mais remonta ao acaso. Meados de dezembro de 2019, eu estava a concluir algumas vivências em comunidades para, por fim, fechar o grupo de sete senhoras que iriam ser voz nessa pesquisa, mas faltavam pessoas, a pandemia me impedira de entrevistar as mulheres mais idosas, com saúdes mais frágeis as quais eu já tinha tido contato.

A convite de uma ex-professora dos tempos da graduação em Letras, a Prof.^a. Dr^a. Larissa Fontinelle, chego à Comunidade do Camutá (zona rural de Bragança), à porta da casa da família Padilha, uma das mais conhecidas da irmandade de São Benedito. É dia de esmolação na comunidade, naquela casa, para aquela família.

Imagem 29: Promesseiras com a imagem de São Benedito na esmolação.



Fonte: o autor, 2019.

A casa e a rua tomada de devotos, alguns em pé, os mais velhos sentados; recordo-me do fascínio ao ver a fartura de alimentos e pluralidade de comidas para agradar as boas gentes que se fizeram presentes naquela festa. É preciso lembrar que a casa dessa família, pela sua estatura histórica na festividade da Marujada, é a última casa a receber o santo, antes da procissão fluvial que encerra uma parte da festividade e culmina com o encontro das três imagens do santo preto (a da cidade, a do campo e a da praia), a serem levadas para a igreja de São Benedito, daí o tom solene, a pompa e a certeza de que a tradição está vivíssima.

Sou apresentado à Dona Diana promessa às pressas, que prontamente nos convida a cear com todos, que se preocupa, dentre tantas coisas, com a capacidade de alimentar todos que ali estão, que se desdobra entre simpatias, abraços nos antigos amigos que só vê nesse dia e afetos novos que chegam pelas mãos de outros colegas: — Já comeram? Olha, mana, tem um mingau, o porco tá daquele jeito! Ela nos incita à mesa.

Decido voltar, a escolha estava feita, Dona Diana promessa seria entrevistada. A Capitoa da marujada era uma figura que sempre esteve em meu olhar para essa pesquisa, por ser a mulher que era maior autoridade da festividade, mas ouvir outra mulher que, mesmo diante da ascendência tradicional (seu avô fora um dos presidentes mais atuantes da Irmandade de São Benedito), que está na outra ponta da fé, da festa, me virou a cabeça, seria uma outra experiência, um outro falar,

uma nova ideia de existir, seria a voz de alguém que caminha no meio do povo sem cargos na festividade, sem tantos holofotes.

Imagem 30: Dona Diana Padilha, promesseira de São Benedito.



Fonte: O AUTOR, 2020.

Ela descende de uma família cujo avô fora presidente da Irmandade de São Benedito, porém, à época, isto não lhes garantiu status social e financeiro, haja vista a Marujada, a irmandade e o próprio santo em questão terem ganhado maior destaque na cultura bragantina a partir de um certo “embranquecimento social”, o que reverberou no *ethos* da cidade e região.

Entendi que nosso acaso fora um encontro, de fato, e da forma como sempre quis: orgânico, sem grandes interferências da academia, sem uma indicação diretiva de um/a outro/a pesquisador/a, o convite feito por minha ex professora para irmos à casa de Dona Diana promesseira fora algo mais afetivo, desinteressado, jamais pensado para a pesquisa, sem combinações prévias, sem pensar em prospecções.

Fui embora de Bragança em 2009, na ocasião de iniciar uma segunda graduação em Serviço Social em Belém do Pará, essa pesquisa me foi, também, a possibilidade de reencontro com minhas origens, com minhas identidades (assumidas, silenciadas e/ou escamoteadas pelo tempo), com impressões que, hoje, ao findar de minha escrita, olho com mais sentimento de paz, observo-as e posso concluir: estavam adormecidas, ou nunca vieram à tona, nos ires e devires de minhas andanças, de minhas veredas. Não é demais lembrar que, assim como muitos, este pesquisador é alguém que vem de família de retirantes nordestinos que fixaram

residência na cidade/região investigada, que de sempre eu estive olhando para as culturas locais tão ricas, vez e outra, também com um olhar externo, haja vista reproduzir certos distanciamentos que remontavam aos comportamentos de meus pais (maranhense e piauiense).

Memória, identidade e rastros me atravessam, já não medo de assumir isto na pesquisa, também estou nessa estória...

Imagem 31: São Benedito da praia (de Ajuruteua), dos campos e da cidade.



Fonte: Acervo de Larissa Fontinele, 2014.

Dona Maria Diana Padilha de Sousa tem 65 anos, nasceu na Comunidade Tradicional do Camutá, vive lá até os dez anos e em sua juventude vai para Bragança-PA, quando mora com a tia na cidade a fim de ter acesso à escola de ensino médio, onde estuda até os dezoito anos, pouco depois dá início à carreira de professora.

naquele tempo o trabalho era assim: chegava os políticos, dizia para minha mãe, na festa de São Benedito — Olha, essa menina já tá boa de trabalhar! Aí a minha mãe disse: — Mas ela ainda não tem 18 anos, não tem documento nenhum, que naquele tempo só se tirava com 18 anos, e minha mãe providenciou, que eu quando começou o ano, que eu fiz 18 anos, que a data do meu nascimento é 1º de Janeiro, nasci em 1955, E aí ele falou: — Olha, tu previdência e leva para mim, que eu vou conseguir um trabalho para ela, e ela tirou o documento, levou, com 2 meses eu já passei a ser professora, eu comecei na Vila de Caratateua, trabalhei lá 8 anos, pra lá arranjei marido, me casei, tive quatro filhos, né, tô nesta luta até agora, graças a Deus! (Diana Promesseira, 2020).

Em sua narrativa de vida, quando discorre de si como professora, Dona Diana deixa escapar o orgulho de sua profissão, de como se viu e era vista na sociedade, por ser uma mulher formada no Ens. Médio e atuante, profissionalmente, emprego formal, com algum status, algo incomum para a época.

Outro ponto a merecer destaque é que ela vem de uma comunidade tradicional, uma zona rural, onde a escolaridade das mulheres de sua faixa etária ainda hoje é baixa, onde não há, até hoje, escola de ensino médio, fazendo com que, obrigatoriamente, esse alunado tenha que se deslocar até Bragança-PA. Ela, no início dos anos 1970, consegue tal feito e de então, parte para a vida como mulher emancipada (em certos aspectos), inserida, profissionalmente, no mercado de trabalho. É claro que a emancipação feminina não se dá somente por questões profissionais, se é emprego formal ou não formal, minha fala nesse sentido o é por conta desse marcador incomum de sua narrativa, o de ser naquela época uma mulher formada no ensino médio e com emprego formal, o qual consegue reverberar como principal fonte de renda de sua família, emancipação da mulher é algo mais amplo: converge, dentre tantas coisas, com direitos reprodutivos, com acessibilidades de serviços de saúde alusivos à saúde da mulher, com igualdade de salários, com a presença maciça no mercado de trabalhos, com a não-cobranças a seus corpos, sejam físicos, sociais e políticos. Ela não esconde o orgulho de ser quem é, de ser quem foi, de certa forma, ter aberto caminhos para uma geração de mulheres que viu na docência uma oportunidade de adentrarem o mercado de trabalho formal.

quando a gente se formava no magistério, a gente é como quem se forma agora terceiro grau e faz um mestrado, faz um doutorado, né, era possante, daquela vez quem tinha, porque, até porque no tempo que eu comecei trabalhar, as professoras era quem tinha até quarta, quinta série, né, que trabalhava no interior, e quando eu fui para o Caratateua⁵⁴, aí já com segundo grau, aí eu já fui, não fui para direção, porque eu não quis mesmo, né, que eu nunca gostei de me envolver com coisas, assim [...] Deus me deu essa oportunidade de me aposentar cedo, então tô fora, e graças a Deus até hoje, né, tô vivendo, vivo em Bragança, tô aqui por causa da epidemia, meus filhos me trouxeram, porque eles trabalham em linha de frente, todos os quatro, e

⁵⁴ Caratateua é uma outra comunidade tradicional do território circunscrito à cidade de Bragança-PA.

mãe, a senhora tem que ficar lá porque a gente ama a senhora, então a senhora tem que se resguardar, e vim para cá e eu não quero mais voltar, que eu chego lá em casa é só fazer limpeza e volto de novo... (Diana promessa, 2020).

Dona Diana Promesseira se conta como mulher que aposentou cedo, é feliz por isto e se sente cuidada e amada pela família, especialmente no contexto de pandemia, quando regressou à sua Camutá, para fins de isolamento social, junto ao esposo. Ela nasceu nessa comunidade, mudou na juventude para concluir os estudos, dividiu-se entre Bragança e Camutá por muitos anos (situação comum na cidade, as comunidades são refúgios em fins de semanas e férias) e, de agora em pandemia e pós pandemia, se decidiu junto ao esposo, por ficarem para sempre...

A fé em São Benedito é algo muito particular às pessoas que remontam a Bragança-PA do pós-1950. É preciso compreender que a marujada, o seu salão de festas, as musicalidades, ritmos e danças (mazurca, retumbão, quadrilha) compunham a festividade ao final do ano, mas se alargavam em momentos pontuais durante o ano inteiro. Pensar a festa da marujada sem alinhá-la a uma possibilidade de espaço de sociabilidade dos jovens do pós-50 é extirpar dela parte de seu caráter, reiteradamente, profano, é retirar dela todos os rastros de corporeidades impressas nas performances de religiosidades e sociabilidades afrodiaspóricas e indígenas.

Imagem 32: Procissão fluvial que leva a imagem de São Benedito para a Igreja, ao fundo, o mirante de São Benedito.



Fonte: O AUTOR, 2019.

Coloco a promessa e a promesseira nesse debate acerca de saber tradicionais, junto à interseccionalidade, memória, identidade e rastros uma vez que compreendo haver nesse processo alinhamentos específicos impregnados de outros processos. Se faz promessa para cura física, se faz promessa para cura espiritual, se faz promessa para aprovação em concursos, vestibulares, se faz promessa para que o animais não morram, se faz promessa por tudo.

Essa ideia de aproximação com o santo preto, como carinhosamente é conhecido São Benedito, é que se estende a outros signos, tais como danças, músicas, figurinos e performances (inclusive vocais⁵⁵, quando os esmoleiros cantam a ladainha).

O que prometer(?), a quem (?), quem pode estabelecer tais conexões com o santo (?), como é o processo de sensibilização dessa família junto aos mais novos para que a tradição, no ato da esmolação, não esmoreça?

graças a Deus, nas minhas orações São Benedito tá sempre presente e no meu dia a dia, no meu tudo, né, porque São Benedito é um marco na nossa vida, desde do meu avô, que foi encarregado, um dos primeiros encarregados, e então nós ficamos com aquela, como é que se diz (?) faz parte da nossa religiosidade, né. É tudo São Benedito, apesar da festa que a gente faz, mas a fé, em primeiro lugar, que a gente sempre recorre a São Benedito, Porque já teve muitas coisas também na minha família, esse rapaz⁵⁶ que veio ainda agora, o meu filho, ele sofreu um acidente de moto, ele tava parado na moto e o outro veio e se chocou, cabeça com cabeça, cara com cara, meu filho passou 5 dias no Metropolitano, entre a vida e a morte e era só o que a gente na minhas orações entregava, a Deus, Nossa Senhora e a São Benedito (Diana promesseira, 2020).

⁵⁵ A performance vocal, bem como a ladainha em si podem ser apreciadas no vídeo a seguir, cuja produção remonta ao acervo do Projeto Sonora Brasil, do Sesc TV, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4ENS_gowOts, capturado em 14/03/2023.

⁵⁶ Dona Diana se refere ao filho, o enfermeiro Adilson Padilha, que naquela ocasião tinha ido à Comunidade visitá-la, haja vista ela e esposo terem sido retirados da antiga casa da cidade para que se isolassem do contato comum com os filhos, noras e netos, a fim de se manterem vivos, saudáveis e longe do Corona Vírus.

Emocionada, especificamente ao contar das enfermidades do filho já citado, ela descamba (no melhor sentido da expressão) para um lugar narrativo de dor ao lembrar como São Benedito, durante toda sua vida, lhe valera, e faz referência à cura desse mesmo filho quando estivera acometido pela leucemia, na infância, e também, menciona o acidente de moto (na juventude), que lhe rendera dias na UTI (Unidade de Terapia Intensiva).

Ela rememora o filho entregue, ainda na infância, à promessa de ser marujo, fala sobre do eterno 26 de dezembro, dia da procissão de Glorioso São Benedito, de como esta vivência lhe marca a vida e a relação com este filho, em especial. O que demonstra, em sua visão de mundo, o inquestionável compromisso da mulher (na figura da mãe) como sensibilizadora e responsável pela educação e senso religioso dos filhos, bem como educa-los no respeito ao santo e a descendência dessa fé e manutenção desses ritos e rituais.

Muitas graças a gente já conseguiu, meu filho quando sofreu acidente de moto, né, eu me pegava muito com São Benedito, que desse a cura porque quando eu chegava lá, que eu ouvia aqueles boletins, né, aí o médico chamava a gente, — olha mãe, seu filho não tá fora de perigo, mas qualquer momento eu posso lhe dar, dizer para você que o seu filho saiu do coma ou seu filho morreu, e quando ele saiu do coma que eu cheguei lá, que eu fui chegando lá para mim entrar na visita, aí tava anunciando lá na chamada lá... a família do Adilson José Padilha de Souza, eu digo: — pronto! aí eu só não caí porque minha prima tava comigo, me segurou, eu digo: _ Morreu meu filho, morreu meu filho, ela, calma, calma não é, possa que ele tenha saído do coma, calma, aí quando a enfermeira veio: — Mãe, a senhora que é a mãe do Adilson, o Adilson saiu do coma, tá esperando (...) Ai meu Deus, aí, então foram coisas que a gente, ele, até hoje sai de marujo, desde um ano e seis meses, quando ele teve esse outro problema, né, ele sai de Marujo enquanto eu tomei conta, quando ele já fez a vida dele. (...) deu a leucemia, foi uma bioquímica da clínica que deu o sangue, deu que o sangue dele até era difícil, né, e ela tinha o mesmo e deu para ele, o médico chegou para mim e disse: — olha mãe, vamos tentar a última solução para o seu filho, o sangue, se ele rejeitar o sangue, aí a senhora pode levar ele para casa, para preparar, para senhora enterrar ele, né, então quando tava soltando foguete de São Benedito e eu tava aqui com meu terço rezando, né, eu dizia assim, São Benedito, assim como tu transformastes aquela comida em flores, tu transforma essa doença em saúde para o meu filho, e aí, né, a fé ali, a certeza que a gente tem, porque eu tenho assim comigo, que a fé que cura, que nessa pandemia o povo tomava chá de jambú, pego aí da rua e todo mundo ficou bem, né, então eu digo assim, que é a fé, porque você toma aquilo e consegue, né, bem, graças a Deus (Diana promesseira, 2020).

Nesse percurso de tradição, fé e narrativas de superação, Dona Diana promesseira foi tecendo sua vida, conta a conta em seus terços milagrosos, suas rezas, suas salas de aula, seus quintais, jardins, enfim, fora forjando sua história/estória de mulher que, mesmo diante tantas faces, deixa flagrar suas limitações por se ver mulher do campo, pobre, não racializada, praticante de fé cristã com cifras popularescas, que assume junto de sua família, tal tradição e segue adiante até a ala mais hegemônica/conservadora da igreja católica em Bragança-PA abraçar essas manifestações mais profanas do culto ao seu santo de devoção. Fala com orgulho da dimensão da festa ofertada em sua casa, de como sua comunidade, comunidades vizinhas e amigos da cidade são acolhidos por eles

olha essa festa aqui, não é só aqui na nossa casa que fica, né, aqui porque é a última noite, é sempre em torno de 6, 5 a 6 noites na comunidade né [...] é muita gente, ninguém calculou, o povo calcula assim, 3 mil, e, sei lá, em mil, assim, é uma proporção, como você já viu, muito grande, então essa festa, assim, do tempo do meu pai, ele fazia só, ele comprava alimentação, que era para eles necessário o mingau de milho, que é o tradicional, só, com a nossa ajuda, ajuda dos filhos, mas agora não, né, meu pai morreu e a gente continuou, e a gente só faz ela por conta da ajuda dos amigos, um dá macarrão, outro dá arroz, outro dá uma banda de porco, a gente compra um, e é assim que funciona, é muito grande, é muita coisa, se fosse só a nossa família, que não é pequena, mas mesmo assim nós não temos, porque nunca ninguém botou em uma caneta, assim, sabe, mas isso vai muito longe, é muito caro, só para lhe adiantar, o ano passado, nós, só de carne de porco, a gente comprou quase, foi mais de 150 Kg de carne de porco e agora tem os outros, galinha caipira e essas coisas todo e muita comida variada (Diana promesseira, 2020).

É importante frisar que essa esmolação na casa da família de Dona Diana promesseira encerra as atividades da esmolação a São Benedito na cidade de Bragança-PA, a casa dela é a última a receber tal honraria que é a visita do santo. Vale ressaltar que nas imediações de sua residência, na comunidade do Camutá, está o maior cartão postal da cidade, o mirante de São Benedito, essa comunidade é de natureza insular, à beira do Rio caeté, possui trapiche (parte térrea do mirante), cujos barcos saem após a alvorada para a procissão fluvial com as três imagens reunidas: o São Benedito da praia, o da cidade e o da colônia (interior).

Imagem 33: Chegada de São Benedito, pós procissão fluvial, na orla da cidade de Bragança-PA.



Fonte: O AUTOR, 2019.

Registram-se, nessas procissões, a presença de fiéis/devotos de outras muitas comunidades, pessoas da cidade e das cidades vizinhas, parentes que voltam para visitar parentes por essas datas, curiosos, pesquisadores, cineastas, fotógrafos, artistas, imprensa falada e escrita que se interessam por cultura, arte e linguagens.

5 horas da manhã, na hora da Alvorada, aí a gente já começa a botar a panela no fogo, tem um mingau tradicional que a gente está fazendo agora com 30 kg de milho, são 30 latas de leite, essas coisas todas, manteiga e essas coisas toda, côco e, assim, e esse é o tradicional mingau de São Benedito que as pessoas vêm, não como, mas tomo o mingau, mas é difícil a pessoa que, olha, vem caminhões, ano passado veio ônibus, veio até pau de arara, veio daqui do lado do Maranhão, do Vizeu, não sei de onde foi, e vem, todo mundo come, todo mundo, São Benedito multiplica, na panela a gente olha assim, — Meu Deus, quando a gente ver aquele montão de gente, aí senhor, não vai dar, e a gente começa a fazer prato e marmita e tudo e todo mundo come e ainda sobra comida, então é assim! (Diana promesseira, 2020).

A casa de Dona Diana promesseira é uma integração perfeita entre o humano e a natureza, relembro de ter-me chamado atenção o cuidado dela com o jardim, com suas flores e plantas medicinais, tal espaço fora nosso lugar da entrevista.

Imagem 34: Dona Diana Promesseira me recebe em sua residência, na Comunidade do Camutá, em Bragança-PA.



Fonte: O AUTOR, 2020.

Dona Diana promesseira é uma enaltecadora das ervas como meios de tratamentos alternativos, pôs a sua farmácia verde à disposição da vizinhança no auge da Covid-19 e nos revela um importante rastro de como compõe a sua ideia de feminino: cuidar de plantas, sejam frutíferas ou para adornos da residência e/ou medicinais. Seus hábitos e conhecimentos junto às ervas, do cultivo, de quais devem ser plantadas exposta mais ao sol ou menos, ela assinala que lhes foram repassados pela mãe e a avó.

eu nasci e me criei aqui no interior, né, eu sempre tive vontade porque minha mãe sempre ela tinha planta, que ela chamava planta de jiral, que eram as medicinais, né, e também ela gostava muito de flor, e eu, onde, quando eu morei no Caratateua tinha também o meu canto, né, que era de flor, sempre tive um tempo, só quando eu comecei trabalhar mesmo profundo, que os filhos foram crescendo, aí eu trabalhava de manhã, de tarde e de noite, aí eu não tinha como cuidar da minhas plantas, né, aí dei uma relaxada [...] eu gosto muito de planta, eu vou em Bragança comprar plantas, coisas que elas postam para mim, faço parte de grupo, aí tanto planta medicinal, porque é bom a gente ter, principalmente no interior [...] o pessoal usa para derrame, nessa pandemia quando o pessoal tava gripado, vem: — Olha, tu tem uma Japana aí para fazer banho de cabeça (?) aí eu digo: — Tenho sim, e é remédio para fazer chá e o pessoal: _ah, eu comi tal coisa, não caiu bem e eu tô com vontade de vomitar, essas coisas, aí eu tenho “Hortelãzinho, tenho Sucuriju, tem o Amor crescido”, tudo isso é bom para o fígado, então são coisas que eu aprendi com a minha mãe, com a minha avó, minha avó gostava muito de planta medicinal (Diana promesseira, 2020).

Preciso informar que nosso segundo encontro somente acontece com mais de seis meses após a minha primeira ida em sua residência, o motivo dessa lacuna de tempo deve-se à pandemia de Covid-19.

Assumo, pois, que essa pandemia retirou da pesquisa duas ou três entrevistadas a quem, no ano de 2019, eu estabeleci mais vivência, diálogos e afetos, creio ser perceptível para quem lê a presente tese a minha imersão na vida, em detalhes, e no extremo cuidado que eu trato as narrativas orais das mulheres entrevistadas, penso que mesmo na pouca vivência, sem grandes chances de compartilhar mais o cotidiano de Dona Diana Promesseira, consegui fazê-lo aqui.

Porém esse tempo que divide do primeiro ao segundo encontro teve um novo sabor, varamos para novas reflexões que nos atravessavam as preocupações cotidianas: nos mantermos vivos. Falamos sobre a vida e morte e como ela, Dona Diana promesseira e sua família estavam lidando com esse espectro da morte ao qual nosso planeta passava, é onde ela nos presenteia com uma passagem recente, sensível e afetiva acerca de como estavam articulando os cuidados com os enfermos e com a família dos sentenciados pela Covid-19, do apoio a quem fica e como estavam lidando com o luto dos enterros sem velórios, dos enterrados sem rezas, sem terços, inglórios, maior dor das famílias naquele momento. Ela inicia a fala sobre um ente, se emociona, e põe-se a lembrar como deve ser um velório ali, como eram, não se conforma com esse formato de velório

morreu há pouco tempo meu padrinho, só que ninguém pode velar, que foi dessa doença, né [*ela se emociona...*] mas as pessoas que morrem, assim, sem ser nessa época, de epidemia, era assim, tem, morre, por exemplo, de manhã, aí vai se enterrar só no outro dia, aí passa a noite toda aquele corpo sendo velado, aí a gente reza, a gente canta, se for católica a gente canta, a gente reza terço, né, antes do enterro tem a ezéquia, quando o padre não vem, quando o padre vem tem missa de corpo presente, aí tem um enterro, aí com sete dias manda celebrar missa em intenção da alma dele, né, e tem pessoas que fazem ladainha⁵⁷, né, quando não tem como rezar a missa, aí

⁵⁷ A ladainha a que ela se refere é a ladainha de São Benedito, especialmente as famílias aproximadas da Irmandade e/ou antigos devotos, recebem no último dia do terço os esmoleiros e outros religiosos para uma última despedida desse processo doloroso, sinal de honraria e agradecimento aos préstimos do sepultado junto ao São Benedito. Tal rito não se circunscreve somente aos promesseiros, é

fazem no interior mais assim Ladainha, né, mas isso só para o interior, na cidade já não estão usando mais, esse processo, né (Diana promessa, 2020).

Ao olhar para si, contando suas veredas, Dona Diana Promesseira, mesmo diante da vida atravessada pela pobreza, por ter sido uma mulher marcada pela vida no campo, que chega à cidade e decide na aposentadoria voltar ao campo, por decisão própria, nos revela outro traço de sua personalidade, de sua forma de estar e se sentir viva, agente em sua história: o orgulho por ser trabalhadora, estar de pé cedo, cuidando de suas plantas, de sua casa, dos afazeres e animais domésticos, a sala de aula é substituída pelo jardim e quintal e toda subjetividade e simbólicas nesses *lócus*.

A professora descansa ao passo que a dona de casa que ela quase não pôde ter sido, por conta da carreira, salta agora depois de aposentadoria, é como se isto lhe conferisse cura a uma dor velada que ela se encontra silenciada, possivelmente por ter se sentido uma mãe distante dos filhos, daí a insistente vocação a falar deles em todo o processo de entrevistas, em especial ao que esteve presente, possivelmente se identificava com a vivência de mulheres que fora espelho, a mãe e avó, a quem admira, porém sua trajetória de vida, que para nós é interessantíssima, lhe provoca inconscientemente algum constrangimento nesse sentido, ela fez primeiro o que quase nenhuma mulher de seu grupo social conseguiu fazer: deixou de ser dona de casa cedo, e isto é algo muito caro para uma mulher que vem de sua comunidade, ainda que sua vivência apresente outros traços do que pode ser a sua maternidade, assim como a sua vida de mulher casada, que sai para o trabalho e volta ao final do dia, que compõe renda principal da família.

Tenho me esforçado para desromantizar qualquer fala minha que flerte com “mito da mulher guerreira que tudo suporta”, herança cruel do cisheteropatriarcado, porém não consigo fazer ruído ou grandes interferências nas vozes das entrevistadas

importante frisar, e como Dona Diana atenta: — á quase não se faz na cidade, está virando mais uma tradição nos contextos de comunidades tradicionais, rurais, afastadas do centro de Bragança-PA.

quando se traduzem mulheres guerreiras, compreendo com muita sensibilidade que essa fala, desorientada de nossas literaturas feministas, funcionam para elas como um manifesto de suas (re)existências, potências e possibilidade-outras de terem existido revolucionárias em seus tempos como puderam ser, transgredindo, aqui e “acolá”, enveredando caminhadas pessoais e coletivas que desaguaram em formas particulares de feminismos. Nessa fala final ela denuncia sua ojeriza à violência doméstica

Eu digo mesmo, que eu fui uma guerreira, né, e sempre assim, eu percebo assim, hoje em dia quando eu vejo essas histórias de mulheres morrendo, homem matando, né, então eu fico muito triste com uma coisa dessa [...] eu sempre fui uma mulher guerreira, todo tempo, e digo o mesmo, até hoje eu tenho toda essa idade, mas como você vê, tá tudo limpinho, eu capino, eu varro e tenho muitos problemas, tenho problema de coluna, tenho tudo, hérnia de disco, tudo quanto é doença de coluna eu tenho, joelho e pé e tudo [...] eu gosto de trabalhar, eu não gosto de ficar parada, eu vou deitar, depois do almoço, depois de tomar um belo açaí, até não aguentar mais, aí eu me deito um pouquinho, um pouquinho para descansar, eu já molhei toda essas plantas, já varri casa, catei folha e assim é a minha vida direto, eu só me aquieto de noite mesmo, meu marido e meus filhos aqui, esses filhos dizem: — Mãe, pelo amor de Deus, mãe, aquieta mãe! (Diana promessa, 2020).

A interseccionalidade aqui, mais que nunca, atua como ponte de sensibilidades analíticas e metodológicas, que permite pontuar criticamente a trajetória historicamente alinhada com a ideia de trabalho dignificando o ser.

A voz da entrevistada, que foi mantenedora de sua família em tempos que as mulheres deveriam ser “do lar”, que resguarda na sua manifestação religiosa a tônica de suas narrativas, que é anfitriã de uma festividade cujas cifras são altíssimas, financeira e culturalmente, cuja fala atenta para os altos índices de feminicídios e que, corajosamente, aponta tal questão com tom alterado de preocupação é uma mulher de ensino médio, que, na infância, parte da maturidade e na idade avança, transita e

trabalha⁵⁸ na zona rural. Vê no regresso a seu lar uma possibilidade de reanimar passagens que julga não ter vivido, adora casa cheia, de filhos, de amigos, e ama e aproveita isto por, no passado, ter ido ao mercado de trabalho formal, uma vez que sua formação educacional incomum às mulheres da época lhe oportunizou. Não me restam dúvidas: — Estou convencido, foi e é feminista do jeito que a vida lhe permitiu! Esteve e está onde quis e quer, parece que as convenções do passado e do presente lhe atravessam, mas ela sente-se livre para direcionar a quais nortes ela quer aportar, por hora, a sua Camutá lhe recebe de regresso! Até quando?

4.4 OS ATRAVESSAMENTOS DE DONA MARIA DE JESUS (CAPITOA DA MARUJADA DE SÃO BENEDITO)

Era dia do santo pernoitar três noites na casa dele, então ele ficou aquele ano esperando e não enxergava, mas o dia que ele... que o santo... o pessoal sempre falava para ele: — não, não desiste que tu vai receber a graça!... e quando nesse dia, ele disse que nesse quando disseram “o santo já vem” ele escutou o baque do tambor, a filha pegou ele, saiu, que quando ele saiu na porta, ele olhou e enxergou todo mundo que vinha, né, então naquela hora ele recebeu a graça, por que (?) por que ele acreditou, ele tinha fé, ele acreditou o ano todo, quando foi na hora São Benedito deu a vista dele (Maria de Jesus, 2020).

Maria de Jesus do Rosário, 64 anos, nasceu em 26 de outubro de 1957 em Bragança do Pará, é esposa, mãe e avó e nos narra que se “entendeu por gente” à beira do Rio Gurupi, em outra comunidade, volta menina para sua Bragança-PA, naquela época (hoje não mais) uma cidade pacata, afável, de onde ela nunca se foi. É mulher afroindígena que guarda na lembrança, nas mãos com cajado, liderança e autoridade máxima na festa da marujada de São Benedito, honraria que ela jamais

⁵⁸ Aos domingos, Dona Diana promesseira junto ao esposo e outros parentes vendem comidas típicas nas imediações do Mirante de São Benedito, quase à beira de sua casa, na Comunidade do Camutá.

pensou alcançar, haja vista, segundo ela, ter entrado na marujada com mais idade, lá pelos seus 27 anos.

Me recebi em sua residência em 23/07/2020, auge da pandemia. A entrevista é uma das últimas a serem acertadas em diálogo, mesmo essa entrevistada tendo sido a única de todas que sempre foi certeza em minhas intenções na pesquisa, quaisquer que sejam as abordagens não existe um estudo que trate o feminino e suas vivências sem ouvir a Capitoa da marujada, ela sempre será a primeira mulher a que qualquer pesquisador pensará quando se tratar de algo alinhado à mulher.

Imagem 35: Dona Maria de Jesus, a capitoa da marujada de Bragança-PA



Fonte: O AUTOR, 2020.

A idade um tanto avançada, somada a fragilidade de sua saúde e os altíssimos e alarmantes índices de letalidade da Covid-19 quase impossibilitaram nosso encontro presencial, cuja vivência se resumiu somente a essa manhã compartilhada pela entrevista e o cafezinho após.

Tem não dar conta de transpor a grandiosidade de sua vida e representatividade, após me narra infintos detalhes dignos de registros a serem inseridos nessa tese de doutorado.

Reitero: nenhuma pesquisa que verse sobre o feminino poderia existir em minha cidade sem a presença da capitoa da marujada, honraria feita a uma mulher anciã, via de regra é racializadas e traz em seu corpo político a tradição, onde guarda memória de sua gente, seus marujos, é contadora de “causos” sobre a irmandade de São Benedito, sobre como é o processo de escolha e proclamação de uma capitoa, qual seu papel social e cultural durante o ano inteiro e nos festejos de dezembro.

A máscara que marcava seu rosto quase nos impediu de registramos a felicidade de Dona Maria de Jesus em estar recebendo em sua casa pessoas para lhe ouvir, mais uma vez, falar sobre si e sua ancestralidade. Tarefa que ela cumpre sempre que solicitada pela imprensa, academia e pelos seus marujos.

Imagem 36: Marujas e Marujos dançando no Salão do Teatro-Museu da Marujada, dia 26 de dezembro



Fonte: O AUTOR, 2019.

A entrevista inicia com um olhar dela sobre seu passado e mirando para o presente (como capitoa), como um espelhamento onde ela se compara e se coloca como agente de sua história, lá e cá.

É assumindo essa postura matriarcal, enquanto capitoa, que surgem curiosidades e dados para minhas primeiras perguntas mais diretas: sobre sua infância, escolaridade, seu berço familiar, questões profissionais, sobre como essa festividade sacra e profana assentada na cristandade e de origem afrodiáspórica vai dar tônica para sua existência.

Manifestação com teor matrilinear⁵⁹, isto é, que se reproduz a partir de uma referência feminina, a marujada guarda na figura dessa mulher, os saberes, os mistérios e deixa a cargo dela a responsabilidade pela manutenção rígida dos

⁵⁹ Quando o parentesco de um grupo é matrilinear, quer dizer que as regras de inclusão/exclusão na parentela têm a mãe como referência. Segundo Victor Turner (2005), a matrilinearidade pode, ainda, orientar direitos à moradia, sucessão e herança de propriedades. Ex: os filhos da minha mãe são meus parentes. Já os filhos do irmão do meu pai, não.

costumes por eles aceitos. Dona Maria de Jesus não esconde a satisfação de ser essa referência de respeito e atenção para os marujos e marujas

Hoje em dia, cada Maruja procura se arrumar melhor, todas *quere* chegar bem, mesmo que quando a gente vê uma que não tá bem arrumada, a gente já acha muito diferente, né, se a saia tiver mais curta, eu sou... eu vou chamar pra ali, vou conversar, pra que fique certo com as outra, por que nós, eu como Capitoa, eu fico... sempre eu tô vendo, é, vendo aquilo, sempre eu tô olhando o que tá diferente das outras, para poder chamar, pra conversar (Maria de Jesus, 2020).

Hoje, com o tamanho da festividade, o acolhimento maciço das pessoas da região e a obrigação dos marujos e marujas de São Benedito voltarem à cidade para a procissão que acontece em 26 de dezembro, Dona Maria de Jesus expõe uma preocupação: respeitar a uniformização de suas marujas, sobretudo, os cuidados com os tecidos, as cores das fitas do chapéu, o material da saia.

O elemento estético é fortíssimo para ela, porém essa preocupação não se constrói somente na materialidade das vestimentas, mas em especial na manutenção da tradição de forma mais ampla (estarem de pés descalços na procissão, cinto preto para os homens, atenção a uso de adornos externos, ex: brinco nos homens), ainda há certo conservadorismo quando se tratam de interferências nessa imagem das marujas e marujos, sobretudo se tal situação acontece com quem vem à cidade apenas para passeio em dezembro e faz uso das vestimentas de forma a descaracterizar o que devem ser os/as marujos/as.

Imagem 37: Procissão de São Benedito, em 26 de dezembro de 2019.



Fonte: O AUTOR, 2019.

A capitoa, em sua autoridade de mãe simbólica, não hesita em usar do diálogo assertivo quando seus filhos/as desvia o comportamento proposto no grupo, sobretudo se ela vê pessoas que infringem regras, que desrespeitam os costumes, o que tem se tornado comum nas últimas décadas em virtude da fetichização e popularização da marujada de Bragança.

Porque tem maruja que chega aqui em Bragança, ela acha bonito, ela vem o primeiro ano, acha muito bonito, aí ela chega: _Eu vou dançar a marujada! Mas ela quer vestir a roupa do jeito que ela puder fazer, uma blusa, e quando ela chega no meio, a gente acha logo tudo diferente, *as maruja* daqui se veste de um jeito e as outras que vem se não *procurare* chegar com a gente pra conversar, elas querem fazer uma blusa na moda, uma blusa tomara-que-caia, um blusinha justa no corpo, aí quando chega dentro da marujada, a gente olha, já tá diferente, a gente vai logo ver que não é daqui e vai logo procurar conversar com aquela pessoa, pra que mude aquela, né, vestimenta, ou muda a vestimenta ou não dança junto com a gente (Maria de Jesus, 2020).

Toda relação social, em determinado território, há disputas de poderes, de espaços, de existências, de narrativas, indaguei Dona Maria de Jesus acerca de como se deu seu acolhimento e recepção pelo seu grupo, como esse sentimento lhe afeta e se ela percebeu conflitos quando de sua escolha para tal honraria, se tornar capitoa da marujada,

Eu tenho aquele acolhimento tanto das marujas como das pessoas que tão por ali, né, e as pessoas que chegam, também, as pessoas que chegam eles *quere*, eles vem com aquela coisa de ver a Capitoa, de saber quem é a Capitoa, sabe, muitas pessoas chega e diz: — Olha eu vim só por que eu queria saber quem era a Capitoa, como era, se se vestia diferente... mas a gente não se veste, eu não me visto diferente, eu sou igual, a única diferença que eu tenho é um bastão e a autoridade que eu tenho lá dentro (Maria de Jesus, 2020).

Ainda, na intenção de “cavucar” um conflito, uma possível interdição ou mesmo um segredo acerca de como se dera sua escalada a tal posto, ela, em gesto fraterno e honesto nos presenteia com detalhes particulares, sensíveis, que pouquíssimos marujos sabem acerca de sua eleição à capitoa, de como ela se insurge “mãe dos marujos”.

Essa minha curiosidade reside na dúvida acerca do processo de escolhas da capitoa, que também é marcada por questões políticas, financeiras, indicações diretas da capitoa que se afasta.

É preciso lembrar que antes de ser capitoa, essa mulher, via de regra racializada, anciã, que guardará a tradição é, tão somente, mais uma senhora que cumpre todas as obrigações como outra qualquer, o que a faz especial aos olhos da que se afasta? Era uma de minhas questões iniciais.

As narrativas orais, assim como quaisquer outras, são construídas a partir de silêncios, silenciamentos, cuidados em não revelar aquilo que é irrevelável, por ser atravessado por esferas muito particulares ou que, tão simplesmente, não deva ser contado a um estranho a quem não se teve vive a construir um elo mais afetivo. Falo acerca, não para desconstruir a narrativa de minha entrevistada, tampouco para invalidá-la, nem posso, mas para não cair no perigo da essencialização acerca dos processos de escolha da capitoa. É importante dizer que tal formato remonta a uma trajetória particular dela,

Então, a nossa, a nossa capitoa, antes de mim, ela tinha uma perna amputada e ela parou de dançar e ela me botou pra dançar junto com a vice, pra ver se eu acompanhava, né, como eu sabia dançar, eu acompanhei, eu fiquei dançando com a vice, a vice adoeceu, eu coloquei outra moça para dançar comigo e a capitoa sempre ali, observando, mas aí chegou o tempo que a capitoa não pôde mais ir dançar, aí chegou a falecer, né, que quando ela chegou a falecer, ela... porque a vice já tinha morrido, antes dela, então quando a vice morre, a capitoa chama outra pra ser vice [...] Quando ela tava já muito, mesmo, muito mal, ela chamou o presidente e passou uma autorização para ele dizendo quem ela queria pra ficar no lugar dela, no caso eu nunca fui vice, aí ela passou a procuração pra ele e dizendo quem ela queria, que nesse caso era eu, eu já tinha 30 anos de marujada e eu dançava, já, né... E ela passou essa procuração dizendo que era eu, então quando ela faleceu, aí *fizero* a reunião e me colocaram como capitoa, eu nunca fui vice, e, já eu que fui escolher uma vice, pra dançar comigo, que hoje sou eu a Capitoa e a minha amiga que é Maruja também, a Leuda, ela é a vice, porque a Capitoa escolhe a vice, a Capitoa é cargo vitalício, é até eu não poder mais dançar (Maria de Jesus, 2020).

Ainda nessa linha de argumentações acerca de sua escolha ao posto de capitoa, Dona Maria de Jesus nos narra sua surpresa ao ser escolhida. Para nossa entrevistada uma capitoa deve, dentre algumas características, saber dançar os ritmos musicais que embalam a festividade, ter conhecimento acerca dos trajetos históricos da festividade, bem como ter disponibilidade para assumir agendas, viajar, frequentar as programações internas e externas da igreja de São Benedito e toda sorte de eventos e solicitações feitas a sua pessoa.

Imagem 38: Igreja de São Benedito.



Fonte: O AUTOR, 2019.

Os ritos profanos e sacros eram/são, ainda, tempo e espaço de sociabilidade entre os promesseiros da marujada. E é interessante pensar que essa festividade e tal credo a São Benedito expõem um caráter geracional, etário, que remontam a memória coletiva da cidade de Bragança-PA por séculos.

Foi uma surpresa ser escolhida como Capitoa, porque eu achava que eu nunca ia ser uma Capitoa, foi uma surpresa, mas então, tinha gente que cobiçava aquele lugar, aquele cargo de Capitoa e chegou até sair uma pessoa que dançava comigo ali, né, como ela não foi escolhida, ela se afastou da Marujada, ela não dança mais marujada, então, ali foi uma cobiça e eu acredito assim, que uma inveja, né? (Maria de Jesus, 2020).

Indagada acerca de relações comerciais, financeiras, possibilidade de pagamento por suas práticas/saberes como capitoa, Dona Maria de Jesus, assim como outras mulheres entrevistadas, responde que não recebe ordenado e revela como se dá esse sistema na Irmandade. Se reconhece como uma mulher do lar, estudou até a sétima série, não trabalhou em empregos formais.

A gente não tem remuneração nenhuma, também não precisa que eu faça doação nenhuma, é... porque o que a gente faz é que a Marujada ela é uma Irmandade, né, e a gente dá um... tem aquela mensalidade que a gente paga por ano, a gente paga, as Marujas pagam essa Irmandade, que paga músico, que paga, é... que faz o que preciso ali, né, o negócio de... no tempo da festa, é que o presidente pede esse dinheiro e gasta nessas coisas, mas a gente paga a Irmandade, a gente não paga porque é Maruja ou então que eu tenha que fazer doação, não, isso aí não... (Maria de Jesus, 2020).

Ainda sobre sua relação com finanças fica nítido que o seu lugar simbólico e de referência para seu grupo, os marujos e marujas, em nada lhe reverbera financeiramente, ao contrário, é responsabilidade do grupo as anuidades, bem como a manutenção de espaços, organizações de ações coletivas. Importante afirmar que o fato de alguém decidir ser marujo ou maruja não, necessariamente, lhe empurra para a responsabilidade de aderir à irmandade de São Benedito, isto é uma escolha pessoal.

Dona Maria José, mesmo sendo esse rastro de matrilinearidade na festividade de São Benedito, não resume sua devoção somente ao santo preto, expõe sua relação aproximada com Nossa Senhora de Nazaré, Mãe de Jesus e padroeira dos paraenses. Essa pergunta em minha pesquisa surge na intenção de conhecer como a entrevistada se relaciona com suas entidades femininas, santas, encantados ou orixás, se suas religiosidades (se houver) assumem empréstimos mais estreitados com entidades de outros cultos, cosmologias e imaginários, se as suas interpretações e práticas de fé estão atreladas a saberes tradicionais e serviços que ela presta em sua comunidade e outras.

Eu sou muito devota de São Benedito, né, mas eu também sou devota de Nossa Senhora, agora o São Benedito, todas as marujas que você chegar e perguntar, *elas responde*, eu sou devota de São Benedito, né, todas as marujas, a fé, eles, eles colocam tudo em São Benedito como um intercessor deles perante Jesus... a cura muita *gentes*, né, já teve curas pedindo a São Benedito, essas... os santos, quando ele chega em Bragança, tem muito promesseiro que faz a promessa para que ele pernoite numa casa, para que aquele pessoal almoce em outra casa, é tanto promesseiro que não tem a demanda daqueles dias, que eles passa na cidade, *num* cobre todos aqueles promesseiros, que *os* pessoal *procuro* muito, por que a cada noite ele fica numa casa (Maria de Jesus, 2020).

Um dos elementos que compõem os ritos alinhados a São Benedito é a ladainha, oriunda do latim vulgar, cantada, geralmente, por esmoleiros e por marujos (homens) antigos da Irmandade, seja na esmolação durante o ano inteiro ou, em casos mais dramáticos, no último dia do terço após 7 dias de falecimento de uma pessoa, prática que atualidade aos vai se dissolvendo na cidade e região, que era tão comum até os anos 90.

Quando inicio a presente pesquisa, ainda era difusa a presença de mulheres nesse contexto de cantar ladainhas, fica claro nesse findar de tese que é um processo atravessado por marcadores de gênero: são os homens que cumprem tal responsabilidade. Eu associara, desde sempre, tal empreitada à figura das carpideiras

(anciãs beatas, que eram contratadas para chorar em enterros e, ainda, puxarem terços, cânticos, darem, assim, uma atmosfera solene ao momento).

os católicos, eles sempre faz isso, sempre faz isso, tem o terço durante 7 dias, no oitavo dia tem essa ladainha, é em Latin, como você fala, e é os homens que cantam, mas também, não é só aqueles homens que andam com São Benedito, pode ser outras pessoas que sabem também rezar, né, e, outra coisa, eu não sei, eu acho bonita, mas não sei cantar (Maria de Jesus, 2020).

Essa ancestralidade que marca a festividade de São Benedito, no seu caráter de matrilinearidade, me sugere reconhecer na marujada de Bragança-PA uma característica de organizações societárias que antecedem ao contexto cristão para o mundo ocidental, centrado, geralmente em imagens masculinas, (Deus, Cristo, Apóstolos), daí entende-la/enaltece-la como rastro afrodiaspórico, debate ainda silenciado na cidade, que insiste em reconhecer a festividade e seus elementos somente a partir de visões eurocentradas.

Sobre hierarquizações, espaços de poder, Dona Maria de Jesus, a capitoa da marujada, mulher racializada, de baixa escolaridade, do lar, mas com voz opiniosa e firme na sua identidade, assinala que

Quando eu entrei para marujada já era assim, a hierarquia da marujada, ela é... todo tempo ela veio... é... governada, eu digo assim governada por uma mulher, a mulher na festa da marujada, ali no meio... a gente... eu... me sinto uma pessoa, eu quero dizer assim, muito, eu quero dizer que seja uma pessoa poderosa ali dentro, né, que é tudo resolvido por ela (Maria de Jesus, 2020).

Sua consistência narrativa, memórias, a forma como se enxerga e diz de si, toma consciência de sua relevância como pessoa, ela entende a honraria a qual está disposta, sabe do respeito e afeto de sua comunidade e as responsabilidades simbólicas que recaem sobre ela.

Imagem 39: Dona Maria de Jesus, capitã da marujada vestida de maruja, em ação solene com a Irmandade de São Benedito.



Fonte: O AUTOR, 2023.

Imagem 40: A imagem maior de São Benedito e o menino Jesus, abaixo dela as três imagens que transitam entre a cidade, os interiores e a praia de Ajuruteua, na esmolação.



Fonte: O AUTOR, 2023.

Viu no casamento, na constituição de uma família e na participação das festividades com a marujada, lá nos seus 27 anos, uma possibilidade de existir ali na pacata cidadezinha de interior, hoje ainda constrói uma narrativa de si olhando com otimismo e gratidão o afeto que lhe é atravessado pelos seus.

Eu lembro que a primeira vez que eu fui pra lá, a minha roupa foi toda doada, a minha sogra me deu a saia, ele tinha uma tia, me deu o chapéu, ganhei a minha blusa, não me lembro de quem, eu sei que eu fui para o Marujada, dancei o primeiro ano, já do segundo ano em diante eu já fui... eu mesmo queria me aprontar, comprar minhas coisas, para ir pra Marujada, e fui pra Marujada, só que eu cheguei na Marujada eu não tive dificuldade de dançar as danças da Marujada, porque observava bem e eu sabia dançar, não tive dificuldades, comecei a dançar e pronto, a Marujada é... eu digo às vezes... eu converso com as pessoas... eu digo que a Marujada tá no meu sangue (Maria de Jesus, 2020).

Existe tanta beleza na vereda de Dona Maria de Jesus que quase esqueço de dizer que a marujada de Bragança-PA, da forma como conhecemos, existe a partir da permissão dos brancos, por conta processo escravista que abarcara a região; que a igreja sede da cidade fora construída por escravizados; que a vestimenta que se usa nos dias de cultos remonta a dos escravizados; que a roupa dos homens marujos é, iconograficamente, uma variação da vestimenta de Seu Zé Pulintra⁶⁰ (entidade da Umbanda); que possivelmente o São Benedito ali exposto seja, tão somente, um movimento de resistência negra para professarem sua religiosidade, quem sabe uma manifestação sincrética a *Ossaim*⁶¹; que o menino Jesus nos braços de São Benedito (mesmo sem terem sido contemporâneos, por isto ocorre uma maquiagem cristã e política acerca da festa, do santo e de suas pujanças) seja, inegavelmente, um

⁶⁰ De Almeida (2018, p. 83) descreve Zé Pelintra da seguinte forma: "Zé Pelintra é uma entidade híbrida, ou seja, abrange diversas mesclas interculturais, podendo assumir várias faces e papéis no desenrolar de suas funções.

⁶¹ *Ossaim* é o orixá cultuado na cosmologia afrodiáspórica que é sincretizado em São Benedito.

Oxalá⁶²-menino, haja vista nunca um Cristo, iconograficamente, ter sido vestido com uma saia tão rodada, embora na maquiagem cristã a oficialidade nos empurre a uma narrativa comum na cidade e região de que, sendo Jesus o filho de Deus, a roupa cheia de “anáguas e babados” era uma representação do menino Jesus em seu batismo, porém, o menino Jesus em nada assume verossimilhança com o menino pobre, filho de pais retirantes que nascera em manjedoura. Acerca dessas questões, a capitoa não nos traz opiniões.

Imagem 41: Iconografia antiga de São Benedito e recente.



Fonte: o autor, 2019.

Ouvir Dona Maria de Jesus é entender seu lugar de mãe dos marujos, do mistério envolto a ela, sua sabedoria, sua responsabilidade patrimonial e simbólica de mulher que se permitiu ser representatividade e marca de ancestralidade afrodiaspórica da festividade de São Benedito. A entrevista, diferente das outras, seguindo um roteiro muito particular se organizou mais para escutá-la sobre suas percepções de si e da honraria que recebe, diferente das outras mulheres, ela não é uma dirigente religiosa, não benze, não faz remédios, não comercializa nenhum de seus saberes, ela os guarda, ela em si é a materialização desses saberes. Guarda em seu corpo político e social toda a simbologia atrelada à mulher como elemento subjetivo interconectado com experiências transcendentais, religiosas e místicas.

⁶² *Oxalá* é o orixá cultuado na cosmologia afrodiaspórica que é sincretizado em Jesus Cristo. (achar referências antropológicas)

Findo essa vereda que se interessou em abordar as narrativas orais dessas mulheres a partir de suas vivências que remontam suas práticas em manifestações religiosas nas suas representações populares e/ou na compreensão de saberes tradicionais como o de Dona Nazaré parteira, cujo serviço está assentado em suas rezas e benzas e a fé em Nossa senhora do bom parto. Encaminho o leitor para o texto que funcionará como Considerações finais, a fim de tecer os entendimentos que construí da experiência pessoal e acadêmica dessa produção, de como penso ela, como objeto de discurso científico e como ela resulta da construção coletiva, minha e das sete mulheres entrevistadas, bem como gostariam de serem lidas nas suas experiências e trajetórias marcadas sim pela opressões e muitas formas de violações de direitos, mas também com muitíssimos movimentos de resistências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa memória não é uma tábua rasa [...] Da mesma maneira que é preciso introduzir um germe num meio saturado para que ele cristalize, da mesma forma, dentro desse conjunto de depoimentos exteriores a nós, é preciso trazer como que uma semente de rememoração, para que ele se transforme em massa consistente de lembrança.

Maurice Halbwachs (2004, p. 32)

Ao construir uma tese que abordasse questões sob os vieses da interseccionalidade, memória, identidade e rastros, tendo como *corpus* principal as narrativas orais de sete mulheres de comunidades tradicionais da pluralíssima Amazônia bragantina, no estado do Pará, já entendia que esse debate dar-se-ia em um cenário que, do passado ao presente, amplifica e escamoteia algumas vozes, assim como insere e negligencia corpos físicos e políticos de espaços tradicionais e hegemônicos do conhecimento, tanto no âmbito de produção (a mulher como escritora, cientista, acadêmica... que versa sobre seus universos e outros), quanto de objetos de ciência (a Mulher, enquanto categoria ampla, heterogênea, desessencializada). A presente produção deixa de versar, tão somente, acerca do que pensam as entrevistadas e acaba por se tornar (também) um exercício sensível entre minhas memórias acionadas a partir de nossos encontros afetivos, passa a ser um diálogo entre o pesquisador e suas interlocutoras/entrevistadas.

Quando tais vozes cobram (politicamente) o direito à narrativa, os seus lugares de (re)existência/relevância em espaços onde, antes, foram deslegitimadas, desprestigiadas, impossibilitadas de acesso e silenciadas em virtude, dentre tantos fatores, de concepções científicas balizadas por modelos eurocêntricos, sexistas, masculinistas, coloniais, percebo um caminho árduo e tortuoso que percorri para produzir uma tese de doutorado dessa envergadura e pluralidade temática, a ser defendida com o cuidado necessário para que se finde respeitosa ao intento inicial: uma pesquisa honestidade com as memórias das sete mulheres entrevistadas, a partir de como se percebem e se contam nos registros de suas narrativas orais.

Trafego, ainda em vereda, decolonialmente, junto do seu arrojo metodológico, que olha/representa/pensa as realidades a partir de suas possibilidades fluidas, cujas fronteiras são menos rijas, amparado em tecnologias, pulsões e interesses que tentam respirar ciência com os pulmões renovados, a fim de que esse trabalho não incorra no exercício esquizo promovido pela velha ciência, que tanto nos foi/é atroz quando apequena e inviabiliza discursos e vivências, alocando essas (nossas) experiências afroindígenas em lugares estanques, objetais, passivos, que nos alijam a possibilidade de sermos vistos, lidos, interpretados na pluralidade particular que é, por exemplo, a complexidade de traduzir a vivência de mulheres racializadas (experiência afroindígena), em comunidades tradicionais no interior das Amazônias.

Conforme Quijano (2005), a colonialidade do saber e do poder sistematiza quais vozes possuem legitimidade para falar e que tipos de saberes são validados, e eu sigo, *a la* Spivak, a indagar: _ Pode a Mulher subalternizada falar? Ela pode, ela deve e ela fala, minha tese assinala e valoriza, inclusive, outros entendimentos: mesmo diante de toda a maquinaria antropológica sexista, cis, heteronormativa, branca, patriarcal, judaico-cristã, essas mulheres (entrevistadas) construíram diversas e potentes estratégias de sobrevivências e resistências a fim de que se vissem/fossem vistas em possíveis espaços de poder (ainda que simbólicos); é disto que se nutre minha tese, que faz registros onde se desnudam opressões, violações de direitos e interdições, mas se encoraja a perseguir um desenho narrativo concernente ao que me contam as mulheres entrevistadas, sem grandes romantizações. Assim, as narrativas das sete mulheres entrevistadas se interconectam a partir de suas veredas identitárias, atravessadas por histórias de vida similares quanto as suas cosmologias, suas ancestralidades e, em especial às realidades cujas questões se alinham aos debates de classe, gênero, raça e credo.

Eclodem, dessas contribuições narrativas, outras experiências de perspectivas em interpretações analíticas e conceituais, uma vez que, de início ao fim, essa tese buscou orientar-se para uma produção comprometida em apurar essas vozes em seus detalhes mais transparentes, éticos; daí eu ter optado por poucas interferências nos dois últimos capítulos, sinaliza uma escolha que valoriza mais a narrativa delas (as entrevistadas), que aponta outro caminho de criticidade ao trabalho; sinaliza o quanto eu respeito e divido, equitativamente, a responsabilidade

de “se dizer e se perceber” (criticamente) com aquelas que, outrora, a tradição academia tomou por “sujeitos de pesquisa”, terminologia que questiono, que não utilizei por acreditar ser um olhar, função e relação ultrapassada para a ciência, segundo o prisma decolonial, o qual endosso.

Há que se construir novos acessos entre pesquisador e entrevistado, busquei/busco por isto sem, necessariamente, deixar o fio analítico e crítico das construções empreendidas por mim, pelos gabinetes os quais pertenço (Unifesspa e UFPB) e, em especial, respeitando as mulheres a quem entrevistei, bem como suas complexidades.

Sendo um pesquisador negro, nascido em um país colonizado, de prole oriunda da classe trabalhadora, corpo afetivo/sexual dissidente, escrevendo uma tese na/da/sobre a periferia da periferia (um território amazônico), decido sem grandes alardes, debater sobre a experiência periferizada de sete mulheres que desempenham importantes performances sociais, para requerer junto delas os novos espaços de relevâncias na produção de pensamento, de sensibilidades, subjetividades que se interpenetram em nossas relações. Por isto penso que seja necessário e urgente, antes de tudo, descolonizarmos olhares, mentes, escritas e, sobretudo, nossos medos de reconstruir novos espaços para assentarmos essas experiências reais e legítimas as quais fui canal de comunicação: elas já existem, estão dispersas em suas/ nossas veredas e independem das validações/interpretações da academia, apenas o são.

Complexidades à parte, essa tese de doutorado vem sendo gestada desde tenra idade, quando desconfiei que toda essa estrutura era construída a partir de fissuras, de muros epistemológicos muito baixos, cujas realidades que aprendi não eram verdades absolutas e limitantes, tais como os paradigmas e epistemes os quais fui exposto lá no início de minha andança acadêmica junto, tão somente, de bibliografias alinhadas a pensamentos comprometidos com visões de mundo mais verticalizadas, unilaterais, as quais respeito, compreendo seus usos, suas estruturas, mas que abandono, por hora, ao acreditar que para a ciência atual, essas concepções rastejam em direções contrárias ao que acredito ser uma ciência comprometida com as agendas do tempo histórico presente e com a responsabilidade política de um

pesquisador que visa ser peça interventiva, ele e seu estudo, para um tempo futuro que amplia os conceitos de liberdade, sobretudo a de pensamento.

As idas e vindas de recursos científicos/metodológicos, bem como os resultados de meu trabalho de campo, me fizeram encontrar os fios condutores de temáticas a serem abordadas nessa produção e marcam a certeza do quanto ainda estamos engatinhando uma ciência que resulte em leitura acadêmica sensível das experiências plurais das pessoas oriundas e/ou de/em contextos de comunidades tradicionais cujas ressonâncias narrativas são não-puristas.

Penso uma tese de doutorado que, mesmo alicerçada na interseccionalidade, não constrói interpretações somente para as violências de gênero, classe, cor e credo; é daí (também) a minha preocupação em dividir, *pari passu*, com o leitor alguns caminhos que percorri para essa empreitada e nominar/propor esses caminhos, a protoambientação é uma dessas experiências de tempo “a esmo” que julguei necessária para que algumas impressões surgissem e se dissolvessem (mais organicamente) em minhas hipóteses, não sendo um tempo comprometido com construção de diários de campo, caderno de anotações e outros registros, mas que fosse, portanto, uma experiência acadêmica salva na memória, como lembrança, tecida a fios afetivos, aberta ao insight, que fosse escolha natural, que fosse um registro por outras plataformas, afinal, eram essas interrelações entre minhas memórias que iriam dar norte aos questionários semiestruturados que norteariam as entrevistas, a fim de que eu viesse interpretar o que me contariam aquelas mulheres que eu ainda nem conhecia. Eu precisei construir memórias, repertórios e acessar meu passado, minhas lembranças, para no presente, pesquisar mulheres cujas vivências se dão em comunidades tradicionais, este foi o exercício: compreender meu ponto de origem e de onde, agora, eu estava falando e quem estaria me escutando, e como se daria essa escuta, como eu lidaria com as possíveis respostas.

Em Memória e Identidade, Joel Candal (p.98, 2018) afirma que:

O ponto de origem não é o suficiente para que a memória possa organizar as representações identitárias. É preciso ainda um eixo temporal, uma trajetória marcada por nossas referências, que são os acontecimentos, cuja maior ou menor densidade permite distinguir os “períodos” e as “épocas”, é um tempo

vazio de lembranças. Cada memória é um museu de acontecimentos singulares aos quais está associado certo “nível de evocabilidade” ou de memorabilidade. Eles são representados como marcos de uma trajetória individual ou coletiva que encontra sua lógica e sua coerência nessa demarcação. A lembrança da experiência individual resulta, assim, de um processo de “seleção mneumônica e simbólica” de certos fatos reais ou imaginários - qualificados de acontecimentos- que presidem a organização cognitiva da experiência temporal. São como átomos que compõem a identidade narrativa do sujeito e asseguram a estrutura dessa identidade.

Minha tese apresentou pontos instáveis do que eu julgara saber acerca das vivências que eu registrara, é pertinente debater sobre os formatos/estatutos de aprendizagens que operam e atravessam os saberes tradicionais, quais são esses conhecimentos e como eles (e elas, as entrevistadas) são recebidos nas comunidades correlatas, se acolhidos ou não, como se constroem e como são repassados.

Por ser uma cartografia⁶³ que trata sobre mulheres cujas vivências remontam saberes tradicionais, me interessei mais em nominar pessoas, espaços, quais conhecimentos eram operados ali naquele território e como eles se tornaram relevantes nas narrativas das mulheres entrevistadas. Na contramão do epistemicídio, trago a resposta crua de algumas mulheres que dizem não terem aprendido os saberes com outras mulheres, ou, por vias da oralidade, o que conferiria oficialidade à tradição, conforme postula Cunha (2007).

Essas sete mulheres que entrevistei recompõem suas memórias e me contam a partir de seus nascimentos, suas ascendências, quem elas são e têm na vida, se são mães, se são/foram solteiras ou casadas, se com filhos ou não, contam de suas relações com a natureza, com seus jardins e quintais, com seus bichos, com a comunidade, falam ainda sobre quanto recebem, ou se nada recebem quando seus “serviços” são lidos como ofício e renda principal de suas moradas.

⁶³ Na perspectiva da Cartografia, o mapa não é um constructo meramente imagético, mas subjetivo, ideal a quem o constrói/propõe, já não tem mais como fim absoluto a localização de algo/alguém, ao contrário. Segundo J. Baudrillard (1981), em **Simulacros e Simulação**, “o território já não precede mais o mapa”.

Considero que minha escuta esteve aberta a compreender quais (des)caminhos narrativos elas tinham a oferecer e como diferentes faces de suas interseccionalidades lhes compunham, ora adquirindo faces dissidentes da hegemonia branca e masculinista, que (de)forma a memória coletiva da experiência de mulheres afroindígenas da região bragantina, ora apresentando suas vivências em espaços de poder, tais como quando Dona Nazaré parteira decide por voltar para sua Mirasselas, ou quando Yalê, sendo uma mãe de santo de terreiro de cidade de interior (Tracuateua-PA), parte para uma vivência acadêmica e atuante em cargos de poder junto à Educação no município ao qual faz parte, ou quando Dona Rosa da Cruz, mesmo alinhada à opressão de gênero, parte para um protagonismo dentro e fora da sua comunidade, na contramão do que lhe impusera o pai, as alas mais conservadoras de sua comunidade, na tentativa de construir uma igreja para os seus, decidindo doar parte de seu tempo aos afazeres missionários e não mais, tão somente, na roça de arroz e nos afazeres domésticos, dentre tantos momentos de rupturas e dissidências narradas pelas sete mulheres entrevistadas.

Tornei agenda nessa tese o debate alusivo à matrilinearidade de mulheres racializadas (Mãe Yalê, Mãe Luiza de Ogum e Dona Maria de Jesus, capitã da marujada), suas interpretações sobre seus corpos, enquanto mulheres que são marcadas pelas experiências inseridas em contextos alinhados à questão de raça e cor, bem como o racismo religioso e as mais diversas e cruéis formas de silenciamento, herança colonial que pensa as mulheres não-brancas como “bestiais, masculinizadas, sub-humanas, incapazes de produzir conhecimento. Presas nas imagens de controles e impedidas de gritar as violências fora do escopo familiar tradicional”. (Akotirene, p. 78-79. 2020).

Quando tento desmistificar quaisquer possíveis encaminhamentos que leitores possam confundir com interpretações romantizadas das narrativas das mulheres entrevistadas, é por compreender que há limitações/fragilidades oriundas de meu *corpus* (registros), construído em tempos pandêmicos, reitero essa face de minha produção para que fique sanada alguma dúvida da qual também ficarei como espectador e ouvinte, mas sem respostas mais convincentes.

Observa-se, pois, nas vivências narradas por Dona Glória do Curral, Dona Nazaré parteira, Mãe Yalê, Mãe Luiza de Ogum, Dona Rosa da Cruz, Dona Diana

promesseira e Dona Maria de Jesus (capitã da Marujada) diversos atravessamentos de raça, gênero, classe e credo, formando (também) maneiras diversas de construir depoimentos e relatos de si. Em consonância com os postulamentos de Judith Butler (2015), não existem mecanismos de criação de si mesmo (*poiesis*), desalinhados dos modos de subjetivação, por isto compreendi a ferramenta analítica e teórica da interseccionalidade (ênfase em AKOTIRENE, 2019 e CRENSHAW, 1989) como caminho mais coerente para assentar as vivências e narrativas das sete mulheres a quem tive acesso para a escuta e composição de parte do *corpus* dessa pesquisa; o referido instrumento analítico construído e (re)visitado por intelectuais negras, me possibilitou confiança ancestral para tratar da memória, identidade e, em especial, os rastros afroindígenas que compõem os saberes tradicionais que trago para o exercício do debate.

O *Rastro* porta-se como invisível impregnado, o que não se acabou por completo, marca a presença da ausência, flagra-se em práticas ressignificadas, rasuras de algo escrito (se apagando) que ainda se inscreve no objeto de abordagem. Ao esboçar o escopo dessa tese busquei um caminho-fim que parte da memória, da história e do esquecimento, um trabalho de (des) silenciamento de processos de construção de narrativas, de histórias de vidas, tergiversadas por grupos historicamente silenciados.

As narrativas orais das mulheres entrevistadas funcionam como fissuras pessoais e coletivas de processos de construção de memória, enquanto prática discursiva. A minha investigação se ergueu destas narrativas orais, dentre tantos processos comunicacionais, para investigar, ainda, a produção de silêncios; acionou a esfera do proibido, o que fora abandonado/ interditado pelos dias, tempos, pessoas, lugares e tratou de enxergar o que se pôs no lugar daquilo que fora impedido de existir.

Essas veredas “sem capina, alagadas” também me foram/são possibilidades de compreensão, também respondem tanto sobre o presente, sobre a história atual/oficial, mas, em especial sobre a não-oficial. A minha tese abandona a ideia de ser uma etnografia, inclusive, em virtude do entendimento que não seria possível essencializar, a partir de sete relatos orais a experiência feminina de existir naquelas comunidades, torna-se uma cartografia de afetos, efetivamente, por aceitar a limitude do que conseguiu ser um trabalho de campo, de corpo a corpo, num período histórico

que nos impedira o toque, o aperto de mãos, o abraço terno, as possíveis e, significamente, conhecidas formas de externar afetos.

Vali-me da lembrança, do cheiro, das texturas jamais sentidas para prosseguir a pesquisa, esclarecido de que “nossa memória é produto da cera mole marcada em relevo, o que persiste é lembrado, e aquilo que não se imprime ou que não se releva e revela paira na zona sombria do temido rio do esquecimento” (Alencar, 2014 p. 53). É, exatamente, esse rio de esquecimento a que busquei mergulhar para, por fim, entender quais processos interseccionais existiram, se deram e se desconstruíram nas vivências daquelas mulheres nas comunidades percorridas.

Assim, jardins, quintais, poços de baldes, casas de barro, de farinha, máquinas de costura, porteiras abandonadas, tábuas de lavagem de roupas, textos grafados ou ágrafos são considerados rastros, ainda que estes possam parecer signos vazios, “sem intenção prévia, que não se inscrevem em nenhum sistema codificado de significações, que não possui, portanto, referência linguística clara”, haja vista os rastros deixados não terem, para seus sujeitos uma especificidade clara de emitir significação que não-pragmática, algo que o tempo tratou de poupar, o rastro “é fruto do acaso, da negligência, às vezes da violência; deixado por um ladrão em fuga, ele denuncia uma presença ausente - sem, no entanto, prejudicar sua legibilidade” (Gagnebin, 2006, p.113).

Nessa teia de sobreposições de rastros sobre rastros, Jeanne Marie Gagnebin se vale das impressões de Emmanuel Lèvinas para sinalizar (sob outro prisma) diferenciações acerca do conceito de signo e o de rastro. Reitera que o rastro é um signo aleatório, sem propensão final a criar significados, mas que pode vir a desempenhar o papel de signo, quando investigado a fim de que se desvele algum processo de significação de um objeto, como as vestes da imagem do menino Jesus, nos braços da imagem de São Benedito, composta de vestimenta que, iconograficamente, remonta a Oxalá, ou a roupa dos homens marujos, que remontam a figura do Zé Pilintra, ou mesmo o ato matrilinear de colocar Dona Maria de Jesus, mulher racializada e anciã como a figura de maior prestígio e representatividade na Festividade de São Benedito, em Bragança-PA.

Tal qual um caçador que é um ente responsável por desvendar um enigma, o pesquisador de rastros perscruta vestígios. Com isto, semioticamente, reconhece sentidos aos processos que investiga, e assim, rastro a rastro, pegada a pegada, descortina a natureza ampla e ancestral do objeto.

Conforme Lèvinas (2006, p. 113):

Mesmo tomado como signo, o rastro tem ainda isto de excepcional em relação a outros signos: ele significa fora de toda intenção de significar [de *faire signe*] signo e fora de todo projeto do qual ele seria a visada. [...] O rastro autêntico [...] decompõe a ordem do mundo; vem como em 'sobre-impressão'. Sua significância original desenha-se na marca impressa que deixa, por exemplo, aquele que quis apagar seus rastros, no cuidado de realizar um crime perfeito. Aquele que deixou rastros ao querer apagá-los, nada quis dizer nem fazer pelos rastros que deixou. Ele decompôs a ordem de forma irreparável. Pois ele passou absolutamente. Ser, na modalidade de deixar um vestígio, é passar, partir, absolver-se. (grifos do autor).

Para o historiador, os rastros funcionam como os marcadores esmaecidos de algum processo construído pela existência humana. No afã de esmaecer um signo, outros tantos se levantam. A cultura, em seu sentido mais lato, é resultado de semioses, intersemioses.

É nessa perspectiva que minha cartografia de afetos caminhou ao registrar narrativas femininas, compreendendo as mulheres como espaços físicos de referência em suas comunidades, ouvindo suas histórias e estórias de vidas à luz de constructos científicos que me empurraram uma abordagem crítica e ética que desaguou em uma produção acadêmica que, dentre tantas nuances, tratou de (re)construir trajetos que possibilitam compreender como essas sete mulheres remontam, discursivamente, como se construíram seus territórios, seus acordos comunitários, afetivos, religiosos, socioculturais, mas sobretudo, como (re) inventaram estratégias de resistências a fim de que pudessem, ainda que simbolicamente e em esferas mais subjetivas, acessar experiências ambientadas em espaços e posições de poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, K. **Interseccionalidade**. São Paulo: Polém, 2019.

ALENCAR, L. F. de. **NO RASTRO DOS “PÉS DESCALÇOS”**: da Marujada à narrativa literária. 2014. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) - Universidade Federal do Pará, Bragança, 2014.

ALMEIDA, J. C. O mistério dos encantados na Amazônia. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 19-38, dez, 2018.

ALMEIDA, M. Ecologia da Ciência, ética da diversidade e educação transdisciplinar. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 18, p. 105-113, jul./dez, 2008.

ALMEIDA, R. **Entre cruzeiros e encantos**: religiosidade popular em Minas Gerais. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

ALMEIDA, S. R. G. Cartografias contemporâneas: espaço, corpo, escrita. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

ANDRADE, R. **Fotografia e antropologia**: olhares fora-dentro. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

ARAÚJO, C. Exploração do trabalho infantil de meninas na Amazônia: desigualdades de gênero e pobreza. **Revista Brasileira de Estudos de População**, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 413-434, dez, 2014.

BACHELARD, G. **A água e os sonhos**: ensaios sobre a imaginação da matéria. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BARBOSA, A. M. **Tópicos Utópicos**. São Paulo: Cortez Editora, 2014.

BARBOSA, N. A. **Umbandas e Batuques**: magias e encantarias no Terreiro de Mãe Terezinha, Bragança-PA. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — curso de Antropologia — Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

BARTLETT, F. C. *Remembering: A study in experimental and social psychology*. Cambridge: University Press, 1932.

BAUDRILLARD, J. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Antropos, 1991.

BERND, Z. **Literatura e identidade nacional**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1992.

BEVERLEY, J. **Subalternidad y representación: debates em teoria cultural**. Tradução: Mayrlene Beiza e Sergio Villalobos-Ruminott. Madri: Iberoamericana, 2004.

BEZERRA NETO, J. M. **Os Homens de Deus na terra da Redenção: o Clero católico nas transformações do final do século XIX (1850-1889) – o caso do Pará**. Monografia (Curso de Licenciatura e Bacharelado em História) — Universidade Federal do Pará, Belém, 1991.

_____. **Escravidão Negra na Amazônia (Sécs. XVII-XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BEZERRA NETO, L.; BEZERRA, M.C.S. Educação do campo: referenciais teóricos em discussão. *In*: BEZERRA NETO, L.; BEZERRA, M.C.S. **Educação para o campo em discussão: reflexões sobre o programa escola ativa**. Disponível em: <http://www.gepec.ufscar.br/textos-1/textos-educacao-do-campo/educacao-para-o-campo-emdiscussao-reflexoes-sobre-o-programa-escola-ativa/view>. Acesso em: 17 jun 2012.

BOHM, D. **A totalidade e a ordem implicada: uma nova percepção da realidade**. São Paulo: Cultrix, 1998.

BORDALLO, A. **Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina**. Belém: Falangola Editora, 1981.

BOURDIEU, P. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. *In*: BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 107-132, 2001.

BRASIL, 2007. DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Último acesso e, 14/04/2023.

BUSMAN, D. V. *et al.* Morfologia da praia de Ajuruteua-PA (Brasil), durante uma maré equinocial de sizígia. *In:* II Congresso sobre Planejamento e Gestão das Zonas Costeiras dos Países de Expressão Portuguesa IX Congresso da Associação Brasileira de Estudos do Quaternário II Congresso do Quaternário dos Países de Língua Ibéricas, 2009, Curitiba. **Anais.** Disponível em https://www.abequa.org.br/trabalhos/quatcost_233.pdf acesso em: 14/03/2023.

BUTLER, J. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CANDAU, J. **Memória e Identidade.** Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

CANEVACCI, M. **Sincretismo:** uma exploração das hibridações culturais. Tradução: Roberta Barni. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Caminhos da identidade:** ensaios sobre a etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set./nov., 2007.

_____. **Cultura com aspas.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO, A. S.; FISCHMANN, R. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CARVALHO, A. M. A. **Saberes de benzedeiros:** uma análise das práticas de cura no contexto urbano. São Paulo: Annablume, 2013.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise do Discurso.** São Paulo: Contexto, 2004.

COLLINS, P. H. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* New York: Routledge, 2000.

CRENSHAW, K. **Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics.** Chicago: The University of Chicago, 1989.

DAMATTA, R. *Relativizando, uma introdução à antropologia social.* Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DE ALMEIDA, J. N. "Zé Pelintra desceu": exclusão, subversão e trânsito cultural. **Revista do Centro de Estudos da Linguagem**, Porto Velho, v. 5, n. 1, 2018.

DE PAULA, L. Cartografias alternativas: contribuições do programa de aquisição de alimentos materializadas no espaço das assentadas rurais. **Revista Geografia em Atos**, Presidente Prudente, n. 12, v. 5, p. 111- 134, jul., 2019.

DELEUZE, R.; F. GUATARI. Introdução. *In: Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia)*, Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, Editora 34, 1995.

DIEGUES et al. *Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil.* São Paulo: Cobió, 2000.

DURAN, G. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário.* [S.l.: s.n.], 1997.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos.** Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-religioso. Tradução: Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVARISTO, C. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In: SCHNEIDER, L.; MOREIRA, N. (Orgs.) Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora.* João Pessoa: Editora do CCTA, 2020.

FARES, J. A. **Imagens da mitopoética amazônica: um memorial das matintas pereras.** 1997. 180 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Letras, Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Pará, Belém.

FERNANDES, F. **O folclore em questão.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, J. G. S. **400 anos ou A invenção da tradição bragantina.** (in) *Interculturalidade e Saberes- os diversos na contemporaneidade da Amazônia.* Belém: Ed. Paka Tatu, 2015.

FERNANDES, D.; FERNANDES, J. A “experiência próxima”: saber e conhecimento em povos tradicionais. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 127-150, jan./jun, 2015.

FERREIRA, M. Nossa Senhora Auxiliadora: história, devoção e iconografia. **Revista de História da Arte e Arqueologia**, Campinas, v. 18, p. 37-50, 2016.

GAGNEBIN, J. M. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

_____. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

GOMES, F. SCHWARCS, L. M. **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo. Companhia das Letras, 2018.

GORSKI, C. Ritual de iniciação no candomblé de ketú: uma experiência antropológica. **Revista Todavia**, v. 3, n. 4, p. 52- 64, 2012.

GRINGS, E. Cultura religiosa popular: a devoção a Nossa Senhora de Caravaggio. **História**, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 53-72, 2013.

GROSGUÉL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídio do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, 2016.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HERMETO, M.; AMATO, G.; DELLAMORE, C. **Alteridades em tempos de (in)certezas – escutas sensíveis**. Rio de Janeiro: Ed. Letra e Voz, 2019.

HOLZER, W.; HOLZER, S. Cartografia para crianças: qual o seu lugar? **Geograficidade**, ed. Especial, p. 93-104, 2013.

HOSBAWN, E. Introdução. *In*: RANGER, T. **A Invenção das Tradições**. Tradução: Celina Cavalcante, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INGOLD, T. **Antropologia**: para que serve? Tradução: Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Vozes, 2019.

LEANDRO, L.; SILVA, F. A estrada de ferro de Bragança e a colonização da zona bragantina no estado do Pará. **Novos Cadernos NAEA**, v. 15, n. 2, p. 143-174, dez., 2012.

LEVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Tradução: Pergentino Pivato. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

LOUREIRO, V. R. A Amazônia no século 21: novas formas de desenvolvimento. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 527-552, jul./dez., 2012.

MACHADO, V. S. A vivência religiosa no candomblé e a concepção junguiana do religare. **Revista da SPAGESP**, v. 13, n. 2, p. 30-43, 2012.

MALINOWSKI, B. Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa. *In*: **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, p. 17-34, 1978.

MATO, Daniel. No hay saber "universal", la colaboración intercultural es imprescindible. **Alteridades**, Ciudad de México, v. 18, n. 35, jan./jun., 2008.

MATOS, M. I. **Sagrado Feminino**: identidades, sexualidades e poderes. São Paulo: Letraria, 2019.

MATTOS, C. L. G. A abordagem etnográfica na investigação científica. *In*: MATTOS, C. L. G.; CASTRO, P. A. (orgs.) **Etnografia e educação**: conceitos e usos. Campina Grande: EDUEPB, pp. 49-83, 2011.

MAUÉS, R. **Mulheres da Amazônia**: Lavoura, Pesca e Trabalho. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

_____. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**, v. 17, n. 01, pp- 33-61, 2012.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MEIRINHO, D. **Olhares em foco: fotografia participativa e empoderamento juvenil**. Portugal: Editora LabCom, 2016.

MORAES, C. **Umbanda: a religião brasileira**. São Paulo: Editora Pensamento, 2008.

MORAES, N. R. O desafio do desenvolvimento nas comunidades tradicionais brasileiras: análise da delimitação conceitual. *In: Congresso Nacional de Pesquisadores em Economia Solidária, 2015, São Carlos. Anais [...]. São Carlos, 2015.*

MOTTA-MAUÉS, M. A.; VILLACORTA, G. M. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuá/PA). *In: MAUÉS, R.; VILLACORTA, G. (orgs.). Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

NAKANO, A. M. S. *et. Al.* O cuidado no “resguardo”: as vivências de crenças e tabus por um grupo de puérpera. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 56, n. 3, p. 242-247, maio/jun. 2003.

NASCIMENTO, G. **Feitio de viver: memórias de descendentes de escravos**. Londrina: Eduel, 2006.

NASCIMENTO, M. R. do. **Irmandades Leigas em Porto Alegre: práticas funerárias e experiência urbana (séculos XVIII e XIX)**. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

NONATO DA SILVA, D. B. **Os donos de São Benedito: convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XX**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — curso de Ciências Sociais — Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

OLIVEIRA, C. **Os índios tupinambá sob os aspectos histórico, antropológico e linguístico**. 2012. Monografia (Graduação em Letras) — curso de Letras — Universidade Federal do Pará, Bragança, 2012.

OLIVEIRA, F. da S. **Maternidade e vida acadêmica**: Memórias e narrativas de mães universitárias. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras) – Faculdade de Pedagogia de Castanhal, Universidade Federal do Pará, Castanhal, 2022.

OLIVEIRA, M. **Puxada de Parteira**: Tradição e Saberes no Cuidado ao Parto. São Paulo: Editora ABC, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. *In*: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte Amazônico. São Paulo: UNESP, p. 277-309, 2000.

PACHECO, A. S. **En el Corazón de la Amazonía**: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoara. 2009. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

PEIXOTO, A. **Umbanda** - A manifestação do espírito para a nova era. São Paulo: Madras, 2010.

PEIXOTO, L. A mulher e seu quintal, caminhadas por um universo mágico-místico-transformacional. **CAMPOS**, Curitiba, V. 20, N.1, p. 101-121, 2019.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POTIGUARA, E. **Metade cara metade máscara**. São Paulo: U'KA Editorial, 2018.

POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. Lorena: DM Projetos Especiais, 2018.

PRADO FILHO, K.; TETI, M. M. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbaroi**, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 45-49, jun. 2013.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, R.; VALLADO, A. Xangô, rei de Oió. *In*: BARRETI FILHO, Aulo (org.). **Dos yorùbá ao candomblé kétú**. São Paulo: Edusp, p. 141-161, 2010.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, A. R. **Memórias Sumaúma**. Tempo e espaço e uma sociedade Yanomami. São Paulo: Marco zero, 1990.

REIS, A.; ANDRADE, M. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 202, p. 01-11, 2018.

REIS, C. ; LOPES, A. **Dicionário de teoria narrativa**. São Paulo: Ática, 1988.

RIBEIRO, C. M. O imaginário das águas e o aprendizado erótico do corpo. **Educar**, Curitiba, n. 35, p. 107-121, 2009.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTIAGO, K. L. **As narrativas de moradores a respeito da formação do quilombo do américa e a migração negra na Amazônia bragantina**. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) —Universidade Federal do Pará, Bragança, 2019.

SANTOS, M. **Memória Coletiva e Teoria Social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SARRAF-PACHECO, A. História e Literatura no Regime das Águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Amazônica: Revista de Antropologia**, v. 1, p. 406-441, 2009.

SENA, J. Corpos Dissidentes, Saúde Sexual e Microbiopolíticas de Resistência na Amazônia Atlântica. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 59, n. 3, p. 1710-1734, dez. 2020.

SILVA JÚNIOR, F. A. **Representação Feminina no Mito da Matintaperera em Taperaçu Campo, Bragança (PA)**. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) — Universidade Federal do Pará, Bragança, 2014.

SILVA JÚNIOR, F. O mito da Matinta Perera de Taperaçu Campo e o conceito de dádiva: Aproximando-se de um conceito antropológico. **Amazônica – Revista de Antropologia**, Belém, v. 6, n. 2, p. 484-502, 2014.

SILVA, Armando Bordallo da. A integração Amazônica e o Estado do Caité, Separata da Revista da Universidade Federal do Pará, 1974.

SILVA, D. **Os donos de São Benedito**: convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal do Pará, 2006.

SILVA, M. L. da. Racismo religioso na umbanda: uma análise sociológica. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 27, n. 67, p. 29-45, 2019.

SILVA, M. O. Saindo da invisibilidade a política nacional de povos e comunidades tradicionais. **Revista Inclusão Social**, Brasília, v.2, n. 2, p. 7-9, 2007.

SOUZA, A. de. **A CNBB e a questão social**: Uma análise do discurso dos bispos brasileiros sobre a realidade socioeconômica. São Paulo: Paulinas, 2015.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TURNER, V. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Tradução: Paulo Pinto e Arno Vogel. Editora da UFF: Niteroi, 1967.

VELHO, G. **Um antropólogo na cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VERGER, P. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio, 1997.

ZUMTHOR, P. **A letra e a voz**: a “literatura” medieval. Tradução: Amália Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Tradução: Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

APÊNDICE A — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA COM DONA DIANA (PROMESSEIRA DE SÃO BENEDITO)

João: Hoje são 29/07/2020, nós estamos na comunidade do Camutá em Bragança do Pará, às 16:54, a gente vai entrevistar a dona Diana, que a promessa de São Benedito, professora e a partir de agora a gente vai iniciar a entrevista e agradecer a sua acolhida, enfim, e a sua disponibilidade de nós receber, aí a gente inicia, Dona Diana, já falando sobre, buscando um pouco sobre sua história de vida, se a senhora puder contar, tipo, onde a senhora nasceu, a data de nascimento, a origem dos seus pais, se a senhora sempre morou aqui na comunidade, o seu nível de escolaridade, quantos irmãos a senhora teve, enfim, aquilo que a senhora julgar necessário, enfim, para que a gente compreenda quem é a dona Diana.

Dona Diana: meu nome é Maria Diana Padilha de Sousa, tenho 65 anos e nasci aqui nesta comunidade, né, me criei até os 10 anos, fui para Bragança morar com uma tia e fiquei lá até aos 18 anos, que eu comecei trabalhar, né, naquele tempo o trabalho era assim: chegava os políticos, dizia para minha mãe, na festa de São Benedito _ Olha, essa menina já tá boa de trabalhar! Aí a minha mãe disse: ¬_ Mas ela ainda não tem 18 anos, não tem documento nenhum, que naquele tempo só se tirava com 18 anos, e minha mãe providenciou, que eu quando começou o ano, que eu fiz 18 anos, que a data do meu nascimento é 1º de Janeiro, nasci em 55, E aí ele falou: _ Olha, tu previdência e leva para mim, que eu vou conseguir um trabalho para ela, e ela tirou o documento, levou, com 2 meses eu já passei a ser professora, eu comecei na Vila de Caratateua, trabalhei lá 8 anos, pra lá arranjei marido, me casei, tive quatro filhos, né, tô nesta luta até agora, graças a Deus! Meus pais né tiveram também seis filhos, morreu logo um jovem com 27 anos e agora, por último, morreu a minha irmã que é gêmea com outra que mora aqui na comunidade, morreu de câncer, e nós estamos só em quatro, né, eu, a minha irmã e dois irmãos, que é o que mora aqui, o outro que mora em Benfica.

João: o seu nível de escolaridade, como é que a senhora percebe isso, pelo nível de escolaridade que a senhora tem, na época que a senhora se formou... como é que era?

Diana: quando a gente se formava no magistério, a gente é como quem se forma agora terceiro grau e faz um mestrado, faz um doutorado, né, era possante, daquela vez quem tinha, porque, até porque no tempo que eu comecei trabalhar, as professoras era quem tinha até quarta, quinta série, né, que trabalhava no interior, e quando eu fui para o Caratateua, aí já com segundo grau, aí eu já fui, não fui para direção, porque eu não quis mesmo, né, que eu nunca gostei de me envolver com coisas, assim, a mais do que que eu gosto de fazer, né, direção, secretaria, essas coisas não, gostei sempre de trabalhar com aluno, né, graças a Deus, aí, por fim, na carência de trabalhar, vim pra Bragança, trabalhei no Santa Terezinha, trabalhei no Augusto Corrêa, no Taíra, e por último, fiquei no Yolanda Chaves, e trabalhava, tinha duas turmas de 1ª à 4ª e tinha três turmas de 3ª Etapa, que é quinta e sexta série, né, com essa me aposentei, com 275 horas, sem ter o terceiro grau, né, que nesse tempo era carência, era muito pouco professor de 3º Grau, aí então, na carência, o Diretor chegava: _ Oh, toma conta destas turmas aí! Eu, professora, pelo amor de Deus, eu trabalhando só para alfabetizar aluno, eu vou ficar com turma de 6ª e 7ª série, não tenho condição, não, é tu, você é capaz! Aí pronto, a minha bronca, eu passava a noite toda estudando, mas graças a Deus eu dei conta, e quando eu me aposentei foi horrível, porque meus alunos vinham na minha casa me buscar para mim dar aula, e eu: _ Não meu filho, não posso ir, tem outra que me substitui, não, professora! Ninguém quer aquela professora, aquele professor não sabe! Não, pelo amor de Deus, não fale isso, não posso mais, que eu me aposentei com 44 anos, jovem ainda, sabe, o pessoal queria me pegar lá, e umbora trabalhar que você tá nova, e vamos trabalhar no Santa Terezinha, vamos voltar para Santa Terezinha, particular, vamos voltar, _Não, não quero mais, Deus me deu essa oportunidade de me aposentar cedo, então tô fora, e graças a Deus até hoje, né, tô vivendo, vivo em Bragança, tô aqui por causa da epidemia, meus filhos me Trouxeram, porque eles trabalham em linha de frente, todos os quatro, e mãe, a senhora tem que ficar lá porque a gente ama a senhora, então a senhora tem que se resguardar, e vim para cá e eu não quero mais voltar, que eu chego lá em casa é só fazer limpeza e volto de novo...

João: E São Benedito, como é que entra na sua vida, a sua vivência, me conte.

Diana: Ah, é tudo, né! Porque eu tenho, graças a Deus, nas minhas orações São Benedito tá sempre presente e no meu dia a dia no meu tudo, né, porque São Benedito é um Marco na nossa vida, desde do meu avô, que foi encarregado, um dos primeiros encarregados, e então nós ficamos com aquela, como é que se diz (?) faz parte da nossa religiosidade, né. É tudo São Benedito, apesar da festa que a gente faz, mas a fé, em primeiro lugar, que a gente sempre recorre a São Benedito, Porque já teve muitas coisas também na minha família, esse rapaz que veio ainda agora, o meu filho, ele sofreu um acidente de moto, ele tava parado na moto e o outro veio e se chocou, cabeça com cabeça, cara com cara, meu filho passou 5 dias no Metropolitano, entre a vida e a morte e era só o que a gente na minhas orações entregava, a Deus, Nossa Senhora e São Benedito, né, mas assim, a gente tem devoção por outros santos , né, ele, olha aqui, na comunidade Nossa Senhora da Conceição, eu moro lá em Bragança também, minha casa, lá, eu faço parte da comunidade de São Pedro, que é uma comunidade grande também

João: qual bairro?

Diana: Aldeia, né, beira-mar. Então é assim, faz parte dessas comunidades, sou Cursilista, sou missionária, eu faço parte de muita/muitos, como é que se diz (?) grupos de oração...

João: Ministra da Eucaristia?

Diana: Não, não sou! Porque assim, eu com essa vida, pra cá e pra lá, aí eu tenho essa venda aqui no domingo e sempre eu vou ter um horário para minha missa, que é no sábado à noite, e sempre a escala de ministro acontece mais é domingo, e por isso, assim, eu digo não, para mim me comprometer e na hora ter que: _ fulano tira pra mim, não dá, né, então, daqui, eu tenho vontade sim de ser uma ministra!

João: a gente compreende que são processos de vida, são vivências, no caso, e que são processos religiosos também, e processos didáticos, profissionais, que atravessam então a sua vida pelo que a senhora conta!

Diana: Com certeza!

João: (cont...) e quando a gente pensa isso, a gente não retira, por exemplo, a questão de problemas que podem ter sido advindos, existiu (?), a gente chega na

dona Diana por conta da grandiosidade da festa que a família dela produz, enfim, em dezembro, é a última casa que o santo fica antes de ir para um outro trajeto, que é e a travessia do Rio Caeté, enfim, para cidade de Bragança, e podem existir questões, a senhora sente como é que a senhora percebe a comunidade, já existiu algum tipo de problemática, coisas que vocês têm que sanar em cima da hora, a senhora pode contar um pouco para gente dessa relação. dessa família, não somente a sua, mas do todo dessa festa que se faz aqui, que se oferece, não só para São Benedito, mas para os esmoleiros, para os outros promesseiros, os curiosos que vêm da cidade, assistir à festa que vocês produzem, como é que a comunidade tem recebido [também] isso, como é que a senhora percebe?

Diana: olha essa festa aqui, não é só aqui na nossa casa que fica, né, aqui porque é a última noite, é sempre em torno de 6, 5 a 6 noites na comunidade né, mas aqui não dá a proporção que dá aqui, por que a gente sempre vai nas outras casas, né, eu gosto de ir, mas são pouca gente, é uma tranquilidade diferenciada daqui, aqui não, é muita gente, ninguém calculou, o povo calcula assim, 3 mil, e, sei lá, em mil, assim, é uma proporção, como você já viu, muito grande, então essa festa, assim, do tempo do meu pai, ele fazia só, ele comprava alimentação, que era para eles necessário o mingau de milho, que é o tradicional, só, com a nossa ajuda, ajuda dos filhos, mas agora não, né, meu pai morreu e a gente continuou, e a gente só faz ela por conta da ajuda dos amigos, um dá macarrão, outro dá arroz, outro dá uma banda de porco, a gente compra um, e é assim que funciona, é muito grande, é muita coisa, se fosse só a nossa família, que não é pequena, mas mesmo assim nós não temos, porque nunca ninguém botou em uma caneta, assim, sabe, mas isso vai muito longe, é muito caro, só para ele adiantar, o ano passado, nós, só de carne de porco, a gente comprou quase, foi mais de 150 Kg de carne de porco e agora tem os outros, galinha caipira e essas coisas todo e muita comida variada

João: e a força tarefa de pessoas para trabalhar na festa, como é que se consegue?

Diana: ah, e muito, uma faz o arroz, outra tempera o feijão, o macarrão e outra tempera a comida e isso a gente faz de um dia pro outro, porque temperar e bota no freezer, de manhã, 5 horas da manhã, na hora da Alvorada, aí a gente já começa a botar a panela no fogo, o mingau tem um mingau tradicional que a gente está fazendo

agora com 30 kg de milho, são 30 latas de leite, essas coisas todas, manteiga e essas coisas toda, côco e, assim, e esse é o tradicional mingau de São Benedito que as pessoas vêm, não coma, mas tomo o mingau, mas é difícil a pessoa que, olha, vem caminhões, ano passado veio ônibus, veio até pau de arara, veio daqui do lado do Maranhão, do Vizeu, não sei de onde foi, e vem, todo mundo come, todo mundo, São Benedito multiplica, na panela a gente olha assim, _ Meu Deus, quando a gente ver aquele montão de gente, aí senhor, não vai dar, e a gente começa a fazer prato e marmitta e tudo e todo mundo come e ainda sobra comida, então é assim!

João: onde a senhora mora de fato, a senhora falou que tá aqui por conta da pandemia, dessa epidemia, do vírus, enfim, é, mas nos outros lugares em que a senhora mora e aqui também, eu suspeito que a senhora seja conhecida como uma mulher religiosa, de uma família de referência nessa religião...

Diana: E muito com certeza, minha mãe era muito religiosa!

João: (cont...) Como é a sua relação, por exemplo, com a fé, no que diz respeito à cura, a gente sabe que São Benedito é um santo extremamente milagroso, né, o Glorioso São Benedito que se chama, e Bragança, uma cidade que é palco de muitas histórias, de muitas promessas, a senhora pode contar alguma dessas situações que a senhora viveu ou que a senhora soube, alguma que a senhora tenha se espantado pelo nível de cura, seja espiritual, seja física de alguém, que alguém tenha lhe relatado, na sua própria família,

Diana: Desde o meu pai, acredito, né, que essa, meu pai tomou conta dessa festividade, depois que meu avô não teve mais condições, morreu, ele ficou tomando conta por promessa de um filho, por que teve um problema de saúde muito grave, naquele tempo os hospitais nem tinham, eu acho, eu acredito, e aí ele fez a promessa com São Benedito e alcançou a graça, aí nesse tempo variava assim, um ano ficava na casa do meu avô e o outro ano ficava na casa do meu pai, ele, quando ele morreu, e adoeceu, que tomou conta, já ficou só na casa do meu pai, né, que até hoje a gente estamos continuando, né, e do meu pai para minha família, também muitas graças a gente já conseguiu, meu filho quando sofreu acidente de moto, né, eu me pegava muito com São Benedito, que desse a cura porque quando eu chegava lá, que eu ouvia aqueles boletins, né, aí o médico chamava a gente, _ olha mãe, seu filho não tá

fora de perigo, mas qualquer momento eu posso lhe dar, dizer para você que o seu filho saiu do coma ou seu filho morreu, e quando ele saiu do coma que eu cheguei lá, que eu fui chegando lá para mim entrar na visita, aí tava anunciando lá na chamada lá... a família do Adilson José Padilha de Souza, eu digo: _ pronto! aí eu só não caí porque minha prima tava comigo, me segurou, eu digo: _ Morreu meu filho, morreu meu filho, ela, calma, calma não é, possa que ele tenha saído do coma, calma, aí quando a enfermeira veio: _ Mãe, a senhora que é a mãe do Adilson, o Adilson saiu do coma, tá esperando (...) Ai meu Deus, aí, então foram coisas que a gente, ele, até hoje sai de marujo, desde um ano e seis meses, quando ele teve esse outro problema, né, ele sai de Marujo enquanto eu tomei conta, quando ele já fez a vida dele

João: Qual o outro problema que o Adilson teve?

Diana: foi, o ano que foi uma pneumonia, né, que ficou, que deu a leucemia, que foi uma bioquímica da clínica que deu o sangue, deu que o sangue dele até era difícil, né, E ela tinha o mesmo e deu para ele, o médico chegou para mim e disse: _ olha mãe, vamos tentar a última solução para o seu filho, o sangue, se ele rejeitar o sangue, aí a senhora pode levar ele para casa, para preparar, para senhora enterrar ele, né, então quando tava soltando foguete de São Benedito e eu tava aqui com meu terço rezando, né, eu dizia assim, São Benedito, assim como tu transformastes aquela comida em flores, tu transforma essa doença em saúde para o meu filho, e aí, né, a fé ali, a certeza que a gente tem, porque eu tenho assim comigo, que a fé que cura, que nessa pandemia o povo tomava chá de jambú, pego aí da rua e todo mundo ficou bem, né, então eu digo assim, que é a fé, porque você toma aquilo e consegue, né, bem graças a Deus

João: Ele ficou no Hospital das Clínicas, do Douglas? Vale ressaltar aqui a nível de informação que o hospital do Douglas, como a gente chama, popularmente, aqui em Bragança no Pará, que é o Hospital das Clínicas, ele fica a uma esquina da igreja de São Benedito, e na festividade, como a pouco ela relatava, você consegue ver na janela toda festividade, enfim, tudo que acontece, por que, apesar da procissão ser dia 26 de dezembro, a festividade acontece dias antes termina dias depois...

Diana: Começa dia 18 e termina 26,

João: Dona Diana, a gente pergunta cerca de monetarização, de relações financeiras, por conta de um trajeto que a gente tem percebido de desvalorização dos processos e vivências femininas, a nível de Brasil e do mundo, e a gente percebe que isso acontece em um ou outro momento pelo fato de serem processos que são levantados pelas mulheres, nas mesmas festas, nas mesmas manifestações quando os homens fazem um outro trabalho eles recebem financeiramente, eles negociam outros tipos de coisas, comercializam, enfim, e quando as mulheres fazem esses serviços é sempre visto como uma ajuda, como suporte e não revela financeiramente para elas, e aí eu pergunto a senhora, como é essa relação da senhora com (...) Apesar de que a senhora já falou que o seu sustento era por conta da profissão, mas a Marujada é uma Irmandade né, eu creio que a senhora faça parte...

Dona Diana: é o meu irmão, ele que paga essa taxa

João: a Marujada viaja, enfim e dentro da própria festa, assim, quando Vocês recebem, como é que se dá esse processo financeiro, se existe ou não, como é que a senhora percebe-se, acha que deveria existir, para as pessoas que trabalham ou não, como é essa relação da dona Diana com a questão financeira de uma festa, de uma recepção para um São Benedito ou como a senhora enxerga isso nos outros processos de outras casas, também?

Dona Diana: é, assim, como eu já falei, que funciona assim com ajuda do povo, que colabora com a gente e para fazer a comida, é a família, as mulheres da família vem de Belém, vem de Bragança, vem gente de todo canto e aí a gente se ajuda e não é pago nada, né, só eles fazem, ajudam e cada uma faz uma coisa, aí a gente tem uma ajuda de todo mundo, de todas as mulheres, aqui mesmo da comunidade tem pessoas disponível, _Olha eu vou lá ajudar, vou temperar comida, vou, porque assim, o tempero é o meu marido que tempera tudo, sabe, ele que é o que tempera, _ Aí todo mundo, nossa(!) tá uma delícia a carne de porco, ainda é feita na panela de barro e tal, tem todo aquele procedimento, né, então é assim, a gente não paga nada para essa ajuda das mulheres, né, é no café da manhã também a gente já tem uma prima, que ela doa o café da manhã do outro dia, ela já traz tudo preparado, eu só passo o café, ela já traz o pão, os bolos, tapioca, salada de fruta, tudo, tudo, tudo, acompanhamento ela traz, mas a comida a gente que faz, nós todas, assim, com a colaboração de todo mundo, nas outras família tem umas que é só as

peessoas da casa, porque é pouca, né. A comida é pouca, né, aí as pessoas que vão também são poucas e, aqui não, é muita gente, porque olha, _ Estava muito bom! (sobre a comida). Aí quando é no outro ano aquela outra pessoa falou: Ah, eu vou lá para ver realmente se é boa e tudo, aí pronto, aí vai multiplicando cada ano que passa, mais gente vem e então a gente já se prepara assim para esse tanto, para esse mais, né, _ Ah ano passado eu fiz 30 kg de arroz, esse ano eu vou fazer menos, porque sobrou... Não! a gente tem que fazer mais, porque com certeza vem mais gente, e assim que funciona, cada ano vai mais além, né...

João: a gente tem pensado essas vivências femininas, e Muitas delas estão atreladas, como a gente já falou, à fé e à cura, e a gente tem falado aqui de São Benedito, mas é muito comum que outras mulheres que são cristãs, né, que se autoproclamam cristãs, tenham outros santos ou santas de devoção, a senhora tem alguma outra Santa de devoção que a senhora cultue, enfim, como é a relação, de onde vem?

Dona Diana: é, nós temos, daqui da comunidade Nossa Senhora da Conceição, lá da comunidade que eu moro em Bragança é São Pedro, né, é uma festa muito grande dia 29 de Junho, que é dia de São Pedro, a gente faz uma festa muito grande também, são nove noites, né, E aí a procissão também Pede para vir para cá para comunidade, só daqui desta comunidade do Camutá, saem três Santos, procissão fluvial, São Pedro, 29 de Junho, Nossa Senhora, que é o Círio Fluvial, no segundo domingo de novembro, e São Benedito, que é dia 8 de Dezembro, né, quando a data que atravessa, e assim, a gente em relação aos Santos, a gente sabe que todos aqueles que foram, tiveram a graça de se tornar santo, a gente tem que ter, né, a gente sempre tem devoção, fé, é porque eles, já que ele ganharam o prêmio de santidade, é porque eles fizeram alguma coisa valiosa aqui na terra, né,

João: Das relações da senhora com a natureza, assim, como é que a senhora se percebe, dentro desse processo, para gente que tá aqui visualizando isso, a gente entende que a senhora é uma mulher extremamente aproximada ao cultivo de plantas, como é isso, de onde isso partiu, essa vontade de viver entre árvores, plantas, se isso é comum para senhora desde sempre?

Dona Diana: desde muito tempo, eu acho que desde de criança que eu, minha mãe morava no sítio, eu nasci e me criei aqui no interior, né, eu sempre tive vontade porque minha mãe sempre ela tinha planta, que ela chamava planta de jiral, que eram as medicinais, né, e também ela gostava muito de flor, e eu, onde, quando eu morei no Caratateua tinha também o meu canto, né, que era de flor, sempre tive um tempo, só quando eu comecei trabalhar mesmo profundo, que os filhos foram crescendo, aí eu trabalhava de manhã, de tarde e de noite, aí eu não tinha como cuidar da minhas plantas, né, aí dei uma relaxada, mas quando eu me aposentei, que me tirou totalmente, assim, do serviço que eu já tinha passado uma vida, né, 27 anos eu passei trabalhando, dá graças a Deus me aposentei por tempo de serviço, daquele tempo, tempo bom que a gente fala e, aí pronto, eu queria ocupar minha o meu espaço, não ia só ficar na minha casa, né, amanhecer acordar tarde e ficar sem fazer nada, não, aí eu não vou ficar aqui, aí eu comecei vir para cá, eu já tinha essa casinha já desde a minha mãe e aqui sempre foi assim, para a gente ficar para festividade de São Benedito, onde vem toda a filharada, neto e tudo e o refúgio da minhas plantas, aí eu comecei... quando eu comecei criar esse cachorro, aí ele começou... que eu sempre cuido, criei cachorra fêmea, mas aí quando ele veio começou a fazer xixi na minhas plantas, digo: _ pronto, não fica mais aqui! Aí trouxe, comecei trazer para cá, né, aí eram rosas, que eu gosto muito de todo tipo de flor, rosa Então, e deu uma bicada aqui que me deu vontade de jogar fora o vaso, é coisa da vida, eu gosto muito de planta, eu vou em Bragança comprar plantas, coisas que elas postam para mim, faço parte de grupo, aí tanto planta medicinal, porque é bom a gente ter, principalmente no interior...

João: as pessoas costumam pedir muito planta medicinal aqui?

Dona Diana: sempre, quando adocece assim, que dá, o pessoal usa para derrame, nessa pandemia quando o pessoal tava gripado, vem: _ Olha, tu tem uma Japana aí para fazer banho de cabeça (?) aí eu digo: _ Tenho sim, e é remédio para fazer chá e o pessoal: _ah, eu comi tal coisa, não caiu bem e eu tô com vontade de vomitar, essas coisas, aí eu tenho “Hortelãzinho, tenho Sucuriju, tem o Amor crescido”, tudo isso é bom para o fígado, então são coisas que eu aprendi com a minha mãe, com a minha avó, minha avó gostava muito de planta medicinal, a minha avó já não gostava de flores, é, a minha mãe gostava, minha avó, não, a minha avó era só planta,

ela morava em Bragança mas ela tinha, ela plantava nos vasos, ela mandava comprar os vasos e pedia à minha mãe, levava a terra preta daqui, e ela plantava nos vasos “Catinga-de-mulata, esses hortelãs, aquela arruda, tudo ela tinha, os vazinhos tudo separadinhos, tudo com isso, então eu vim aprendendo com ela, esse aqui é bom para isso, aqui é bom para isso, Pariri é bom para sangue, não sei o que, aí a gente foi aprendendo e hoje, assim, o pessoal vem: -Olha, tu tem o remédio, assim, às vezes eu digo, eu nem sei se eu tenho, vou ver, agora eu fui lá, comprei “Malva Rosa”, comprei, já tenho um bocado de tipo de planta, eu gosto, às vezes, Graças a Deus não serve para mim, mas serve para pessoas que precisam...

João: a gente tá falando de vida, mas em relação à morte, como é a sua relação, o que a senhora pensa dessa coisa da brevidade da vida, como é que a senhora lida com o luto, como é que é na sua família, na sua comunidade, se existe algum processo diferenciado como a gente conversou um pouco sobre Ladainha, como é que a senhora reage a isso, se conhece, se faz parte, se valoriza, se compreende,

Dona Diana: é, eu tenho assim que, a gente, os católicos, sobre relações com a morte, a gente sabe que, a gente acredita na ressurreição, né, porque Jesus ressuscitou, então a gente, ah né, vai aparecer, não sei o quê, Não, a gente confia na ressurreição, então assim, o processo que eu acredito, eu sempre falo na minha família e todo mundo, assim, a questão da gente se preparar, né, se preparar para a hora que Deus precisar da gente, a gente tem que estar preparado, né, espiritualmente, nos alimentando da Eucaristia, fazendo nossas orações, rezando o terço, né, então assim, eu acredito assim, que a gente, após a morte, aqueles que são bons e que fizeram algo bom, vão conseguir um bom lugar, né, junto de Deus, que a gente não sabe o mistério como é, agora assim, aqueles que são maus, eu acredito porque eu acredito na palavra de Deus, então, o que tem na palavra de Deus é isso, é que vai ter a divisão dos bons e dos maus, né, como o evangelho de domingo, que foi sobre o trigo e o joio. Então é isso que eu acredito e sempre a gente tem que ser preparado para isso, para essa hora, porque a morte a gente sabe que é como um ladrão, que você não tá esperando, né, a morte, acredito assim, que eu que digo assim que a gente vive numa fila, na fila a gente pode estar bem pertinho lá de como a gente

vai receber, já tá ansioso para chegar lá no caixa para a gente receber, eu acredito que seja assim, porque tem uns que tão lá no fim da fila, vão viver muito tempo, né, E que às vezes a gente se surpreende agora com isso né, só que está doença (ela refere-se à Covid-19) mais sempre surpreende, Poxa, sabe quem morreu/ Fulano, olha deu um ataque cardíaco, morreu, tava bonzinho, ah, eu vi ele ontem lá... então é surpresa, então para isto acontecer e para a gente alcançar, né, a graça de Deus e viver com Deus lá em cima, a gente tem que se preparar aqui, né, E sobre assim, tem um projeto, por exemplo, a pessoa morre, aí às vezes à noite, assim que funciona na nossa comunidade, lá em São Pedro, aqui também, né, morreu há pouco tempo meu padrinho, só que ninguém pode velar, que foi dessa doença, né, mas as pessoas que morrem, assim, sem ser nessa época, de epidemia, era assim, tem, morre, por exemplo, de manhã, aí vai se enterrar só no outro dia, aí passa a noite toda aquele corpo sendo velado, aí a gente reza, a gente canta, se for católica a gente canta, a gente reza terço, né, antes do enterro tem a Ezéquia, quando o padre não vem, quando o padre vem tem missa de corpo presente, aí tem um enterro, aí com sete dias manda Celebrar missa em intenção da alma dele, né, e tem pessoas que fazem Ladainha, né, quando não tem como rezar a missa, aí fazem no interior mais assim Ladainha, né, mas isso só para o interior, na cidade já não estão usando mais, esse processo, né...

João: isso, só nas famílias da marujada ou para todo mundo, ainda é comum a ladainha?

Dona Diana: todo mundo, para todo mundo, é comum, aí reza, sempre assim da minha mãe, era todo mês que fazia dela morrer, do meu pai também, foi até um ano, mas todo mês, 1º 2º 3º 4º 7º nono, décimo, décimo primeiro, até um ano, a gente celebrou, mandou Celebrar missa toda aquela data da morte...

João: Dona Diana, a minha pesquisa trata sobre a história de vida de mulheres que são importantes, relevantes, que tiveram trajetórias de vida cujas potências foram exercidas né, a gente tem consciência do trajeto de vida que a maioria das mulheres no Brasil e no mundo vieram a passar, enfim, por conta do machismo, por conta do machismo estrutural, por conta de tantas questões e a minha pesquisa ela ver essa

exatamente sobre a vida de mulheres que são inspiradoras e para senhora o que que é a mulher (?) como é que a senhora se percebe mulher (?) Quais os desafios de ser uma mulher na época que a senhora começou a sua vida profissional, sua vida afetiva, enfim, quando casou, como é que a senhora enxerga esses caminhos dessas conquistas que as mulheres têm tido nesses últimos anos e como a senhora se percebe nesse processo todo, construindo essa história, sendo inspiração para essas outras mulheres, hoje?

Dona Diana: Eu, olha, eu sempre, eu digo mesmo, que eu fui uma guerreira, né, e sempre assim, eu percebo assim, hoje em dia quando eu vejo essas histórias de mulheres morrendo, homem matando, né, então eu fico muito triste com uma coisa dessa, porque eu percebo assim, se você não quer, não deu certo, sempre os meus filhos, eu tenho dois que separaram das mulheres, mas é sempre disse assim, deixei ela, não quer mais viver com você, deixa para lá, não quero fazer que você faça um nada, absolutamente, e sinto, cuide dessa pessoa como amigo, tenha ela como amigo, porque você tem uma relação, até porque no meio disso, você tem filhos, pessoas que não tem nada haver, mas eu, eu sempre fui uma mulher guerreira, todo tempo, e digo o mesmo, até hoje eu tenho toda essa idade, mas como você vê, tá tudo limpinho, eu capino, eu varro e tenho muitos problemas, tenho problema de coluna, tenho tudo, hérnia de disco, tudo quanto é doença de coluna eu tenho, joelho e pé e tudo, mas graças a Deus até hoje nada me impede eu fazer, absolutamente, eu lavo roupa, eu vou buscar a roupa do meus filhos lá em Bragança, eu venho amanhã, eu vou trocar colcha de cama, vou trocar tudo, então é assim, a mim, eu gosto de trabalhar, eu não gosto de ficar parada, eu vou deitar, depois do almoço, depois de tomar um belo açaí, até não aguentar mais, aí eu me deito um pouquinho, um pouquinho para descansar, eu já molhei toda essas plantas, já varri casa, já varri, catei folha e assim é a minha vida direto, eu só me aquieto de noite mesmo, meu marido e meus filho aqui, esses filhos dizem: _ Mãe, pelo amor de Deus, mãe, aquieta mãe ! _ Não, não faço, não aquieto, não meu filho, digo assim para eles, eu tenho que, eu tô andando não tô? Então, eu tenho que andar, porque o dia que eu cair, igual meu pai que passou dois anos, é parálítico, aí vocês vão se enjoar de cuidar de mim, então deixa eu, então é esse, isso que eu faço, eu admiro muito as mulheres assim desse tipo: guerreira, né? Olha, a minha cunhada, a mulher dele, ela carrega mandioca na costa, ela vai buscar a mandioca, ela mexe farinha, eles estavam torrando farinha agora, só ela mais ele,

então enquanto tem aquela que, _Ah meu Deus, tudo tá morrendo, aí não faz nada, aí você vai lá, _Ah, eu não sei capinar, Ah, não sei tirar um mato, eu não sei plantar, Ah meu Deus, me dá uma inquietação, sabe? eu fico inquieta de ver uma coisa assim, porque se você tem uma vida, tem uma saúde e eu não tenho aquela saúde tanta, né, eu tudo sinto, mas, para mim não existe, não tem, xô doença, eu quero é fazer, eu quero, _ Ai, não tá legal assim, eu quero desse jeito, eu faço, eu passo pro vaso eu passo pro outro, eu boto, só não faço mais que eu não dou conta mais, mas coisas que eu sempre fiz na minha vida, vou fazer tudo, de tudo eu faço, de tudo, faço comida, tenho essa venda de comida aqui, a gente faz, você acredita que eu e meu marido, eu tenho dia de domingo eles vem tudo para cá para me ajudar, mas eu e ele, nós colocando, a gente faz panelão de Tacacá, que a gente esse domingo agora, a gente vendeu quase cem cuias de tacacá, aí eu faço arroz com galinha, faço arroz com marisco, faço lasanha, torta, tudo isso eu faço, só eu e ele ainda faço almoço para todo mundo, faço tudo, aí o pessoal diz: _ Meu Deus, como é que tu faz, tu paga alguém? Não, pago ninguém, só eu, minha família, uma nora vem fazer uma coisa, um filho vem fazer uma coisa, e a gente se ajuda...

João: deixe eu lhe perguntar uma coisa, na verdade não é perguntar, Existe algum, a gente sempre, ao final da entrevista, a gente pede para que a Informante, Enfim, no caso aqui, a senhora, conte alguma passagem da sua vida, que a senhora considera muito importante, assim, se positivo ou negativo a situação, mas que a senhora tenha tirado dali alguma lição, ou tenha passado, conseguido demonstrar para alguém alguma coisa, inspirado, pode ser da vida pessoal, da vida profissional, alguma coisa que a senhora queira relatar de alguma história, assim, da sua da sua vivência mesmo, a senhora tem alguma coisa que a senhora queira relatar de alguma história, da sua vivência mesmo, a senhora tem algum história que a senhora gostaria de nos contar?

Dona Diana: Ah, tem tantas, tem tanta do meus filhos, tem tanto de família, mas eu vou relatar da minha, da minha aula, eu tive um aluno de terceira etapa que ele era viciado, Então, por causa dele, às vezes eu quase que perco meu emprego que era quando a diretora, essa diretora que gostava de tudo filmar, de bater foto, aí ela chegava lá, ela dizia: _ Olha, você não pode cuidar de um aluno enquanto você tem 50 dentro da sala, então eu digo, Não, meus 49, eles estão sadios, mas esse

daqui tá doente, eu preciso cuidar dele, então ele chegava muito doido lá na minha sala e ele dizia assim: Tia, ele me chamava de tia para mim, tia me ajude! E aí eu ficava como aquela pessoa fosse meu filho, não é a simples e não foi só ele, como todos, os colega do meus filhos que se formaram com ele tudo me chama de tia, chegam, me abraçam, me beijam muito de meus alunos, “fessora, fessora, fessora”, então eu fiz um legado, eu não preciso dos outros dizer, né, eu tô dizendo aqui, eu fiz uma conquista muito grande na minha vida social, na minha vida familiar, Olha, meus filhos, tudo trabalham, eu, chega essa hora todo mundo vem me ver, mãe como é que você tá, a senhora tá bem, tá legal, então estão são casos de vida que marcam muito na vida da gente, sabe, muita muitas coisas muitos casos que eu vivi que graças a Deus eu já agradeço muito a Deus, né, por coisas que eu passei também sobre saúde, né, do meu filho, desse aí que o padeci tanto com ele e, assim, então a gente tem muito relato na vida se ele for contar, ixe, tem que ser muitos dias pra gente...

João: Dona Diana, eu lhe agradeço, assim, profundamente, muito, muito obrigado mesmo, tem sido muito complicado para trabalhar e pesquisar em tempos de pandemia, dessa epidemia, desse vírus, a gente tem o maior respeito e cuidado, sobretudo, de avançar tanto os sinais, questão do distanciamento, de não tocar no aparelho, de mostrar o que a gente vai perguntar, para que não haja nenhum tipo de pergunta constrangedora, enfim, tudo isso a gente tem pensado nessa pesquisa, por que importa para gente que a Informante, no caso a pessoa que tá sendo entrevistada, ela esteja à vontade, que se sinta minimamente à vontade, a gente se conheceu muito pouco por conta da pandemia, né, em outras situações e outros processo de entrevista eu cheguei a morar na casa das pessoas ou na comunidade que elas faziam parte, passar um tempo de vivência com elas ali e construir uma relação de afeto muito mais ampla do que a nossa de agora, mas assim como eu lhe disse eu vim em dezembro aqui na sua casa e morei a vida inteira em Bragança não sabia do tamanho de uma festa que recebe tantas pessoas como vocês fazem aqui, sei da festa de São Benedito, vou, sou marujo há 16 anos, mas tive muito pouco acesso a como as comunidades reagem a isso e como a cidade tem vindo para comunidade para conhecer um pouco mais e ver o processo, né,

Dona Diana: é, vem muita gente fazer esses trabalhos, principalmente, de faculdade vem muito, sobre fazer relato, fazer esse último, que é o TCC, eles vêm

muito fazer sempre, eu gosto de ajudar, né, sempre gostei de ajudar todo mundo, estou aqui, se precisar mais de mim, já sabem onde me encontrar, por enquanto... foi um prazer ajudar vocês!

APÊNDICE B — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DA DONA MARIA DE JESUS (CAPITOA DA MARUJADA)

João: Bragança do Pará, hoje são 23/07/2020, hoje a gente entrevista a Dona Maria de Jesus do Rosário que é Capitoa da Marujada de Bragança, primeiramente, obrigado Dona Maria, por nos receber na sua casa, a nossa entrevista, a pergunta de número 1, ela trata sobre a sua história de vida: a sua data de nascimento, seu local de nascimento, qual é a origem dos seus pais, se a senhora sempre morou em Bragança, quantos irmãos a senhora teve, o tempo que a senhora mora na sua comunidade, qual o seu grau de escolaridade, enfim essas questões.

Capitoa: eu sou bragantina, eu nasci em Bragança, mas ainda pequena eu mudei, fui morar pro interior com meus pais ... que eu fui criada no interior, voltei com 12 anos para Bragança, de novo...

João: qual interior?

Capitoa: o interior era na beira do Rio Gurupi, e eu vim pra cá com 12 anos e me criei aqui, me criei, a partir dos 12 anos para cá, eu tô com 62 anos e moro aqui sempre, sempre morei aqui em Bragança!

João: a sua data de nascimento?

Capitoa: a minha data é 26 de outubro de 1957.

João: quantos irmãos a senhora teve?

Capitosa: eu tenho oito irmãos, vivo só tem sete, já morreu um, mas todos moram fora daqui, só eu moro em Bragança.

João: o seu nível de escolaridade?

Capitosa: eu estudei até a sétima série.

João: e como é que foi morar em Bragança, nesse momento, passar essa vida em Bragança, que era uma outra Bragança, onde a Marujada ela era uma espécie de encontro entre as pessoas, havia, obviamente, a religiosidade, mas havia também um processo de socialização, de diversão, de encontros, era isso mesmo, como é que era?

Capitosa: a Marujada, ela mudou muito, assim, pra melhor, porque a Marujada, antigamente, era assim, elas se vestio... eu não cheguei a ver do comecinho, né, mas eu vi umas foto antiga que até foi uma pessoa... um fotógrafo que trouxe pra mim, elas se vestio a qualquer jeito, hoje, nós temos a nossa saia de ensaio, de ensaio e de, é... pra acompanhar o santo, a nossa saia é uma saia muito larga, uma saia bem comprida, antigamente não, elas vestio qualquer saia, qualquer blusa, né, então ela mudou nesse estilo, ela mudou isso, hoje em dia, cada Maruja procura se arrumar melhor, todas quer chegar bem, mesmo que quando a gente vê uma que não tá bem arrumada, a gente já acha muito diferente, né, se a saia tiver mais curta, eu sou... eu vou chamar pra ali, vou conversar, pra que fique certo com as outra, por que nós, eu como Capitosa, eu fico... sempre eu tô vendo, é, vendo aquilo, sempre eu tô olhando o que tá diferente das outras, para poder chamar, pra conversar, para que seja tudo... porque tem Maruja que chega aqui em Bragança, ela acha bonito, ela vem o primeiro ano, acha muito bonito, aí ela chega, eu vou dançar a Marujada, mas ela quer vestir a roupa do jeito que ela puder fazer, uma blusa, e quando ela chega no meio a gente acha logo tudo diferente, as Maruja daqui se veste d eum jeito e as outras que vem se

não procurare chegar com a gente pra conversar, elas querem fazer uma blusa na moda, uma blusa tomara-que-caia, um blusinha justa no corpo, aí quando chega dentro da marujada, a gente olha, já tá diferente, a gente vai logo ver que não é daqui e vai logo procurar conversar com aquela pessoa, pra que mude aquela, né, vestimenta, ou muda a vestimenta ou não dança junto com a gente...

João: então é importante essa padronização, é isso que confere a vocês a identidade, é isso que confere a unicidade do processo religioso e social da Marujada?

Capittoa: é, isso aí, com certeza, é assim, se chegar muito... a gente tem que falar logo, não, a nossa roupa é essa aqui, na procissão você vê muita gente diferente, muita gente, de sandália no pé, de blusas diferentes, saias diferentes, saia de renda, essas coisas assim, dentro mesmo para dançar, não tem, então a gente vê muito na procissão, porque na profissão ninguém pode... é uma coisa muito, muito grande, muita gente, a gente não pode botar tudo... mas na dança, mesmo, a gente coloca tudo só num padrão.

João: sobre relações sociais, como é que a senhora se reconhece dentro desse processo religioso, a senhora é percebida pela comunidade como a Capittoa, é isso (?) e a senhora se sente acolhida, esse respeito que a gente sente que a senhora tem aqui em Bragança, ou na região Bragantina, ele também avança para outras cidades, quando a senhora chega representando a Marujada de Bragança?

Capittoa: avança, por aqui é assim, aqui, é, eu tenho aquele acolhimento tanto das marujas como das pessoas que tão por ali, né, e as pessoas que chegam, também, as pessoas que chegam eles quere, eles vem com aquela coisa de ver a Capittoa, de saber quem é a Capittoa, sabe, muitas pessoas chega e diz, olha eu vim só por que eu queria saber quem era a Capittoa, como era, se se vestia diferente, mas a gente não se veste, eu não me visto diferente, eu sou igual, a única diferença que

eu tenho é um bastão e a autoridade que eu tenho lá dentro, quando eu chego em outra cidade também eu sou muito acolhida como Capitoa, em todos os cantos que eu chego. Em todos os cantos que eu chego eu siou bem acolhida...

João: como é que foi esse processo de escolha, como é que é esse processo de escolha e como é que o seu nome surgiu ali, quais são os critérios, o que que uma mulher que já tem uma grande experiência, o que que ela precisa pra chegar a ser uma Capitoa?

Capitoa: é assim, a Capitoa, ela precisa que ela saiba dançar, as danças da Marujada, tem gente que pensa assim que... não, a Marujada tem que ser as mais velha, não, é, o comportamento da pessoa, tudo isso, a outra Capitoa, ela vai observando, o comportamento da pessoa na Marujada, é, o modo de se vestir, o modo de conversar, é, como as danças, então, a nossa, a nossa Capitoa, antes de mim, ela tinha uma perna amputada e ela parou de dançar e ela me botou pra dançar junto com a vice, pra ver se eu acompanhava, né, como eu sabia dançar, eu acompanhei, eu fiquei dançando com a vice, a vice adoeceu, eu coloquei outra moça para dançar comigo e a Capitoa sempre ali, observando, mas aí chegou o tempo que a Capitoa não pôde mais ir dançar, aí chegou a falecer, né, que quando ela chegou a falecer, ela... porque a vice já tinha morrido, antes dela, então quando a vice morre, a Capitoa chama outra pra ser vice...

João: então é uma escolha que, via de regra, é a Capitoa que reconhece numa outra mulher?

Capitoa: é, pra ser a vice, eu dançava, mas eu não era a vice, eu dançava por que a vice estava doente, também, então, quando ela, quando ela, a vice morreu, e ela ficou... não me escolheu logo, outra vice, né. E quando ela tava já muito, mesmo, muito mal, ela chamou o presidente e passou uma autorização para ele dizendo quem

ela queria pra ficar no lugar dela, no caso eu nunca fui vice, aí ela passou a procuração pra ele e dizendo quem ela queria, que nesse caso era eu, eu já tinha 30 anos de Marujada e eu dançava, já, né... E ela passou essa procuração dizendo que era eu, então quando ela faleceu, aí fizeram a reunião e me colocaram como Capitoa, eu nunca fui vice, e, já eu que fui escolher uma vice, pra dançar comigo, que hoje sou eu a Capitoa e a minha amiga que é Maruja também, a Leuda, ela é a vice, porque a Capitoa escolhe a vice, a Capitoa é cargo vitalício, é até eu não poder mais dançar, se eu não poder mais dançar e querer logo escolher outra, eu coloco, senão eu fico sendo Capitoa até morrer, tem outra dançando no meu lugar, mas eu sou a Capitoa.

João: não existe um tempo mínimo, tipo, de 4 em 4 anos...

Capitoa: não, não tem...

João: a senhora percebe se isso gerou, a sua escolha, né, e não efetivamente só a sua, mas de uma forma geral, se isso é uma ambição das mulheres, das pessoas que estão ali na madrugada, se isso gera algum tipo de... esse lugar de importância gera algum tipo de cobiça, de inveja, de comentário, aconteceu, pode ter acontecido alguma coisa, a senhora pode falar para gente?

Capitoa: gera, aconteceu, aconteceu por que? É, por que o cargo de Capitoa ele é cobiçado que nem você disse, cobiçado, pra mim, foi uma surpresa ser escolhida como Capitoa, porque eu achava que eu nunca ia ser uma Capitoa, foi uma surpresa, mas então, tinha gente que cobiçava aquele lugar, aquele cargo de Capitoa e chegou até sair uma pessoa que dançava comigo ali, né, como ela não foi escolhida, ela se afastou da Marujada, ela não dança mais Marujada, então, ali foi uma cobiça e eu acredito assim, que uma inveja, né?

João: a gente pergunta sobre isso, por que quando a gente faz pesquisa a gente sempre mostra tudo de uma forma como que não tivessem problemas e a gente sabe que existem relações de poder, existem relações políticas, às vezes envolvidas, existem pessoas que buscam e cobiçam determinados lugares de relevância nas festas, enfim, por conta disso, de pelo fato de se tá tudo atravessado na Marujada de São Benedito, e de uma forma geral, tudo isso seria possível. Sobre monetarização, a gente se importa com essa questão financeira e, reiterando que não há necessidade de falar em valores, como é que a Capitoa se relaciona com o dinheiro, para ser Capitoa, você precisa fazer algum tipo de doação ou você recebe um uma quantia, por mês, por exercer esse cargo, como é essa relação da Dona Maria que é Capitoa da marujada com o dinheiro e nesse processo, sobretudo, de ser Capitoa e de ter ou não algum tipo de remuneração ou de estender à Marujada algum tipo de remuneração?

Capitoa: não, pra ser Capitoa, a gente não tem remuneração nenhuma, também não precisa que eu faça doação nenhuma, é... porque o que a gente faz é que a Marujada ela é uma Irmandade, né, e a gente dá um... tem aquela mensalidade que a gente paga por ano, a gente paga, as Marujas pagam essa Irmandade, que paga músico, que paga, é... que faz o que preciso ali, né, o negócio de... no tempo da festa, é que o presidente pede esse dinheiro e gasta nessas coisas, mas a gente paga a Irmandade, a gente não paga porque é Maruja ou então que eu tenha que fazer doação, não, isso aí não...

João: a gente fala da Festa de São Benedito, que tem dentro dos seus elementos a Irmandade da Marujada, a Irmandade dos Marujos, e por conseguinte a Marujada de Bragança e a gente tá, obviamente, falando de fé, e fé alinhada à cura. Há muitas promessas, há uma “Esmolação” em que o santo vai de casa em casa, são três santos: o santo da cidade, do interior/dos campos e o da praia, como é a sua relação com a religião, a senhora é católica, a senhora tem alguma Santa de devoção, como é essa relação com essa entidade, com essa santa, como se dá essa aproximação?

Capitola: olha, assim, eu sou muito devota de São Benedito, né, mas eu também sou devota de Nossa Senhora, agora o São Benedito, todas as marujas que você chegar e perguntar, elas responde, eu sou devota de São Benedito, né, todas as marujas, a fé, eles, eles colocam tudo em São Benedito como um intercessor deles perante Jesus... a cura muita gentes, né, já teve curas pedindo a São Benedito, essas... os santos, quando ele chega em Bragança, tem muito promesseiro que faz a promessa para que ele pernoite numa casa, para que aquele pessoal almoce em outra casa, é tanto promesseiro que não tem a demanda daqueles dias, que eles passa na cidade, num cobre todos aqueles promesseiros, que os pessoal procuro muito, por que a cada noite ele fica numa casa.

João: a senhora pode falar de uma experiência, de que a senhora tenha visto ou tenha sabido de cura de alguém, enfim, a partir da intercessão de São Benedito junto a Jesus?

Capitola: olha, eu já vi, assim, comigo mesmo, eu já recebi muitas graças, né, eu já recebi, mas assim, comigo mesmo, de uma coisa mais avançada eu ainda não precisei, mas sei que eu precisando, São Benedito tá ali comigo, mas eu conheço pessoas que diz que enxergaro, que enxergaro, é... fez aquela promessa passou o ano esperando, né, a promessa, era Dia do Santo pernoitar três noites na casa dele, então ele ficou aquele ano esperando e não enxergava, mas o dia que ele... que o santo... o pessoal sempre falava para ele: _ não, não desiste que tu vai receber a graça!... e quando nesse dia, ele disse que nesse quando disseram “o santo já vem” ele escutou o baque do tambor, a filha pegou ele, saiu, que quando ele saiu na porta, ele olhou e enxergou todo mundo que vinha, né, então naquela hora ele recebeu a graça, porque (?) por que ele acreditou, ele tinha fé, ele acreditou o ano todo, quando foi na hora São Benedito deu a vista dele.

João: os processos religiosos da marujada tem, dentre eles, um, que é a ladainha, e a ladainha que se canta no oitavo dia após a morte de alguém, como é que é a relação da Capitoa com a morte, como a senhora percebe a morte, como é? A senhora sabe a ladainha, quem pode cantar a Ladainha, a quem pode ser cantada, qual é a burocracia para que essa questão venha acontecer (?), porque é uma coisa que eu percebo que tá... eu não posso dizer que está sendo abandonada, mas tá ficando cada dia mais incomum você ir a um velório e depois no oitavo dia que se cante a ladainha, isto era uma coisa muito comum nos anos 90, nos anos 80, ainda...

Capitoa: os católicos, eles sempre faz isso, sempre faz isso, tem o terço durante 7 dias, no oitavo dia tem, essa ladainha é em Latin, como você fala, e é os homens que cantam, mas também, não é só aqueles homens que andam com São Benedito, pode ser outras pessoas que sabem também rezar, né, e, outra coisa, eu não sei, eu acho bonita, mas não sei cantar.

João: existe algum tipo de protocolo diferenciado, por exemplo para um velório de uma Capitoa ou de alguém que tenha uma representatividade na festa, a senhora tem conhecimento disso, ou é uma tramitação normal, como de todos os outros?

Capitoa: não, é a Capitoa, ela falecendo, ela tem uma coisa diferente, assim, porque (?) por que as marujas, elas vem acompanhar e elas se ventem todas de azul, né, só não bota o chapéu e aquela faixa que tem aqui, elas vão acompanhar todas vestidas de azul, tanto a Capitoa, como o Capitão, eles são acompanhados, assim, e as outras Marujas não, é normal.

João: Dona Maria, é incomum nesses processos religiosos, via de regra, serem mulheres as pessoas que têm a representatividade mais alta, pelo fato da religião está alinhada ao patriarcado, pelo fato de Jesus ser homem, pelo fato de ter, aparentemente, mais santos homens do que santas mulheres, acaba que causa na

gente um fascínio, o fato de em uma festa para um santo que é homem, que é São Benedito, a figura da mulher ser, exatamente, essa Grande-mãe dos Marujos, haver essa representatividade, como é que a senhora se percebe mulher e como é que isso chega pra senhora, o que que é ser mulher para Dona Maria, pra Capitoa, e como é entender que a nossa Festa da Marujada ela foge, de certa forma, a uma regra no Brasil, né, ela coloca, exatamente, a mulher no topo mais alto dessa esfera que é religiosa, que é cultural, e econômica, que é social?

Capitoa: olha, quando eu entrei para madrugada já era assim, a hierarquia da marujada, ela é... todo tempo ela veio... é... governada, eu digo assim governada por uma mulher, a mulher na Festa da Marujada, ali no meio... a gente... eu... me sinto uma pessoa, eu quero dizer assim, muito, eu quero dizer que seja uma pessoa poderosa ali dentro, né, que é tudo resolvido por ela, mas... é... outra coisa, muitas vezes as pessoas me fazem perguntas que eu não sei responder, como foi, como começou para que a mulher seja... para que a marujada seja governada por uma mulher... por que a Marujada é muito velha!

João: a gente tá quase findando a entrevista e como a gente vinha conversando anteriormente, eu gostaria que a senhora nos relatasse algum fato da sua vida, pode ser da vida pessoal, da sua vida... que história a senhora gostaria de contar? Que a senhora ache que talvez represente a senhora, a sua vida, pode ser uma história de cura, pode ser uma história de superação talvez, da relação com os pais, ou com os filhos, enfim, ou com marujos, fique à vontade, existe alguma coisa que a senhora possa contar?

Capitoa: não, é...eu tenho histórias pra contar, assim, da Marujada, né, por que a Marujada... eu... quando era novinha eu nunca fui pessoa, assim, de tá na Marujada, e a minha mãe também não era, o meu pai também não, santo passava na frente da nossa casa, que todo tempo teve essa Esmolação, né, mas uma coisa que eu não me lembro, assim, que entrava na minha casa... da escalação... mas quando

eu tava com 20, 21 anos, eu tava com 21 anos, quando eu casei com ele, ele já era Marujo a partir dos 9 anos, e eu fiquei assim, eu ia lá, com a minha sogra olhar a Marujada, achava muito bonita a Marujada, mas nunca chegava pra dançar, ia só olhar mesmo e vinha embora para casa, tive meu filhos, tive três filhos, depois que eles já cresceram um pouco, aí eu queria ir pra Marujada, eu fui, eu lembro que a primeira vez que eu fui pra lá, a minha roupa foi toda doada, a minha sogra me deu a saia, ele tinha uma tia, me deu o chapéu, ganhei a minha blusa, não me lembro de quem, eu sei que eu fui para o Marujada, dancei o primeiro ano, já do segundo ano em diante eu já fui... eu mesmo queria me aprontar, comprar minhas coisas, para ir pra Marujada, e fui pra Marujada, só que eu cheguei na Marujada eu não tive dificuldade de dançar as danças da Marujada, porque observava bem e eu sabia dançar, não tive dificuldades, comecei a dançar e pronto, a Marujada é... eu digo às vezes... eu converso com as pessoas... eu digo que a Marujada tá no meu sangue, a gente... quando chegar em abril, o santo sai daqui pra lá, a gente sai, acompanha, vai deixar o santo onde tem que deixar e aquele baque do tambor, ele fica sempre... a gente escuta, de vez em quando a gente escuta, você acredita nisso o baque do tambor (?) então a minha história é essa, eu vim para o Marujada já depois de velha, eu digo velho... é... por que eu já tinha eu já tinha 27 anos, mais ou menos, quando eu entrei no Marujadas, mas eu gosto muito da Marujada...

João: eu quero agradecer à Dona Maria, por ter nos recebido em casa, ter conversado com a gente, agradecera esse externar dentro dessas memórias e de tudo que ela representa pra Bragança, pra Marujada, pra os devotos de São Benedito, para os cristãos, obrigado!

APÊNDICE C — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DE ROSA DA CRUZ SOUZA

João: eu sou João Pereira, pesquisador, e a partir de hoje, de agora, dia 3 de julho de 2020, às 15:50, em Bragança no Pará, a gente entrevista Rosa da Cruz Souza. Obrigado Rosa, por aceitar a nossa entrevista, a gente começa a entrevista, primeiramente, perguntando algumas questões acerca da sua história de vida, que é o que nos interessa (sobremaneira) aqui, então se você puder, fale o seu nome completo, a data de nascimento, onde você nasceu, a origem dos seus pais, quantos irmãos você teve, qual a comunidade que você mora, que você desenvolveu as suas atividades que aqui nos interessam, se você estudou, até qual série...

Rosa: Boa tarde, eu posso dizer com muita alegria que amo minha família, né, amo a Deus por ter me criado e por ter me dado uma família que eu tenho, a minha origem de vida, né, veio de um casal de pessoas agricultores, pobres, mas enfim, com um objetivo de vida limpa, honesto, e graças a Deus, meus pais eles são do Estado do Maranhão, de um interior que a gente viveu lá por muitos anos, Tutóia-Maranhão, né, e a minha mãe é de um lugar chamado é um lugar chamado Jardim, né, então eu nasci se 1973 no dia 1º de setembro e meu nome é Rosa da Cruz Souza, em Araisos-Maranhão, então a minha família, é, nós moramos lá no Piauí por vários anos, eu apenas nasci no Maranhão, né, mas os meus primeiros tempos de vida foi no Piauí, na cidade de Parnaíba, no Piauí, próximo, na verdade, então nós, meus pais vieram aqui pra Bragança no mês de outubro de 1983, já cheguei aqui, na época eu tinha só 10 anos vivi poucos dias aqui dentro da cidade de Bragança, no centro, praticamente, não no centro, mas próximo, aí um pouco depois meus pais se mudaram para um lugar chamado Jiquiri, é considerado um bairro afastado do centro da cidade, né, então lá nós chegamos nesse período, né, do ano de 83, e meus pais viveram, né, e sustentaram sua família sobre base da profissão agricultura, no trabalho de roça, e eles trabalharam em cultivo de arroz, eu também, junto com meus irmãos, a gente desenvolveu esse trabalho chamada Agricultura Familiar que foi como a gente foi sustentado, o meu meu nível de estudo foi um nível de estudo, assim, posso dizer,

muito sofrido, né, porque (?) por que meus pais, eles não tinham condições de manter nós numa escola nem de dar para nós um estudo que seria, vamos dizer assim, garantindo um futuro melhor e a gente não teve essa oportunidade, né, pela falta de condições financeira deles, mas, particularmente eu estudei pouco, posso dizer que, principalmente, nos primeiros anos de aula foi foram anos, assim, ocupado, tanto em trabalho de roça, ainda criança, e também não trabalho doméstico, mas, principalmente no trabalho da roça, com tempo muito pouco para estudar, não é(?), dentro de uma lei aonde o meu pai também me guardava muito sobre suas observações, ele não tinha conhecimento do valor que é o estudo *prus* filhos e que *pra* ele importava saber ler, sabe escrever, e manter o básico, né, do português e de matemática, então, a gente não teve, assim, aquela, além do conhecimento deles, a gente também não teve aquela condições financeiras de se manter no estudo para garantir um futuro melhor, a gente teve muito que trabalhar para ajudar eles também, né, nessa questão da Agricultura,

João: quantos irmãos você teve, Rosa, quantos estão vivos ou faleceram, alguém nasceu aqui no Pará, ou todos nasceram no Maranhão, no Piauí, como é que foi essa relação assim com os irmãos?

Rosa: eu não cheguei a conhecer todos eles, na verdade, eu cheguei a conhecer o meus cinco irmãos, no caso: Raimundo, Manoel, Antônio e Júlia, sendo em ordem o mais velho é o Raimundo, né, depois veio Júlia, e depois veio Manoel, e eu, no caso, né, e por último o Antônio, mas antes de nós já havia outros filhos, né, que faleceram ainda criança, cujo o nome de todos eles fica um pouco difícil, assim, para me lembrar, porque (?) por que os nomes eram muito comparado, né, principalmente as Marias, as Maria Francisca, tinha a Maria Luzia, enfim, houve assim, no momento, assim, eu lembro bem que eram seis mulheres, né, no caso 6 mulheres e 4 Homens, por todos, faleceram mais as 5 criança pequena, né, e depois veio a minha irmã Júlia, né, que morreu com 29 anos, no caso, né, já adulta mesmo...

João: qual a sua religião, Rosa?

Rosa: religião Católica.

João: a Rosa, durante a entrevista, ela vai discorrer melhor acerca de como foi essa atuação dela dentro dos processos cristãos católicos, enfim, e a pergunta que pergunta 2, trata-se de relações sociais, de como ela, Rosa, se reconhece ou era reconhecida na comunidade dela, quando de um trabalho comunitário religioso que ela fazia, de como ela era percebida, se ela fazia esses processos, esses atendimentos espirituais, enfim, religiosos, somente na comunidade, você pode falar, Rosa, como é que você se percebia nesse contexto e como é que você via que a comunidade te enxergava nesse contexto, se eles reconheciam talvez a mesma coisa que você ou a própria igreja reconhecia em você naquele processo... (?)

Rosa: a Igreja Católica na minha família é, por mim, eu conheço assim desde a origem de família, meus pais, segundo eles, foram batizados na igreja católica, né, se criaram na Igreja Católica, na verdade assim, eles foram ensinados pelos seus pais, né, de que a Igreja Católica, a religião católica é um caminho que nos leva a Deus, então eles tiveram, né, esse cuidado de também nos apresentar para a igreja, aí a gente passou a tomar conhecimento, né, que esse caminho da importância que tem a religião na vida da gente, então a gente viu, né, desde o início da vida, meu pai e minha mãe, principalmente minha mãe, que deu valor à igreja, né, por ela ser uma escola espiritual da vida, que nos mostra, que nos apresenta para Deus, né, então eu sempre, eu posso dizer assim, que a religião ela é muito fundamental na vida da gente, eu mesmo sempre dei muito valor à minha igreja, à minha religião porque via minha mãe também a valorizar, né, eu via ela a respeitar os mandamentos da igreja, aí eu também passei né a seguir ela, de acordo com os ensinamentos dela, mas o compromisso por uma comunidade, né, na minha vida, ele chegou a partir do dia 10 de abril de 1998, não havia nenhum plano, né, sobre meus pensamentos, né, nenhum plano a trabalhar em uma comunidade, mas né, um dia, né, posso dizer que Deus me levou na igreja, para mim, tão natural como todas as outras vezes que eu já tinha ido antes, mas naquele dia, dia 10 de abril de 1998, que voltando ao calendário daquele

ano a gente vai ver que era um dia de sexta-feira Santa, naquele dia eu fui participar de uma confissão, no caso, eu fui me confessar, então eu ouvi, né, um pedido, uma pergunta do padre, na verdade, né, se eu aceitava ficar responsável pela construção de uma capela na comunidade onde eu morava na época, né, que é no Jiquirí, então eu posso dizer com toda certeza, né, que o plano de Deus a gente não pode dizer assim: _ Ah, eu vou ser escolhida por Deus para esse trabalho, porque a gente não sabe do Futuro, só Deus sabe, né, então, naquele momento eu posso dizer que foi algo estranho, assim, em comparação a todos os momentos que eu já vivi, por que (?) eu digo assim, porque aquele dia para mim foi mais do que sagrado, né, porque Deus me enviou esse trabalho, eu levei esse assunto para dentro da comunidade de acordo com o pedido do padre, né, e aí surgiu o projeto, o plano da construção da igreja, que deu início com aprovação do padre, no dia 10 de abril de 1998, então vários dias, né, se passara, né, todo esse trajeto de trabalho, que eu posso dizer, assim, que me envolveu né, no sentido missionário e também no sentido de construção, que o primeiro objetivo da pergunta, pelo que eu entendi foi a construção do prédio da igreja, mas também houve para mim, não é (?), aquele compromisso para o trabalho missionário, sem tanta experiência, nenhuma, apenas acompanhava com a minha mãe algumas coisas...

João: como era esse trabalho missionário?

Rosa: o trabalho missionário era a partir de uma programação vinda da própria Catedral, né, que era o preparo da Semana Santa, prepara do mês Mariano, preparo para as festas de Natal, enfim, todo esse trabalho aí, enfim, é isso, né, saber que no dia que o padre ia pra comunidade, né, tinha que ter uma missa preparada, a missa vinha de lá preparada, no caso, né, mais essa parte litúrgica, assim, né, preparar os cânticos da missa, preparar as leituras, né, não só eu fazia isso, né, mas eu tava sempre envolvida acompanhando as pessoas naquele trabalho...

João: havia, Rosa, nesse momento já alguma movimentação religiosa na comunidade ou em comunidades mais próximas a que você fazia parte, ou que, propriamente, a comunidade do Jiquirí se mantivesse em ritos, em alguns grupos, como que se dava essa relação antes do início da construção, da ideia de construir a igreja, no qual você era a coordenadora, né, desse processo, a partir do pedido do Padre Aldo?

Rosa: sobre a questão do que acontecia na comunidade, na verdade eu não sabia, é porque (?), porque eu fui criada assim, de um modo tão, tão... aos cuidados do meu pai, né, ele não era assim de me liberar pra tá saindo, enfim, pra participar de coisas fora de casa, então eu não tinha muito conhecimento, quando eu passei a tomar conhecimento, foi quando eu fui liberada pelo padre pra falar, né, para comunidade sobre o plano, né, sobre esse projeto que tava sendo, que já tinha sido, no caso, né, feito, né, no caso eu posso dizer “se deu”, né, que criou essa ideia de ter a igreja lá, eu não sabia, eu vim saber dias depois, né, que não propriamente lá dentro, né, da comunidade, mas em comunidades vizinhas as pessoas de lá, participavam, né, de se reunir em comunidades vizinha, para manifestar sua fé, fazer suas festas religiosa, elas não aconteciam encerradamente lá, algumas coisas, só, aconteciam, né, mas assim, festa final, encerramento final não era lá que acontecia, acontecia no grupo familiar que morava às proximidades da comunidade...

João: naquele momento, você chegou a prestar algum tipo de assessoria, fazer algum tipo de trabalho, ser convidada a rezar Ladainha, cantar Ladainha, por exemplo, rezar terço em outras comunidades, houve algum momento de trânsito entre as comunidades ali, você se sentiu acolhida nesse processo (?)... Em relação a conflitos, tiveram conflitos familiares, existiu isso por conta da sua atuação, você sendo mulher, em especial, sendo, de certa forma, entendida como estrangeira, por ser de uma outra, de outro estado, isso existiu, como é que foi esse processo com as comunidades, dentro de casa com a sua família e com a comunidade?

Rosa: dentro da comunidade, é, houve, né, em partes, assim, houve sim uma espécie de rejeição por conta dessa situação da origem, né, porque algumas pessoas, são aquelas questões de opinião pública, né, um pensa de um jeito, outro pensa de outro e a gente acaba tendo que ouvir, né, e levar em frente para não deixar o plano, né, ficar para trás, mas na verdade existia sim, né, eu percebia que as pessoas tinham, assim, uma espécie de rejeição, não toda comunidade, né, mas apenas uma parte, porque assim, né, a gente sabe, até nós próprio da igreja a gente sabe que Deus, né, Jesus não agradou a todos, e ele é santo, né, imagine eu que, como nós, que somos pecadores, enfim, a gente sempre é enxergado com esses defeitos essas palavras mas isso não é isso foi sempre uma posto dizer assim sim é uma situação, essas falhas, mas isso, isso foi sempre, como eu posso dizer assim, é uma situação que fortalece, né, que nos dá força, porque as pedras no caminho elas existe na finalidade de atrapalhar, né, e a nossa fé em Deus e a força de boa vontade é a coragem, né, que a gente tem que passar por cima dessas pedras e construir, né, o plano que tá pra ser feito...

João: em que momento essas pedras, como você chama essas situações, ficaram nítidas para você, tanto dentro da família quanto fora no processo de construção da igreja, isto dentro da comunidade, essa relação com a comunidade, como é que você percebeu essa relação de poder que estabeleceu ali, em que situações, por exemplo?

Rosa: a primeira a situação ela surgiu mesmo dentro de casa, né, porque na época minha mãe já havia falecido, meu pai é o líder da família, na opinião dele filha mulher era pra tá em casa, então eu sem poder ultrapassar as suas leis, né, aí eu vi a dificuldade assim na minha frente, né, como eu vou trabalhar em um compromisso desse que eu me comprometi com Deus com a comunidade e agora, né, para obedecer meu pai eu teria que parar, né, que deixar pra trás um plano que Deus, que eu posso dizer que Deus me escolheu, né, e junto com a comunidade eu tinha que entregar aquele trabalho que eu, que eu assumi, né, então, além do meu pai também,

eu via que a comunidade, né, algumas pessoas da comunidade, elas tinham, né, aquele tipo de rejeição, né, porque (?) por que elas queriam que esse trabalho fosse para uma pessoa do agrado, né, deles, das famílias, mas que nem todos, né, nem todos pensavam assim, isso aí, vamos dizer assim, são pensamentos da cabeça, não é o pensamento do coração, espiritual, né, como muitas pessoas lá também valorizaram esse lado, né, do conhecimento espiritual do coração, né, é aquele que diz assim: _ Deus botou ela porque sabe, né, Deus escolheu ela porque foi da vontade Dele, cabe nós aceita-la, houve pessoas nesse sentido, então, quer dizer, foi duas situações, assim, dentro da comunidade e dentro da minha família, né, mas que mais tarde, né, meu pai graças a Deus, ele entendeu muito bem e os seus ideais foram mudado pra um modo positivo, né, tudo deu certo, graças a Deus...

João: dona Rosa, a religião ela é recheada de ritos, de determinados costumes, então a gente sabe que na religião cristã Católica Apostólica Romana existe o batismo e os sacramentos, em especial, o batismo, dentre tantos, a primeira eucaristia, e para isso existe uma preparação, existe a crisma, sacerdócio, matrimônio e tantos outros, existia, isso é uma pergunta (...) existia essa preparação na comunidade a partir de um determinado tempo, você passou por esses ritos, quais ritos, você, a partir dessa coordenação passou a fazer, como terços, Ladainhas, você, por exemplo, entregava hóstia junto com o padre, como era essa aproximação da Rosa que tava dentro desse processo de construção da igreja, que tinha uma função burocrática, Mas tinha uma função também ali espiritual, naquele momento, né, o que que era a responsabilidade da Rosa, para além somente dessa função burocrática de arrecadar donativos e de construir, coletivamente, essa construção da igreja?

Rosa: A minha participação como responsabilidade é primeiramente se iniciou pela parte do Terço, né, que foi um pedido do Padre, né, porque vamos dizer assim é a parte... meu Deus, como é que eu digo (?) _ missionária, né, que é aquele trabalho de falar dos projetos de Deus, dos planos de Deus para nossa vida, então os terços, o terço ele é uma oração dedicada à Maria, é por isso que no mês de maio, sempre Maria é homenageada no mês de maio, em todos os anos, todos os dias do ano, na

verdade, mas o mês de maio é sagrado para Nossa Senhora e é encerrado sempre com homenagem da coroação, No meu caso, né, a minha participação, ela vem assim de direcionar o terço em família e preparação também do Natal, do Círio, por exemplo, que houve também, né, acontecimento nesse sentido, a preparação do batismo, também, né, eu passei também por encontros preparatórios na catedral, eu participei, eu fiz preparo de pais e padrinhos, né, então o que que é isso aí (?) esse preparo de pais e padrinho é a pessoa é apresentar os valores do batismo, né, em que lugar que se ocupa o pai e a mãe como responsável pela criança, como pais a responsabilidade deles e também a responsabilidade dos padrinhos, que é, digamos assim, uma responsabilidade dos padrinhos num sentido espiritual, porque muitas pessoas, alguns né, chegam a confundir o compromisso dos padrinhos, há pessoas que pensam que os padrinhos eles têm obrigação financeira sobre a criança, na verdade não é essa, né, o objetivo da preparação para os padrinhos é que os parentes se responsabilize junto com os pais o compromisso de evangelizar os afilhados, de mostrar o caminho certo da vida prus os afiliados, é de mostrar a importância de Deus na vida deles, e direcionar a vida deles pro caminho pra Deus, né, então esse preparo eles são feitos de vários, tem várias demonstrações lá dentro, né, que vem, né, de todo aquele conhecimento, inclusive envolvendo tudo aquilo que faz parte do momento do batismo, em que as crianças, porque que tem que usar aquela roupinha Branca, né, são sentidos da pureza, é que a igreja pede né para pessoas porque isso é muito importante, né, prus pais, mas assim que sentido principal desse preparo é aquela responsabilidade, né, espiritual, dos padrinhos e dos pais com a criança...

João: quais Sacramentos a senhora já fez?

Rosa: no meu caso, assim, eu fiz primeiro batismo que foi levado pelos meus pai, depois eu fiz, muito pelos meus pais também, mas já com tamanho de adolescente, que foi a minha primeira eucaristia, e depois a Crisma, também...

João: ainda falando sobre esses processos e rituais, Eu percebo que nas comunidades há uma questão que no correr da entrevista a gente vai esmiuçar... mas existe um sacramento que tem haver com a morte, você era convidada dentro da comunidade nesse processos de velório, enterro, isso era uma constante da sua atuação aí naquela comunidade, de fazer orações, novena, após a semana, na semana seguinte do falecimento de alguém, era alguma coisa que você entendia como que fosse da sua responsabilidade espiritual ali dentro, missionária como você bem disse, dentro da comunidade, e como era essa relação?

Rosa: tem uma oração, né, até na Minha Semana com Deus, chamada Oração dos Enfermos, essa oração dos enfermos ela é feita mediante o pedido de uma pessoa que tá doente, ou da família da pessoa que tá doente, é uma oração de preparo, não é que a pessoa vai ouvir, vai receber oração dos enfermos que a pessoa vai morrer, não, mas a oração dos enfermos, ela tá, ela passa pra pessoa o sentimento de fé e esperança pela recuperação da saúde, né, que a pessoa veja em Deus a sua vida sobre solução de tudo daquilo, principalmente, na parte do sofrimento, né, em que a pessoa está sofrendo aquela enfermidade, a oração dos enfermos ela é pra fortalecer a esperança, né, que a pessoa tem, e ao mesmo tempo, né, de se manter, vamos dizer assim preparada, né, pra partir pra o segundo plano de vida, né, que, vamos dizer assim, que é o começo da vida eterna que Deus dá para nós, é como se, no meu entender, né, até peço desculpa caso eu esteja aqui falando o que não é correto, eu espero que eu seja pensando que é certo, a Unção dos Enfermos, ela não é para gente finalizar a vida, né, mas é para nos fortalecer, pra continuar vivendo, mas se for o Chamado de Deus, aquele momento final, a gente, vamos dizer assim, está preparado para iniciar a vida eterna...

João: PERFEITO! a pergunta 4, te haver sobre monetarização, Dona Rosa, a gente tem percebido, durante a pesquisa, que há um entendimento de que esses serviços, trabalhos, missões, dons, sobretudo quando tem haver com mulheres, é como que não tivesse um valor financeiro, e há um entendimento comum nesse sentido de que não se deve cobrar e que sendo um dom, sendo uma missão é como

que se não tivesse o valor a ser debitado de quem usa desses serviços, e isso é uma face da nossa pesquisa: pensar sobre os motivos pelos quais esses serviços que várias mulheres, de várias etnias, de várias raças, de várias comunidades, fazem, mas que via de regra não recebem por isso, então, eu pergunto para você: _ os trabalhos que você fez, que você faz, quando eu falo o trabalho são essas missões, esse sentido missionário que esses serviços, assim entendidos por uma lógica Mercantil, né, financeira, se existiu pagamento, se houve essa ideia, se você tinha essa intenção, se houve a intenção de pessoas que receberam esse serviço lhe pagarem, se sim, como era essa relação entre a senhora e um possível pagamento, ou, se você foi vítima ou acusada por alguma coisa nesse sentido, como é que você percebe o dinheiro e a fé, e você que tá, exatamente, fazendo essa ponte entre serviços que são missionários, mas que podem vir a ser confundidos, né, como um no serviço a ser pago, por exemplo... (?)

Rosa: esse trabalho, né, o trabalho de construção da igreja e esse trabalho, vamos dizer assim, cumprir uma programação religiosa em nenhum momento eu coloquei preço, né, e nem depus esperanças, né, em receber algo nenhum, quando eu assumi esse compromisso eu assumi com aquela vontade de solidariedade né, de fazer o bem acontecer, fazer o bem ser construído para geração atual, né, e para que essa geração, vamos dizer assim, né, fique se perpetuando, né, e que a construção da igreja ela foi construída a partir de doações, de familiares, famílias, né, tanto da comunidade como fora da comunidade, todos os bens e donativos que eu recebi foram entregues, todos foram usufruídos dentro da igreja para o bem da comunidade tanto dos que habitam lá, como de todos aqueles que passarem por lá, tão fazendo uso público, né, porque eu digo assim uso público (?) por que a igreja ela é um patrimônio público de todos nós, todas as doações foram doadas, foram empregadas e todos os meus passos que eu caminhei por ela foram de boa vontade e sem nenhum valor financeiro cobrado...

João: quando dessa situação de doação de donativos você foi, então, uma agente que buscou isso a partir de alguma documentação emitida por alguém, o que

naquele momento lhe conferiu autoridade, como é que foi esse encontro com essa leitura da igreja, para que você, da Igreja Católica, para que você pudesse representá-la, pode contar para gente esse processo?

Rosa: Esse processo ele, a princípio não houve documento, assim, né, logo nos primeiros dias, não houve documento, o documento, ele só foi necessário quando eu pedi ajuda a um senhor, né, um cidadão, e ele me pediu uma prova, né, de que a igreja existisse, né, então eu fiquei sem saber o que fazer, mas aí eu perguntei: _ Em que sentido, como o senhor quer que eu prove, então ele pediu que eu o apresentasse um documento assinado pelo Padre responsável, então logo eu me dirigi ao padre, o pai da comunidade, habitando aqui na sede da cidade, aqui em Bragança, aí o Padre prontamente fez documento, né, autorizando as doações mediante aquele documento colocou sua assinatura como um Padre responsável, carimbou com um carimbo da Paróquia da Catedral e esse documento ele ficou valendo, né, tipo assim, para reforçar, né, a confiança das pessoas, porque muitas pessoas que não habitavam na cidade, na verdade conta, hoje, como a população é, não em sentido geral, né, mas em algumas situações, era mesmo preciso aquele documento, mesmo que aquele Senhor que me cobrou essa justificativa, ele não ajudou em momento nenhum, ele achou que eu tava brincando com ele, enfim, não ajudou mas aí eu fiquei triste, por muito pouco, porque quando eu cheguei que ali estava a oportunidade de conseguir ajuda de outras pessoas, né, aí eu me alegrei, né, me alegrei porque ali eu sabia que eu ia ter um reforço, né, de resultados positivos, né, e Graças a Deus foi isso mesmo que aconteceu...

João: a gente sabe que a religião ela ocupa um lugar de cura, seja física, seja espiritual, em especial nas comunidades, e como é que se dá esse processo, o que é que você percebe, a Rosa da Cruz, como ela percebe esse lugar da fé nesse processo de cura das pessoas, de como as pessoas buscam a religião, a igreja, no caso, a ela própria, né, (a você) como essa pessoa que naquele momento tinha ali autoridade missionária, como é que é isso, o que que é a fé para a Rosa e como a fé pode transformar a vida das pessoas, e como era essa relação das pessoas da comunidade com isso, era uma constante, foi algo que foi produzido, no sentido de construção

mesmo, construída essa relação delas com Deus de uma forma mais coletiva, ou já era algo muito forte na comunidade?

Rosa: a cura ela sempre (...) todas as vezes que uma pessoa, né, se encontra enferma, se encontra doente, sempre a gente procura um médico, né, mas antes de tudo a gente busca a Deus, aquela cura, a gente sempre diz “se Deus quiser eu vou me recuperar mas se Deus quiser eu vou ficar boa se Deus quiser a minha cirurgia vai dar tudo certo” né, então porque (?) por que Deus, Ele é o nosso superior, né, o nosso criador, Ele pode tudo, então a igreja ela é, vamos dizer assim, ela é um caminho que nos leva a Deus e o prédio da igreja é um lugar sagrado aonde a gente se encontra, né, para manifestar nossos pedidos, sejam falado ou oculto e que Deus sabe, né, do coração de cada um, do pedido de cada um, sabe até antes da gente pedir, Ele sabe do que a gente quer, né, então a fé ela é, vamos dizer assim, ela é um remédio mas ela não é um remédio volumoso, né, ela é mais um remédio espiritual, quando a gente tem uma fé em Deus, né, e que tá na vontade de Deus da gente ser recuperado vem aquela situação, né, quando nós temos uma fé aprofundada em Deus a gente se lembra sempre, né, do que foi o livramento de Deus para aquela situação que a gente viveu, isso fica muito claro, né, na vida das pessoas, a gente sempre vem, né, porque sempre que uma pessoa vem de uma recuperação, ela sempre vem dizendo graças a Deus, graças a Deus, eu sempre vi esse manifesto, assim, das pessoas, né, quando se recuperam, vem também a conformação, né, quando, por exemplo, se perde um familiar, né, não se perde, vamos dizer assim, esse não é o modo certo de falar, se entrega a Deus, né, porque perder é aquilo que você não sabe onde tá, né, e essa não é a real dessa história, né, porque perder é um modo muito costumeiro da gente falar, mas não se perde...

João: a Rosa já disse pra gente que ela é uma mulher Cristã, Católica, no caso, né, e a nossa pergunta é: _ você tem uma santa, em especial, uma santa de devoção, e desde quando vem essa devoção, se você tem alguma forma particular de culto, se esta Santa, em especial que você tem essa devoção era uma santa cultuada na sua comunidade, você pode falar pra gente, Rosa?

Rosa: a santa de minha devoção, eu posso dizer que desde quando criança, né, eu sempre escutava mamãe, minha mãe, né, minha família, né, frequentar a igreja, mas sempre a história que Deus, né, Jesus, Maria. Maria sempre fez parte, né, vamos dizer assim, da minha fé, por entender que a mãe de Jesus ela tem um lugar sagrado, tanto no céu como em nossas vidas, Maria ela recebe vários nomes, né, pelas denominação de lugares, né, ou de tatos, por exemplo, né, Nossa Senhora Auxiliadora ela vem de um nome missionário de ajudar, de ajudar Deus na missão de salvar o mundo, então a imagem de Nossa Senhora Auxiliadora, hoje, ela tá na capela, né, lá no Jiquiri, e ela surgiu no meu conhecimento, né, desde criança, que eu via ela em pequenos “cartazinhos”, assim né, imagens demonstrada pela nossa igreja, mas ela veio, né, para o Jiquiri numa situação de que quando o padre liberou assim no sentido de dizer: _ vai ter a igreja no Jiquiri, foi confirmada que pode ser feita a igreja no Jiquiri, logo nos primeiros dias ele não foi lá, ele marcou uma data apenas confirmando que ia, mas ele não chegou marcar, assim, no momento, porque a sua agenda de trabalho era uma agenda puxada também, né, muito ocupado, mas as pessoas, algumas pessoas do Jiquiri, eles não acreditavam, né, parece assim que eu não tava falando português claro assim para eles, né, eles achavam que aquilo ali era uma invenção e que não era nada sério, né, então aquilo ali de um modo também me responsabilizou em ir lá e pedir: _ Padre, vá na comunidade, né, arrume uma hora aí, uma data e vá, então ele disse que ia procurar uma data, abriu a agenda, procurou, procurou e achou o dia 24 de Maio, ele disse dia 24 de Maio eu vou na comunidade, reúna todo mundo lá, reúne todos, procurem lá organizar, então eu vou estar lá dia 24 de Maio, à noite, quando ele foi procurar na agenda do santo do dia, então tava né, a imagem de Nossa Senhora Auxiliadora, como a Padroeira do Jiquiri, que foi pro dia que ele marcou de ir, né, eu não vou dizer que foi coincidência mas eu vou dizer que foi providência divina, né, porque a imagem que santinha que eu via há muito tempo atrás ela se revelou nessa data, né, que é... que foi a primeira visita do padre na comunidade, no dia 24 de Maio...

Joao: a gente fala do Estado do Pará, nós estamos na Amazônia, na região Bragantina, daquilo que a gente entende como Amazônia Bragantina, e é muito comum aqui a relação muito pessoal das pessoas, dos moradores, com a natureza,

seja com o rio, seja com a mata, seja com a questão do plantio, da lavoura, seja com a questão de você ter no seu quintal um canteiro, seja para alimentos, seja para usos medicinais, como é a relação da Dona Rosa da cruz com a natureza, você planta, você falou que era agricultora, que trabalhou... como era esse processo e como é que isso reforça sua identidade como mulher que nasce na Amazônia... (perdão) mulher que morou muito tempo, mora há muito tempo na Amazônia?

Rosa: agricultura ela é plantada, né, vamos dizer assim, ela tanto ela faz parte da natureza como ela é a natureza, mas quando a gente fala de natureza, né, a gente vê assim o mundo global, assim né, junto tantas coisas para formar natureza, eu acredito sempre no Poder da terra, né, primeiramente a gente sabe que Deus é que move o mundo, Deus é que faz tudo acontecer, quando a gente fala em poder da terra a gente não tá falando só sobre a substância natural da terra, a gente fala assim que Deus criou a terra e deixou sobre ela, a natureza, a força (não é?) de criar as plantas, cria as plantas, cria os animais, enfim, tudo aquilo que tá acima da água, abaixo da água, enfim, sobre a terra, mas assim, a agricultura, ela, eu posso até dizer que ela é uma atividade cultural, né, na minha família, por que desde quando criança, né, eu via meus pais trabalhando na roça, trazendo sua produção de roça para dentro de casa, né, tanto para o nosso sustento como também para vendas, né, para manter o básico do necessário que a gente tem dentro de casa, né, e agricultura ela é assim, né, a agricultura ela envolve todo mundo, embora a gente nem todo mundo vai na roça, mas é como meu pai dizia: _ não tem um médico, não tem uma pessoa no mundo que diga assim “ah, eu não preciso da roça”, meu pai era, literalmente, advogado da roça, ninguém falasse mal de uma roça perto dele, porque ele partiu para defesa, né, e ele tem razão, todos nós comemos o que vem da roça,

João: a gente entende o trabalho na roça de uma forma mais ampla, como um trabalho masculino por conta do tanto de tempo de exposição no sol, por conta de você, para chegar a roça, em muitas situações, precisar atravessar num barco, numa canoa, rios lagos da Amazônia, questões dessa natureza; o próprio, a própria utilização de alguns artefatos, como facão, enxada, enfim, as ferramentas necessárias

para que se construa uma roça, Rosa, o trabalho na roça ou trabalho doméstico (?) o que é que você, qual é a sua percepção desse lugar do trabalho da mulher na agricultura e como você se percebe dentro dessa esfera que diz que o trabalho da mulher era dentro de casa, no contexto familiar. Qual é a sua relação e a sua percepção, acerca dessa questão?

Rosa: eu sempre vejo esses dois trabalhos, eu não sei dizer se são dois amigos ou se são duas profissões que não se entendem, sabe, mas assim, eu acho o trabalho da roça ele ser valorizado em dois sentidos, né, por exemplo, primeiro porque a roça, o trabalho que você faz na roça, ele fica valendo por vários dias, de acordo com a natureza da Terra, né, e da própria plantação, se você planta o arroz, ele passa, sendo um arroz de várzea, por exemplo, ele passa seis meses, né, pra você colher aquela produção, você planta o arroz aquele trabalho ficou lá valendo, né, dentro de casa você tem outro trabalho diferente, né, ele é um trabalho que você faz de manhã e pouco depois você já vai ter que fazer novamente, porque (?) por que louça se suja rápido, casa se suja rápido, roupa, enfim, é um trabalho cotidiano que se repete há vários dias, então normalmente trabalho familiar, ele não é um, trabalho doméstico familiar ele não gera uma renda para você, ele gera soluções do dia-a-dia, né, aquilo que você precisa manter limpo, mas a diferença em que eu faço é que, quando se trata de roça, daquele trabalho de agricultura, ele é um trabalho que ele fica valendo por mais dias, né, e no final dessa contagem de dias, no caso dos 6 meses, você soma o seu/as suas expectativas, eu vou vender arroz, eu vou colher um pouco de arroz, eu vou poder vender, vou poder ver aquela renda financeira, e a casa não, você vai fazer em todos os dias, dias após dias, e sempre vai dar, no serviço sempre, né, mas a renda, é, quem nos oferece uma renda é a roça, né, mas assim, é, mulher, ser mulher, ela não isenta a mulher do compromisso da roça, simplesmente por ser mulher, né, eu, pra falar a verdade, né, dos meus 6 anos /7 anos até os meus 20 anos eu passei firmemente na roça, né, por falecimento de minha mãe passei a cuidar de casa, né, E aí eu já fiquei assim mais nessa tarefa, né, doméstica, aonde eu vejo que a roça ela oferece renda financeira, né, e o trabalho de casa ela, ela rende soluções diárias, assim, mas sem renda financeira...

João: a gente tá falando sobre natureza, estamos falando sobre roça, sobre alimentos, sobre vida, a gente chega um momento da entrevista em que a gente fala sobre a morte, efetivamente, como é a relação da Dona Rosa na comunidade que ela representava (?), nesse contexto de morte de outras pessoas, de como ela, se ela era convidada para esses velórios e cantava ou se tinha por responsabilidade cantar alguma ladainha, rezas, se existia na comunidade algum tipo de manutenção natural dos corpos, defumações de defuntos ou algum tipo de banho com ervas que se dava em alguém, se ela tem conhecimento desses processos, e de como ela pessoalmente lida com isso, como é que foi na família dela o luto, mediante, em especial, a morte da irmã mais velha e da própria mãe, como era esse processo na sua comunidade, em especial para sua família, né, quanto tempo se passa de luto e como era esse luto?

Rosa: eu não tinha conhecimento básico sobre isso aí, nem tem tanto, assim né, mas quando eu assumi o trabalho da igreja, da construção, que ela começou no compromisso maior, do dia 10 de Abril até o dia 15 de outubro de 2003, durante esse período durante, durante esses anos, né, esse tempo quando se trata nessa parte aí final de vida, eu sei que existe uma, vamos dizer assim, meu Deus como é que eu digo (?) vindo da nossa igreja, aquele dever doloroso, né, que é um dever doloroso que a gente fala, assim, de rezar os terços, né, o terço pelas almas, em sufrágio das Almas, é, aquele texto é rezado por 7 dias, durante o velório tem orações, né, terços, cânticos também, é, de entrega, de entrega espiritual daquela pessoa que faleceu, pra Deus... é uma entrega, né, que as famílias, que a comunidade entrega, né, pra se despedir, é o dizer que a gente diz, dar o último adeus, presencialmente, aí após a saída, né, daquele funeral, né, é ideal que a família mantenha aquele luto, o luto espiritual, que é aquele: manter em silêncio, manter a calma, rezar pela aquela família, “pela” aquele ente querido, né, que foi embora e manter, assim, aquele respeito, né, evitando festas dançantes, bebidas alcoólicas, os jogos de azar, né, que são aqueles negócio de dominó, essas coisas, infelizmente muitas pessoas não levam em conta, né, muita gente usa o dominó, o jogo do baralho, para manter-se acordado, mas o ideal não é esse, o ideal é que a pessoa acompanhe, né, interessadamente pela própria família, né, pra que fique ali diante daquela família, como dizendo assim, eu

me compadeço de vós nesse momento de sofrimento, né, eu partilho desse momento contigo, né, mas assim, muitas pessoas comprem esse dever, né, mas outros, não, outros querem manter-se acordado através de jogos de azar, de diversão, infelizmente tem isso, mas o ideal é que seja assim, né, que a pessoa tem objetivo principal como manter uma calma, rezar, rezar as orações que tá na “Minha semana com Deus”, indicada para os velórios, cantar os hinos de entrega, né, aquela pessoa, né aquele ente querido pra Deus, né, e no mínimo manter por sete dias aquele luto de respeito e luto de silêncio evitando sair como eu acabei de dizer, para coisas festivas, mundanas, né, como se diz assim, coisa do mundo...

João: a nossa oitava e última pergunta, sobre a ladainha, Rosa, que se canta...

Rosa: a ladainha, ela é, tipo assim, ela é um encerramento, né, dos sete dias do terço, né, também nesses últimos dias tem também tem a chamada Missa do Sétimo Dia, em que a família sempre reza uma ladainha e vão para missa, outro já faz diferente, vai na missa primeiro e volta para rezar a ladainha, né, que é o encerramento dos 7 dias do terço...

João: agora sim, a nossa última pergunta da entrevista, trata-se de uma percepção muito pessoal da Dona Rosa da Cruz acerca do que que é a mulher, de como ela se percebe mulher, e de como ela se percebe mulher de forma pessoal, mas como ela se percebe mulher de forma coletiva, nessa comunidade do Jiquiri, se pra ela algumas coisas que podem um homem, não podem uma mulher, ou vice-versa, como é que é, se existe essa equiparação de funções, de espaços de Poder, de lugares de poder nessa comunidade, se essas mulheres daquela comunidade são comuns na lavoura ou na pesca, o que é que fazem essas mulheres na comunidade de Jiquiri, de uma forma coletiva ou de uma forma pessoal, como é que foi a sua experiência sendo mulher naquela comunidade e como é que você percebe a experiência de uma forma mais ampla e coletiva das outras mulheres, sejam dentro das famílias, como profissionais, como pessoas religiosas, ou não, enfim?

Rosa: a pessoa da mulher dentro de uma sociedade, né, comunidade e familiar, a gente sabe que já mudou muito, né, mas desde o começo, né, desde, vamos dizer assim, desde o princípio da história humana, a gente sabe que a mulher ela sempre ocupou um lugar em último colocado, a gente sabe que a mulher muitos há muitos tempo ela precisa de ganhar um espaço, né, que ela seja bem, vamos dizer assim, bem respeitado, bem tratada, reconhecidos seus valores, né, dentro da comunidade eu posso dizer que, é aquilo que eu falei no início, né, houve assim, né, uma espécie de uma rejeição, naquela situação toda, mas assim, eu passei a perceber que a preferência pelo uma pessoa homem e ela já apareceu assim mais no final, onde uma pessoa disse que “_ construção não era para mulher”, né, então a gente sabe que o mundo moderno, né, falando assim num sentido geral, a gente sabe que hoje nosso país já teve até uma presidente mulher, então não cabe né, as pessoas imaginarem desse modo porque aí vai voltar num retrocesso muito grande, porque a mulher ela tem sua importância na família e na comunidade, né, uma mulher, não falo assim só por mim, mas como outras pessoas, a gente pode perceber quem participa dos trabalhos missionários na igreja, os homens estão presentes, estão muito presentes, mas há situações que a gente quase não vê a participação de homens, mas eles tão também, graças a Deus eles estão presentes, no papel da igreja, no trabalho da igreja, né, mas assim na condição de mulher eu posso dizer que me sentir bem, né, pela razão de que graças a Deus cumpri a minha parte, fiz, eu acredito que fiz, né, se algo deixou de ser feito eu só peço perdão a Deus e desculpa para as famílias, né, mas eu sinto que eu fiz sim algo, da minha parte... e, como mulher, dentro da família, eu vejo assim que, eu acho assim, que para mim falar a verdade, né, dentro da minha família, a mulher ela é vista assim como uma pessoa assim mais aceitável assim para dentro de casa, né, para manter esse trabalho de casa, para o trabalho de casa, e fazer aquela presença, né, é claro que eu reconheço que meus irmãos, né, hoje, não tenho mais meus pais vivo, meus irmãos eles me têm ali na família com uma pessoa que, para eles, há importância, né, pela razão da importância da presença e também, né, dos afazeres da casa, né, mas assim, eu acho que, eu acho que tá mais ou menos aí no que é certo, não sei, mas assim eu acredito que eu, na minha condição, eu merecia ser melhor enxergada, eu vejo, não me julgo melhor do que ninguém, nem em pior estado a mais do que ninguém, mas eu acho que eu merecia

ser melhor enxergada, melhor valorizada, né, como irmã, como a pessoa da mulher, eu acho que eu merecia mais, só que eu também não vou cobrar de ninguém, não, né, isso fica a cargo do dia-a-dia, né, eu posso dizer que tá tudo bem!

João: acerca das atividades dessas mulheres na comunidade, quais eram as principais atividades que elas tinham (?) atividades profissionais, mesmo?

Rosa: as atividades profissionais das mulheres, eu sempre via assim, como funcionária pública, né, pessoa, mulheres que trabalhava como professoras, pessoas que trabalham em alguma loja, assim, tipo lojas, né, tem pessoas também dona de loja, Dona de comércio desenvolvido, Senhoras que mantinham ali o seu mundo comercial, né, tem esse lado, e também as mulheres que trabalham, né, também no trabalho doméstico, né, pessoas que trabalha em outras residências, né, elas têm a residência delas, né, mas para ganhar, como dizia o mais antigo, o ganha-pão, elas também mantinham seus trabalhos, né, em outras famílias, sendo pagas, né, pelos trabalhos doméstico, não é (?) chamadas empregadas domésticas, né, aliada nesse sentido...

João: não era então, uma comunidade marcada, em especial, sobretudo, pela agricultura, pela pesca, é isso que você tá dizendo?

Rosa: é, a agricultura, ela existe, né, ela existia na época que a gente morava lá, ela existia numa parcela muito pouca, né, de envolvimento, assim, de famílias, né, mas tinha sim família participante, né, de agriculturas

João: bom, a gente finda por aqui nossa entrevista, quero agradecer a Dona Rosa da Cruz Souza pela magistral entrevista e dizer que é um prazer e que a gente

vai continuar o trabalho dentro de outras esferas que essa foi a esfera Cristã Católica Apostólica Romana e que findamos com um resultado muito positivo, obrigado!

NARRATIVA FINAL PESSOAL

João: bom, gente, e como a gente sempre tem feito num último momento da entrevista, é exatamente um “causo”, uma narrativa, alguma passagem, alguma experiência, seja física-sensorial, espiritual que a informante tenha a prestar, a gente tem feito um trabalho nesse sentido de colher alguma narrativa que a informante tem acerca da sua vida e de como ela passou por determinado processo, então, a partir de agora a Dona Rosa vai contar um momento desse que ela considera muito importante e relevante, mediante ao que a gente conversou aqui na entrevista...

Rosa: desde criança, né, eu sempre lembro que os sonhos, sonhos eu digo assim, os sonhos ele tem dois significados, né, tem o sonho, é aquele que você busca em realizar e tem aquele sonho que você tem quando dorme, né, que são aquelas viagens que você vai e você volta para se acordar para o próximo dia, né, então quando criança eu sempre sonhava entrando em uma sala, onde várias pessoas participava, como se fosse de uma aula ali, como se tivesse um professor ditando uma aula, no sonho em que eu tinha eu não via o professor perfeitamente, assim como a gente se ver, né, enquanto tá acordado, mas eu via aquelas pessoas, várias pessoas ali sentada, naturalmente, no chão, não como uma sala de aula, mas o que eu sempre me perguntei para Deus, será que esses sonhos tenham haver com a realidade do que pareceu muitos anos depois (?) é uma questão que eu apenas fiquei, assim no meu pensamento, né, tanto é que eu nem queria comentar muito nesse assunto, né, mas pelo pedido, né, eu acabei cedendo essa parte de comunicar, é então eu sonhava: eu entrava numa sala, como se fosse um caderno na mão, enfim, coincidência ou providência divina, né, Deus, só sabe Deus sabe, esta sala se armou na minha frente anos depois, frequentei mais de 5 anos essa sala, geograficamente, pelo modelo da que tinha no sonho, é a mesma que se relatou na vida acordada, sabe

assim no real do acontecimento, né, e aquela pessoa que parecia na minha frente, não muito esclarecido, é um padre, um homem que, escolhido por Deus para o trabalho missionário da igreja, então, desculpem-me vocês, caso acredite sim ou não, mas assim, foi real, né, foi muito igual, muito perfeito, né, e aí eu comentei sobre o início, assim, do meu trabalho na igreja e veio uma situação também que me impressiona até, né, porque o poder de Deus é grande, Ele nos ouve a todo momento e eu sempre fiquei numa situação de obediência, né, eu obedeci meu pai e minha mãe, mas quando começou o trabalho na igreja, meu pai tava vivo, né, minha mãe não, mas o pai estava vivo era ele que tava as regras da casa, né, se eu poderia sair ou não, então quando eu assumi o trabalho da igreja, né, ele foi um acontecimento, não foi individual, né, por que o padre estava presente, mas assim, tava só eu e o padre então eu assumi aquele compromisso sem pedir licença para o meu pai, se pedir para ele se eu podia ou não, sem perguntar nada, quando eu disse para ele que eu havia assumido, então ele não queria que eu assumisse, né, por conta dos trabalhos domésticos e pela questão de ele achar que lugar de mulher era em casa, né, então o que que acontece (?) eu fiquei numa situação em que ele muita das vezes me punia com suas cobranças, “você sabe que isso é tão trabalhoso, esse trabalho é tão trabalhoso, né, porque que você não tá em casa?”, enfim, houve aquela situação aonde ele demonstrava não confiar na filha mulher, por onde ela poderia tá andando, né, então eu fiz um pedido para Deus: _ Meu Deus, eu sei que sou sua filha e eu tenho dois pai, ou no céu e outro na terra, o do céu me pede que eu cuide da igreja, e o de casa me pede que eu esteja só em casa, eu não sei o que fazer, me dê uma luz, o senhor pode mais, a quem eu devo obedecer? então passado vários dias, como se viesse assim uma informação direcionada para mim, _ Tome essa decisão, Fale com o padre, não se exponha a seu pai, peça para o padre falar com ele sem ele, sem seu pai saber, e deixa que tudo vai dar certo, é a providência de Deus, né, então veio-me esse pensamento, né, procurei falar com padre, em particular, e meu pai, também muito católico, foi também na comunidade onde o padre se encontrava, e durante uma confissão, né, que o padre confessava ele, né, então o Padre fez, né, um pedido, né, que ele me liberasse mais prus trabalho da igreja, né, que ele tivesse confiança, pelo que eu entendi depois, né, ou pelo que meu pai me disse, o padre perguntou pra ele se eu sou uma boa filha, se eu sou obediente, como é o meu comportamento dentro da família, né, então com esse pedido feito pelo padre, as coisas mudaram muito, meu pai, naturalmente mudou para melhor, passou a me apoiar, passou a pedir a Deus

por mim, pela comunidade também, mas assim, os cuidados dele mais era comigo, né, que Deus me protegesse, que Deus me desse força, ele também passou a ajudar, tanto em suas orações, também, com as suas poucas condições financeiras, né, ele passou a ajudar, eu via assim mais alegria no rosto dele, né, mas alegria no modo de falar, né, e aquela aceitação, né, muito mais de boa vontade do que antes, né, antes dessa dúvida que eu tinha, a quem eu deveria obedecer, Mas sabendo que a gente tem que obedecer mesmo é a Deus, né, mas assim Deus também nos mostra o caminho certo a seguir, né, e eu acredito em Deus, se você perceber que Deus fez um caminho para você, por favor, siga esse caminho, é o mais certo, é o mais certo do que qualquer dúvida, né, Deus é tudo na nossa vida!

João: obrigado Rosa pelo depoimento, pela narrativa, a gente conclui então, agradeço...

Rosa: obrigado também, então agradeço, né, caso tenha alguma falha, alguma coisa aí, vão desculpando qualquer coisa, né, mas que todos esclarecimentos que eu pude fazer, eu tô fazendo pro bem, né, do conhecimento de quem tem interesse em saber, que papai do céu abençoe a todos nós...

João: ok, obrigado, Rosa!

APÊNDICE D — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DE DONA GLÓRIA DO CURRAL (EXPERIENTE)

João: Entrevista dia 2 de Março de 2020, comunidade do Curral Velho, Capanema Pará, a gente tá aqui com a Dona Glória, que nos recebeu na tarde de hoje, às 15:52 para que a gente converse, né, e dialogue um pouco acerca da história de vida, a princípio, há um roteiro de entrevistas para construção de minha tese, As faces da Grande-Mãe, então, Dona Glória, a gente começa a entrevista buscando um pouco da sua história de vida, qual a sua data de nascimento, onde a senhora nasceu, de onde vieram os seus pais, se a senhora sempre morou aqui, quantos irmãos a senhora teve, o tempo que mora na comunidade, casada, com filhos, quantos, conte pra gente?

Glória: eu nasci em Tamatateua, nasci, comecei a me criar, o meu pai e a minha mãe, a minha mãe era do Ceará e o meu pai era de Califórnia (interior de Capanema), minha mãe era do Ceará **por** causa da minha vó, aí eu tive... a minha mãe teve... eu tenho 59 anos, nasce dia 4 de abril, agora a datinha, *peralá*, o ano que eu tô meio perdida... nasci dia 4 de abril, tenho 59 anos, aí onde é mais que eu vou chegar?

João: seu local de nascimento?

Glória: Tamatateua, nasci no Tamatateua.

João: quantos irmãos a senhora teve?

Glória: 8, 8 irmãos.

João: todos vivos ainda?

Glória: Não, somos, tem 7 irmãos, só fêmeas, macho só tem um... aí aqui na comunidade eu já tenho 30 anos, eu tive três filhos, criei três, para mim são mesmo que os meus filhos, os três que eu criei, né, que é do primeiro matrimônio do meu marido, sou casada, católica e civil, graças a Deus!

João: sobre as relações sociais, como a senhora se reconhece, a gente tava conversando acerca de algumas de algumas formas de se relacionar com a sociedade, com a comunidade que a senhora faz parte, como é que a senhora se percebe, e como a senhora é percebida nesse sentido, a senhora é a Dona Glória que é curandeira, a senhora é a Dona Glória que é Pajé, que é Experiente, que ensina remédios, como é?

Glória: eu me sinto como Experiente, aí nessa minha função de experiência, que é um dom que eu trouxe de berço, aí eu faço tudo o meu processo, e sou bem acolhida, graças a Deus.

João: a senhora fala de pessoas que vêm de longe, a senhora acolhe e trabalha com pessoas da sua comunidade, mas existem pessoas de longe, de fora?

Glória: vem outras pessoas, de outras comunidades, como chega e como eu acolho bem, eu vou a serviço da pessoa, eu me sinto muito bem por que eles me acolhe muito bem nas comunidades deles.

João: existe alguma história que a senhora tem, de alguém que veio de longe que a senhora possa contar, assim, qual era a questão, qual era o problema, qual era o tratamento, como foi a acolhida?

Glória: a primeira vez que eu saí para tratar de uma senhora, quando eu cheguei lá na casa da senhora, nós viajamo o dia e entramo pela noite, dentro de uma roça, aí quando eu cheguei lá, o povo de lá dizia, da comunidade, que ela tinha uma Mãe de corpo, e a doença da senhora nunca foi Mãe de corpo, de jeito nenhum...

João: o que é a Mãe de Corpo?

Glória: a mãe do corpo que se fala é uma bola que nós mulheres temos dentro da nossa barriga, fica próximo do nosso umbigo, só que quando a pessoa, a tá mulher tá muito fraca, maltratada, desnutrida, aí aquilo fica perturbando, é, inclusive, quando ela tá muito assim com problema de saúde, que não é bem tratada, a mãe do corpo chega a matar, porque ela dá um soluço, ela sobe, ela vem pra garganta e aquilo sufoca e o problema dela não era, o problema dela é que ela tava com uma infecção urinária tão forte, que a bichinha tava assim já "mau cheirozinho", né, e eu passei três

dias e tratei dela e graças a Deus ela ficou boa, ela morreu num acidente de carro, em Capanema.

João: O tratamento foi a base de que, de ervas, garrafadas?

Glória: de ervas, só de ervas, graças a Deus, só remédio caseiro, fiz, eu passei um mês tratando dela.

João: qual era, banho, garrafada?

Glória: o banho de asseio, primeiramente, aí as Garrafada, ela tomou tudo direitinho, aí por último ela tomou a Copaíba, aí ela engravidou, quando ela teve o bebê, depois de 3 meses, ela foi, operou, tirou tudo, pronto, ficou mocinha,

João: esses trabalhos, como a gente vinha conversando eles constroem uma ideia de que a senhora é uma mulher especial, então na sua comunidade, porque detém esses dons, ele atrai olhar, tanto para o Positivo, quanto para o negativo, como a gente fala, da mesma forma como a gente se torna uma pessoa querida, porque tem poderes, porque quem tem conhecimento tem poder, e cura, talvez seja um dos poderes mais interessantes que uma pessoa pode ter. Existiu em algum momento, houve alguma questão de problemas, por conta da senhora ser uma Experiente na comunidade,

Glória: não, Graças a Deus que até hoje não, espero a Deus-nosso-senhor que não, que Nossa Senhora das proteção nunca deixa acontecer...

João: das práticas de cura, quais são as que a senhora faz?

Glória: eu faço um banho, eu faço as deformações, eu gosto de trazer aqui em casa para fazer um trabalhozinho, né, fazer uma coisa mais bacana, aí nesse trabalho, aí eu tenho todos os meus materiais, meus remédio tudinho, aí eu faço uma defumação bacana, aí eu rezo primeiro, aí depois eu faço a defumação, preparo bem a pessoa, aí deixo aqui em casa, quando é tal hora da noite, quiser ir embora, pode ir, já tá preparado, vai direitinho, aí eu fico fazendo o acompanhamento dos banhos e o remédio caseiro para se preparar.

João: a senhora reza também, benze?

Glória: rezo, benzo, eu rezo pra quebranto, eu rezo para “vento caído”, eu rezo para mau olhado, eu rezo para criança que é frechada de bicho no mato, na beira de um rio, tudo isso eu faço.

João: seriam Encantados?

Glória: os Encantados...

João: como é esse processo com os Encantados?

Glória: os Encantados é assim, por exemplo, o Dinael, a mulher dele tem um bebezinho aí vai para o Rio, chegando lá, mal a gente sabe que a gente não vê, a criança se sente mal, se chega em casa a criança tá com uma febre, a criança tem vontade de provocar, a criança fica mole, a criança só quer dormir, não aceita o seio, muita das vezes fica alí, tipo dopado e a pessoa fica sem saber o que fazer, leva a um médico aí, vai dar um remédio errado, aí vem a questão, porque você tava naquele Rio e a criança não era batizado, aí vem, aí você chega comigo, ele chega comigo e diz, _ Tia Glória, eu vim aqui pra senhora ver, eu vou e vejo, aí eu rezo, a criança fica boa, com a fé em Nossa Senhora...

João: de Nazaré?

Glória: Nossa Senhora do Perpétuo Socorro!

João: esse processos que a senhora falou de cura, em que a senhora... a pessoa vem em casa, porque vai se sentir mais à vontade, e passa uma estada de um dia, é comum isso acontecer, acontece menos, é possível que a pessoa venha e passe talvez uma semana, já aconteceu aqui?

Glória: não, no mínimo é dois dias, eu dou bem bonitinho eu entrego bem bonitinho...

Glória: e como a gente tava conversando antes, existe em uma monetarização, as pessoas sempre questionam, qual o valor a se pagar (?), como é que a senhora, como uma experiente, uma pessoa que ensina remédios, que faz processos de cura, que trabalha com isso, quando eu digo trabalha é que executa

esse papel, como é que a senhora se relaciona com o dinheiro, como é que as pessoas se relacionam, como é que isso é feito?

Glória: não, quando eles vão me dar alguma gratificação, eu mesmo não pego com a minha mão, eu digo meus filhos, _ Quanto é Tia Glória (?), eu digo, meus filhos, eu não vou cobrar nada, porque quem tem este Dom e sabe ajudar e conhece, que os dons de Deus não se vende, vai da sua consciência, o que você me der, eu aceito, só não aceito pancada, mas se você disser, Tia Glória, hoje eu não tenho nada para lhe dar, mas que Deus e Nossa Senhora lhe abençoe, lhe proteja e lhe dê saúde, _ Obrigado meu filho, precisando, volte sempre! Mas se ele disser, insistir, insistir, meu filho bote aqui em cima da ponta dessa mesa, bote aqui em cima dessa toalhinha aqui, para mim, aí depois eu venho e guardo, porque vai da consciência da pessoa, de cada um de nós...

João: a gente, a Ciência pré-estabelecida, ela já começa a se questionar acerca do lugar da fé na cura, de quem tá curando e de quem é curado, isto de uma forma mesmo científica, como se reage uma pessoa que tá fazendo determinado tratamento, que tem fé em alguma coisa, em qualquer que seja a religião, é importante, eles consideram hoje em dia importante, a senhora fala em fala as anteriores e que agora continuará, da importância da fé no processo de tratamento, seja de uma cura do corpo ou de uma coisa espiritual, como a senhora falou a pouco das flechada dos Encantados, isso é importante para pessoa que está sendo curada, a fé, para senhora e, sobretudo, para quem tá nesse processo todo... nos fale da sua religiosidade, da sua fé, de como a senhora se relaciona, qual é a sua religião?

Glória: a minha religião é católica, nasci e me criei, mandaram me batizar, me preparei para fazer primeira comunhão, fiz a minha Crisma, fui professora de catecismo no Tamatateua, aí fui professora, já, já ajudei professora de colégio, já fui servente em três colégios e graças a Deus hoje vivo muito bem, e sou religião, e todo mundo me acolhe bem, graças a Deus.

João: a senhora tem alguma santa de devoção?

Glória: tenho um santo, tenho a minha Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.

João: existe na comunidade alguma procissão, alguma coisa de uma forma mais ampla, assim, que não seja só especificamente sua, como é, em que época do ano como é a festividade?

Glória: existe, olha, agora em abril, em março, nós temos a caminhada, temos agora toda quarta-feira, toda sexta-feira nós temos as ladainhas, nós temos os terços, de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que é amanhã, quarta-feira nós temos terço, mas sexta tem as via-sacra, quando for na sexta-feira Santa, nós faz uma caminhada na casa de algum irmão, aí nós leva para igreja, faz a ladainha e vem para casa, quando é o mês de outubro nós temos o arraial que a gente chama, né, da comunidade, aí a nossa procissão sai da Vila Sorriso pra igreja do Bacuri, aí nós trabalha sábado e domingo, o dia e a noite para fazer tudo isso, quando é no domingo tem a procissão, a missa, tem as comidas, aí encerra tudo, aí só de ano a ano essa procissão, mas no Natal nós temos louvor de novo, tudo na igreja, por que antigamente nós fazia as caminhadas de mês de outubro das casas, só que ficou só da minha agora, porque de vez enquanto eu quero, aí eu conversei com o Frei e ele disse que eu tinha todo o direito, aí é de dois em dois anos, de três em três anos a caminhada sai daqui de casa para ir para a igreja.

João: É de sempre essa sua aproximação com Nossa Senhora do Perpétuo Socorro ou houve algum recorte na vida, desde criança?

Glória: não nunca teve, desde criança, nunca teve, por onde eu já andei, mas é Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Ele é Protetora dos partos, é a nossa mãe, pode ter outra, pois é a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, por que Maria é mãe de todos nós.

João: a senhora tá tratando e fala especificamente que a sua matéria-prima são, então, as plantas, as madeiras, os óleos, as rezas, as benzas, e em se tratando da relação com a natureza, a gente percebe, fotografo já, a senhora tem Jardim, a senhora vive num paraíso...

Glória: e sempre gostei, que tem dia, vou já falar a verdade, que tem dia que eles fica aqui, _ para onde a senhora vai, Dona Maria? Que que a senhora vai fazer para aí? Tem dia que eu me sinto (ela se emociona, chora) com vontade de ir pra

dentro do mato, porque tem hora, assim, que eu me sinto, assim, que me dá vontade de sentar lá no mato, conversar...

Joao: a que a senhora acredita que seja esse contato com a natureza, é uma coisa muitas mulheres eu sinto muita vontade assim tem dia que eu saio vou pra cá, assim, eles ficam procurando pra onde é que eu vou, eu digo: _ eu vou bem ali e volto, mas eu, ave maria, pra mim eu se eu morar num canto que eu não tenho um nada para mim ver, para mim acabou tudo!

João: do que a senhora planta aqui, do que a senhora, quando eu digo planta tem haver, não com a alimentação, mas sobretudo com os remédios, com as ervas que a senhora utiliza como um remédio, como medicina, é a senhora que planta ou, via de regra, são as pessoas que trazem para a senhora fazer, como é esse processo?

Glória: não, eu mesmo que vou adquirir a planta, aonde eu vou, pego, peço, eu venho faça minhas plantação, eu adquiro tudinho, ainda hoje, à tarde, eu já quase choro, porque eu saí no sábado e o meu genro veio roçar o quintal e cortou duas plantas que eu tava, ixé Maria! eu tava com muito carinho com elas, eu achei elas cortada, eu disse: _ Meu pai de misericórdia, compadre Fábio veio roçar o quintal sábado e o Manoel não avisou as minhas plantas, né, porque (?) por que daquela planta quando eu vou, amanheço o dia, e eu vou conversar com a minhas plantas, é o meu primeiro bom dia, aí daquela planta eu tiro para mim fazer o remédio, mas eu tenho que pedir a ela, ela tá me cedendo, né, então, é por isso que eu gosto de ter para mim plantar.

João: e sobre esse processo de aprendizagem da senhora, com quem foi, existiu alguma pessoa, foi de uma forma mais intuitiva, como foi, a senhora falou já lá no início que desde sempre foi, quem disse que essa planta serve para febre, essa serve pra Mãe do Corpo, essa madeira serve para...

Glória: isso daí, eu sempre trouxe, desculpa eu te dizer, eu sempre trouxe na minha mente, na minha mente, ninguém, só quem me ensinou foi Deus e Nossa Senhora.

João: nós falávamos acerca de processo de cura e do lugar de afeto que existe entre a senhora e as pessoas que a senhora ajuda, que estão doente, e que, é

claro que sua história se constrói muito aproximada da história dessas pessoas, por que são seus vizinhos também, ou são pessoas que vêm de longe, mas um longe que não é tão longe, que é perto também porque são comunidades daqui... (ela interrompe e segue):

Glória: é, por que tem uns que vem, que nem quando eu tô aqui, aí tem uns que ligo de Marajó e outros que ligo de Manaus.

João: quando é de perto, sobretudo, que a senhora tem uma relação de afeto, de amizade, uma criança que a senhora viu crescer, a mãe que a senhora viu menina e agora vai fazer o parto, continuar no processo pós-parto, ou antes, de fazer tudo isso, quando uma pessoa morre, como é que a senhora se sente, como é a sua liturgia naquele momento?

Glória: eu tenho que participar, eu tenho que ir lá, porque se eu não ir, para mim, não foi nada bom, né, então eu tenho que chegar junto, aí o que é que eu faço (?) eu vou, eu tiro um terço, chamo as pessoas para nós tirar um terço, eu levo flores, o que eu puder ajudar, eu ajudo, porque, é como eu digo, ainda ontem eu disse lá para a Nazaré, que essa senhora lá, a Nazaré, ela é minha concunhada, o marido dela é meu cunhado, como eu disse, a dor não acaba, a saudade continua, mas a gente tem que pensar que essa... foi Deus precisou, então a vida continua, né, a gente não vai se desgastar, você tem suas filhas, você tem seus netos, tem o seu marido, então a gente tem que pensar para frente, por que nós viemos de lá, Deus nos trouxe, Deus nos leva...

João: cada comunidade, eu tenho percebido, que lida com esse momento de morte, de luto, de uma forma diferenciada da cidade, mas com uma espécie de legislação muito particular que foi construída a partir de um acordo social, então, se hoje, vai ter amanhã uma festa, um jogo de futebol, se cancela, como é isso aqui na comunidade?

Glória: é o mesmo jeito se tem um falecido, hoje não, domingo não tem bola, e não vai ter a festa e vai se ter o luto, todas as noites a gente vai, tira o terço, aí quando chega no último dia, se vai, tira a Ladainha, tá, aí faz aquele processo todinho, aquele povo todinho, é muito animado, faz o mingau, a gente bebe, reza, agradece, aí vem embora.

João: quase fechando a entrevista, maravilhosa, obrigado, sobre mulher, a gente discute e percebe que a mulher, muito do que a mulher está posta na ciência, como ela foi entendida, como ela foi pensada, seja do ponto de vista espiritual, físico, psicológico, e antropológico, da Medicina, sempre foi contada por homens, hoje em dia a Ciência, a Universidade, os pesquisadores, sejam homens ou mulheres, se abrem para as narrativas orais, que é o que a gente tá... que é o que a gente tá construindo aqui, o meu trabalho existe pelo que a senhora fala, como é ser mulher, como é ser uma mulher numa comunidade Rural, como é ser mulher no Brasil, na Amazônia, quais os desafios, o que a senhora espera para outras mulheres, para outras crianças/meninas que tem nascido, o que que a senhora gostaria de deixar desse senso de ser mulher, o que é para a senhora?

Glória: primeiramente, o que eu gosto e sempre dou Conselho, é que, primeiro lugar a Deus, né, mas o segundo em diante, a gente vai fazer o quê (?) mulher, nós temos que se valorizar, nós temos que se valorizar e de cada pouco, aprender um pouquinho, mas do bom, do lado ruim não adianta, porque hoje em dia uma menina com 12 anos ela já vai ser mãe, mas que experiência tem uma criança dessa (?) aí vem as consequências pra a mãe, pra sogra, pro pai, pro sogro, né, aí muita das vezes, lá o camarada não quer, aí tá, o pai e a mãe acolhe, bota para dentro de casa, porque se pai e mãe não acolher os seus filho, quem vai acolher (?) aí ela tem aquele, não se acomoda, não se aquieta, vem outro, aí fica com um e com outro, que valor que ela tá tendo (?), nenhum (!), então vamos botar nossas filhas, nossos filhos numa regra boa, que mais na frente não vai chorar o leite derramado, por que não tem mais jeito, vamos ensinar a capinar uma roça, vamo ensinar a ser uma dona de casa, vamos ensinar a fazer uma missão pros outros e ajudar, de cada um, ajudar um pouco, né, porque nós mulher, nós temos que ter os nossos direitos e os direitos são iguais, mas dependendo de cada uma das nossas filhas, das nossas sobrinhas, os parentes tudo caminhar naquela regra certa.

João: nos falávamos ainda pouco sobre o mercado de trabalho e de como as pessoas de uma forma equivocada pensa que a mulher tá começando a trabalhar agora, e eu penso o contrário, como foram seus processos de trabalhos, a senhora trabalha desde quando?

Glória: não é de agora, o meu processo de trabalho é desde de quando eu tinha 7 anos, que eu comecei a ir para a roça levar a merendinha para o meu pai com a minha mãe, o avô desse daqui (ela refere-se a alguém que assistia a entrevista) o avô desse daqui, nós trabalhava tirando Malva do Tamatateua para um lugar que se chama Jabuti, nós saía 5 horas da manhã, quando nós vinha 10:30, 11 horas de lá, para nós ir pra aula em Mirasselas, nós ia só numa carreira, quando ele, quando ele pegava um Jumentinho que ele tinha, nós ia 3 em cima desse jumento, era pra nós ir mais depressa.

João: é comum aqui na comunidade, ou, da sua vivência pessoal, a pesca? As mulheres, aqui, pescam?

Glória: é comum, pesca, nós pesca camarão, a gente pesca o siri, tem muita mulher, eu nunca fui por que o meu marido não deixa, mas tem muitas mulheres que vão pegar caranguejo... eu gosto de tirar o Carataí da malhadeira, é um peixe muito gostoso, eles traz para cá e nós tirem nós trata e come assado, a gente faz um "avoado", que é uma beleza...

João: a lavoura aqui na comunidade tem mais haver com o que?

Glória: com a mandioca, o feijão, o arroz não dá muito não, de jeito nenhum, é o feijão e mandioca, meu filho.

João: e o seu nome completo Dona Glória?

Glória: Maria da Glória Neves Queiroz.

João: D. Glória, muito obrigado!

Glória: só faltou uma parte que foi de cortar imbigó de criança, né...

João: pode contar... me conte como é esse processo, me conte...

Glória: faltou o processo disso, olha, o processo da grávida ela tá com 2 meses, 3 meses, vem na experiente puxar a barriga, aí pega, puxa a barriga da grávida, ver a bolinha, já tá uma bolinha, que eu digo a bolinha é o coração, porque o que se gera primeiro de nós, só o coração, agora pra quem não entende, não compreende, diz assim: _ não, tu tá é com caroço, tu tá com não sei o quê na barriga,

mas pra quem entende e compreende, a gravidez é o primeiro a bolinha é o coração, tá, achou, com seis meses: _ ah, uma dor aqui, não posso me abaixar, tá doendo tanto minha costela (!) vai na Dona Glória, tá encostado, tira, bota pro lugar, aí vai aquele procedimento, vai tendo um acompanhamento, quando chega próximo dos 9 meses, tem que encaminhar a criança para o nascedor. O que é o nascedor? É a nossa vagina, por que é triste, meu filho, que eu já fiquei perto, por que acompanhei a grávida, mas é triste com uma criança nascer de pé, é uma gravidez de alto risco, por que não é o certo a criança nascer de pé, tem que nascer de cabeça, por que quando vem nascer de pé, ele só bota primeiro um pezinho, nunca vem os dois, e ali que se atrapalha por que a criança fica dividida, tá, aí vem, encaixa a cabecinha da criança no nascedor, aí só tem, olha, a “placinta” é na frente, a “placinta” nunca fica pra trás, encaixou a cabeça da criança no nascedor, a “placinta” tá tudo bem, bonitinho, tá, quando é o parto em casa, a criança nasceu, cê pode medir dois dedos do cordão umbilical e cortar, dá-se um nozinho, faz o curativo, bota o cinteiro, e ali com 4, 5 dias cai o umbigozinho da Criança e vai se tratar com azeite de carrapato, para não inflamar e não apostemar para dentro, eu já, quando eu tava com 18, 19 anos, uma senhora perto da casa da minha mãe tava com dor para ganhar neném, aí mandaram me chamar, eu tava para roça, aí mandaram chamar outro, a outra não deu conta, lá na roça foram atrás de mim, aí eu vim a outra estava embriagada, quando a criança nasceu, ela pensou que tinha cortado o umbigo da criança, cortou o dedo, eu disse: _ Meu Jesus de misericórdia e a criança chorando, né, chorando, chorando, que no interior, lá na colônia, aí tava bichinho em cima da caminha, a mãe ali em cima da outra caminha e ela disse que foi cortar, ela tava embriagada, ela foi cortar umbigo da criança e cortou o dedinho do bichinho, aí é por essa razão que eu digo, hoje, tem que prestar bem atenção, hoje, que não é como todo mundo pensa, de maneira alguma, meu filho, que uma gravidez pra quem entende e conhece, quando ela é de alto risco a gente tem logo que dizer o quê (?) . _ Minha filha, eu vou cuidar de você, você vai ser bem tratada, eu vou lhe tratar, mas quando for próximo do seu parto, procure ir pro hospital, procure ir para o médico, né, porque lá tem um recursozinho melhor, e eu encaminho logo, que nem eu faço aí por esses canto tudinho, eu, como eu já disse, eu faço, eu alinho vocês tudinho, mas hoje para mim fazer um... olha, antigamente, eu tinha meus “arpreparo” tudinho, eu sei pontear, eu sei fazer o curativo, eu sei de tudo, meu filho...

João: agora a senhora me falou sobre tudo isso, eu me lembrei, eu quero fazer mais uma pergunta, sobre narrativas, mesmo, que a senhora tenha ouvido, que a senhora tenha participado, existe na comunidade ou fora alguma situação com mãe d'água, que as pessoas têm se encantado, a senhora pode contar sobre isso, e qual a sua participação, se houve ou não, se a senhora só ouviu?

Glória: a mãe d'água é o seguinte, ela é, a fonte dela é na cabeceira de Rio, só que o encanto dela, para quem não sabe, ela encanta uma criança e ninguém percebe, por que ninguém vê, ela é uma pessoa, ela é assim tipo uma pessoa, no caso, que ela não é uma pessoa, mas, só que as "parência" é de uma jovem, ela tem um cabelo loiro, ela é branquinha e a criança fica ali "entretido", brincando na areia, por ali, né, e ela vem dali da cabeceira, e se aproxima...

João: aconteceu alguma situação com alguém, como foi?

Glória: já, eles foram pra cabeceira, era no horário de meio-dia, a mãe entretida, lavando roupa e a criança brincando na areia, quando ela deu fé, a criança ia descendo na beira do rio e ela tinha deixado a criança lá em cima, assim, na areia, brincando com brinquedinho, e ela despercebida ensaboando roupa, esfregando roupa jogando na bacia, que quando ela percebeu, a criança já ia passando dela, de cabeça para baixo dentro do "corquinho" do rio, quando ela foi pegar a criança, a criança não tava mais chorando, ela se apavorou-se aí ela puxando a criança mas ela sentia que tinha alguma coisa puxando a criança dela, e ela se desesperou-se e soltou a bichinha dentro da água, ela não resistiu, a mãe puxando, mas ficou fraca, aí ela se desesperou-se, gritou, gritou, lá na cabeceira, até que os pessoal vieram lá da casa de farinha, e vieram socorrer a criança, a criança já ia saindo pra cabeceira...

João: Conseguiram salvar?

Glória: foi, salvaram a criança.

João: e após esse salvamento, a criança voltou de que forma?

Glória: desmaiada, e foi bater na casa da minha mãe, foram bater com ela enrolada num bocado de pano, e aí eu rezei, fiquei c a criança em casa, quando foi com 3 dias eu devolvi pra ela, e ela ficou boazinha, hoje é uma mãe de família, mora em Tauari, bonitinho!

NARRATIVA PESSOAL:

Glória: como é o nome do lugar que tem pra banda daqui, de Nova Timboteua? aí pra Santa Luzia, Aí para Santa Luzia, eles chegaro aqui, ela disse ele, ela disse que tinha levado no médico e o médico tinha dado uma medicação para ele, e a criança não retornou, ela tava desmaiadinha, eu disse: _ minha filha! Ela disse, foi, o médico aplicou duas injeção e “desna” de ontem que ele tá assim, eu disse desne de ontem, né, Aí eu fui disse para ela, eu disse: _ Você foi numa Tapera, você foi para uma cabeceira, passou em tal canto, assim, assim, assim, assim, assim, assim, assim, assim, ela disse: _ como é que a senhora sabe disso? Eu disse: _ Não, tô te perguntando! Ela disse: _ Fomo, nós passamos eram das 6 horas da tarde, eu disse, pois é, ela disse, eu me obriguei tirei ele agora do hospital e eu liguei para minha sogra e minha sogra me mandou vir pra cá, eu disse, tá bom, aí ele ficou, o bichinho tava desmaiado, ele ficou...

João: que idade, mais ou menos, que a criança tinha?

Glória: 7 anos, quando foi de manhã ela veio buscar ele...

João: o quê que tinha acontecido?

Glória: ele tava frechado de bicho, ele não queria comer, ele se revoltou-se, ele ficou aqui nessa cozinha, que ele chegava aqui nessa porta aqui, ele dava de bunda na porta aqui, e ela chorando, eu digo, não chore, se fique calma, não chore que é pior, fique calma, deixa ele, que tem Deus e Nossa Senhora, tem Deus no céu, Deus é o nosso pai, fica tranquila, aí ela deitou-se ali pro quarto do Helder, e o Manuel ficou meio assim preocupado, porque ele tava meio, ixi Maria, ele queria sair, ele dava murro aí nessa geladeira, te acalma, pode fazer o que tu quiser, quando foi assim uma hora da madrugada ele pediu comida, ele disse, eu tô com uma fome, eu disse_ Meu Fi, tá com fome? Ele disse: _ Eu tô com muita fome! Peguei, fiz um copo de leite, peguei bolacha, botei no prato, botei aí na mesa, ele comeu, ele disse: _ onde é que eu tô (?) aqui é a casa da minha avó, é (?) eu disse: _ É a casa da sua avó! ele disse: _ Ah tá! E cadê a minha família?, eu disse: _ meu filho, a tua família foi em Capanema

buscar remédio e roupa pra ti, você vai dormir aqui neste quarto e de manhã tua mãe chega que eles foram ainda agora, ele não sabia onde ele tava

João: como é que foi o processo de trabalho da senhora, foi com reza, benza?

Glória: eu rezei, rezei ele todinho, fiz um preparo de defumação com Alecrim, Alfazema, Alecrim da Angola, alho, palha de alho, o erva-doce, o Alecrim, o cominho em palha, a Cera de abelha e o Uxi do... Meu Deus, o nome do remédio, é uma é uma frutinha que eu pego para fazer o... Meu Deus!... aí eu fiz tudo, faço tudo isso, depois que eu rezo eu faço aquilo, preparo tudinho, aí eu benzo, joga água benta e boto na pessoa...

João: como fricção?

Glória: uma Esfriguição! aí depois eu peguei ele, sentei, sentei, tirei ele do chão, sentei, eu tava bem preparadinha, sentei ele na cadeira, tornei a rezar, dei um banho de água benta, botei a veste Branca nele, ele ficou... aí ele se mexeu, aí ficou todo assim, eu disse: _ Pode se balançar! aí a tia dele com medo ali, eu disse: _ Menina, não precisa ter medo não, não tenha medo, isso aí não faz medo para ninguém, ele já pisou muito nós, pois é, mas não tenha medo! Aí eu preparei bem o corpo e fui para ele, me abracei com ele, me agarrei com ele, me abraçou e graças a Deus, meu filho, graças a Deus, muita saúde ... olha, ontem eu saí daqui sábado, por trás de mim, chegou três, aqui, sábado, depois que eu saí...

APÊNDICE E — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA COM MÃE LUIZA DE OGUM (MÃE DE SANTO, UMBANDA)

João: hoje são 16 de julho de 2020, nós estamos na Vila São Benedito, Acarajó, em Bragança-PA e vamos fazer a entrevista com a mãe Luíza de Ogum. Sobre a sua história de vida, Mãe Luiza, a gente pede que a senhora fale sobre a data de seu nascimento, seu local de nascimento, de onde são os seus pais, quantos irmãos a senhora teve e o tempo que a senhora mora na comunidade, enfim, coisas do tipo, a gente pode ir lembrando, tranquilamente...

Mãe Luiza: aqui em Bragança eu tô com 14 anos, aqui no Acarajó, 14 anos, irmão eu tenho 24, é... de parte de mãe, samo 8, agora o resto é só da parte de pai, idade, eu tô com 69, nasci no dia 7 de Setembro, 07:00 horas do dia, comecei com a função... sofri com a função de Umbanda eu tinha sete anos de 7 anos, com 15 anos tomei conta de terreiro...

João: a senhora nasceu em qual estado e qual cidade?

Mãe Luiza: Bacuri, no Maranhão

João: os seus pais, a senhora sabe onde eles nasceram?

Mãe Luiza: Maranhão, Bacuri também...

João: a senhora chega no Pará, quando?

Mãe Luiza: cheguei aqui... quando eu vim pra cá eu tinha, em Belém, no Pará, eu tinha 12 anos, depois fui pra lá, tornei a voltar e nunca mais fui...

João: senhora estudou? Lembra até qual série?

Mãe Luiza: um pouquinho, só a primeira série...

João: sobre as Relações Sociais, a gente sempre tem perguntado, importa pra minha pesquisa como a pessoa se reconhece, algumas pessoas que são do culto de religiões de matriz africana, ela... algumas... falam que são Experientes, outras que dizem que são cristãs, a senhora se reconhece como uma mãe de santo?

Mãe Luiza: como Mãe de Santo!

João: e a senhora é percebida na comunidade como essa senhora que é uma Mãe de Santo, como é essa relação sua com a comunidade?

Mãe Luiza: com a comunidade, eles me tratam aqui de Mãe de Santo...

João: é positiva, é boa, existem problemas?

Mãe Luiza: rapaz, até agora tá indo bem!

João: a gente percebe que em outras comunidades o trabalho de uma Mãe de Santo ele acaba sendo veiculado à coisas negativas em alguns momentos em virtude de ignorância e de desconhecimento das pessoas e como eu perguntei à senhora como é essa relação, a senhora já se sentiu como se isso já tivesse despertado alguma cobiça, inveja, algum problema, Falatório, a senhora pode falar um pouco sobre isso, como a senhora se sente em relação a isso?

Mãe Luiza: é, é verdade, sobre relação a isso, eu me sinto que muitas vez tem muita gente que critica, muitos não criticam, muitos gosta, muitos não gosta, né, então, aí que tem as coisas, por que tem gente que gosta e tem gente que não gosta, mas por esses “não gosta”, quem não gostar eu não vou ligar pra isso...

João: até por que o seu terreiro ele é reconhecido! A senhora lembra a quanto tempo seu terreiro é reconhecido, é desde o início?

Mãe Luiza: eu acho que eu tinha uns 20 anos...

João: a gente sabe que as religiões, de uma forma, no geral elas estão atreladas à cura, à cura espiritual, à cura física, a partir da fé, quais tipos de cura, de trabalhos a senhora faz, a senhora tem costumado fazer no seu terreiro?

Mãe Luiza: olha, eu faço cura pras pessoa que chegam doente, às vez chega cum malufiço, que é o feitiço, eu curo, eu trabalho com esprito, eu trabalho pra mulher, quando esses negócio de separação, união, tudo eu trabalho, só não trabalho po mal, aí eu já, escorrego, vou de banda...

João: a gente percebe que, em especial, nessas religiões... nessas religiosidades existe um fluxo muito grande de pessoas por que a casa sempre é aberta ao público, à comunidade, às pessoas que vêm de fora... e muitas pessoas vêm de fora em alguns lugares, isso é comum também na sua casa, como é, a senhora recebe pessoas, a senhora é levada a outros lugares como é esse trajeto?

Mãe Luiza: é, olha, eu recebo gente de outros lugares aqui na minha casa, eu recebo, tem vez que eu recebo de Capanema-PA, Belém-PA, esses lugarzin por aí tudin gente me procura, graças a Deus...

João: existem processos em que as pessoas, por exemplo, quando trabalham com plantas, e é muito comum isso pra se fazer garrafadas, coisas do tipo, as pessoas plantam em casa, a senhora... existe esse processo também com a senhora?

Mãe Luiza: não, existe, agora eu não tenho prantado em casa, por que o meu terreno é pequeno, mas quando eu preciso eu compro com quem pranta.

João: e acerca desses remédios, vamos falar sobre isso, quais a senhora faz, é um trabalho mais com ervas, garrafadas, infusões, pomadas?

Mãe Luiza: é garrafadas, pra homem, pra mulher, que a gente faz...

João: uma das coisas que a gente tem percebido na nossa pesquisa é que muitos trabalhos, quando são as mulheres que fazem, eles se confundem somente com a coisa do Dom, digamos, se fosse um homem que fizesse o que que as Mães de Santo fazem, isso é mais remunerado e, via de regra, as pessoas não cobram, o que tem sido relatado a mim, é que as pessoas não cobram, porque isso é um Dom, porque você trabalha para alguém, pra um ente superior ou vários, né isso, como é a relação da Mãe Luiza de Ogum com o dinheiro, com a monetarização?

Mãe Luiza: olha, é assim, eu cobro, por que? Por que eu tenho o meu terreiro pra mim sustentar de vela, né, eu tenho também meu gasto de, da minha alimentação, que eu tenho que me alimentar, né verdade, aontão eu compro, agora eu não sou uma pessoa exigente: _Ah, me dá mil, dois mil, não! Eu não faço! Eu olho a situação daquelas pessoa, tá entendendo?

João: o lugar da fé na cura, o nosso tópico 5 da pesquisa, a gente entende que a fé é uma coisa muito importante pra todo mundo e, num processo de tratamento espiritual, como é que a senhora se relaciona com isso, como é que a senhora percebe as pessoas que chegam, porque muitas pessoas que chegam, supostamente, não são da mesma religião, elas buscam esse auxílio, como é essa relação da senhora fazer com que essas pessoas entendam o que a senhora tá tentando dizer, a partir do seu olhar de fé dentro da sua religião, pra alguém que não é, mas que passa por um problema e que busca à senhora?

Mãe Luiza: certo, é assim, se chegar uma pessoa na minha casa, entender que ele tem... e ele quer saber, aí eu converso com ele, eu vou explicar como é, como não é, o que tem que fazer, o que não tem, por que o certo é esse...

João: existe alguma história eu a senhora queira contar pra gente, de alguém, algum... alguma situação que aconteceu na casa, nesse sentido?

Mãe Luiza: acontece muito...

João: a senhora pode contar uma, sem contar nome da pessoa, coisa do tipo?

Mãe Luiza: tem pessoas que assim, lhe contar uma, chegou uma filha de santo aqui, que ela andava caindo, chegou desmaiada, ah lá eu fui fazer o santo dela, fiz, com maior gosto e prazer, dentro do resguardo de camarina, ela quebrou, ela foi fazer uma coisa que não devia, né preciso eu explicar essa coisa, ela foi fazer uma coisa que ela não devia fazer, era 7 mês, pra quem quer ter o que é seu, carregar o que é seu, ele tem que jogar um capricho naquilo, mas ela não, antes de terminar o resguardo ela logo quebrou, e foi comer o que não devia comer, hoje vive se recramano, pobrema dela, não foi meu, né verdade? E o próprio cara que tá com ela chegou aqui e me disse: olha, ela fez isso, isso, e isso! Já pensou uma filha de santo sai do encruzo com 8 dia do quarto, nos 9 dia, ela ir fazer o que não deve? Ela quer saúde? Ela quer felicidade? Não quer! Aí depois vai falar da Mãe de santo, que a Mãe de santo é que não presta, a Mãe de Santo que não soube fazer e por detrás dela, fiz o de outra, tá tudo certinho, graças a Deus!

João: a gente percebe que em alguns processos religiosos, enfim... e de vivências, algumas mulheres elas se aproximam de algumas entidades e algumas

santas. Existe alguma entidade, aliás, qual é a sua entidade, a senhora é filha de quem, e, desde sempre, a senhora tem alguma santa de outra religião, de devoção, a senhora pode falar sobre essa relação, e como é que isso chegou na sua vida, em que momento?

Mãe Luiza: olha, a santa, que chegou em primeiro lugar na minha vista, que eu vi, quando eu comecei, eu vi essas duas santas, Nossa Senhora do Monte Cerrado e Nossa Senhora da Conceição, e eu tenho ela há muitos anos, tá ali no meu altar Nossa Senhora do Monte Cerrado E Nossa Senhora da Conceição lá em cima, essas duas santas são minhas protetoras, são as santas que eu amo de coração, como eu amo todos, mas eu amo elas também, que foram as primeiras que “paricero” na minha frente...

João: existe algum culto que a casa faça, ou a senhora, em especial, pra essas santas, ou diariamente, de uma forma natural de oração, ou em um dia que a casa abra para algumas...?

Mãe Luiza: existe, assim, na hora que abro o terreiro, que eu canto, tem a doutrina que eu canto de devoção pra elas.

João: na comunidade existe essa aproximação das pessoas com essa santa, ou é uma coisa particular sua? Quando eu digo na comunidade, são as pessoas dos filhos da sua casa.

Mãe Luiza: essa, essas, não, é só minha aqui mesmo, não tem... aqui não tem ninguém que...

João: em vários processos de vidas, de vivências, a gente tem percebido que as pessoas constroem as suas vidas a partir de uma potência, a partir de situações muito particulares, e aí vão se construindo, e a gente vive pra morrer. Falando pela sua religião, como a sua religião entende esse momento que a gente desencarna?

Mãe Luiza: olha, a gente entende assim, por que um dia a gente tem que ir, né, a gente tem que pensar nesse momento, que um dia a gente tem que seguir, quando, eu penso assim, quando eu morrer, se for quando eu tiver... eu digo todo dia,

quando tiver pra ir, meu Deus, me dá uma luz pra mim enxergar e ver que eu vou, que não tenha mais jeito, por que, quando eu tiver nesse ponto eu tenho que doar, se eu tiver um filho, uma filha, um irmão, ou um parente que siga, eu tenho que doar...

João: doar o que?

Mãe Luiza: isso aqui, entendeu? Tem que doar, que eu não posso deixar aqui e dizer, não, deixa aí no terreiro dela, não, se tiver uma pessoa, uma filha de santo, um filho de santo, mas eu já tenho o “abatazeiro” aqui, o dia que eu morrer, ele já tá sabendo, Luiza morreu, eu vou levar tudinho pa minha casa, vou tomar conta da responsabilidade...

João: em algumas situações, em especial, perguntando quando um filho de Santo seu falece, venha a falecer, ou alguém que frequenta sua casa, ou quando a família dessa pessoa pede para que a senhora faça algum encaminhamento, como é comum em algumas religiões nesse momento da morte, o padre, por exemplo, dá extrema-unção, pessoas evangélicas irem fazer um culto de corpo presente, como é que acontece esse processo, já houve, tem alguma história que a senhora possa contar?

Mãe Luiza: olha, por enquanto ainda não morreu nenhum filho de santo meu, pra mim fazer... eu acho que eu que vou primeiro, eles é que vão ter que, “autar” esse caso, mas Deus não vai querer ainda, eu vou viver muito tempo...

João: e a questão de luto, assim, existe na sua família, ou no seu processo de vida, algum ente seu se foi, existiu algum processo de trabalho que a senhora fez, de encomenda, alguma coisa, diálogos com a pessoa, visões, a senhora tem alguma história que a senhora possa contar?

Mãe Luiza: olha, a história que eu tenho, por exemplo, morre qualquer pessoa da minha família, tem um dizer que o macumbeiro não dá bota luto, por que o povo não deixa, “antão”, mas pelo menos um mês, quinze dias, eu não trabalho, eu vou guardar aquele lado, agora depois que passar essa função eu vou ter que trabalhar por que a Mãe de santo, Filho de santo, o Pai de santo eles não dominam os guias, os guia é que nos domina. Por que se ele disser que vai chegar agora, ele chega, nós não pode impedir, né, “antão” é isso que eu digo.

João: a minha pesquisa, ela trata, exatamente, de mulheres da região bragantina ou que estejam na região Bragantina e que desenvolvam um papel de muita importância na comunidade que elas moram, se faz cinco ou dez anos que moram, se faz uma vida, enfim, mas naquele trajeto de vida delas, se eu as encontrei em Bragança, então ela... esse recorte é válido pra pesquisa, a senhora é uma mulher, a senhora é uma mulher negra, a senhora é Mãe de santo, a senhora é uma Umbandista, isso é muito importante porque Bragança é uma cidade que se constrói a partir de uma lógica Cristã, Católica-Apostólica-Romana e da forma dessa narrativa, parece que não existe religião de matriz africana aqui, porque fica invisibilizada tudo, vocês continuaram existindo nessa região, porque Bragança é uma cidade construída, também, por nordestinos e não só por europeus, por franceses... e isto, de certa forma, na história da cidade sempre é amenizada, essa narrativa, assim como a dos indígenas que foram assassinados, enfim, os Tupinambás, os Caetés, a gente não tem tanto registro sobre isso, por isso a importância da narrativa da senhora e de tantas outras Senhoras que eu tenho conversado e que têm saberes e saberes tradicionais, enfim, importantíssimos para a ciência, como é que a senhora se percebe mulher, nesse contexto, o que que é mulher para senhora, e como é que a senhora se percebe essa mulher?

Mãe Luiza: ah, eu me percebo uma guerreira, uma mulher guerreira, guerreira dentro do meu trabalho, na vivência da minha casa, por que aqui eu sou o homem, eu sou a mulher, eu sou tudo!

João: e a senhora percebe que a sociedade ainda olha pra mulher de uma forma que apequena a mulher, e como é isso dentro da sua religião, o que é que pode uma mulher e o que é que não pode uma mulher dentro da sua religião, dentro da sua casa, eu tenho a compreensão de que cada Mãe de santo doutrina -00a casa dela conforme o que ela tem de entendimento, por isso é muito importante ressaltar aqui, não existe centro melhor nem pior, existe aquele que tá com Axé bom naquele dia, existem energias na casa para quem se cultua naquele dia, que são densas e outras mais tranquilas, existem dias mais festivos e dias de cura, dias mais reflexivas e dias de maiores felicidades, como é a importância dessas mulheres, enfim, e o é que pode essa mulher dentro do seu terreiro, o qu é que não pode, existe alguma limitação?

Mãe Luiza: nam, ela pode... ela, trabalhar, dá o seu... o seu moral, dar o respeito, e também receber o respeito, porque se eu não der respeito dentro do meu terreiro, eu não vou ter o respeito...

João: é importante frisar na entrevista que a mãe Luíza... ela é a mãe Luiza... mas ela desenvolve outras atividades também, inclusive que comercializa outras questões, o que, além de Mãe de santo, que a Mãe Luiza é?

Mãe Luiza: que eu faço? Oh, meu Deus! Eu, quando dar na tela, eu costuro, faço um crochezinho, e vou levando a vida pra frente...

João: de toda a nossa pesquisa, em outras situações a gente pergunta ou pede uma narrativa, alguma coisa de muita importância da sua vida que a senhora possa querer registrar e que, não necessariamente, tem haver só com a sua vida, mas uma passagem que a senhora ache muito marcante, e que possa contar essa história pra gente. Existe uma... eu imagino que a senhora tenha 15 milhões de histórias na sua vida, mas existe alguma que a senhora queira contar, a senhora pode contar e, detalhadamente, assim...?

Mãe Luiza: *nam*, o que existe na história que eu possa contar é que eu espero que um dia Deus me dê uma boa felicidade, me dê uma sorte n'um qualquer presente que eu ganhe, assim, jogar n'um jogo, ganhar bem, ganhar uma grana *pra mim* ajudar meu tamboreiro, ajudar o povo da minha casa, *cê tá entendeno?* Que o meu sonho é esse, a minha vontade é de ajudar meu povo, mas ainda não deu, mas quando eu posso ajudar eu ajudo, de pouquinho, mas eu ajudo... e o que eu podia dizer era isso...

João: a gente agradece à mãe Luíza de Ogum, agradece à casa dela, aos guias que nos receberam, não é a primeira vez que eu venho aqui...

Obs: nesse momento em que finalizávamos a entrevista Mãe Luiza incorpora o Caboclo Manezinho, a incorporação durou por volta de 4 horas, parte desse material está gravado, porém não o utilizaremos por hora, pois o trabalho de campo que finalizava fica descontextualizado a partir da incorporação, decidimos, ainda, não transcrever as falas da entidade por se tratar de um ente masculino.

APÊNDICE F — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DE DONA NAZARÉ (PARTEIRA)

João: hoje são 3 de março de 2020, nós estamos na comunidade de Mirasselas, interior de Capanema-PA, na Amazônia, com a dona Nazaré, que a partir de agora vai nos contar um pouco da história de vida dela, vai falar o nome completo, a data de nascimento, as cidades que ela morou, quanto tempo já está aqui na comunidade de Mirasselas, a origem dela, dos pais, quem é a dona Nazaré. Qual o seu nome completo e a sua idade Dona Nazaré, a princípio?

Nazaré: meu nome completo é Maria de Nazaré dos Reis Martins

João: o seu local de nascimento?

Nazaré: é o Jacarequara!

João: a origem dos seus pais, são paraense ou são pessoas que vieram de fora?

Nazaré: são paraense, meu pai e minha mãe...

João: de qual cidade?

Nazaré: Jacarequara, Capanema-PA.

João: Estão vivos?

Nazaré: são todos dois falecidos.

João: irmãos, quantos?

Nazaré: irmãos nós somo 10, mas de resto só tem quatro.

João: então, Dona Nazaré, nos conte o seu trajeto de vida, a senhora nasceu no Jacarequara e... a Belém.

Nazaré: nasci no Jacarequara, fui pra Belém, com a idade de 10 anos, né, trabalhando de babá, tá entendendo (?), com 14 anos aprendi a fazer parto, da minha patroa, da minha colega, com 21 anos vim me embora para minha terra de novo, Jacarequara, arrumei o rapaz, me casei, aí eu fui continuar fazer o parto, no caso, a minha primeira, que eu fiz da minha irmã, não tinha carro naquele tempo, era atrasado, não tinha como seguir a Capanema, eu fiz, depois eu continuei fazendo das outras, de sobrinha, de prima, de irmã, de tia, continuei levando.

João: quem ensinou a senhora a fazer parto?

Nazaré: Deus que me ensinou, nunca na minha vida vi, porque quando a minha mãe ganhava neném, eles dizia assim: _ Vão brincar, mininos, que a cegonha vem trazer o neném, aí vem, quando eles passare, vocês vere! _ Nunca vi! ... e Deus me deu aquela mentalidade para mim socorrer naquela hora pra ela, né...

João: a segunda pergunta trata, exatamente, das relações sociais pessoais, a senhora, então, é uma mulher que faz Parto, a senhora é uma Parteira, é isso (?) Como mais a senhora se reconhece? A senhora se reconhece como uma Parteira?

Nazaré: é, por que todo mundo aqui me reconhece como Nazaré Parteira, né, Dona Nazaré Parteira, e vem de muita gente, de muitos cantos, vem atrás de mim, _ É aqui que mora a Dona Nazaré Parteira? Eu digo: _ É..., _Ah, eu pensei que era uma velhinha, repara, quer dizer que aí, eles acha que pensava que eu era uma velha. _ Eu não sou velha, eu sou nova. Então eu me acho feliz, que vem muita gente de longe à minha procura, pra quê (?) pra mim ajudar vim um inocente ao mundo, né, eu não saio assim de eu me levantar qualquer uma hora da noite, dizer assim: _ Ah, eu vou por que eu vou ganhar tanto, NÃO! Primeiro, Dona Nazaré tá (?), tamo (!) vim aqui pra ver se a senhora estica a minha mulher, pois não, volto, vou trocar a roupa, com fé, Deus me dê força, me ajude, você na frente, chega aqui, vou ajudar essa pessoa vim ao mundo.

João: sim, a senhora falou que atende na comunidade, que atende fora, então como é que a senhora se sente, a senhora se sente acolhida na sua comunidade, Mirasselas, como é a sua relação com as pessoas, a senhora faz só o parto, a senhora faz um trabalho de acompanhamento mais amplo, como é esse processo todo, principalmente quando a senhora passa mais tempo com a grávida?

Nazaré: não, eu, você quer saber se eu ajudo elas em medicamento, assim, durante a gravidez (?)... não, eu ajudo elas assim, se elas sentire uma inflamação, se elas sentir um enxume, aí eu vou fazer o remédio para elas tomarem, pra elas sentire um parto melhor, eu mando: primeiro, você vai tomar um purgante pra limpar o estômago, se der problema de vômito, de acesso de enjojo, né. Depois eu faço a garrafada pra ela tomar, acabar o que ela tá sentindo, vamos dizer, serve para anemia, pra bumina (albomina) pra infecção, pra tudo serve aquele remédio que eu passei pra ela tomar, então, você passa aqui se você tiver com 2 ou 3 mês, você me passa aqui com 4 mês completo, para mim ver como é que tá a criança, cê tá entendendo (?) aí no caso que ela vem, aí eu vou ver como é que tá a criança, se tá deslutrado, se tá mais forte, aí eu passo o outro medicamento, mas sempre eu mando elas irem ao médico, sobre o pré-natal delas.

João: Certo, é, a senhora falou de garrafadas e de purgante, é a senhora que faz, a partir de ervas, a senhora planta, como é esse processo todo de cuidar, são as pessoas que trazem?

Nazaré: é eu que faço, é isso aí, não, eu tiro, eu tiro, sabe, assim, eu planto, faço o chá e coloco... que a mulher gestante só pode tomar a magnésio, outro porque ela não pode, então eu faço chá das ervas, vamos dizer, de um Capim santo ou de uma canela, ou de, vamos dizer assim de, Hortelã, para mim poder colocar a Magnésia dentro pra tomar, tá entendendo?

João: nós conversávamos, ainda pouco, acerca do interesse da comunidade, hoje em dia, da Universidade, mas ao passo que se percebe um determinado interesse, é possível que tenham havido, nesses processos, situações complicadas, confusas, entre a comunidade e alguma das informantes da pesquisa, e aí eu sempre pergunto se esse trajeto de trabalho, de cura, que as mulheres fazem nas suas comunidades, se em algum momento gerou algum tipo de dissabor, de problemas, de comentários maldosos, quaisquer coisas, como elas perceberam nesse trajeto de vida essa questão. Existiu alguma situação, em especial, que a senhora lembre, recorde acerca disso, de problemas a partir do que a senhora faz, de alguém achar que é alguma coisa pro mal ou negativa?

Nazaré: se eu faço, aí ela toma, elas se sentem bem!

João: não, eu percebo na comunidade, não nas pessoas que a senhora trata...

Nazaré: é, todas as pessoas que eu trabalho, ajudo na comunidade, se dão bem, me agradece pela aquilo que eu tô fazendo pra eles, tá entendendo (?) pode ser grávida, pode ser velha, pode ser nova, tudo me agradece sobre aquele remédio, aquela ajuda que eu fiz pra eles, tá entendendo (?)

João: existe uma coisa que a senhora havia mencionado, é, sobre puxar a criança, como é esse processo?

Nazaré: puxar a criança é assim, a gente deita a mulher, eu vou examinar, né, onde está a cabeça, pra onde tá o pé, como é que tá a criança, no vento da mãe, cê tá entendendo (?) porque ela vem e diz: _ Ai, eu tô com uma dor aqui, a outra vem e, ai, eu tô com uma dor aqui, ai, Dona Nazaré, eu tô sentindo aqui, então, aquilo ali, eu vou ver como a criança tá no vento da mãe, se tá de pé, se tá de atravessado ou se tá encostado, tá entendendo (?), se ela sentir dor aqui é porque a criança tá com a cabeça enterrada aqui, na via da pessoa, na bacia da pessoa, se tiver sentindo dor na costa, é, a criança tava atrás, no modo de sentar, de andar de moto, de bicicleta, cê tá entendendo, aí no caso eu vou sacudir aquela criança, ajeitar aquela criança, se tiver de atravessado, vira, tiver de pé, vira pra frente, que a criança tem que ser de cabeça para baixo, ele nasce de pé e nasce sentado só não nasce de atravessado, aí eu vou virar para nascer normal, cê tá entendendo (?) então, o puxamento que a gente fala é isso, aí sacode a mulher, joga a mulher, bagunça ca mulher, cê tá entendendo (?) pois é, e é isso aí que é o puxamento que a gente fala, vou lá pra me puxar, é assim, que é pra ajeitar a criança.

João: das práticas de cura que a senhora faz, para além do trabalho de parteira, o que que a senhora poderia fazer, falar, na verdade, a senhora faz chás, faz infusões, faz banhos? Quais são os processos?

Nazaré: no caso eu não faço chá, não, eu faço o banho, o complexo de banho, eu cozinho todas as ervas, maior parte, coloca um pouco de vinho, e sento a pessoa, ou se ela puder se sentar, senão ela fica em pé, eu vou molhando ela daqui para baixo.

João: quais ervas a senhora usa?

Nazaré: vai muitas erva, vai de, a folha do Café, a folha do Bem-vem-cá, folha da... do Algodão, a folha da... aquela, a Graviola, a casca do Anoirá, tá entendendo (?), é isso que vai tudo no banho que é para poder...

João: via de regra, esses banhos servem a qual problema, assim, elas chegam com inflamação, com qual problema?

Nazaré: bem, o banho é conforme a gravidez, se é... for pra nascer a criança, é conforme as dores, se não for, só pro negócio da inflamação, uma infecção que ela tá sentindo, passa as dores, e tem muitas pessoa que fica perdendo aquele líquido, aí para o líquido, por que não é da gravidez pra ganhar neném, é da inflamação, da frieza que ela sente, por que tem muitas mulheres que toma banho até 11 horas da noite, e o banho pra mulher grávida faz mal,... muita coisa!

João: fora a parte dos banhos, existem outros tratamentos que a senhora faça também?

Nazaré: se ela ganha neném, aí já o tratamento é só pra mim fazer o banho de asseio dela, os 3 dias, fazer o banho de asseio dela e cuidar do cordão umbilical do bebê.

João: e garrafada, a senhora faz?

Nazaré: depois que ela tiver ganhado o neném, aí eu faço a garrafada, que é pra ajudar o parto do neném, tá entendendo?

João: nós falávamos acerca de monetarização, de como... se existe ou não uma relação financeira, pré-estabelecida, questões do tipo, como são dados esses acertos, como elas percebem em relação a isso, lembrando que valores, não necessariamente são postos na pesquisa, mas como é que se dá esse processo de pagamento das pessoas, de cobrança, se existe, como é que é isso na sua vivência como Parteira, Dona Nazaré?

Nazaré: olha, eles pergunto quanto é, então, eu dou o meu valor assim, por que tem muitas pessoas que não tem condições, então, às veze eu digo assim, não, se você tiver o dinheiro, você me dá o dinheiro, se você não tiver com que você puder me pagar, você não paga, me paga não, me gratifica, por que eu não vou cobrar aquele horror, né, então, no meu valor que eu faço, eu peço r\$ 200 para ver se... se eles tiverem aquela consciência eles me dão mais, ou então, Dona Nazaré, a senhora quer uma farinha, a senhora quer um feijão? Tudo é

agrado, tá entendendo (?) não vou dizer, não, é tanto porque é tanto, às vezes nem... esquecem...e eu cobrar, não vou atrás, depende a consciência, se eles tiverem consciência, doeu eles vem, só quando tiver outro de novo, aí já vem, cê tá entendendo (?), então o caso é esse... não exijo aquilo que tem que ser aquilo, não, eu peço 200 reais, pronto, se tiver, tudo bem, se não.

João: A nossa pesquisa também versa acerca do lugar da fé na cura, porque a nossa pesquisa reconhece o lugar da fé, seja da mulher que trabalha nesse processo de cura, de acompanhamento da gravidez, da parteira, da curandeira, da experiente, da mãe-de-santo, da indígena ou da mulher com conhecimentos oriundos das culturas indígenas, ou das religiosidades indígenas. Qual é a sua religião, existe alguma religião, como é que a senhora se relaciona com a fé?

Nazaré: a minha religião, eu Sou Católica mesmo, já fui crente, passei 4 anos na crença mas não gostava, foi o jeito eu voltar pra aquilo que eu queria, tá entendendo (?) Então, porque (?) por que eu trabalho, vou com fé em Deus, primeiro lugar, e tenho que ter as minhas palavras para ajudar, porque no caso, às vezes nasce a criança e fica a placenta da criança, que se torna, diz assim, pregado na espinha, né, fica pregado, então a gente tem que ter a oração, é pra poder dilatar, para poder sair.

João: existe um nome pra essa oração? Qual é o nome?

Nazaré: existe sim, por que, não tem Nossa Senhora do Bom Parto? Né? Então, aí vamos dizer, se eu vou, aí eu me concentro a ela, que ela tem que tá ali na minha companhia, me ajudando, junto, abaixo de Deus, cê tá entendendo (?), é isso aí, então eu tenho que fazer aquela oração pra poder... e dar o remédio pra dilatar, pra botar pra fora...

João: qual o remédio que a senhora dá?

Nazaré: olha, o remédio, eu vou dizer pra você, que eu não digo, pra... pode dizer, cê tá entendendo (?) por que é uma pesquisa que você quer saber, olha, pra pracentar sair... o médico dá injeção, né, daí se mete a mão, puxa, não, é como eu tô falando, a oração, e faço o remédio pra dar pra mulher tomar, pra botar, o remédio se toma uma cebolinha cozida, um chá de alho, cê tá entendendo (?) meio copo de urina de qualquer um homem, é como... serve até para animal. Eu já fiz parto de animal, que eu tenho animal, e sempre eu tô dando remédio pra elas, cê tá entendendo (?), é isso aí que é o remédio da placenta, viu?

João: a senhora tem alguma santa de devoção, desde quando?

Nazaré: a minha santa de devoção, como eu tô lhe falando, Nossa Senhora dos Remédios, tem ou não tem? Tem! Né, eu, a minha devoção é com ela, e a Nossa Senhora do Bom Parto e Deus no meio, sempre com Deus na frente.

João: desde sempre? Existe na comunidade alguma coisa ou é uma coisa particular sua isso?

Nazaré: é uma coisa particular, é como eu tô dizendo, comigo só...

João: a nossa pesquisa ela reconhece, sobretudo, a aproximação dessas mulheres que vivem na Amazônia, sejam brancas, negras, indígenas, mestiças, e que trabalham, sobretudo com aspectos da natureza, com as plantas, com o sereno, com a noite, com o dia e que suas curas são sempre atravessadas por questões naturais, a senhora planta? Como é que se dá esse trabalho, como a senhora teve acesso a esse conhecimento, se a senhora espera das pessoas que tragam as plantas, como é comum em algumas práticas, como é que esse trajeto na sua vivência pessoal, a senhora e a natureza?

Nazaré: não, eu planto, eu planto, né, aqui por que é muito ruim de plantar, por que é negócio de barro pra fazer louça, mas o meu marido leva, eu mando ele encanteirar, plantar tudinho e quando eu precisar já tem as plantas, e muitas que eu não tenho eu peço, cês tem tal planta (?) (...) eu tenho tal remédio, isso, isso, assim, se você tiver você traz para mim, tá entendendo (?), e se tiver um filho, você traz que eu planto do mesmo jeito, que quando eu precisar, tenho, é assim...

João: uma das coisas que a gente sempre se questiona na pesquisa é, de onde vem tanto conhecimento e, qual foi a via de acesso, como essas mulheres aprenderam, se foi de uma forma intuitiva, se foi de uma forma repassada, diretamente, se foi na vivência do dia-a-dia, durante a vida, quem foi que disse pra Dona Nazaré que essas plantas curam essas mulheres, e, de fato, elas curam, o processo tem sido mostrado dessa forma, a vivência dela tem sido essa, mas como é que a senhora aprendeu?

Nazaré: bem, eu, pela minha inteligência mesmo, né, que eu aprendi fazer, pela primeira vez que eu fiz, numa situação que uma menina ganhou neném e não tava tendo condições de se desocupar, lá perdendo só água, não era mais o parto, não era mais nada, só a

água... dessa grossura de inchada, o que eu fiz (?) concentrei e botei a ideia e fui fazer e deu certo.

João: durante a pesquisa, sobretudo com as parteiras, a gente sempre fala muito de vida e me ocorreu perguntar e questionar como elas lidam com a morte, seja com a morte do prematuro, seja com a morte da mãe, seja com a morte de outras pessoas em que essas mulheres ensinam os seus remédios, fazem suas rezas, exercitam a sua fé, e os seus trabalhos práticos... como é que a Dona Nazaré se relaciona com a morte, como é que é na sua comunidade, existe alguma algum momento particular seu com a pessoa que a senhora cuidou e que chegou a falecer, seja o bebê, seja a mãe, seja uma outra pessoa no correr da vida, como é que a Dona Nazaré se relaciona e como é que ela se sente nesse momento?

Nazaré: como é que eu me sinto nesse momento? Por que, graças a Deus, nunca, nunca aconteceu, só mesmo as criancinhas, que já aconteceu, né, porque as crianças são prematuro, não eram, como diz a mamãe, de maduro, aconteceu, porque não tinha jeito mesmo, não porque nasceu ... não tinha como ele nascer vivo, nasceu morto, a outra, a mãe... nasceu morto, porque ela caiu, se bateu, tava com três dias, tava morto, mas na hora, que às vezes uma criança nasce viva, que não tem, que ele é prematuro mesmo, ele não tem como viver, não tem como a gente fazer ele sobreviver, porque não é ainda o tempo dele nascer, entendeu (?) se chama o aborto, né, isso aí, como já aconteceu muitos, as mãe, graças a Deus, fico em paz.

João: existe alguma coisa particular que a senhora faz, como oração, uma oração em particular ou nesse momento alguma coisa que ... assim... é um processo natural, eu suspeito, como é esse processo pra senhora, lidar?

Nazaré: é como eu falo, eu me concentro a Deus, primeiro, e peço força pra ele, que me ajude naquele momento, que eu tô precisando, tá entendendo (?) para me ajudar a socorrer aquela paciente que eu tô lutando com ela, já aconteceu de você ver “morre-não-morre”, viu, mas naquele momento, tudo é a força, tudo é a fé, então ela...

João: como a senhora percebe esse momento de luto na comunidade, se ainda é como há tempos atrás, a senhora percebe modificações em relação a isso, a comunidade se fecha mais em luto, ainda, já tá muito mais aberta, como é na comunidade, aqui, próximo à senhora, em Mirasselas, Capanema-Pará? Como a comunidade lida com esse momento que alguém morre, seja uma criança ou um adulto, no sentido de se é possível ter festa, ou as pessoas ficam mais tranquilas?

Nazaré: não, hoje em dia, do jeito que tá na comunidade, pode morrer e quem quiser dançar, que dança, quem quiser beber, que beba, como já aconteceu várias vezes aqui, num caso que o menino morreu ali, morreu não, mataram ele, né, aí o que foi (?) foi um festejo, o maior festejo que fizeram, né, e muitos e muitos que às vez tão no velório e os pessoal tão fazendo festa, aí que eu acho que tenho pra mim, eu me sinto ruim, eu me sinto sentida, por causa de antigamente, no meu tempo, não era assim, né, É isso aí...

João: e agora uma última pergunta para Dona Nazaré, acerca de se ser mulher, como é que ela se percebe mulher, como é na comunidade dela ser mulher, quais práticas de trabalho, inclusive ela teve durante a vida, se é aproximada da lavoura, da pesca, do trabalho de Parteira, que já foi confirmado por nós aqui, se é fácil ser uma mulher na Amazônia, como é, Dona Nazaré, isso?

Nazaré: olha, eu já, eu todo serviço trabalhei, graças a Deus, mas sempre eu tive esse trabalho, mas eu trabalhava de Roça, trabalhava toda lavora, todo dia, tirava malva, cortava arroz, capinava, cortava malva, tirava mamão, fazia farinha, ainda faço, se assim dando certo eu ir lá no terreno, eu faço, cê tá entendendo (?), agora não, depois que eu aposentei, meu marido não quis que eu fosse trabalhar em roça, por que, mas eu ainda dou conta se eu for trabalhar, ainda trabalho, só que ele não gosta que eu vá, mas graças a Deus não perco o ritmo de trabalho, de serviço, de jeito nenhum, sempre continua aquela coisa para fazer, quando eu vou pra lá eu me ganho pra dentro da roça, ele fica me brigando: _ Sai da roça, menina, para com isso, tu cai por aí! _ Eu não tô com a perna de pau, eu tô com a perna viva, né! Mas, já não saio mais é por causa que eu sofro, coitada, as garrafada, olha, eu já preparei duas garrafada hoje, né, dona Nazaré, né, eu vim aqui, a senhora faz uma garrafada pra mim (?) para quê (?) como seja pra rapaz, como seja pra homem, seja para menino, seja para mulher, seja pra moço, seja para mulher casada, tudo tem um tipo da garrafada que a pessoa vai usar, tá entendendo.

João: bom, a gente conclui, então, agradecendo à Dona Nazaré por esse momento, por nos auxiliar, né, dar um tanto do seu conhecimento e, nesse momento, que pra gente é muito importante, de trabalho de campo, agradecemos à Dona Nazaré e em uma próxima oportunidade estaremos conversando...

NARRATIVA PESSOAL

João: a gente faz uma última pergunta pra Dona Nazaré, acerca de procedimentos que são naturais, de saúde, mais que são, sobretudo, também alinhados com a questão da espiritualidade sobre a ocorrência de narrativas na Amazônia acerca de mulheres grávidas de

Encantados, aquilo que na Antropologia ou em outras áreas de estudo a gente chama de Encantados, nos conte desse seu relato Dona Nazaré.

Nazaré: eu fui morar pro Rio Capim, eu morei no Rio Capim, as minhas meninas tava tudo menor, a gente foi pro Rio Capim, só que a beira do rio, era, quando a maré enchia vinha debaixo da casa, a casa dos pessoal que trabalhava, dos trabalhadores da firma, da Serraria, era só uma vila, o marido da minha vizinha trabalhava à noite e ela, quando foi uma noite, ela chegou lá em casa: _ Naza, Naza? Eu disse: _ O que foi? ela disse assim: _ O seu Raimundo já chegou? eu disse “não”, que eles trabalhava junto, né, eu disse “não, porque?” ela disse: _ ah, tá bom! Tá, tá bom!, ela disse: _ ai me deu um nervoso agorinha, eu disse “porque?”, mana, porque eu tô menstruada e agora eu senti que saiu uma pessoa daqui de casa e tava deitado comigo na cama, tá bom, foi, foi, até quando eu disse pra ela: _ foi bem o boto que veio dormir contigo contigo! aí ela ficou naquilo, sabe... foi verdade, foi verdade, ela engravidou, ela engravidou, como realmente, você sabe como foi pra ela perder? isso aí que nem o bicho, né que nem o boto, né? Ela é desejou comer um pedaço do viado, meu compadre que gostava de... você sabe, que na mata só é índio, aí ele é índio e foi pescar, ele foi, quando ele veio ele trouxe um viado, pescar não, CAÇAR, quando ele veio ele veio, ele disse: _ Comadre, eu trouxe um pedaço de viado pa senhora! Tá bom, eu era madrinha do filho dele, e ela viu e foi lá pedir para ele, ele disse: _ eu ia te dar, mas como tu pediu, eu vou te dar, mas tu vai botar teu filho, não é teu filho, ele falou, que tu vai botar teu filho, não é teu filho, assim como fosse... só que a gente ficamo encucado com aquilo, ela... ele deu, ela comeu, quando foi, assim, umas 9 horas da noite, ela mandou o menino me chamar, aí eu fui, mermã, eu acho que eu vou perder meu filho, eu vou perder, eu vou, e naquela rumação...

João: ela tava de quantos meses, nessa época?

Nazaré: ela tava com 4, já tava grande, já, tava grande, ela teve, não era a metade de cristão não, era a imagem do peixe mesmo, do bicho, era, teve e a minha mãe teve, a minha mãe, quase ela morre, e essa menina também, quase ela morre, quase ela morre, só nós dois e Deus lá mesmo, mas quase ela morre, porque não é como uma criança, um Cristão normal, você tá entendendo (?) e a minha mãe também teve, mas também quase ela morre, isso aí...

APÊNDICE G — TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA DA MÃE YALÊ

João: bom, estamos, hoje, às 17:41, dia 16 de Março de 2020, em Tracuateua-PA, fazendo entrevista com a Yalê, que a partir de agora vai relatar um pouco da sua experiência, da sua história de vida, da sua aproximação com a Umbanda e de tantos detalhes que a gente vai trabalhar aqui. A senhora pode falar, então, seu nome, data de nascimento, sua origem e sua história de vida...

Yalê: ok, vamos lá, né, meu nome é Cleide Silva de Oliveira, eu sou uma das 11 filhos que minha mãe teve, né, Dona Sebastiana e seu Francisco, meus pais eles não tem muita escolaridade, meu pai já fez a passagem dele, né, trabalhava na roça, nós somos 11 filhos: cinco mulheres e seis homens e tivemos, assim, uma vida muito difícil, né, mas que nos foi ensinado aquilo que era mais relevante para nossa formação, né, os valores morais tão importantes pra nossa vida, pra mim, mesmo, a parte desse contexto familiar, né, não é uma história muito fácil, porque eu tinha, assim, muitos conflitos com meu pai devido a bebida, né, era algo que eu não aceitava, porque quando ele bebia ele se tornava violento, né, e isso gerava grandes problemas, né, e, assim, sempre morei em Tracuateua, nasci e me criei em Tracuateua, mais, especificamente, não na... aqui na sede do município, mas num “interiorzinho”, uma localidade chamada Tracué, de parto natural, como era na época, na casa da minha avó, e a partir daí, só pra situar, né, a localização do meu nascimento... e voltando, né, o fio da meada lá da minha história com meu pai também, né, houve muitos conflitos, que isso de certa forma me deixavam muito perturbada, né, e era um sentimento de revolta de algumas coisas, que ele fazia relacionado a desrespeito com a minha mãe, enquanto mulher, de desrespeito aos filhos, né, as traições, a violência doméstica, ele chegar em casa e jogar o nosso alimento fora, né, por causa da bebida e a gente foi se criando, assim, não muito apegada ao nosso pai, mas muito mais à nossa mãe que era mais presente na nossa vida, que ela, realmente, nos educou, não que ele não tivesse uma participação e, claro que ele teve também, não posso dizer que ele não teve essa participação na nossa formação moral, né, mas ela foi muito mais presente, nos ensinou tudo aquilo que hoje faz parte, também, da nossa

formação, né, e a partir do momento, né... eu sempre gostei de estudar, né, então, estudar, pra mim, era, apesar das condições financeiras não serem muito favoráveis, né, mas todo mundo teve oportunidade de estudar, né, dos filhos, só não estudou quem não quis, né, então estudei aqui em Tracuateua, mesmo, o meu ensino fundamental maior, mesmo, no Colégio Pinheiro Junior e devido esses conflitos e ele, às vezes, me ameaçava, né, chegou a tentar me matar uma vez, né, com um facão, e os vizinhos, eles falavam pra minha mãe pra que ela me tirasse dali, antes que acontecesse algo pior, né, aí aquela história típica da menina do interior que vai para cidade, vai estudar, mas vai trabalhar na casa de família, e foi isso que aconteceu comigo, quando eu tinha por volta de 15, 16 anos, devido a esses conflitos, eu tive que sair, né, fui morar com uma prima minha, em Belém, lá no bairro do Marco e estudar, né, fazer o ensino médio, e a história típica: a menina que engravida, né, do filho do patrão, e aos 18 19 anos eu engravidei, parei de estudar no segundo ano do ensino médio, né, encerrei o segundo ano, né, não completei e passei a minha gestação toda lá na casa da minha prima, e, apesar de conflitos que foram gerados, quando eu tive o meu filho, né, o Alexandre, era o nome dele, ele teve paralisia cerebral, né, toda a coordenação psicomotora dele foi afetada, ele tinha que passar por uma série de tratamentos, né, imagine uma menina nova, né, que não conhecia muito, né, ter que assumir essa responsabilidade da maternidade com uma criança, né, deficiente, na casa de pessoas que não a queriam tão bem quanto antes, né, e eu tive muitos problemas relacionados a isso, e foi quando meu pai que tinha um conflito comigo, né, manda o recado: _ Venha embora, que nós vamos ajudar você, com seu filho! E foi o que aconteceu, eu vim embora pra casa da minha mãe, né, com ele, e ele, além de todos esses problema, ainda epilepsia, né, lá em Belém tinha crise constante, era toda semana, toda semana, e o hospital internado por conta dessas crises, aí a gente veio embora pra cá, eu não sei se foi o clima de Tracuateua, não sei o que foi, ele não teve mais nenhuma crise, né, nos anos que ele viveu aqui ele não teve mais nenhuma crise epiléptica, mas eu tive que parar de estudar por 10 longos anos, né, pra cuidar dele, porque eu vivia em função dele, mas quando eu vim embora, minha mãe, minha irmã, ela: _ Você quer voltar a estudar? Se você quiser voltar a estudar eu fico com seu filho, nós tomamos conta do seu filho! Aí foi que eu voltei pro 2º ano, terminei o ensino médio, aí tipo... não vou parar, eu vou fazer o cursinho, eu vou fazer uma Universidade, aí fiz o cursinho, passei, né, o curso de Letras em 2007, e fui conhecer o universo, da Universidade, né, em Bragança... só que quando você

para muito tempo de estudar e, com leituras e tudo, parece que fica uma lacuna, né, que você, às vezes, não consegue recuperar, eu não tive tanta dificuldade, porque sempre gostei de estudar, embora parasse esse tempo todo, e foi decidido, desde o primeiro ano, que eu queria escrever sobre os índios Tupinambás, sobre a Etnia Tupinambá, e eu tinha uma amiga que ela dizia, tinha não, eu tenho, ela dizia: Olha, mas escrever sobre os Tupinambás, eles nem existem mais, não se fala mais essa língua, é uma língua morta, jogou um balde de água fria, né, aí, tá... eu parei com a ideia, depois de um tempo, conversando com a Tabita (professora) com a Cris Caldas, ela disse: _ Não, dá pra fazer um excelente trabalho! Quando foi em 2010, já, que eu já ia... só faltava o TCC, né, meu filho passou mal e foi internado, né, ficou nove dias na UTI e veio fazer a "passagem" dele, né, não é um processo fácil, né, mas assim na minha formação religiosa, eu passei por várias religiões, né: fui batizada no catolicismo, mas passei pela Assembleia de Deus, né, passei pelo espiritismo, passei pela Doutrina Vale do Amanhecer, não sei se você já ouviu falar, né, até chegar na Umbanda, e quando, ainda, a gente fazia parte do Centro Espírita... que antes, aqui, de ser uma tenda de Umbanda, era um Centro Espírita, porque na Universidade, eu conheci uma pessoa que tinha, que a família tinha um Centro Espírita, na verdade era uma mistura da Filosofia Espírita e Umbanda, né, mais muito mais Espiritismo, né, e eu conheci essa amiga e ela me levou pra família dela, porque eu estava precisando de ajuda espiritual, e, quando eu cheguei naquele local, que era um universo totalmente desconhecido pra mim, né, E eles foram falar sobre o meu filho, da reencarnação, sobre algumas experiências de vida, de nós dois juntos, né, e a partir daquele momento foi uma preparação, digamos, pra passagem dele, que eu já sabia, na verdade, porque eu tive contato com uma senhora, lá em Marituba-PA, que ela é daquelas pessoas que tem a sua cabanazinha no quintal, né, aquelas rezadeiras, né, e na época de uma necessidade, eu fui lá com ela, uma pessoa me falou sobre ela, né, eu fui, e ela disse que o meu filho, né, que eu tinha um filho que era um espírito de luz, mas que ela tava vendo ali... a vidência dela era de que, logo, ele faria a passagem dele, né, que eu deveria me preparar, e eu não levei, assim, muito a sério naquela época, mas quando chegou nesse Centro Espírita, né, e foi a mesma fala daquelas pessoas que eu nem conhecia, né, e a partir dali, daquele momento, houve, realmente uma preparação, né, era a leitura de livros que eu tava tendo sobre Espiritismo, eram sonhos que me levavam a isso, né, era uma preparação, realmente, da passagem, dele, né, e no dia que ele fez a passagem dele, né, eu fui visita-lo lá na

UTI, e eu lembro dele chorar, que ele ainda não tinha chorado, né, ele tava todo entubado, e ele apertar minha mão, né, e aquilo, segundo eles, ele quis dizer assim, naquele momento, ele estava dizendo: _ Olha, estou partindo! Né, e é um momento muito difícil (Yalê se emociona e chora nesse trecho da entrevista...) apesar de você ter conhecimento, né, sobre a morte, ainda sim, é difícil, ele fez a passagem dele quando ele ia fazer 18 anos, então, ele ficou quase 18 anos, eu vivia em função dele, né, agradeço porque a partir do momento que eu me tornei mãe de uma criança deficiente, eu aprendi a ser mais forte também, né, aí quando eu vim pra Tracuateua, que ele tinha que fazer tratamento, eu voltei para Belém, né, pra Ananindeua-PA, especificamente, e, morando com meu irmão, lá no Paar (bairro periférico de Ananindeua-PA), né, que na época era muito perigoso, às vezes ele tinha crise e eu saía, de madrugada, sozinha, com ele, procurando um táxi, para poder levar ele pra um hospital, né, então foi um processo de muito aprendizado, eu agradeço muito a ele, foi um processo de fortalecimento, né, de encorajamento, de empoderamento até, de uma mãe, diante de uma situação como essa, né, então ele fez a passagem dele... e eu parei o TCC, que não tinha como, naquele momento, né, apesar de toda a preparação que tem, você nunca está, de fato, preparado para separar, materialmente, fisicamente, né, e depois disso, né, parei, fiquei tranquila, tranquilizei a mente por um ano, e, depois eu disse, não, eu tenho que terminar minha faculdade, meu filho me ajudou a estar naquele local, então eu devia isso, a mi, e a ele, também, né, de continuar o curso, aí procurei a Professora Tabita, ela sabia de todo o acontecido, né, em pouco tempo eu perdi meu filho, meu pai e minha avó, né, ela disse: _ “Não”, então vamos lá, você quer fazer(?), apesar da Professora Cris, ela fazer parte da banca, mas ela foi como uma coautora, né, do meu TCC, ela me emprestou os livros, enviava documentos, dizia: _ Olha, faz desse jeito! E a Professora Tabita, também, né, eu escrevia, ela corrigia, “tirar isso, coloca isso”, né, como é... como acontece na orientação, né, e, assim eu escrevi sobre os Tupinambás, né, meu TCC, como eu tanto queria, 119 laudas, e falei sobre a religiosidade dos Tupinambás, que na verdade, a gente aprende depois que nem tinha, assim, uma religião, mas o desenvolvimento de uma espiritualidade segunda a crença que eles tinham na própria natureza, essa convivência... [e fui... ela que é minha sobrinha, mas é mais que isso, é filha que eu digo, né, também me ajudou, minha família, apesar de algumas alguns conflitos, mas foi essencial pra que tudo isso se concretizasse, que eu completasse esse ciclo da minha vida, né, então defendi meu TCC com ajuda das minhas

orientadores, eu digo assim né, agradecer muito a elas, né, por toda ajuda que elas me deram, com excelente, graças a Deus porque foi uma pesquisa bem, pesquisei lá no “Ver-o-peso” nas cabanas, né, eu não conhecia nada sobre Umbanda, pesquisei em Bragança, né, e ela e o outro meu sobrinho, que hoje também é pai de santo, que vai trabalhar aqui mais tarde, né, me ajudaram bastante nessa caminhada, nessa busca, mas eu queria escrever e eu sabia que a etnia Tupinambá não existia mais, mas eu queria falar ainda sobre os Tupinambás, aí a professora Cris disse: _ Olha, tem um professor Reinaldo nada aí eu acredito que a Professor Reinaldo, professor lá da UFPA, que a irmã dele tem uma tenda de Umbanda lá em Belém, Cidade Nova, eu vou marcar um encontro de vocês pra vocês conversarem e para ver se a irmã dele te autoriza ir lá e falar... que lá eles falam, né, sobre os Tupinambás. Aí marquei, conversei com ele, né, e ele “vamos fazer um trabalho juntos, então, sobre os Tupinambás?” Só que acabou não dando certo, houve um desencontro e eu conheci essa tenda de Umbanda, né, lá em Belém e, para mim, conhecer essa tenda de Umbanda foi um divisor de águas, porque eu tinha aprendido, né, fui Testemunha de Jeová por 11 anos, esqueci de dizer, 11 longos anos, fazia o trabalho de campo, pregava de casa em casa, né, lá em Ananindeua, no trabalho extensivo e eu digo assim que eu sou muito grata a cada religião que eu passei, por que em cada uma delas eu aprendi aquilo que seria bom para essa minha formação, para onde eu estou hoje, então, eu não falo mal de nenhuma religião, porque todas elas acrescentam, eles agregam alguma coisa a você, enquanto ser humano, para você se melhorar, né, aí pra mim, eu dizia assim, que ter essa consciência, esse aprendizado, como eles dizem, evangélico, né, que cria um monte de preconceitos, né, então pra mim onde tinha... eu chamava “tambor”, né, era coisa do Mal, tudo era coisa do Demônio, manifestação de espírito era coisa de Satanás, coisa do Diabo, né, era assim que eu tinha aprendido nas religiões, em algumas que eu passei, né quando foi um dia a professora Cris ligou: _ Cleide, o Reinaldo falou com a Telma e hoje tem trabalho e você tá autorizada a ir nesse trabalho, ela... você pode conversar com ela antes de começar o trabalho, tá... Foi eu, Márcia, não sei se a Cleia estava e meu irmão que mora lá em Ananindeua, chegamos não sei quantas horas adiantadas, tava tudo fechado ainda, de tão ansiosos que estávamos, né, e nesse dia lá, era um trabalho de Gira de Exú, Jesus amado, né, tá... aí a moça lá que era a Cambona chefe chegou, também cuidava do local, aí eu conversei com ela tudinho, aí ela disse: _Olha, quando a zeladora chegar, a Telma chegar, eu te chamo para você conversar com ela, aí

sentamos lá, olhamos tudo lá, todo mundo curioso, né, tá... chegando muita gente, a casa lotou, aí depois ela chegou, aí outra moça disse: olha, aquela é a Telma... e fui lá né, conversamos e ela foi me explicando, né, um pouquinho, né, lá da Tenda, tinha uma imagem do Caboclo José Tupinambá, ela disse: _ Olha, José, ele é pela parte da catequização do cristianismo e tudo mais e Tupinambá por conta da parte indígena, mesmo né, nome indígena, tá... aí a gente passou em frente ao altar da casa do terreiro, né, e quando a gente passou eu escutei o Maracá tocar, aí eu virei para trás, assim, e disse _Olha, eu escutei o Maracá tocar agora, né, aí ela disse: _ eles estão querendo dizer que você é bem-vinda aqui, tão te dando as boas-vindas! Aí ela começou a me explicar o trabalho, né, aí começou com o toque de Atabaque, fizeram a abertura, palestra falando sobre Exu e começou o toque do Atabaque, quando começou o toque do Atabaque, eu digo: _ Meu pai do céu, que que eu tô fazendo aqui (?) queria sair correndo, porque pra mim, aquilo era ruim, era mal, né, eu queria sair correndo dali, só que imediatamente eu disse, eu disse, né, mas eu estou aqui com muito respeito, eu falei só para mim, no meu íntimo, com muito respeito, aí ela recebeu a Cigana Sara e daí veio todo o povo, as Pombagiras, os senhores exus e quando ela recebeu, né, ela... a Cigana Sara, né, foi conversar com as pessoas, ela veio direto a mim e disse assim: _ Olha, eu só vim falar com você porque eu sei que você tá aqui com muito respeito, aí eu fiquei assim, né, mais tranquila, e depois outra médium, também da casa, nesse dia, e eu vi aquela mulher me olhando do outro lado, tanto, meu Deus do céu essa mulher me olha tanto, me olha tanto, aí de repente, ela, a médium, já incorporada, na Cigana Madalena, pegou uma rosa e veio e jogou sobre mim, e disse: _ Até que enfim, eu consegui te trazer aqui, depois de muito tempo, eu te tirei da beira do abismo, e consegui te trazer até aqui, e a partir daquele momento ali ,a partir daquele trabalho eu me apaixonei pela Umbanda, eu me apaixonei pelo mistério Exu, né, Pombagira, e ali pra mim, realmente foi um divisor de águas, né, pra chegar até onde eu estou hoje, mas ainda tem uma longa caminhada...

João: o tópico 2 da pesquisa ele trata da Relações Sociais, então, é aquilo que a gente tinha conversado, a senhora se reconhece, e importa à nossa pesquisa como a senhora se reconhece e como a senhora é percebida, por qual nome a senhora é chamada, qual gradação a senhora tem dentro da sua casa de santo, enfim,

a sua tenda, se a senhora se sente acolhida na sua comunidade, seja dentro da sua religião ou no diálogo com outras pessoas de outras religiões que residem próximas à casa, e o tipo de Trabalho que se faz aqui, a aproximação de pessoas de determinados grupos, a senhora fala que vêm da Academia (Universidade), então, o público que a senhora atende, ele é um público também aberto, obviamente a tudo, mas que frequentam pessoas com este perfil, existiu ou existe, enfim, algum momento, algum tipo de dissabor, de problemas causados por isso, as relações, as tais relações pessoais que são tão complicadas dentro do próprio grupo, como é que a senhora se reconhece, primeiramente?

Yalê: _ Hoje, eu me reconheço Umbandista, é desse universo que eu faço parte, é esse universo que me acolhe, que me acolheu, que me transforma a cada dia, quando eu conheci um pouquinho do que seria a Umbanda através desse Centro Espírita, que era essa mistura, né, eu fui para lá sozinha, né, digamos, tô falando num contexto familiar, depois eu levei meu irmão, levei minha irmã, a Cleia, a Márcia, levei algumas pessoas da família, alguns se identificaram naquele contexto, outros não, tá, então a partir do momento que eu comecei a frequentar aquela casa e aprender, né, digamos, como uma filha de Santo ou como uma doutrinadora, que eu também era no espiritismo, né, houve uma divisão, né, a minha família é, parte católica, uma parte espírita, uma parte... uma boa parte agora, pentecostal, neopentecostal, enfim, né, então assim, o conflito, né, a relação social, esse conflito já começou no seio familiar, muitas pessoas da minha família criaram uma barreira entre nós, que somos umbandistas, e os outros, que se dizem de outra religião, eles veem a Umbanda com grande preconceito, então assim, o relacionamento com a família, ele ficou um pouco confuso, conflituoso mesmo, e isso me afetava, assim, de uma maneira grande mesmo, d'eu ficar triste, de eu chorar e discutir, né, com o tempo você vai amadurecendo, conhecimento faz você amadurecer, né, a vivência no terreiro faz você amadurecer, experiências de outras pessoas que você escuta faz você amadurecer, então eu aprendi a respeitar o espaço deles, embora não seja respeitada dentro das minhas decisões, das minhas escolhas, né, e até hoje existe essa barreira, mas a gente aprendeu a conviver, cada um no seu espaço, a gente ouve uma coisa daqui, ouve uma coisa dali, mas a gente aprendeu a não levar em consideração,

quando a gente saiu de lá, né, a família e amigos também que me acompanharam desde cedo, do Centro Espírita lá do ramal do Cumaru, passando Capanema-PA, né, e também teve amigos que me acompanharam desde o início que hoje é o Pai pequeno da casa, também né, e quando a gente saiu de lá houve um conflito também, né, com a dirigente, ela não aceitava a opinião de ninguém, né, ela era dona da verdade dela, né, cada um tem a sua verdade, né, e ela decidiu ir embora, né, e lá também houve um conflito, então, separou, então nós ficamos com pequeno barraco, aqui, de madeira, pequeno mesmo, né, um quadrado, e que a gente dizia, nosso Centro Espírita tinha as sessões, né, as pessoas não viam com bons olhos, tinha sessões que foram muito boas, um trabalho de caridade, trabalho de cura, mesmo, espiritual, e depois que eu conheci a Umbanda, eu disse: _Não, não é o Espiritismo que eu quero, não é lá que a minha alma, o meu coração tá, entendeu? Aí frequentando lá, essa tenda em Belém, frequentando, ouvindo os conselhos dos guias e tal, E essa cigana que foi a primeira com quem eu falei na Gira de Exu, ela disse: _ Olha, tu vai ter uma casa, mas essa casa não vai ser, digamos, um braço de lá, sua casa vai ser raiz, né, eu quero uma casa pé no chão, tu vai ficar à frente dessa casa, ela, ali, a Cleia, né, também vai estar contigo, né, lhe acompanhando... e do Centro Espírita, nós transformamos, daquilo que nós tínhamos aprendido lá, n'um terreiro de Umbanda e ficou por muitos anos, né, algumas pessoas da Universidade viero aqui enquanto era, ainda, de madeira, nesse... quando a gente tinha essa casa, a comunidade, esse relacionamento com a comunidade, por nós sermos umbandistas, na época, Espíritas, nunca foi visto com bons olhos, né, as pessoas tentaram fazer abaixo-assinado para acabar com o terreiro, as pessoas da Igreja Católica, e falavam, a gente tava tendo trabalho e as pedras tava voando no telhado, entendeu, os adultos não tinha coragem de vim, mandava as crianças jogarem pedras durante os trabalhos, fomos assaltados aqui várias vezes, né, não tinha ninguém na casa mas a gente foi assaltado várias vezes, né, então a vizinhança ainda vê, ainda, os "Macumbeiros", né, os "Macumbeiros". Logo no início, quando o filho do Pai pequeno, né, o Luciano nasceu, o Felipe, as pessoas chegaram a dizer até que a gente fazia ritual satânico pra criança, que às vezes ele chorava, acionaram Conselho Tutelar, né, e o conselho Tutelar não chegou a falar com a gente, mas veio, digamos, "brechar", olhar de longe, não sei como foi que eles fizeram, mas chegaram e disseram pras pessoas que tinham feito essa acusação que não tinham visto nada demais, que não tinha nada demais, o padre, né, da Igreja Católica abomina até que a gente tenha imagem de São Benedito

dentro do terreiro, né, então, o terreiro ainda é visto aqui pelas pessoas da comunidade, ainda, como algo ruim, como algo onde se pratica maldade, não se faz o bem, a frequência do terreiro é muito mais pessoas de Bragança, Capanema, Castanhal, Belém, do que, propriamente, aqui da cidade.

João: de uma forma externa, a senhora fala dessas questões, desses problemas, enfim, que existiram, dessa má acolhida, existem outros terreiros na cidade, como é que você se relaciona com outras denominações parecidas, existe essa relação, existem terreiros, outros terreiros?

Yalê: olha, outros terreiros, além da Casa de Tupinambá, casa de umbanda, propriamente dita, eu não conheço, né, eu nunca fui a um outro terreiro, né, que tem, tem, aqui em Tracuateua, mas eu nunca fui, eu não conheço, conheço algumas pessoas que frequentavam, ok, dois desses terreiros, eles entraram em conflito lá, né, os médiuns descobriram, isso palavras deles, né, que a pessoa que se denominava Pai de santo, não é, na verdade, né, e se desfez, né, mas eu já ouvi falar de outros locais onde se fazem trabalhos, mas totalmente diferente daqui, que se cobra, que se faz sacrifício de animais, né, e que o uso de bebida é com intuito de embriaguez e tudo mais, não tô julgando, estou dizendo assim, como acontece lá, e isso não que eu tenha visto, mas que as pessoas comentam, né, e tem outro terreiro que é o do meu sobrinho, né, que é meu filho de Santo, né, que é a Casa Espada de São Jorge, que ele ainda tá iniciando, né, lá na casa dele, na sala dele, mas isto, por exemplo, a gente trabalhamos juntos, dia de hoje, por exemplo, as duas casas trabalham juntas, né, dia de sábado acontece um “trabalho” lá na casa dele, de atendimento também, mas ainda não tem uma frequência, porque ainda tá iniciando, tem um atendimento lá quando a pessoa quer ir.

João: a senhora fala acerca do processo de trabalho das casas, em especial da sua, das práticas de curas, quais curas se fazem nessa Casa de Santo, que tipo

de trabalho, o que é permitido, trabalho com animais, não trabalham com a questão do álcool dentro, como é doutrinado isso aqui, a senhora pode falar?

Yalê: nó temos três trabalhos na Casa de Tupinambá, tem três trabalhos específicos, dois aberto ao público e um fechado, nós temos a segunda-feira, que é um trabalho de cura com os Pretos Velhos, e que cura é essa? Cura espiritual, dos problemas espirituais, né, que o ser humano tem, né, mesmo ele não acreditando, tem, né, o trabalho, também, de cura física, né, muito embora a casa trabalhe muito mais com a cura espiritual, né, do que com a cura física, mas trabalha com os dois processos, né, sim, em relação à bebida alcoólica faz parte do fundamento, né, mas como é que se usa (?) com muito respeito, se usa como elemento de limpeza de energias astrais, nocivas ao ser humano, se usa ingerindo, também, mas pra se embriagar, não, mas como elemento de força, pro próprio médium, de sustentação do médium com a entidade, é nesse processo, tudo que se usa de elemento (fumo, bebida) é com muito respeito, com muito cuidado, porque, justamente por isso, porque as pessoas dessa comunidade, elas foram acostumados a frequentar determinados locais onde elas passavam a noite toda ingerindo bebida, bebida, e se embriagavam e, enfim, o comportamento, mas aqui a gente firma pelo respeito, respeito ao sagrado, respeito pelo ser humano em si, pela vida em si, então manipular esses elementos com conhecimento e com muito respeito, com propriedade, para não haver nenhum título de prejuízo, algo que prejudique, tanto o médium quanto o paciente.

João: sobre o tópico 4, trata sobre Monetização, a relação da Yalê ou da própria casa com o dinheiro. Como é que é feito, ou se é feito, se é atendido, como é que se dá essa relação com dinheiro?

Yalê: como eu disse, né, quando você veio aqui a primeira vez, né, e é o discurso que a gente diz pra todas as pessoas, a gente aprendeu... o modelo que nós seguimos é o deixado pelo Senhor Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando ele veio anunciar a Umbanda através de Zelio Fernandinho de Moraes, e ele disse que seria Umbanda a manifestação do Espírito para a caridade, como é que eu vou praticar caridade se eu cobrar dinheiro para fazer o bem para alguém (?) aí eu vou fazer um

trabalho de cura para você, mas você tem que me dar tanto, isso não é caridade, vou fazer uma limpeza energética, mas você tem que me dar tanto, isso não é caridade, né, até mesmo quando você faz algo pra uma pessoa, em troca de favor, isso não é caridade, então a casa ela não cobra nenhum centavo, por nenhum tipo de trabalho, nenhum tipo de trabalho, o que a gente... eu costumo dizer que o que a gente cobra desse pessoas é a fé delas, porque na verdade a fé que é a crença da pessoa é que cura, porque se você for a um médico, ele te passar um tratamento e você não acreditar naquele remédio que ele tá te passando, naquele tratamento, não vai adiantar de nada, a cura, aqui dentro do terreiro é da mesma forma, ela pede a tua fé, a tua crença, a tua confiança de que aquele processo de cura, através de um Preto Velho, através de um Caboclo, através de um Exu, através de um Erê vai dar certo, tem que se acreditar nisso, tem que ter fé nisso.

João: a senhora já antecipou o tópico 5, falando do lugar da fé na cura acerca de fé na cura, mas, mais do que isso, da sua relação com a sua entidade, e eu acredito que seja o que chamam de entidade de cabeça, o seu orixá, qual é, como que a senhora... como é essa relação, como foi esse processo de descoberta, quais potências desse orixá tem na sua vivência pessoal, na sua vivência dentro da casa?

Yalê: o meu orixá regente é Oxóssi e Oxum, eu tava conversando com a Márcia hoje, tava vendo um vídeo também de um umbandista, também conhecido, hoje, as lives dele tá por aí, que é o Rodrigo Queiros, e ele dizia: _ Os filhos de Oxóssi são tudo doidinho, desorganizados, querem estudar tudo ao mesmo tempo, né, mas a relação, digamos que nós somos filhos de todos os Orixás, que Orixá é qualidades divinas, né, então, de certa forma, a gente tem aqueles que nos acompanham nas nossas encarnações, no nosso processo aí de vida, aí nas várias encarnações que nós estamos, e Oxóssi é o Orixá do conhecimento, do conhecimento de si mesmo, do conhecimento do outro, de quanto esse conhecimento ele pode transformar a tua vida, né, ele pode te ajudar a transcender a tua espiritualidade, aquilo que você conhece, então a gente... o filho de Oxóssi ele tem essa gana de buscar conhecimento, quero ler, quero ler, quero ler, quero conhecer, eu sou curioso, e Oxum é essa relação do

amor, do querer ajudar o outro, nem que o outro não queira a minha ajuda, né, não é o amor mais... amor materializado, homem e mulher, mas esse amor no sentido de generosidade, de querer ajudar, de querer sentir, também, porque não adianta você vim pra cá, vestir branco, encher seu pescoço de guia, ter um monte de imagem, se tu não tiver esse amor dentro de você, esse amor a Deus, esse amor aos Orixás, aos espíritos de luz, né, os guias que te assistem, amor ao ser humano, ao seu irmão, aquele que tá do teu lado, que você não conhece, mas que às vezes tá precisando de um pouco do teu olhar, da sua atenção, então é conhecimento, é amor, amor ao conhecimento, Oxum e Oxóssi.

João: o tópico 6 trata das relações da Yalê com a natureza e como a religião dela percebe a natureza, e como ela se relaciona, se percebe dentro dessa natureza, quais elementos ela traz pra tratar, pra curar dentro da tenda.

Yalê: a Umbanda é a religião da natureza, a natureza é nossa bíblia, a natureza é que nos dá suporte para tudo que nós fazemos na nossa vida, sem folha não tem vida, né, imagine para quem é filha de Oxóssi, natureza pura, força, né, e o que a gente busca na natureza é tudo aquilo que a gente precisa, não adianta o ser humano querer ignorar a natureza como se ele não precisasse dela, precisa, sem ela a gente não ia existir, dentro da Casa de Tupinambá, o Baba, ele já fez um trabalho sobre essa relação das ervas, dentro da Umbanda e a gente sempre conversa sobre isso, né, o quanto é importante, o quanto a natureza é sagrada pra gente, o quanto a gente tem que ter respeito por cada espaço da natureza e a gente usa as ervas medicinais no processo de cura, de limpeza espiritual, no processo de remédios, mesmo, dificilmente... o médico ele não tem muito conhecimento sobre ervas, ele vai utilizar uma garrafada um remédio, pra, né... que seja ingerido, o que se usa mais aqui é no benzimento, macerados, né, pra machucados, pras dores, né, mas se usa também, têm médiuns que têm esse conhecimento, porque às vezes a pessoa pensa assim, né... um tempo atrás, por falta de conhecimento, eu pensava isso: _ Não, eu pensava isso, não eu não preciso estudar, achava, já sabe tudo, sem saber nada, ignorância pura, né, e a gente sabe que conhecimento ajuda muito no trabalho do

guia, muito, né, então o médium que ele tem conhecimento das ervas, ele vai trabalhar com porções, com remédios, com garrafadas, que vão auxiliar no tratamento das pessoas, né, e o que a gente prega sempre é respeito à natureza, respeito a tudo, tire dela só o que é essencial pras suas necessidades, tenha muito respeito quando você colhe uma erva, alguém, uma erva precisa muito de... pra te ajudar, pra limpar seu campo energético, para te curar de uma dor de estômago, seja lá o que for, né, então, respeito, né, peça licença aos Orixás, peça licença a Ossaim, peça licença a Oxóssi, pra colher aquela erva porque ela precisou morrer pra que você possa ajudar...

João: o tópico 7 trata, exatamente da morte, como é que na Umbanda, quais ensinamentos, a morte é o quê, pra Umbanda e como é que a senhora, na sua experiência pessoal, lidou com essas partidas, pensa o seu momento de passagem o que a gente deixa?

Yalê: é, vamo voltar a história, novamente, né, quando eu descobri, meu filho tava com 7 meses, que ele tinha todos esses problemas físicos, e psicológicos, neurológicos, né, uma médica disse assim: _ Olha, o teu filho, ele vai ter sete anos de vida, só, e aquilo pra mim foi tão impactante que eu não conseguia ouvir falar sobre a morte, eu passei um ano com a Psicóloga lá, ele também fazia o tratamento com psicólogo, né, era parte da equipe médica e eu também passei um ano com Psicólogo pra trabalhar essa questão da morte, porque eles diziam que ele tinha apenas sete anos de vida, né, ele viveu quase 18 anos, então, pra mim era muito difícil, eu chorava, me perguntava: Por que, Deus, Por quê que isso tem que acontecer, né, porque a gente tem que passar por isso? E com as leituras do Espiritismo, né, com a ajuda espiritual, e depois do que a gente aprendeu, né, dentro da Umbanda, aí a morte é uma passagem, é só o corpo da carne que morre, o espírito tem vida eterna, né, então, dentro da Umbanda é um Sacramento, de Umbanda, né, a questão do funeral e tudo o mais, mas é um problema, porque aquele médium, ele é umbandista, mas a família dele não é, né, e, às vezes, a família nem deixa que o Pai de Santo, a Mãe de Santo, chegue perto daquela pessoa ali, então a gente encara a morte como um processo que faz parte, hoje, né, hoje, já, com a mente mais aberta e com o

aprendizado que faz parte, e que é a morte, simplesmente, do corpo, e a morte não existe, é só uma passagem, né (?)

João: uma pergunta bem pessoal, como é que a Yalê se percebe uma mulher na Amazônia, umbandista, o que é esse processo, como foi essa descoberta de se ser essa mulher, que também é umbandista e que mora na Amazônia, que dispõe que algumas questões pessoais, sociais e culturais, que tem que dialogar com a comunidade, como é?

Yalê: é um processo, né, processo dessas descobertas, como eu te disse, né, a Cleide, a criança que passou pela aquele processo doloroso de conflitos familiares com o pai, amadureceu com a maternidade, se tornou mulher com a maternidade e nesse processo de amadurecimento, né, espiritual, né, nessa busca da espiritualidade, com base, também, nesse processo desse estudo acadêmico, também, né, que a gente vai conhecer nosso contexto, né, a mulher Amazônida, né, e, quem é a Yalê (?) hoje, né, a Yalê é uma mulher comum, como toda outra, mas que acredita na força que tem, né, enquanto mulher, enquanto Mãe no Santo, que eu não sou Mãe de Santo nenhum, eu sou Mãe no Santo, no sagrado, nesse espaço, que tem defeitos como todo ser humano, mas que também reconhece as suas qualidades, reconhece o papel que ocupa dentro desse espaço, a responsabilidade que é lidar com você mesmo e com os demais, dentro de uma corrente espiritual, lidar com as pessoas que não te olham com bons olhos, né, que têm um preconceito e que você tem que respeitar o outro como ele é, com as opiniões deles, com as decisões deles, com a discórdia, embora você não concorde, então, hoje eu me vejo essa mulher que amadureceu pela dor, não é (?) e que aprendeu a respeitar o outro, que é opiniosa, personalidade forte, que foi muito já mais difícil lidar com as pessoas, eu tive que aprender isso aos poucos, né, lidar com outro, lidar com filho de Santo, lidar com a presença masculina, que, às vezes, não quer a mulher ali dirigente, né, a frente de alguma situação, e você ter que lidar isso com humildade, não agredindo o outro, não impondo aquilo que eu acredito pra ninguém, não impondo a minha maneira de ser pro outro, porque eu já fiz muito isso, né, no passado, então a Cleide é uma mulher que amadureceu, que hoje é a Yalê, passou pelo processo de iniciação na Umbanda, recebeu esse nome, né, em Yorubá, YA: mãe, LÊ: forte: Mãe forte, da nação Gege,

né, que é da Vovó Cambinda e teve que aprender às duras penas a se transformar em gente, contínuo, é um processo constante, de transformação, a gente nunca 100%, eu digo que a gente aprende com a criança, a gente aprende com o animal, a gente aprende com as flores, com os pássaros, a gente aprende com todo ser humano, ser vivente, né, você não pode achar, eu não acho que eu sou dona aqui, nunca, né, eu tenho a minha verdade, você tem a sua, eu tenho que respeitar isso, mas a Cleide gosta de buscar conhecimento, é uma constante busca do conhecimento...

João: a gente agradece, então, esse momento com a Yalê, a acolhida da casa e a tarde de aprendizado, né, muito obrigado, a sua fala, as suas narrativas são de grande valia para nossa pesquisa e a gente agradece...

NARRATIVA PESSOAL FINAL

João: a Yalê agora conta uma história, narra pra gente uma passagem da vida dela, enfim, aproximada daquilo que a gente entende por um trabalho de cura, um acolhimento pessoal, religioso, espiritual, sobretudo, de alguém que a procurou.

Yalê: eu nunca fiz nenhum parto, né, embora minha mãe diga que eu tenho maior jeito *pra* ser parteira, não tenho também tanto, tantos relatos, assim, mas teve um acontecimento, né, dentro, já do terreno, né, que é difícil uma pessoa da Assembleia de Deus, né, vim dentro do terreiro, mas um dia no trabalho quando a casa ainda era de tábuas, ainda, né, aí chegou um senhor mais três pessoas, evangélicos da Assembleia de Deus, disseram, sentaram lá, eu fiquei olhando assim, né, e quando foram chamado *pro* atendimento, alguns não quiseram, né, mas o senhor ele chegou, né, com a entidade, que ele tava ali buscando ajuda para sobrinha dele que *tava* passando por uns problemas espirituais e problemas de saúde, também, tá... ele não queria atendimento *pra* ele, tá... essa menina ela passou nesse processo, né, com os pretos velhos, nesse processo de cura, tá... e depois eles disseram que eram da Assembleia de Deus, né, tem aquilo que, meio que escondido, né, tá... e depois desse tratamento, sumiram, passou um tempo, já tinha até esquecido deles, né, e

ele... quando foi um dia esse senhor voltou, foi perguntado se ele queria ser atendido, ele disse que não, e que ele tava voltando só *pra* agradecer a cura da sobrinha dele, em todos os sentidos, né, e essa história, né, ela ficou marcada, né, na história da casa, também, porque quem vem aqui, em sua maioria, são as pessoas católicas, né, espíritas, né, simpatizantes da Umbanda, mas pessoas, principalmente, da Assembleia de Deus, né, mais tradicional, né, é difícil... E essas pessoas, elas buscaram a casa, e voltou *pra* agradecer, então, essa é uma estória, mas muitas pessoas já passaram pelo processo de cura, né, algumas que vieram em espírito, que nunca estiveram aqui presente na matéria, é uma experiência minha, eu trabalhava pra Chapada, interior de Tracuateua, eu trabalhei quase 7 anos *pra* lá na Escola Julia da Silveira Gomes, e sempre a gente vinha de lá, era um trajeto, ia daqui entrava no Jurussaca, voltava, ia lá no Rio do fundo, uma comunidade distante até chegar na Chapada, quando voltava entrava na Comunidade da Pontinha, onde pegava algumas pessoas, né, os alunos *pra* trazer *pra* escola, os *pequeninhos*, e uma senhora que ela também é da Assembleia de Deus, ela sempre vinha e ela buscava sempre conversar comigo, muito educada comigo, né, enquanto que outras sabendo que eu era umbandista nem chegavam perto, né, não queriam nem sentar do meu lado, né, e quando foi em determinado trabalho... eu sempre percebi que tinha alguma coisa estranha com ela, né, aquela mulher, *pra* mim, tava precisando de ajuda e mesmo que ela não conhecesse, eu busquei fazer orações por ela, quando foi um dia, em determinado trabalho, eu tava recebendo Vovó Caminda, né, e ela me fez ver, junto com ela, né, eu vi aquela mulher chegar na porta do terreiro, né, ficar olhando, assim, e eu pensava que era ela, fisicamente, mas não era, era o espírito daquela mulher que foi trazida, né, depois a Vovó explicou e o outro Vovô explicou, da mesma forma, que o espírito dela foi trazido, né, pra ser ajudado, naquele momento ela não tava ali, fisicamente, mas tava em espírito, para ser ajudada, por uma vontade minha de ajudar aquela mulher, mesmo que ela não viesse até o terreno, então essas são algumas histórias, não tem uma história assim mais...

APÊNDICE H — TERMOS DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDOS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você está sendo convidada a contribuir em uma tese de doutoramento, cedendo direitos de usos de imagem, fotos e transcrições de narrativas orais gravadas em áudio. Caso aceite ceder os materiais identificados, por favor, assine ao final desse documento, que está em duas vias, (uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável). Em caso de recusa você não será penalizada em nada.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA

A presente Tese de Doutorado (UFPB), intitulada CARTOGRAFIA DE SABERES: Interseccionalidade, Memória e Rastros nas narrativas orais de mulheres na Amazônia Bragantina, a pesquisa conta com fase de trabalho de campo, fase documental e fase de escrita de tese. A Pesquisa em questão está abrigada no Programa de Pós graduação alinhado ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), cujo pesquisador responsável é João Leno Pereira de Maria, docente do curso de Artes Visuais, na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Informa-se que a pesquisa se deu sem financiamento estatal e é sem fins lucrativos.

Sua participação neste estudo é voluntária e, portanto, você tem a liberdade de se recusar a participar.

Vale ressaltar que pela sua participação nesta pesquisa você não receberá qualquer valor em dinheiro. Contudo, você não terá custo ou despesa por sua participação nesta pesquisa.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO COMO PARTICIPANTE

Eu, Luiza da Silva, declaro que li as informações sobre a pesquisa e que me sinto esclarecida. Declaro ainda que por minha livre vontade, aceito colaborar com a cessão de direitos de publicação de fotos, vídeos e narrativas orais (transcritas), conforme dito acima.

Acarajó, Bragança, PA, Pará 14/02/2022

Assinatura da entrevistada

(assinatura)

Assinatura do pesquisador

João Leno Pereira de Maria

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você está sendo convidada a contribuir em uma tese de doutoramento, cedendo direitos de usos de imagem, fotos e transcrições de narrativas orais gravadas em áudio. Caso aceite ceder os materiais identificados, por favor, assine ao final desse documento, que está em duas vias, (uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável). Em caso de recusa você não será penalizada em nada.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA

A presente Tese de Doutorado (UFPB), intitulada CARTOGRAFIA DE SABERES: Interseccionalidade, Memória e Rastros nas narrativas orais de mulheres na Amazônia Bragantina, a pesquisa conta com fase de trabalho de campo, fase documental e fase de escrita de tese. A Pesquisa em questão está abrigada no Programa de Pós graduação alinhado ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), cujo pesquisador responsável é João Leno Pereira de Maria, docente do curso de Artes Visuais, na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Informa-se que a pesquisa se deu sem financiamento estatal e é sem fins lucrativos.

Sua participação neste estudo é voluntária e, portanto, você tem a liberdade de se recusar a participar.

Vale ressaltar que pela sua participação nesta pesquisa você não receberá qualquer valor em dinheiro. Contudo, você não terá custo ou despesa por sua participação nesta pesquisa.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO COMO PARTICIPANTE

Eu, Maria Diana Padilha de Sousa, declaro que li as informações sobre a pesquisa e que me sinto esclarecida. Declaro ainda que por minha livre vontade, aceito colaborar com a cessão de direitos de publicação de fotos, vídeos e narrativas orais (transcritas), conforme dito acima.

Cameta, Bragança - PA, Pará 14/02/2022

Maria Diana Padilha de Sousa

Assinatura da entrevistada

João Leno Pereira de Maria

Assinatura do pesquisador

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você está sendo convidada a contribuir em uma tese de doutoramento, cedendo direitos de usos de imagem, fotos e transcrições de narrativas orais gravadas em áudio. Caso aceite ceder os materiais identificados, por favor, assine ao final desse documento, que está em duas vias, (uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável). Em caso de recusa você não será penalizada em nada.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA

A presente Tese de Doutorado (UFPB), intitulada CARTOGRAFIA DE SABERES: Interseccionalidade, Memória e Rastros nas narrativas orais de mulheres na Amazônia Bragantina, a pesquisa conta com fase de trabalho de campo, fase documental e fase de escrita de tese. A Pesquisa em questão está abrigada no Programa de Pós graduação alinhado ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), cujo pesquisador responsável é João Leno Pereira de Maria, docente do curso de Artes Visuais, na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Informa-se que a pesquisa se deu sem financiamento estatal e é sem fins lucrativos.

Sua participação neste estudo é voluntária e, portanto, você tem a liberdade de se recusar a participar.

Vale ressaltar que pela sua participação nesta pesquisa você não receberá qualquer valor em dinheiro. Contudo, você não terá custo ou despesa por sua participação nesta pesquisa.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO COMO PARTICIPANTE

Eu, Rosa da Cruz de Sousa, declaro que li as informações sobre a pesquisa e que me sinto esclarecida. Declaro ainda que por minha livre vontade, aceito colaborar com a cessão de direitos de publicação de fotos, vídeos e narrativas orais (transcritas), conforme dito acima.

Jiquiri Bragança - PA, Pará 14/02/2022

Rosa da Cruz de Sousa

Assinatura da entrevistada

João Leno Pereira de Maria

Assinatura do pesquisador

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você está sendo convidada a contribuir em uma tese de doutoramento, cedendo direitos de usos de imagem, fotos e transcrições de narrativas orais gravadas em áudio. Caso aceite ceder os materiais identificados, por favor, assine ao final desse documento, que está em duas vias, (uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável). Em caso de recusa você não será penalizada em nada.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA

A presente Tese de Doutorado (UFPB), intitulada CARTOGRAFIA DE SABERES: Interseccionalidade, Memória e Rastros nas narrativas orais de mulheres na Amazônia Bragantina, a pesquisa conta com fase de trabalho de campo, fase documental e fase de escrita de tese. A Pesquisa em questão está abrigada no Programa de Pós graduação alinhado ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), cujo pesquisador responsável é João Leno Pereira de Maria, docente do curso de Artes Visuais, na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Informa-se que a pesquisa se deu sem financiamento estatal e é sem fins lucrativos.

Sua participação neste estudo é voluntária e, portanto, você tem a liberdade de se recusar a participar.

Vale ressaltar que pela sua participação nesta pesquisa você não receberá qualquer valor em dinheiro. Contudo, você não terá custo ou despesa por sua participação nesta pesquisa.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO COMO PARTICIPANTE

Eu, Maria de Jesus do Rosário Silveira, declaro que li as informações sobre a pesquisa e que me sinto esclarecida. Declaro ainda que por minha livre vontade, aceito colaborar com a cessão de direitos de publicação de fotos, vídeos e narrativas orais (transcritas), conforme dito acima.

Bragança - PA, Pará 14/02/2022

Maria de Jesus do Rosário Silveira
Assinatura da entrevistada

João Leno Pereira de Maria
Assinatura do pesquisador

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você está sendo convidada a contribuir em uma tese de doutoramento, cedendo direitos de usos de imagem, fotos e transcrições de narrativas orais gravadas em áudio. Caso aceite ceder os materiais identificados, por favor, assine ao final desse documento, que está em duas vias, (uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável). Em caso de recusa você não será penalizada em nada.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA

A presente Tese de Doutorado (UFPB), intitulada CARTOGRAFIA DE SABERES: Interseccionalidade, Memória e Rastros nas narrativas orais de mulheres na Amazônia Bragantina, a pesquisa conta com fase de trabalho de campo, fase documental e fase de escrita de tese. A Pesquisa em questão está abrigada no Programa de Pós graduação alinhado ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), cujo pesquisador responsável é João Leno Pereira de Maria, docente do curso de Artes Visuais, na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Informa-se que a pesquisa se deu sem financiamento estatal e é sem fins lucrativos.

Sua participação neste estudo é voluntária e, portanto, você tem a liberdade de se recusar a participar.

Vale ressaltar que pela sua participação nesta pesquisa você não receberá qualquer valor em dinheiro. Contudo, você não terá custo ou despesa por sua participação nesta pesquisa.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO COMO PARTICIPANTE

Eu, acbaria de Aguiar dos Reis Martins, declaro que li as informações sobre a pesquisa e que me sinto esclarecida. Declaro ainda que por minha livre vontade, aceito colaborar com a cessão de direitos de publicação de fotos, vídeos e narrativas orais (transcritas), conforme dito acima.

Mirassol, Capomerim - PA, Pará 15/02/2022

acbaria de Aguiar dos Reis Martins
Assinatura da entrevistada

João Leno Pereira de Maria
Assinatura do pesquisador

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você está sendo convidada a contribuir em uma tese de doutoramento, cedendo direitos de usos de imagem, fotos e transcrições de narrativas orais gravadas em áudio. Caso aceite ceder os materiais identificados, por favor, assine ao final desse documento, que está em duas vias, (uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável). Em caso de recusa você não será penalizada em nada.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA

A presente Tese de Doutorado (UFPB), intitulada CARTOGRAFIA DE SABERES: Interseccionalidade, Memória e Rastros nas narrativas orais de mulheres na Amazônia Bragantina, a pesquisa conta com fase de trabalho de campo, fase documental e fase de escrita de tese. A Pesquisa em questão está abrigada no Programa de Pós graduação alinhado ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), cujo pesquisador responsável é João Leno Pereira de Maria, docente do curso de Artes Visuais, na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Informa-se que a pesquisa se deu sem financiamento estatal e é sem fins lucrativos.

Sua participação neste estudo é voluntária e, portanto, você tem a liberdade de se recusar a participar.

Vale ressaltar que pela sua participação nesta pesquisa você não receberá qualquer valor em dinheiro. Contudo, você não terá custo ou despesa por sua participação nesta pesquisa.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO COMO PARTICIPANTE

Eu, Sheila Silveira de Oliveira, declaro que li as informações sobre a pesquisa e que me sinto esclarecida. Declaro ainda que por minha livre vontade, aceito colaborar com a cessão de direitos de publicação de fotos, vídeos e narrativas orais (transcritas), conforme dito acima.

Tracua Terra - PA, Pará 15/02/2022

Sheila Silveira de Oliveira

Assinatura da entrevistada

João Leno Pereira de Maria

Assinatura do pesquisador

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você está sendo convidada a contribuir em uma tese de doutoramento, cedendo direitos de usos de imagem, fotos e transcrições de narrativas orais gravadas em áudio. Caso aceite ceder os materiais identificados, por favor, assine ao final desse documento, que está em duas vias, (uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável). Em caso de recusa você não será penalizada em nada.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA

A presente Tese de Doutorado (UFPB), intitulada CARTOGRAFIA DE SABERES: Interseccionalidade, Memória e Rastros nas narrativas orais de mulheres na Amazônia Bragantina, a pesquisa conta com fase de trabalho de campo, fase documental e fase de escrita de tese. A Pesquisa em questão está abrigada no Programa de Pós graduação alinhado ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), cujo pesquisador responsável é João Leno Pereira de Maria, docente do curso de Artes Visuais, na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Informa-se que a pesquisa se deu sem financiamento estatal e é sem fins lucrativos.

Sua participação neste estudo é voluntária e, portanto, você tem a liberdade de se recusar a participar.

Vale ressaltar que pela sua participação nesta pesquisa você não receberá qualquer valor em dinheiro. Contudo, você não terá custo ou despesa por sua participação nesta pesquisa.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO COMO PARTICIPANTE

Eu, a Maria da Glória Neves Queiroz, declaro que li as informações sobre a pesquisa e que me sinto esclarecida. Declaro ainda que por minha livre vontade, aceito colaborar com a cessão de direitos de publicação de fotos, vídeos e narrativas orais (transcritas), conforme dito acima.

Carrol Vilho, Capomana-PA, Pará 15/01/2022

a Maria da Glória Neves Queiroz
Assinatura da entrevistada

João Leno Pereira de Maria
Assinatura do pesquisador